

Zur Kategorie der Situation im Denken von Emmanuel Levinas

**Inszenierung der Liebe im Zugang des Weiblichen bei
Levinas und Hafis**

Maryam Hayatshahi

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من
این ستر معمانه تو خوانی و نه من
هست در سپهر پرده لفتلوی من و تو
چون پرده برداشتی نه توانی و نه من

<u>Vorwort.....</u>	<u>6</u>
<u>Einleitung.....</u>	<u>9</u>
<u>I. Aus dem Sein (Eine Einführung in die Terminologie von Emmanuel Levinas).....</u>	<u>15</u>
A. Die Tragödie des Seins.....	15
1. Die Situation: „De L'évasion“ als Ursituation.....	15
a. Lastcharakter des „seins“ als „mal élémental“.....	16
c. Die Passivität der Scham und die Scham der Passivität.....	23
d. Transzendenz des Schmerzes.....	25
2. Phänomenologie der Schlaflosigkeit und das „es gibt“ (il y a).....	26
3. Gegenwart und Bewusstsein.....	30
a. Transzendentes Sein bei Mullâ Sadrâ (ملاصدرا).....	32
b. Gegenwart und „Ich“.....	35
4. Bewusstsein, Hypostase und Geschichtlichkeit des Daseins.....	37
5. Bewusstsein und Ort: Phänomenologie des Hauses.....	39
6. Einsamkeit.....	41
B. Die Ausgesetztheit.....	42
1. Trennung und die Idee der Unendlichkeit.....	45
2. Trennung und Innerlichkeit: Sorge als Grundstruktur des Daseins.....	49
a. Genuss und Sinnlichkeit.....	51
b. Egoismus und Sinnlichkeit.....	54
3. Intimität und Phänomenologie des Wohnens.....	57
a. Erster Zugang zur Weiblichkeit.....	58
b. Weiblichkeit und Setzung.....	60
4. Liebe zum Leben und die Übel des Seins in der Kunst.....	62
<u>II. Inszenierung der konkreten Situationen.....</u>	<u>66</u>
A. Der Andere (l'autre) und seine Andersheit (altérité).....	66
1. Der Andere und die Trennung.....	67
a. Der Andere, Zeit und Beziehungssein.....	68
b. Der Andere in Offenbarung und Nähe.....	69
2. Die Phänomenologie der Weiblichkeit und Zugang zum Eros.....	70
a. Weiblichkeit und Andersheit.....	73
b. Weiblichkeit und „Intrige des Seins“.....	75
c. Weiblichkeit und Geschichtlichkeit (Fruchtbarkeit).....	77
d. Schleier der Weiblichkeit.....	80
3. Macht der Weiblichkeit und Passivität.....	81
a. Passivität und Empfänglichkeit.....	82
b. Geheimnis des Weiblichen.....	83
B. Das Antlitz.....	85
1. Das Antlitz und die Unendlichkeit.....	87
2. Das Antlitz und die Sprache als „Ausdruck“.....	89
3. Das Antlitz und Asymmetrie der Asymmetrie.....	92
C. Die Sprache als Verletzung und Nähe.....	95
1. Die Sprache und das Antlitz.....	97
a. Sagen und das „Gesagte“: Heinrich Barth.....	100
b. Empfänglichkeit und Verantwortung in der Sprache.....	101
2. Die Sprache und das „Ethische“: die okkasionellen Begriffe bei Husserl.....	102
<u>III. Phänomenologie der Situationen.....</u>	<u>106</u>

A. Situation und Ausgesetztheit.....	110
B. Existenz und Situation: Heinrich Barth.....	113
C. Situation und Perspektivismus.....	118
1. Husserl: Umwelt, Heidegger: In-der-Welt-Sein.....	118
2. Nietzsche: Perspektivismus.....	119
D. Grenzsituationen: Jaspers.....	122
1. Situation ist selber die „Grenze“.....	122
a. In-Situation-sein/ Situation-haben.....	124
2. Leiden.....	128
a. Leiden und Geduld: Zeit der Dauer.....	131
b. Leiden und Transzendenz.....	134
3. Liebe als Äußerstes.....	135
a. Liebe und Begehren.....	138
b. Liebe und Gerechtigkeit.....	139
c. Liebe und Gewalt.....	141
d. Liebe und Auserwählung.....	143
4. Krankheit oder „Verborgenheit der Gesundheit“: Gadamer.....	144
5. Tod oder „sterben“.....	148
a. Tod und Fruchtbarkeit (Fecondite).....	154
b. Die überzeitliche Zukunft und die Weiblichkeit.....	156
c. Tod des Anderen.....	158
„Gefahr, schon im Da des Daseins den Platz eines Anderen zu besetzen und so ganz konkret ihn zu vertreiben, ihn zu den elenden Lebensbedingungen in einer ‚Dritten‘ oder ‚Vierten Welt‘ zu verurteilen.“.....	160
d. Selbstmord und der eigene Tod.....	160
IV. Die Inszenierung des Eros – Hafis ((حافظ).....	162
A. Ein Dichter über Vernunft und Mystik.....	162
B. Hafis und die Sprache der Dichtung von der hermeneutischen Situation aus.....	166
C. Hafis = Hüter des Koran.....	170
1. Hafis und Sufismus.....	172
2. „Rend“ (رند) und „Sufi“((صوفى).....	175
3. Fatalismus und Geduld (analog zur Passivität bei Levinas):.....	176
D. Zur Phänomenologie des Eros bei Hafis.....	178
1. Liebe als Grenzsituation: „Rend“ und Ethos des Logos.....	178
a. „Rend“ und Aufbewahrung des Seins (analog zur unvordenklichen Verantwortung bei Levinas).....	179
b. Milde in Strenge und Strenge in der Milde.....	184
c. „Mesotes“ der Liebe ist ihre Maßlosigkeit.....	186
2. Schleier des Seins und Liebe als bewahrte Trennung.....	189
3. Ethos des Eros.....	191
a. Wein und Geheimnis des Seins.....	193
b. Schleier des Geliebten und verschleierter Liebende.....	195
Literaturverzeichnis.....	199

Vorwort

Diese Arbeit befaßt sich mit der Philosophie von Emmanuel Levinas in der Absicht, einige Mißverständnisse bei der Interpretation seiner Gedanken insbesondere zum Verhältnis Liebe/Eros und Leid (elementales Übel) sowie Ich-sein und Andersheit zu klären. Darin, dass Levinas sich in seinen frühen Schriften auf Themen wie Egoismus, Ich, „Elementales Übel“ konzentriert, in seinen späten Schriften dann aber Liebe, Weiblichkeit und Andersheit bevorzugt thematisiert, sehe ich – im Gegensatz zu einer Reihe von Levinas-Interpretationen – keine „Kehre“ oder gar einen Wandel seiner Philosophie, sondern ein Kontinuum. Ich werde vielmehr zu zeigen versuchen, dass die Differenz zwischen „Liebe als umfassendes Prinzip“ und „elementaler“ Egoismus des Ich-seins bei Levinas nicht als Polarität im Sein zu verstehen ist, sondern als kontinuierliche Dimensionalität.

In der Levinas-Literatur führt die Diskussion der Weiblichkeit als absoluter Andersheit in der Regel zur Behauptung, dass die Weiblichkeit primär einen Ersatzbegriff oder Gegenbegriff zur Männlichkeit darstellt. Ich werde dagegen die These vertreten, dass die Weiblichkeit als Zugangsfigur (analog den Heideggerschen „Existenzialien“) und nicht als „Kategorie“ die Öffnung zur Liebe ist und in dieser Perspektive mit der Andersheit in Levinas' Terminologie eine Einheit bildet, die nur von sich selbst her und nicht aus einem dualistischen Diskurs aufzuklären ist. Eine wesentliche Voraussetzung dieser Arbeit ist es nämlich, dass die Weiblichkeit, wie alle anderen Begriffe der Phänomenologie, nicht als abstraktes „Konstrukt“ fungiert, sondern als eine „Figur“, die als ein abstrakt-konkretes Ereignis über das traditionelle Subjekt-Objekt-Schema hinausgeht und als „Phänomen“ die „Geschichte“ des Seins eröffnet. Dementsprechend deckt sich das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit *nicht* mit dem der Genderforschung, insofern diese das Thema meiner Arbeit unreflektiert überspringt.

Vor allem wird zu klären sein, dass der Begriff (Exposition) der „Situation“ nur dann als *Begriff* anzuzeigen ist, wenn er von der „Grunderfahrung des Lebens“ (Ex-position = Ausgesetztheit) abgeleitet und nicht als ein philosophisches „Konstrukt“ exponiert wird. Der ‚Begriff‘ der Situation soll auch nicht als „Topos“ verstanden werden, sondern als der Ausgangspunkt aller „Auslegung des Daseins“ (Heidegger). Deshalb werde ich „Situation“ nicht historisch bzw. begriffsgeschichtlich behandeln, sondern von Anfang an ‚verstrickt‘ in den Bezügen, von denen Levinas' Denken ausgeht. Situation fasse ich mit Levinas als ein *ethisches* Phänomen (Ethos) auf. „Situation“ zeigt unser Wie des Seins bzw. des Daseins, sowie unser Wie des Aufenthalts in der Welt (Heideggers Übersetzung vom Ethos). Das Wie kann in einer Ausführung wie der hier vorgestellte nur eine *formale Anzeige* (Heidegger) sein, welche wir mit Heidegger „hermeneutische Situation“ nennen. Dieses Wie ist aber nicht vom Leben an sich bzw. dem Leben des Daseins zu trennen, da unsere Aussage und Auslegung der Welt schon immer mit unserem Verstehen (Umgang) zusammenfällt. M. a. W: der Bezug auf Welt kann nicht unbenommen von dem Vollzug begriffen werden.

Ich schließe mich dabei der Jasperschen Einsicht an, dass jede Existenz sich stets in Situationen befindet. Die Situation ist dabei als ein vorgängiger (vorzeitiger) Zustand des Menschen aufzufassen, in dem der Mensch keinem Denken und Wissen gegenüber indifferent ist und in diesem Sinne nie ‚unbefangen‘ agieren kann.

Obgleich Levinas selbst „Situation“ nicht explizit thematisiert bzw. ‚konzeptualisiert‘, bin ich der Auffassung, dass sich seine philosophische Bekümmerung schon immer als in dieser Ausgangslage (Situation) stehend begreift. Entsprechend der phänomenologischen Methode, die durch den Versuch einer Klärung der Tragweite des „In-Situationen-seins“ gekennzeichnet ist, versucht diese Arbeit „Situation“ auch als einen Grund-‚begriff‘

Levinasschen Denkens aufzuweisen, als einen Begriff, der das Grund-Verhältnis menschlichen Seins aufklären soll.

So versteht sich die Methode dieser Arbeit als Phänomenologie, die sich nie als eine beliebige Stellungnahme, als eine freie Position einsetzen kann. Die phänomenologische Beschreibung bildet ihre Deskription durch die Art und Weise der Beschreibung aus und nicht durch Vorstellen einer These, die bewiesen oder abgelehnt werden muss. Ich konzentriere mich deshalb auf die Werke der Autoren, die eine maßgebliche Rolle in der Arbeit spielen und wenig auf die Sekundärliteratur, da ich primär nicht die Rechtfertigung einer These beabsichtige, die sich durch Vergleich absichern soll. Ich verstärke die Gedanken, die mich immer wieder in der Arbeit begleiten, an einigen Stellen durch Wiederholungen. Diese Wiederholungen sind deshalb unvermeidlich und in dem Sinne bewusst, weil sie die Bewegung des Denkens anzeigen. Die phänomenologische Methode geht vom *Phänomen* aus. Das Phänomen ist ein sich zeigendes Seiendes, das schon immer eine „Gerichtetheit“ ist. Als Phänomen beschreiben wir das, was sich uns zeigt und auch das, was sich uns nicht zeigen kann. Dabei handelt es sich nicht um Antwort und um Begründung, sondern um die Öffnung der Sinndimension des Seins. Da die Existenz stets ein „In-Sein“, ein Sich-vorfinden ist, kann direkt und allgemein nicht nach ihr gefragt werden. Sie wird uns sichtbar in der Bewegung der Lebenserfahrung, im *Vollzug*.

Das Beziehungssein als anderes Wort für „Liebe“ zu erweisen, wird dabei selbst zum Aufweis für den Zugang zur Situation Liebe, die nach meiner Auffassung alle anderen Situationen umfasst. Liebe als Totalität stellt sich bei Levinas üblicherweise im Kontrast zum „Ich als Egoismus“ bzw. „Ich-sein“ als Rücksichtslosigkeit dar. Die Andersheit (als Dimension der Liebe) erscheint dann im Kontext des Levinasschen Denkens als die bevorzugte Situation, weil man sie nicht mit dem „Ich-sein“ zusammen als ein *Kontinuum* denkt (das mit dem Begriff der „Einheit“ nicht verwechselt werden darf). Die Andersheit des Anderen stellt sich nicht als etwas von außen Kommendes dar, das sich ‚meinem‘ Dasein aufdrängt, ihm vorweggeht oder nachfolgt, sondern der Andere und Ich bilden schon immer ein Kontinuum. Die Beunruhigung im Sein, um welche die ganze Philosophie von Levinas kreist, bezieht sich auf die beiden Situationen *gleichursprünglich* und gleichwertig. Diese Beunruhigung ergreift den Menschen als eine Bewegung, die vom Denken untrennbar ist. Vor diesem Hintergrund ist auch darauf hinzuweisen, dass Levinas kein Philosoph der „Werte“ und „Normen“ ist, sondern eine Denker des „Ethischen“ im strengsten Sinne: Die Ethik als Ethos (Aufenthalt) ‚plädiert‘ nicht für ein Dasein-sollen, sondern beschreibt Da-sein selbst, mit allen seinen Öffnungen und Verdeckungen.

Als eines der wesentlichen Probleme im Denken von Emmanuel Levinas wird in dieser Arbeit die ontologische Differenz bei Levinas behandelt, die, anders als bei Heidegger, nicht diejenige von Sein und Seiendem ist, sondern diejenige von Sein und Andersheit. Die Absicht dabei ist, gegenüber der gängigen Levinas-Literatur die Frage aufzuwerfen, ob die Andersheit nicht schon *innerhalb* der Tatsache, dass man „zu sein“ hat, zu denken ist und ob nicht (wie beim frühen Levinas) die „Ausweglosigkeit“ als Tragödie des Seins geradezu ein Hinweis dafür ist. Deshalb sehe ich die primäre Aufgabe meiner Arbeit in der Beantwortung der Frage, ob die ethische „Nicht-Indifferenz“ nicht schon im Sein selbst zu ergründen ist.

Ich werde in dieser Arbeit ‚l’autre‘ als „der Andere“ und „das Andere“ übersetzen, um die Geschlechter-Differenzierung aufzuheben. „Das Andere“ wird an Stellen verwendet, wo kein Unterschied zwischen ‚anderem Gegenstand‘ und ‚anderem Mensch‘ gesetzt wird. In Übersetzungen sowie in der Sekundärliteratur wird dieser Unterschied nicht immer genau

beachtet. Die Wortwahl anderer Autoren bzw. der Übersetzer wird in den Zitaten aber übernommen.

Dieser Arbeit, die sich als ein phänomenologischer Beitrag zum Denken von Emmanuel Levinas und Hafis versteht, geht es nicht vordringlich um den Beweis von Thesen, sondern um den Nachweis von Berührungspunkten. Die Begründungen in dieser Arbeit ergeben sich darum in einer immanenten Form, weil ich die Ansicht vertrete, dass die Philosophie als ein Vollzug des Lebens schon immer eine Bewegung ist und ihre Kontexte immer *in* und *mit dem Leben* anfangen.

Vom Begriff der „Grenzsituation“ bei Karl Jaspers ausgehend, werde ich versuchen, die Gesichtspunkte bei Levinas diesbezüglich zu erweitern und seinem Denken neue Perspektiven zu eröffnen. Der Ansatz Heideggers wird dabei durchgängig die Darstellung begleiten, weil ohne die von ihm aufgewiesene Möglichkeit eines Zugangs zum phänomenologischen Denken wie einer Erweiterung dieses Denkens („zweite Ausbildung der Phänomenologie“) die heutigen phänomenologischen Erweiterungen nicht möglich wären.

Zwischen Hafis und Levinas ist allein deshalb schon eine Nähe zu konstatieren, weil beide die Liebe nicht nur als etwas Nicht-Akzidentelles, dem Sein nicht bloß Hinzugefügtes ansehen, sondern deren Problematik gleichursprünglich mit dem Sein und somit mit der Philosophie überhaupt behandeln. Diese ‚Thematik‘ wird von Levinas philosophisch durch die Figur „Weiblichkeit“ eröffnet, die als ein erster Zugang zum Thema Eros/Liebe (im Sinne von „Ausgesetztheit“, „Ex-position“ überhaupt) anzusetzen ist. Durch Hafis wird sie dichterisch eröffnet. Dabei geht es um den Aufweis, dass die Beziehung zum „Anderen“, die Levinas als eine Bitte oder einen „Befehl“, der jedem Begreifen vorgängig ist, thematisiert und in Hafis dichterischen Worten in anderer Ausdrucksform wiederzuentdecken ist. Ich begreife Hafis Dichtung in Analogie zu den, wie ich sagen möchte, philosophischen Meditationen von Emmanuel Levinas. Hafis Dichtung präsentiert die Thematik der Unbedingtheit der Liebe, die wir nicht als Wert, sondern als Situation aufweisen, Situation in einem Jenseits von Gut und Böse. Hafis inszeniert in seiner Dichtung die Situationen, die Levinas als konkrete Situationen gleichursprünglich mit Transzendenz vorstellt. Diese gründen im Vollzug des Seins bzw. in unserer Erfahrung, von der ich mit Hafis auch als „Liebe-leben“ spreche.

Dieser Anspruch, Hafis als einen aktuellen Denker zu entdecken, ergibt sich nicht nur aus seiner makellos reinen ästhetischen Dichtungsart, sondern aus der Tiefe seiner Beobachtungen, die sein „Wort“ ins Zeitlose und für immer Gültige erheben. Diese Tiefendimension, die sich durch die phänomenologische Perspektive immer erneut eröffnen lässt, will ich ein Stück weit untersuchen.

Die Arbeit wurde dem Fachbereich Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main im Jahr 2007 als Inauguraldissertation vorgelegt. Meinem verehrten Lehrer und Dr. Vater Herrn Professor Dr. Christoph von Wolzogen danke ich an dieser Stelle für die fürsorgliche Betreuung und für immer währende Förderung, die mich bei jedem kleinen Schritt der philosophische Reifung gehen lässt. Mein besonderer Dank gilt Frau Professor Dr. Francesca Yardenit Albertini, die meine Arbeit freundlich empfangen und mir nützliche Hinweise gegeben hat. Herrn Professor Dr. Thomas Schmidt habe ich für sein Interesse an diese Arbeit und weiterführende Vorschläge zu danken.

Mein innigste Dank gilt meinen Eltern, ohne deren absolute liebende Unterstützung würde diese Arbeit nicht entstanden.

Einleitung

Philosophie „heute“ ist Philosophie der *Situation*. Sie hat keinen Anfang und kein Ende. Diese Endlosigkeit der Philosophie entsteht nicht aufgrund einer Schwäche, sie resultiert vielmehr aus einer Bescheidenheit des Seins. Eine Art Bescheidenheit gegenüber der undefinierbaren und vielfältig bestrittenen Wahrheit, die mit der Kausalität bricht und von Geschichtsphilosophie im Sinne der Zweckmäßigkeit der Geschichte Abschied nimmt. Eine Zweckmäßigkeit, deren Endpunkt in einer Aufhebung der Wahrheit ist und die Reduzierung ihrer Vielfältigkeit auf eine Einheit. Es geht also um die Geschichtlichkeit, welche die „Wirkung“ der Ereignisse *vor* ihrer Zweckmäßigkeit in Betracht zieht. Diese Philosophie kann nur eine *phänomenologische* sein. Weil sie die einzige Weise des Philosophierens ist, die keinen überheblichen Anspruch auf die Entdeckung der Wahrheit erhebt.

Philosophie „heute“ ist Philosophie der Situation, weil sie der Ansicht näher gekommen ist, dass neue Interpretationen und Modifikationen sich immer von einer bestimmten unaufhebbaren Perspektive behaupten lassen. Diese Behauptung besagt erstens: dass wir keinen Zugang zu einer absoluten unbestrittenen Wahrheit erwarten können. Zweitens: Wir sind nie mit der Untersuchung der Wahrheit fertig und wie Karl Jaspers meint: „Wir sind stets unterwegs“. Drittens: Im Philosophieren können wir nicht von dem Thema des Philosophierens, d.h. von dem „uns Gegebenen“ Abstand nehmen. Wiederum heißt dies, dass sich Geschichte ohne die gegenwärtige Auslegung und ohne die eigene Situation, in der wir uns stets befinden, nicht vollziehen kann. Über die „Situation“ zu philosophieren, bedeutet, „sich in Situation“ zu versetzen. Diese Versetzung ist keine beliebige Entscheidung der Setzung, sondern ein unvordenkliches Befinden unseres Seins, das sich als Vollzug des Seins innerhalb der Geschichte des Seins, d.h. als Geschichtlichkeit äußert. Dieser Vollzug, der in unserem „Insein“ geschieht, macht unser beständiges „In-Situation-sein“ aus und ist der Philosophie als reine Wissenschaft vorgängig. Dieser Vollzug bedeutet eine Durchmachung innerhalb der Bewegung des Seins. Um Philosophie zu werden, führt dieser Vollzug nicht zu einer Theorie oder einer These, die bewiesen bzw. verworfen werden soll. Vollzug meint nicht Weltanschauung, die sich von „In-Situation-sein“ abhebt. Diese Situation ist selbst der *Zugang* zur Welt (Wahrheit) und sie bestimmt das „Wie“ der Forschung. Das heißt, die Situation ist im Grunde das „Wie“ unseres Seins, das man als In-Situation-sein bezeichnen kann. Allein Durchmachung der Bewegung (Vollzug), allein das „Wie“ dieses Vollzuges ändert unseren Bezug (Philosophie) und das „Wie“ dieses Bezuges. Philosophieren heißt nicht, die Details eines Gegentandes zerlegen, Theorien zu entwickeln und Meinungsauseinandersetzungen zu führen. Die große Sorge der Philosophie gründet als Leben der Existenz, als Wahrhaftigkeit, nicht aber als Verharren an der Wahrhaftigkeit der bloßen Tatsachen.

Man kann sogar von der Ursituation, nämlich dem „In-Situation-sein“ sprechen, womit nicht gemeint ist, unsere Erkenntnis von einer Situation abhängig zu sehen, sondern das gesamte Sein bzw. unser Dasein überhaupt. Diese Perspektive ist nie im Sinne eines bestimmten Blickwinkels zu verstehen, sondern betrifft die „Sache“ des Seins bzw. Daseins als solche. D.h. von Anfang an ist dieser Abstand zwischen der „Sache an sich“ und unserem Bezug zu ihr in gewissem Sinne aufgehoben. Die „Sache“ ist für uns das, was uns gegeben ist, so wie wir fortlaufend von dem „In-Sein“ sprechen, das in dieser Arbeit als „In-Situation-sein“ bezeichnet und phänomenologisch analysiert wird.

In dieser Arbeit ist mit Situation ein „Verfasst-sein“ gemeint, das weder subjektiv noch objektiv ist. Sie ist auch kein Sachverhalt, der auf einen Abstand zwischen dem Menschen

und seiner Welt verweist, sondern bedeutet die Art und Weise der Existenz des Menschen, die ihm allein gehört. Konkreter gesagt: sie zeigt die Existenz jedes Einzelnen an und offenbart seine Einzigartigkeit.

In-Situation-sein ist weder ein Ausnahmezustand noch ein Perspektivismus, der als Ausdruck eines Vermögens gedeutet zu werden vermöchte. Perspektivität ist nicht Ausdruck eines beliebigen Blicks, der sich auf eine Sache richtete. Vielmehr ist damit eine „Intentionalität“ (Husserl) gemeint, die die Phänomenologie in weitem und strengem Sinne fundiert. Deshalb ist vorliegende Untersuchung der Tradition der Phänomenologie verpflichtet, die uns erlaubt, die Situation nicht als einen fest bestimmten Begriff zu untersuchen, sondern in ihrem „Vollzugssinn“. Unsere Arbeit bemüht sich nicht um die Explikation des Begriffs der Situation als eines Topos innerhalb der Geschichte der Philosophie. Vielmehr wollen wir durch phänomenologische Deskription das *Sein der Situation*, das „Wie“ dieses „Was“ beschreiben. Dieses „Wie“ des Seins ist kein methodisches „Wie“, Heidegger sagt kein „sich verhalten“, sondern *Faktizität* des Daseins. Dieses „Wie“ ist *wie* des Daseins, das mit dem *wie* der Forschung zusammenfällt¹. Faktizität ist kein Sollen, sondern „Möglichsein“. Deskription ist so eine Beschreibung des Vollzugs des Seins, die immer schon auf eine Abstandslosigkeit verweist. In ihr wird man auf die Bewegung zwischen Vollzug und Bezug aufmerksam. Deshalb kommt jeder Untersuchung der Situation als eines Begriffs, als eines Topos zu spät. In der Beschreibung aber, der Deskription, steht man selber im Sein. Der Bezug auf die Sache ist eine Anzeige, die Heidegger als „formale Anzeige“ apostrophiert.² Hier erreicht man einen Punkt, an dem Hermeneutik und Phänomenologie zusammentreffen und im Schatten der Ontologie zu entwickeln sind. Vor diesem Horizont und nur aus diesem schöpfend, ist die Philosophie Emmanuel Levinas, die in dieser Untersuchung fortwährend präsent ist, zu explizieren. Für die Bezugnahme auf den persischen Dichter Hafis, die an späterer Stelle zum Aufweis kommt, gilt dies ebenso.

Das Phänomen ist das uns Gegebene als das, was sich uns zeigt. Damit können wir innerhalb der Ontologie keinen Anspruch auf die Entdeckung eines „Ding an sich“ erheben. Dieses „zeigen“ ist nicht immer eine Entdeckung, sondern zugleich auch eine Verdeckung.

In-Situation-sein ist Faktizität, die aufgrund des Möglichseins immer eine Offenheit bedeutet und eine Fraglichkeit fordert. Hermeneutik gehört nach dieser Auffassung nicht zu einem allgemeinen Verstehen. Sie ist keine Methode, keine Verfügung über eine bestimmte Form der Auslegung, weder System noch Analytik. Heidegger sagt: „Ein »Allgemeines« des hermeneutischen Verstehens über das Formale hinaus gibt es nicht; und wenn es so etwas gäbe, wäre jede Hermeneutik, die sich selbst versteht und ihre Aufgabe, daran gehalten, davon Abstand nehmen und auf das je faktische Dasein zurückzugehen im Aufmerksammachen. Das »Formale« ist nie eigenständig, sondern nur weltliche Auslegung und Hilfe. Die Hermeneutik soll ja nicht Kenntnisaufnahme erzielen, sondern das existenzielle Erkennen, d.h. ein Sein. Sie spricht aus der Ausgelegtheit und für sie.“³

Als Vollzug des Lebens, der das Wie des Daseins anzeigt, ist das *In-Situation-sein* streng vorbegrifflich zu fassen. Vor diesem Hintergrund sieht Heidegger die Hermeneutik als ein vor-philosophisches Phänomen, da man die Hermeneutik nicht auf eine Methode der Auslegung reduzieren darf. Sie fängt früher als das Lesen an und ist gleichursprünglich mit dem *Wort*, gegeben, indem es sich *aussetzt*. Heidegger sagt: „[...] daß die Hermeneutik gar

¹ Vgl. Heidegger, M.: *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, GA Bd. 63, Frankfurt a. M. 1982, S. 14-18.

² Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung, GA Bd. 61, Frankfurt a.M.1985, S. 20.

³ Heidegger, M.: GA Bd. 63, S. 18.

nicht Philosophie, sondern etwas recht Vorläufiges ist, mit dem es allerdings seine eigenste Bewandnis hat: Es kommt nicht darauf an, möglichst schnell damit fertig zu werden, sondern möglichst lange darin auszuhalten.“⁴

In *diesem* Sinne ist Phänomenologie der Philosophie vorgängig. Gerade dann, wenn die Philosophie Anspruch erhebt, eine Lehre zu sein.

Was Heidegger die „hermeneutische Situation“ nennt, bedeutet nicht weniger als die Unmöglichkeit, aus der Geschichte bzw. aus der Zeit der Gegenwart auszusteigen; bedeutet, sich der Vergangenheit zu nähern, um die Zukunft zu antizipieren. Dies erklärt die ursprüngliche Bedeutung der Zeitlichkeit, welche zur Geschichtlichkeit hinführt und welche sich von der Geschichte im Sinne der Historie verabschiedet. Heidegger schreibt: „Die Situation der Auslegung, als der verstehenden Aneignung des Vergangenen, ist immer solche einer lebendigen Gegenwart.“⁵ Und weiter: „Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart.“⁶

Unsere Erlebnisse sind eben im Vergleich zu einem Vorgang immer persönlich, ich erlebe sie einzig, mit andern Worten, ich lebe sie. Es muss von Anfang an klar sein, dass die Situation nicht auf „Lebenserfahrung“ zu reduzieren ist. In der Lebenserfahrung kann ich nur die Oberfläche erleben. Die Situation kann sich darauf beziehen, aber sie wird durch Lebenserfahrung nicht erschöpft. Die Lebenserfahrung gehört in den Bereich des „historischen Ich“ und nicht in den eines Ich als Einzigartigkeit, d.h. die Situation geht über die Lebenserfahrung hinaus. *Ich* kann mir in einer Situation näher kommen, ohne dass ich die Situation, ohne dass ich mich beschreibe. In-Situation-sein bedingt geradezu, dass jeder in seiner Einzigartigkeit – ohne dass Einzigartigkeit hier eine Wertung im Sinne eines Privilegs andeuten will – sich näher kommt, ohne dass man sich mit irgendeiner Art von Erkenntnis von den Anderen ausschließt. „Das Selbst ist uns im Ausdruck der Situation gegenwärtig. Ich bin mir selbst konkret in einer bestimmten Lebenserfahrung, ich bin in einer Situation.“⁷

Der Mensch ist das einzige Wesen, das sich dauernd in einer „Situation“ befindet. Die anderen Lebewesen haben in dem Sinne keine Situation. Der nicht definierbare Mensch, der sich streng genommen nicht als Gegenstand seiner selbst setzen und erforschen kann, der mit seinem Wissen von sich an kein „Ende“ kommt, ist wegen seiner Unbestimmtheit dauernd in einer neuen Situation. Er kann trotz der Abhängigkeit von seiner Lebenswelt, d.i. seiner Beschaffenheit, frei sein und sich unendlich in einer neuen Situation neu bestimmen, ohne sich je von seinem „In-Situation-sein“ entbinden zu können. Diese Doppeldeutigkeit zwischen Abhängigkeit und Freiheit, zwischen In-Sein und Möglichsein, zwischen Endlichkeit als Sterben und Unendlichkeit als transzendente Bewegung des Daseins, erklärt die Situation, in welcher der Mensch sich immer befindet. Jaspers sagt: „[...] ist das Sein des Menschen statt im Bilde seiner Gestalt erblickt worden in seiner Situation. Die menschliche Grundsituation, in der er sich findet, ist zugleich das Grundzeichen seines Wesens.“⁸

Auch Levinas spricht von In-Situation-sein und ebenso wie für Jaspers und Heidegger avanciert ihm das Philosophem nicht zum Begriff, nicht zum bloßen Topos. Als Phänomenologe beschreibt Levinas Situationen *als* Situation: Phänomenologie ist eine

⁴ Ebd., S. 20.

⁵ Heidegger, M.: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Frankfurt a. M. 2002, S. 8.

⁶ Ebd., S.12.

⁷ Heidegger, M.: Grundproblem der Phänomenologie, GA Bd. 58, Frankfurt a. M. 2005, S. 258.

⁸ Jaspers, K.: Der philosophische Glaube, München 1981, S. 42.

Inszenierung, die Inszenierung der konkreten Situation. Die Entfaltung dieser Situation kann als Signum seines Philosophierens gelten und begründet die Wirksamkeit seiner Schriften.

Unserer Auffassung nach kann von der *Ausweglosigkeit* des Seins als erster Situation bzw. Ursituation gesprochen werden. In seinem philosophischem Frühwerk „De l' évacion“⁹ thematisiert Levinas ebenjene Ausweglosigkeit. Ausweglosigkeit bedeutet, dass wir keine Möglichkeit haben, dem Sein zu entfliehen. Das Sein umfasst das Nichts und unser *Sein im Sterben*. Évasion heißt Flucht und nicht Ausweg. Unser Sein hängt im Grunde von der Ausweglosigkeit des Seins ab. Erst von diesem Ausgangspunkt aus kann man von Levinas Philosophie als einer Philosophie des In-Situation-sein sprechen. Jede Zurücknahme des Seins und jeder Abstand vom Sein geschieht in diesem „Insein“, auch in der Leere und Anonymität des Seins.

Die Situationen „durchdringen“ einander und konstituieren neue Situationen. Man lebt nicht eingeschlossen ohne Tür und Fenster. Obwohl jeder für sich einzig in seinem In-Situationsein ist, lebt man mit und unter den Anderen. Deshalb hängt „meine“ Situation von der Situation des Anderen ab, ohne dass ich explizit einen Einfluss auf diese haben könnte. Ich kann nicht in die Situation des Anderen einspringen, aber ich kann dem Anderen in seiner Situation beistehen. So kann ich den Tod des Anderen weder verhindern noch übernehmen. In seinem Sterben aber werde ich den Anderen nicht allein lassen. Meine Situationen sind nicht allein deshalb abhängig von denen der Anderen, weil wir einen gemeinsamen Zeit-Raum bewohnen, sondern weil eine metaphysische Nähe uns verbindet, die über die räumlich-zeitliche Nähe hinausgeht. Die Sozialität und die Gesellschaft gründen in dieser Grundstruktur der Nähe und nicht umgekehrt.

Nach Levinas' Auffassung ist man auch aufgrund der *Leiblichkeit* sich und dem Anderen ausgesetzt. Diese Ausgesetztheit (Ex-position) gründet als Unvordenklichkeit, als Schutzlosigkeit. Da Ausgesetztheit als Ausweglosigkeit des Seins gründet, kann sie nicht als Wert begriffen werden. Die Situation, die jeden Einzelnen *einzig* betrifft, ist ohne Leiblichkeit und Sinnlichkeit nicht vorstellbar. Wir erleben Grenzsituationen wie Leid, Schmerz, Not, Tod und schließlich die Liebe aufgrund unserer leiblichen Verfasstheit; nicht aber weil wir ein „vernünftiges Tier“ sind.

Die Philosophie der Situation ist auch die Philosophie der Beziehung. Das Beziehungssein allein gründet in der Einzigkeit des menschlichen Existierens. Diese Einzigartigkeit ist keine besondere Eigenschaft, kein Genus, sondern gehört zu Existenz des Menschen als solcher, soweit er in seinem Dasein *existiert*. Man ist in jeder Situation „allein“, weil die Situation jedem Einzelnen allein gehört. In diesem Zusammenhang ist auf die Unterscheidung zwischen „Vorgang“ und „Ereignis“ zu verweisen, wie sie Heidegger entwickelt hat¹⁰. Die Situation ist kein Vorgang, der unabhängig von mir ablaufen kann, sondern Ereignis, das immer in Bezug zu einem Seienden (Dasein) Bedeutung hat. „Situation ist eine gewisse im natürlichen Erleben. [...] Sie enthält keine statischen Momente, sondern >Ereignisse<“.¹¹ Deswegen kann

⁹ Levinas, E.: *Ausweg aus dem Sein*, übersetzt von Alexander Chuchulowski, Hamburg 2004.

¹⁰ Heidegger, M.: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56-7, Frankfurt a. M., S. 206.

¹¹ Wolzogen, Ch. v.: *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*, Freiburg/München 2005, S. 35. In der Fußnote zitiert Wolzogen Heidegger: „1. Jede Situation ist ein >Ereignis< und kein >Vorgang<. Das Geschehen hat Beziehung zu mir, es strahlt ins eigene Ich hinein. 2. Die Situation hat eine relative Geschlossenheit. 3. Unabgehobenheit des Ich in der Situation. Das Ich braucht nicht im Blick zu sein, es schwimmt in der Situation mit[...]. Das Ich ist selbst Situations-Ich; das Ich ist historisch“ (S. 36.). Darüber hinaus ist zu erwähnen, was das historische „Ich“ ausmacht, ist nicht das In-den-Vordergrundstellen des „Ich“, sondern das Betroffensein des „Ich“ von der Situation. Der Vorgang ist eine indifferente Vergänglichkeit, das Ereignis ist aber nicht indifferent, weil es immer einem Subjekt bezogen ist.

man von der Situation des „sich Habens“ sprechen: ich *bin* nicht nur ich, sondern ich *habe* mich, und ich habe mich selbst, da die Situation nicht nur der Inhalt meiner ist, sondern das, was mich allein betrifft. Und trotz der Dunkelheit der Situation, der wesentlichen Diesigkeit des In-Situation-sein, eröffnet sie je einen Zugang zu mir. Die Situation ist der Zugang.

Die Beziehung mit dem Anderen ist selbst Situation, Ursituation und gründet als Ausgesetztheit. Die absolute Ausgesetztheit ist kein zugefügter Charakter, sondern eine beständige Situation, welche doch mit unserem Sein bzw. In-Sein gleichursprünglich ist. Deshalb ist die Beziehung zum Anderen keine bloße Option, keine Frage der Wahl. Beziehung ist Situation und so Beziehungssein, das die Unerlässlichkeit *dieser* Situation anzeigt. Dieser Bestand nunmehr verweist uns auf eine ursprüngliche Nähe des Denkens von Hafis und Levinas, die in unserer Untersuchung expliziert werden soll. Wir sprechen von einer metaphysischen Nähe. Für beide Denker ist, so different die kulturellen und zeitlichen Unterschiede ihres Wirkens auch sein mögen, *Beziehung* ein dem Wissen und der Erkenntnis vorgängiges Phänomen.

Die Strenge der Liebe gründet als Beziehungssein. Liebe entfaltet sich nicht als Beglückung, sondern Grenzsituation. Liebe ist der Vollzug des Lebens selbst, des „Lebens Leben“¹², die auf die Durchmachung der Existenz hinweist. Ohne den Vollzug des Lebens und ohne diese Durchmachung kann man von Leben nicht reden und Liebe bzw. das Geliebte nicht beschreiben. Grenzsituation bedeutet keinen spezifischen Zustand des Seins, vielmehr impliziert sie das Leben der Existenz in ihrem „*Wie*“-sein.

Ausgesetztheit als Situation bedeutet, dass man gleichzeitig sowohl Innen (bei sich) als auch Außen (bei den Anderen) ist. Sie besagt, dass *In-Beziehung-sein*, d.h. einzig für und bei sich sein, „alternativlos“ ist. Die Ausweglosigkeit aus dem Sein (In-Sein) ist die Situation aller Situationen (Situation der Situation). Sie ist mit der Begegnung mit dem Anderen gleichursprünglich. Die Einzigartigkeit des Ich kann weder im Plural des „Wir“ verschwinden, noch bezeugt sie die Einsamkeit des Ich, obwohl der Mensch „allein“ ist. Trotz seines absoluten Egoismus hat er die Freiheit, sich aus dem Alleinsein abzulösen.

Situation bedeutet Zugang zum Außen als Bewegung des Innen. Wir sind dauernd in einer Situation, weil wir keine andere Alternative haben als stets Außen und Innen zu sein. Ausweglosigkeit geht jeder Freiheit und Unfreiheit voraus. Situation als Ausweglosigkeit ist weder Position noch Negation, sondern Absolutum, das eine *Passivität* anzeigt. Diese *Zurücknahme*, die wir nicht normativ, d.h. als Wert denken, wird uns in unserer Untersuchung ausführlich beschäftigen. Das heißt, wir widmen uns in dieser Arbeit einer vorphilosophischen Bewegung, dem In-Situation-sein, die in Philosophie mündet. Situation ist nicht Situierung, nicht Position, nicht Lage oder Ort. Situation ist Nicht-Ort, Ou-topos, an dem es für den Menschen keinen Aufenthalt geben kann.

Levinas weist die Ausweglosigkeit des Seins (In-Sein) als Situation aus, Situation des anonymen, unpersönlichen Seins. Diese Situation übersteigert sich schließlich in der Ausweglosigkeit, den Anderen abzuweisen, was Levinas als ein Äußerstes des Beziehungsseins selbst apostrophiert.

So spricht Levinas in diesem Zusammenhang von einer Beziehung, die eine Nicht-Beziehung ist, da es sich nicht um eine gemeinsame Ebene oder bloße Wechselseitigkeit der Beziehung

¹² Goethe, J. W.: West-Östlicher Divan (WöD), Münchenerausgabe, Hrsg: Hans-J. Weitz, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1988. S. 78.

handelt.¹³ Statt vom Sein entsetzt zu sein, ist man von dem Andern besessen. In beiden Situationen handelt es sich um eine Sphäre vor dem Bewusstsein und vor dem Wissen, in der nichts zu übernehmen ist. Deshalb auch beschreibt man diese Situation als Passivität; eine Passivität, weder passiv noch aktiv, d.h. vor jeder Spontanität, vor jeder Handlung.

Man ist von dem Anderen besessen, aber von dem Anderen als einen Menschen und nicht als einen Gott. Gott nähert sich dem Menschen durch die Offenbarung des Wortes und bedeutet zuerst in der Sprache des Anderen. Der Andere ist trotzdem nicht der Vermittler zwischen „mir“ und Gott, sondern ist Meister, mein Lehrer. Dies nicht, weil er mehr weiß als ich und ich weniger als er, sondern weil er mich belehren kann. Man ist weder von der Vollkommenheit Gottes besessen noch ist man ein Abbild Gottes, sondern wie Alain Finkielkraut es formuliert: „*Gott spricht zum Menschen anstatt in ihm zu sprechen*“ und „[...] das Judentum behauptet natürlich nicht, dass Gott nicht existiert, sondern dass der Mensch außerhalb von Gott existiere.“¹⁴

Bei Levinas sieht Finkielkraut dies noch gesteigert: „Nicht den Glauben möchte er wieder in die Modernität einführen, sondern den Atheismus. Sein Ziel ist vielmehr, die Welt zu entheiligen, Kains Diskurs abzusetzen, um der Sprache wieder das Wort zu erteilen und dem Menschen seine Autonomie zurück zu geben.“¹⁵

Die Schamhaftigkeit und der Ekel, die durch *Entsetzung* des Seins und aufgrund des Überflusses am Sein in unserem Gemüt erscheinen, sind durch die Besessenheit von dem Anderen in Schuld und Verantwortung verwandelt. Diese primären Gemütsbewegungen, die jeder Handlung und jeder Empfindung vorgängig sind, stoßen an die Grenze unsere Existenz. Sie veranlassen die Begegnung mit den Grenzsituationen und vollenden die gesamte Tragödie des Seins bzw. unseres Daseins. Das „elementale Übel“ (*mal élémental*)¹⁶ ist nichts anderes als die Erfahrung dieser Situationen, die eigentlich vor jeder Erfahrung und trotz des Glückes immer schon vorhanden ist.

Diese Arbeit widmet sich dem Denken Emmanuel Levinas', ohne den Anspruch zu erheben, ihn gänzlich neu auszulegen, umzuinterpretieren. Diese Arbeit ist nicht ein Vorstellen des Levinas'schen Denkens, sondern vielmehr ein Mitgehen, ein Versuch ihn in seinen Spuren zu begleiten. Dieser Versuch, der sich streng phänomenologisch versteht, führt unerlässlich zu einer neuen Eröffnung in seiner Philosophie und einem Zugang in seiner vor-philosophischen Aufweisung. Die Wendungen zum vor-philosophischen „Ort“ in dieser Arbeit sind eine zwangsläufige Folge dieses Mitgehens. Die Anzeige der vor-philosophischen, vor-ontologischen Figuren stellt diese nie der Philosophie gegenüber, sondern sie verschärft nur deren Strenge. Den ethischen Anfang der Philosophie herauszustellen, verringert gerade nicht die Sinnstellung der Philosophie, es bereichert gerade deren Dichte und Tiefe. Die Phänomenologie, die uns Husserl zum Erbe hinterlassen hat, schlägt eine Brücke zwischen universaler und persönlicher Wahrheit. Er zeigt uns einen neuen Weg, „die Alternative, vor die uns Bergson gestellt hat, zu überwinden“¹⁷, und zwar durch Begriffe wie „Situation und Horizont“.¹⁸

¹³ Vgl. Levinas, E.: Wenn Gott ins Denken einfällt (WG): De Dieu qui vient à l'idée, Übers. von Thomas Weimar, Freiburg/München 1985, S. 37 und 145.

¹⁴ Finkielkraut, A.: Die Weisheit der Liebe: La sagesse de l'amour, Übers. von Nicola Vollend, Hamburg 1982, S. 123-125.

¹⁵ Ebd., S. 129.

¹⁶ Vgl. Levinas, E.: Einige Überlegungen zur Philosophie des Hitlerismus, in: Mieting, F./Wolzogen, Ch. v. (Hrsg.): Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995, S. 38, Anm. 4 (a.a.O. S. 50).

¹⁷ Wolzogen, Ch. v.: Emmanuel Levinas- Denken bis zum Äußersten, S. 98.

¹⁸ Ebd., S. 99.

I. Aus dem Sein (Eine Einführung in die Terminologie von Emmanuel Levinas)

A. Die Tragödie des Seins

1. Die Situation: „De L'évasion“ als Ursituation

Das erste Kapitel unserer Untersuchung wollen wir mit einer Thematik beginnen, die den zentralen philosophischen Aspekt der Frühwerke von Emmanuel Levinas repräsentiert. In „De l'évasion“¹ und „Vom Sein zum Seienden“² wird das Problem, welches wir hier als Ursituation beschreiben, analysiert. Ursituation meint die Unmöglichkeit, aus dem Sein zu entfliehen. Heidegger spricht auch von „Geworfenheit“. Beide Figuren zeigen die erste Situation bzw. die Versklavung des Menschen in der Welt an. Sein ohne Seiendes impliziert schärfer noch gefasst die Unmöglichkeit, dem Sein zu entfliehen. Dieser Ausgangspunkt spielt sowohl für Heidegger als auch für Levinas eine zentrale Rolle. Für Heidegger ist das Sein allein unter der Bedingung des Seinsverstehens vorstellbar und dieses ist zugleich Anfang allen anderen Verstehens. In diesem Punkt unterscheidet sich Levinas von Heidegger, da Heidegger hier von einem ausweglosen Zirkel innerhalb des Seins spricht. So ist das Sein von Anfang an mit der Auslegung des Seins bzw. des Daseins verbunden.

Ob Levinas diese Pointe übersehen hat, soll hier nicht beurteilt werden. Die von Levinas explizierte Differenzierung von Sein und Seiendem verweist auf dieselbe Fragestellung, in die auch Heidegger sich gestellt sah.

Doch entfernt sich Levinas im Laufe seines Philosophierens vom bloßen Begriff des Seins, obwohl er das Sein zu Beginn seines Denkweges mit Ernst und Sorgfalt thematisierte. Diese Veränderung vollzieht sich weniger aufgrund von Wendungen und „Kehren“ seines Denkens, sondern Angesichts einer Situation, die Levinas schon in „De l'évasion“ entfaltet. Das Interesse im Sein zu verharren, ist nicht Ausgangspunkt für die Philosophie von Levinas. Vielmehr ist eine Bewegung anzuzeigen, welche die Unmöglichkeit beschreibt, aus dem Sein auszusteigen, obwohl Seiendes danach strebt, sich vom Sein zu lösen. Dies ist genau der Ort, an dem Levinas und Heidegger zusammentreffen. Das Sein, dem es unmöglich ist zu entfliehen, kann aus dem Grund nur transitiv als *sein* verstanden werden. Nur so lässt sich auf die Schärfe dieser Bewegung aufmerksam machen, die nie zur Ruhe kommt und keinen Ort hat. „Das Sein ist das Übel, nicht weil es endlich ist, sondern weil es ohne Grenzen ist.“³ „Das Sein behauptet sich mit einer Unerbittlichkeit, die sich absolut selbst genügt, ohne sich auf etwas anders zu beziehen. Das Sein ist: dieser Behauptung ist nichts hinzuzufügen, solange man in einem Wesen nichts betrachtet als eine Existenz.“⁴

¹ Siehe Anm. 9, Die Übersetzung von „De L'évasion“ in Deutsch: Ausweg aus dem Sein, ist keine überzeugende Übersetzung, da L'évasion nicht Ausweg bedeutet, vielmehr heißt es Flucht, Ausweichen, Umweg, oder Öffnung. Deshalb ziehen wir es nach der Empfehlung von Christoph von Wolzogen vor, den Original-Titel zu zitieren.

² Levinas, E.: De l'existence à l'existant : vom Sein zum Seienden (VS), Übers. von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolas Krewani, Freiburg (Breisgau); München 1997.

³ Levinas, E.: Le Temps et l' Autre: Die Zeit und der Andere, Übers. von Ludwig Wenzler, Hamburg 1984, S. 25.

⁴ Levinas, E.: Ausweg aus dem Sein, S. 7.

Das Sein immer wieder als ein fragwürdiges Problem darzustellen, ist nicht nur die Sorge der Ontologie und in dem Sinne einer heutigen Philosophie, die an der Definition des Seins gescheitert ist und neue Wege sucht. Vielmehr ist das Sein in einem vorphilosophischen Sinn unerlassbar an den Schmerz gebunden. Nicht zuletzt avancierte der Romantik der Schmerz zur bleibenden Wunde. Levinas spricht in diesem Kontext von *Mal du Siècle*. „Der Begriff der Evasion, den wir der Sprache der zeitgenössischen Literaturkritik entlehnen, ist nicht nur ein Modebegriff; er steht für den Weltschmerz, das Mal du Siècle. Es ist kein Leichtes, eine Auflistung aller Situationen des modernen Lebens zu geben, in denen er sich manifestiert. Diese Situationen entstehen in einer Epoche, die das Leben eines jeden erfasst und in der niemand Macht hat, sich selbst zu entgehen.“⁵

Es ist nicht leicht, ein Sein ohne Seiendes vorzustellen, da jedes Sein mit unserem „Wie“ des „sein“ verbunden ist. Im Grunde können wir das „Was“ des Seins nicht von dem „Wie“ des Seins trennen. Daraus folgt, dass das Sein, trotz seiner Anonymität, nie indifferent, nie neutral sein kann. Sogar wenn das Sein in den Begriff des Nichts umkippt, begegnet man immer noch dem Sein, einem Sein ohne Form und Inhalt, einem noch unpersönlichen Sein. Unter dieser Anonymität verstehen wir das, was Levinas auch als „*Es gibt*“ artikuliert. „Es gibt“ im Sinne eines anonymen Seins ist die „Vorstellung“ des Seins ohne Seiendes. Ein Sein, das ohne Form und Inhalt und so wie eine Leere ist. Dieses ist aber nur eine Vorstellung, die immer mit unserem Gedanken an es verbunden ist. Ohne dass ein Seiendes von dieser Vorstellung betroffen wäre, könnte man nicht von diesem Sein reden. Deshalb ist dieses Sein anonym, aber nicht indifferent. Als Seiende sind wir stets vom Sein betroffen. „Die Dualität des Seins und des Seienden ist gewiß paradox – denn das, was ist, kann schließlich nichts erobern, wenn es nicht schon ist. Aber die Wahrheit dieser Dualität, der Vollzug dieser Eroberung wird durch gewisse Augenblicke bezeugt, in denen der Zusammenhang des Seins mit dem Seienden wie ein Bruch erscheint“⁶.

a. Lastcharakter des „seins“ als „mal élémental“

Das „Es gibt“ repräsentiert die Zeit der Blockierung und Verwirrung. Es ist ausschlaggebend für den „*Augenblick der Schlaflosigkeit*“, den wir als eine phänomenologische Situation beschreiben. Diese Anonymität, die doch keine Indifferenz ist, ist die größte Last des Seins. Sie verweist aber zugleich auf die Grenzenlosigkeit des Seins. Das Geheimnis der Nacht, das Levinas wie diese Leere vorstellt, besteht nicht darin, dass die Nacht etwas zu verbergen hat, sondern die Nacht ist eine Verborgeneheit. Diese Verborgeneheit ist keine absolute Abwesenheit, kein Nichts, sondern immer noch ein Sein, dessen Schwere wir stets zu ertragen haben. Diese Verborgeneheit ist immer noch eine Last. Von diesem Ansatzpunkt kommen wir zum „mal élémental“⁷, das die Weise des Seins ausdrückt. Diese „universelle Tatsache“ ist ein Übel des Seins selbst und nicht Übel des Bewusstseins oder des Nichts bzw. des Todes. „Die nackte Tatsache der Gegenwärtigkeit bedrückt: Man wird am Sein festgehalten, man ist

⁵ Ebd., S. 9.

⁶ VS, S. 23.

⁷ Der Begriff „mal“ und „l'élémental“ spielt als Figur des „mal élémental“, wie Christoph von Wolzogen gezeigt hat, im Denken Levinas' eine maßgebliche Rolle. Da er auf eine Abstandslosigkeit verweist, in der die Liebe und Gewalt uns gleichursprünglich gegeben ist. Ch.v. Wolzogen bezieht sich im Vorwort des Artikels „Einige Überlegungen zur Philosophie des Hitlerismus“ in „Après vous“ auf diesen Begriff. Er verwendet im Deutschen den Begriff „das Elementale des Übels“. (S. 38.) Er macht aufmerksam darauf, dass die Übel im Sein gründen. „Mal élémental“ ist deshalb bedeutsam weil (neben der moralischen bzw. politischen Bedeutung besonders auch die leiblich-physische Ausgesetztheit des Menschen im Leiden und Begehren umfasst.) „das Elementale“ das „Milieu den Nicht-Besitzbaren“ ausdrückt, [...] „welches alles In-Beziehung-setzen oder Besitzen umgibt.“ „Übel ist, nämlich das ‚Übel zu sein‘ (mal d'être). Die erste Bedeutung des Seins – als ethos der Ontologie noch vorgängig – ist also eine ethische.“ (Anmerkung S. 50.)

gehalten, zu sein. Man löst sich von jedem Objekt, von jedem Inhalt, aber es gibt Gegenwärtigkeit. Diese Gegenwärtigkeit, die hinter dem Nichts auftaucht, ist weder *ein Seiendes* noch das Funktionieren des Bewusstseins, das leer läuft, sondern die universelle Tatsache des *es gibt*, die sowohl die Dinge als auch das Bewusstsein umgreift.“⁸

Wir können das Sein nicht begreifen, sondern wir sind nur von ihm entsetzt, von seiner immerwährenden Dauer (selbst des dauernden Nichts), in dem wir immer schon existieren, in dem wir sind. „Das Entsetzen vor der Nacht als Erfahrung des *es gibt* offenbart uns also weder eine Todesgefahr noch die Gefahr von Schmerzen. [...] Das Entsetzen vollstreckt die Verurteilung zur immerwährenden Wirklichkeit, die Ausweglosigkeit des Seins.“⁹

Die Schwere des Seins, die es unmöglich macht, sich davon abzuheben, ist seine Endlosigkeit des *sein*, seine Unerbittlichkeit, sich nicht zu verwandeln. Ein Sein, das nicht aufhört zu sein, ist wie ein „Phantom“, das nie verschwindet. Das Sein ist ein „Übel“, weil es keine „Grenze“ hat. Wir begegnen einer Situation, die der Unterscheidung des Seins und des Nicht-Seins vorhergeht. Von daher kann das Sein nie ein Thema sein, wie ein äußerliches Objekt, welches wir untersuchen können, weil wir In-Sein sind. Jede Äußerung über das Sein ist durch unser In-Sein vorausbestimmt. „Zwischen dem Sein und dem Akt schien uns eine Verknüpfung zu bestehen; denn auf dem Grunde des „man muß“ sahen wir ein ‚man muss sein‘ [...].“¹⁰

Finkielkraut schreibt: „Nicht vom Anderen, sondern vom Sein wird die Urknechtschaft aufgelegt, der erste Herr ist das Selbe, das Ich unbarmherzig beschwert und verdoppelt und das erste Band, in dem das Bewusstsein sich gefangen findet, ist das erste Identität.“¹¹

An einer anderen Stelle im Bezug auf Oblomow sagt er: „Gegen alles kann man in Streik treten, aber nicht gegen das Sein.“¹²

Évasion ist kein Bedürfnis, das sich nur in einer „*Eigentlichkeit*“ äußern will, sondern es ist eine Flucht, die nicht von einer bestimmten gesellschaftlich-psychologischen Situation abhängt. In der „Uneigentlichkeit“ bzw. „Man-haftigkeit“ erleben wir eine Verdeckung der „Évasion“ und nicht die Milderung dieser Situation und auf keinen Fall eine Lösung dieser. Diese Uneigentlichkeit, die in Levinas’ Begriffen mit dem Leben des Kleinbürgers anschaulich zu erklären ist, impliziert eine Selbstgenügsamkeit, mit der man sich dennoch von der Last des Seins nicht entbinden kann. Im selben semantischen Kontext spricht Heidegger in „Sein und Zeit“ von der Durchschnittlichkeit, vom „man“¹³. Die Verlorenheit, die er in diesem Zusammenhang artikuliert, bedeutet eine Verborgenheit, ohne dass diese damit ein normatives Gewicht bzw. einen Wert implizierte. Mit dieser Verborgenheit ist dennoch kein absoluter Seinsentzug möglich.

Wir folgen Levinas’ sowie Heideggers Gedanken, die besagen, dass die Situation, die dazu neigt, das Sein ohne das Seiende zu thematisieren, nicht durch das Seiende übernommen werden kann, weil das Seiende selber *in* Sein gesetzt ist. Das Sein allein bleibt ein anonymer Begriff, solange das Seiende durch das Bewusstsein diesen Bezug auf das Sein behält. Es geht hier nicht nur um die Priorität der Ontologie gegenüber dem Ontischen, sondern um die Stellungnahme des Seienden dem Sein gegenüber. Es geht um eine Bewegung zwischen Vollzug (*Sein-sein*) und Bezug (*Sein-haben*). Levinas zeigt an dieser Stelle eine Steigerung an: die Unerträglichkeit, ein anonymes Sein *zu leben*. Die *Schlaflosigkeit*, die Levinas als

⁸ VS, S. 79.

⁹ Ebd., S. 75.

¹⁰ Ebd., S.33.

¹¹ Finkielkraut, A.: Die Weisheit der Liebe, S. 24.

¹² Ebd., S.17. Zur Figur des Oblomow aus Iwan Gontscharows gleichnamigem Roman, übers.v. Josef Hahn, München 1980.

¹³ Siehe. Heidegger, M.: SZ, S. 125–130.

Situation phänomenologisch beschreibt, bestätigt das einsame Seiende, das auf seinen Schultern das Sein stets zu tragen hat. Dem Sein ist nie zu entfliehen, man soll nur *sein*. Man kann aber *in Sein* „existieren“. Diese Steigerung des Seins durch „existieren“ ist nicht nur ein Zustand, in dem man die Wahrheit des Seins gewärtigt, sondern es gründet in der Durchmachung *als* Existieren selbst.

Deshalb ist das erste Übel das Übel des Seins selbst. Levinas spricht vom „*elementalen Übel*“ (*mal élémental*) als einem unerlässlichen, ursprünglichen Schmerz, der im Sein selbst gründet und ohne Anlass (Ursache) ist. Diesen Schmerz können wir weder durch Ablehnung des Lebens noch durch die Bejahung bzw. durch die Liebe zum Leben aufheben. Das *Übel* ist nicht *normativ* zu verstehen. Nicht eine Setzung innerhalb des Seins soll vollzogen werden. Das *Übel* ist ohne Ort (ou-topos). Das Verstehen des *Übels* gründet als „existieren“ bzw. Durchmachung des Seins selbst. Das „mal élémental“, das als Situation dem Sein ewig verbunden ist, entsteht auch aus der Grenzenlosigkeit des Seins. Es ist kein Zustand, der später dem Sein zugefügt wird, sondern von Anfang an es gebunden. Doch ist diese Ursituation, d.h. das „In-der-Welt-sein“ von der Situation des „Mit-den-anderen-sein“ überhaupt zu trennen? Wo fängt „mein“ „Ich-sein“ an und wo „*mein-sein-unter-anderen*“? Sind diese beiden Situationen uns nicht gleichursprünglich gegeben?

Von Levinas' Texten ist zu konstatieren, dass das *Übel* dem Glück und der Liebe zum Leben nicht entgegengesetzt ist. Glück und Leid sind in diesem Sinne gleichursprünglich und von Anbeginn an miteinander verknüpft. Glück und Leid bilden ein gegenwärtiges Kontinuum und keinen bloßen Gegensatz. Das Glück ist auch keine Ergänzung für das Leid. Beide Situationen entspringen der gleichen Quelle und bilden im Leben eine Parallelität. „Ich fange an, mich zu erwärmen, mich glücklich zu fühlen. Das ist noch nichts Außergewöhnliches, das ist ein kleines Glück im Ekel. Es entfaltet sich auf dem Grund der klebrigen Lache, auf dem Grund *unserer* Zeit [...]. Es gibt ein anders Glück: außerhalb von mir ist dieses stählerne Band, die beschränkte Dauer der Musik, die unsere Zeit ganz und gar durchmißt und sie verneint und sie mit ihren kleinen spröden Spitzen zerreißt, es gibt eine andere Zeit.“¹⁴

Das „mal élémental“ ist so auch kein Mangel des Bedürfnisses. Die Befriedigung des Glücks ist keine endgültige Lösung für das Bedürfnis, sondern seine Verschärfung bzw. Zuspitzung. Es ist eine Anzeige auf dessen Strenge. Die Befriedigung ist nicht eine Lösung des Unwohlseins, sondern immer auch die Erinnerung an das *Übel*. Damit beschreiben wir kein Fortlaufen des Schmerzes, sondern „das Wie unser Seins“, das kein „*Warum*“ des *Übels* kennt. Die Unsterblichkeit ist kein Trost für unser endliches Leben. Unser Leiden entspringt der Abgründigkeit des Seins. Auch wenn wir unser Leben auf ein Ziel ausrichten, können wir dieser Abgründigkeit nicht entweichen. „Das Unwohlsein ist kein rein passiver und in sich selbst gründender Zustand. Die Tatsache, daß einem unwohl ist, ist wesentlich dynamisch. Das Unwohlsein tritt als Weigerung zu verbleiben aus, als Anstrengung, aus einer unerträglichen Lage einen Ausweg zu finden.“¹⁵

b. Von Position zu Exposition

Die Unmöglichkeit, aus dem Sein „auszusteigen“, ist als erste Situation gleichursprünglich mit dem „Zugang“ zur Welt, unserem In-der-Welt-sein, gegeben. In-der-Welt-sein ist Absolutum des Seins, das über das Sein als Topos hinausgeht. Es ist der einzige Zugang, zu „sein“. Diese Seinsbedingung, die als „*Ausgesetztheit*“ (Ex-position) zu bezeichnen ist, ist

¹⁴ Sartre, J.P.: La Nausée: Der Ekel, übers. von Uli Aumüller, Hamburg 1982, S. 31–2.

¹⁵ Ausweg aus dem Sein, S. 25-27.

eine Situation, die dem Sein von Anfang an zukommt, d.h. durch eine „andere“ Situation nicht zu ersetzen ist. Das In-der-Welt-sein ist immer schon mit dem Mitsein verbunden. D.h., die Ausgesetztheit ist In-der-Welt-mit-sein. Ausgesetzt ist unser Dasein in eine Umwelt, die ohne Andere unvorstellbar ist.

Somit ist das Problem des Seins weder durch die Bejahung von Ewigkeit, noch durch die Annahme unseres endlichen Wesens zu lösen. Ewigkeit ist Signum für das unentrinnbare Angekettetsein an das Sein. Das ‚Werden‘ ist nicht vom Sein abgelöst. Im Gegenteil: Das Werden ist die Verschärfung der Grenzenlosigkeit des Seins und damit das, was das Sein ziellos macht. „Vielmehr ist die Ewigkeit nur die Betonung oder Radikalisierung der Fatalität eines an sich selbst geketteten Seins. Und der Mythos einer Ewigkeit, die auf den unsterblichen Göttern lastet, enthält eine tiefe Wahrheit.“¹⁶

Wie die Sorge, die nicht Thema der Tragödie des Seins ist, sondern mit dem In-der-Welt-Sein Vollzugsweise des Lebens selbst, ist auch „Évasion“ nicht Thema, sondern höchster Ausdruck der Tragödie des Seins selbst. Évasion ist eine Anzeige auf das Leben des Seins, indem sich die Menschen stets mit und untereinander befinden. Évasion und Sorge sind Begriffe, welche die „formale Anzeige“ der Struktur dessen ermöglichen, was immer schon ist.¹⁷

„Nicht nur die Aufweisung der elementarsten Strukturen des In-der-Welt-seins, die Umgrenzung des Weltbegriffes, die Klärung des nächsten und durchschnittlichen Wer dieses Seienden, des Man-selbst, die Interpretation des „Da“, sondern vor allem die Analysen von Sorge, Tod, Gewissen und Schuld zeigen, wie sich im Dasein selbst die besorgende Verschließung bemächtigt hat.“¹⁸

Dabei ist nun zu bemerken, dass „man“ in der Stimmung des Vergessens dem Sein ausweichen kann, ohne sich jedoch vom Sein gänzlich lösen zu können. Diese Stimmung ist abgründig und weist nicht auf eine bestimmte Laune oder einer Eigenschaft des Menschen hin. Sie hat, wie die „Befindlichkeit“ auch, keinen bestimmten Grund. Sie ist der Unbestimmtheit des Daseins implizit, ist Grenzsituation des Seienden: „Sie [Möglichkeit zur Unmöglichkeit des Daseins] macht offenbar, daß dieses Seiende in die Unbestimmtheit seiner »Grenzsituation« geworfen ist, zu der entschlossen, das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt.“¹⁹

Der Begriff der Existenz bei Jaspers, insbesondere in dessen maßgeblichem Werk „Philosophie II, Existenzerhellung“ entwickelt, hebt die Art und Weise des Daseins des Menschen vom Begriff des Seins vom Sein ab, während Levinas Existenz und „Sein-sein“ nicht explizit voneinander ablöst.²⁰ Gerade in seinen Frühschriften ist die Existenz für Levinas kein Seiendes, das die Bewegung von Innen nach Außen beschleunigte, sondern sie geht der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz vorher. Évasion ist eine Bewegung, die sich zugleich auf die Ausgesetztheit (Ex-Position) als auch auf die Hypostase (Position)

¹⁶ Levinas, E.: Ausweg aus dem Sein, S. 59.

¹⁷ formale Anzeige wurde in Heideggers Vorlesungen als ein „Vorhabe“ (Ontologie, Hermeneutik der Faktizität, GA Bd. 63, S.80.) bezeichnet, welche als „Zum Haben Bringen“ das „Wie-Was-Sein Charakter des Seins“ ausdrückt. „Der formale Sinn von Definition ist also. Das Situations- und vorgriffsgebührende, aus der zu gewinnenden Grunderfahrung zugreifende, gegenstandsprechende ihn Bestimmen in seinem Was-Wie-Sein. (Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles, Einführung in der phänomenologische Forschung, GA Bd. 61, S.19.) Die formale Anzeige akzentuiert das Wie des Daseins als die „Grundkategorie“ des Seienden. Die phänomenologische Deskription versteht sich immer formal anzeigend, weil sie beschreibt „wie“ der Mensch ist und nicht „was“ der Mensch ist bzw. was/wie der Mensch sein soll.

¹⁸ Heidegger, M.: Sein und Zeit (SZ), Tübingen 2001, S. 311.

¹⁹ Ebd., S. 308.

²⁰ Siehe: ZA, S. 19–21.

bezieht. In dieser Bewegung ist aber nicht explizit von der Existenz die Sprache, während Heidegger und Jaspers die Existenz schon zu einem „Werden“ erhoben haben. Die Bedeutsamkeit der Transzendenz liegt in der Existenz des Menschen wie auch im Übel des Seins. Dieses Geworfensein des Daseins ist deshalb ein Geworfensein, weil es das Seinsollen und Möglichsein umschließt. Dieses Werden ist kein einfaches „Werden“, sondern eine „Menschwerdung“ angesichts der Existenz. Die Existenz ist erste Brechung des anonymen Seins, ohne dass das Sein seines Lastcharakters enthoben werden könnte. Angesichts der Existenz ist der „Sprung“ für den Menschen innerhalb des Seins möglich. Aufgrund der Existenz ist er empfänglich für die Transzendenz. Dank der Existenz ist das Seiende in der Lage, die Tragödie des Seins zu übersteigen, ohne sie überwinden zu können. Wir werden die Existenz in diesem Zusammenhang in dieser Arbeit erst präziser analysieren, wenn wir die „Grenzsituationen“ anzeigen.

Levinas erwähnt den Begriff der Existenz in Bezugnahme auf seine Figur der „*évasion*“, weil er vermeiden will, dass „*évasion*“ als eine Bewegung von Innen nach Außen verstanden wird. Vielmehr fungiert ihm diese als Fragestellung nach dem einsamen „Ich“. Existenz kann sogar als Nichts erscheinen. Dieses „Nichts“ ist für *Sartre* etwas, was das Sein des Seienden belastet und deshalb kein „indifferentes Nichts“²¹. Existenz ist der Anlass meiner Wachsamkeit und Schlaflosigkeit. Diese unergründliche Unruhe hat eine tragende Bedeutung für mein Leben. Sie ist selber der Grund für mein nicht-indifferentes Sein und Anlass meiner Wachsamkeit. „Wenn man mich gefragt hätte, was die Existenz sei, hätte ich in gutem Glauben geantwortet, dass das nichts sei, nichts weiter als eine leere Form, die von Außen zu den Dingen hinzuträte, ohne etwas an ihrer Natur zu ändern. Und dann, plötzlich. Auf einmal war es da, es war klar wie das Licht: die Existenz hatte sich plötzlich enthüllt. Sie hatte ihre Harmlosigkeit einer abstrakten Kategorie verloren: sie war eigentlich Teig der Dinge, diese Wurzel war in Existenz eingeknetet.“²²

In „*De l'évasion*“ finden wir Bemerkungen, in denen die Existenz in ihrer *Erhebung* anerkannt wird. „Nach dem, was wir bisher über den Begriff des Seins gesagt haben, erscheint es klar, daß selbst, falls ein Mangel den Grund des Bedürfnisses bilden sollte, dieser Mangel in keiner Weise die „Existenz des Existierenden“ berührt, von der man weder etwas wegnehmen noch ihr hinzufügen kann. Tatsächlich ist das Bedürfnis eng mit dem Sein verbunden, jedoch nicht als Beraubung. Ganz im Gegenteil wird es uns erlauben, nicht die Begrenzung des Seins zu entdecken, das immer danach strebt, seine Grenzen zu überschreiten, um sich zu bereichern und zu vervollständigen, sondern die Reinheit des Seins selbst, die sich bereits als *Evasion* ankündigt.“²³

Ekel bei *Sartre* ebenso wie die Angst bei Heidegger explizieren kein Gefühl wie alle anderen Gefühle. Sie sind keine Affektion, die abstoßende Assoziationen wachrufen. Es geht nicht um einen Ekel oder eine Angst „vor etwas“. Die Angst, von der Heidegger spricht, ist an sich eine endlose Befindlichkeit wie ein Abgrund, von dem man sich nicht lösen kann. Sie stammt von der Sorge, welche die Weise des Daseins dem Sein gegenüber beschreibt. Angst bezeugt die Verdecktheit des Seins mitten in seiner permanenten Anwesenheit, sie deutet eine Vergessenheit an, die nie absolute Verslossenheit werden kann. D.h. allein aus dem Grund, dass wir das Sein zu sein haben, ist unsere Existenz mit dem Ekel und der Angst verbunden. Diese Beschreibungen sind weder metaphorischen noch biologischen Charakters. Ekel und

²¹ Sartre, J. P.: *L'être et le néant: Das Sein und das Nichts*, Übers. und Hrsg. Hans Schöneberg und Traugott König, Hamburg 2003. S. 62–119.

²² Sartre, J. P.: *Der Ekel*, S.145.

²³ *Ausweg aus dem Sein*, S. 23.

Angst sind abgründige Existenzanlagerungen unabhängig von jeder gesellschaftlich-psychologischen Situation und jedem landschaftlichen Klima.

„Wir waren ein Häufchen Existierender, die sich selber im Weg standen, sich behinderten, wir hatten nicht den geringsten Grund, dazusein, weder die einen noch anderen, jeder Existierende, verwirrt, irgendwie unruhig, fühlte sich in bezug auf die anderen zuviel. *Zuviel*: das war der einzige Bezug, den ich zwischen diesen Bäumen, diesen Gittern, diesen Kieselsteinen herstellen konnte. Vergebens versuchte ich, die Kastanienbäume zu zählen, sie in bezug auf die Velleda zu *situieren*, ihre Höhe mit der der Platanen zu vergleichen. [...] *Zuviel*, der Kastanienbaum, dort, mir gegenüber, etwas nach links. *Zuviel*, die Velleda.“²⁴

Gerade weil die Sehnsucht nach einem Ausweg aus dem Sein eine ewige Sehnsucht ist und die Flucht aus dem Sein nie aufhört, ist jeder Versuch dem Sein zu entrinnen, zum *Scheitern* verurteilt. Dieses Scheitern entsteht nicht aufgrund der Endlichkeit unserer Existenz, sondern gründet im Überfluss des Seins, seiner Grenzenlosigkeit. Dies könnte für das Seiende auch eine Steigerung bedeuten, durch die es nie mit seinem Sein fertig wird. Jetzt *bedeutet* das „existieren“, das über das Sein hinaus sich stets im „werden“ befindet. Die Existenz ist zugleich der Ort der Erhebung und des Scheiterns. Das Scheitern impliziert zugleich eine Befreiung, ein Emanzipieren von der absoluten Einsamkeit im Sein. „Das Bedürfnis ist also keineswegs Nostalgie des Seins, vielmehr ist es die Befreiung vom Sein, da die Bewegung der Lust eben die Auflösung des Unwohlseins bedeutet.“²⁵

Scheitern gehört auch zur Grenzsituation. Es ist unvermeidlich, zu scheitern. Scheitern ist von Anbeginn an das Sein geknüpft. Scheitern am Sein ist Erfahrung der Existenz im Äußersten. „Das Ich flieht sich in der Evasion nicht, weil es der Unendlichkeit dessen, was es nicht ist oder was es niemals werden kann, entgegengesetzt ist, sondern weil es überhaupt ist oder wird. Seine Sorge geht über die Unterscheidung des Unendlichen und Endlichen hinaus, Begriffe, die sich im Übrigen nicht auf das Sein selbst anwenden lassen, sondern allein auf seine Fähigkeiten und Eigenschaften. [...] Sie [die *Évasion*] erlaubt uns, das antike Problem des Seins als Sein zu erneuern.“²⁶

Man kann sogar innerhalb der Philosophie aus einer Philosophie heraustreten, die nur in Begrifflichkeit mündet. Dies bedeutet, von der „reinen“ Vernunft Abstand zu nehmen, um sie und ihre Grenze schärfer zu fassen (was nur möglich ist, wenn man sich die vorreflexive Struktur der Vernunft vergegenwärtigt). Die Vernunft fällt in ihrem Ursprung mit dem Mythos und der Religion zusammen, einer Sphäre, in der es weder Thematisierung noch Rechtfertigung geben kann. Dieses Rückwärts zur „Naivität“, das Levinas als „Passivität“ beschreibt, soll keine „Verzögerung“ der menschlichen Vernunft sein, vielmehr eine Zurückhaltung, d.h. ihre Verstärkung. Dieses Rückwärts ist vielmehr der Weg einer Vernunft (*methodos*), die ihren Ursprung außerhalb ihrer selbst sucht.

In „Vom Sein zum Seienden“ beschreibt Levinas eine andere Gemütsituation, um die Schwere des Seins aus einer anderen Perspektive darzustellen. Die Situation der „Faulheit“, die auch als Trägheit übersetzt werden kann, bezieht sich wieder auf die Ausgesetztheit dem Sein gegenüber, die nicht im Sinne einer Haltung zu verstehen ist, sondern impliziert eine Szenerie, die auf den Zwiespalt zwischen Sein und Flucht aus dem Sein verweist. „*Faulheit*“ oder „Trägheit“ zeigt eine Situation an, in der die Existenz über dem Sein steht, d.h. eine Situation, in der das Seiende aufgrund der Existenz über das Sein Macht gewinnen will und

²⁴ Sartre, J. P.: *Der Ekel*, S. 146.

²⁵ *Ausweg aus dem Sein*, S. 33

²⁶ *Ebd.*, S. 17.

somit das Sein verschöbe. Faulheit ist eine Weise, der Anstrengung der Arbeit, der Bedrängnis des Seins, entfliehen zu wollen. Vielmehr aber verweist sie gerade auf die Unmöglichkeit des Fliehens und so auf die Unmöglichkeit des Anfangs selbst. „Die Faulheit ist eine Unmöglichkeit anzufangen, oder wenn man so will: Sie ist der Vollzug des Anfangs“²⁷

Die Trägheit ist der Ort, an dem Ausgesetztheit und Hypostase zusammentreffen. Sie ist der Ort, an dem der Mensch sein „Sein“, welches nicht zu übernehmen ist, übernehmen will. Sowohl die Faulheit als auch die Arbeit sind Ausdruck eines Willens, über das Sein zu herrschen. Faulheit ist eine Weigerung zu sein, die sich nicht durchsetzen kann. So fungiert sie uns als Anzeige der Differenz zwischen Sein und Seiendem, die nie aufzuheben ist.

Kein Actus, kein Bedürfnis und seine Befriedigung befreien das Seiende von der Last seiner Endlichkeit. Sie geben ihm nichts anderes, als das Sein. Levinas stellt fest, dass keine Befriedigung das Bedürfnis je zu vermindern vermöchte und der Mensch so von seiner elementalen Unruhe entlastet würde.

Die Befriedigung des Bedürfnisses ist immer bedingt und nur von kurzer Dauer. Das Bedürfnis hört nie auf. Die Beunruhigung, die gerade aufgrund des Bedürfnisses entsteht, ist Ausdruck der Durchmachung des Lebens selbst. Die Unruhe des Bedürfnisses, macht die immerwährende Bewegung der Existenz sichtbar und so den Lastcharakter des Seins bewusst.

Die Enttäuschung der Lust stößt nicht an die Grenze des Bedürfnisses, sondern an seiner Grenzenlosigkeit. Diese ist kein Hindernis, das man überwinden kann, sondern ein Zustand, die Situation der Ankettung selbst. So sind Enttäuschung und Erfüllung des Bedürfnisses kein Gegensatz. Die unendliche Verkettung von Bedürfnis und Befriedigung erzeugt Ekel. In „De l'évasion“ sagt Levinas: „Im Ekel, der Unmöglichkeit zu sein, was man ist, ist man zugleich an sich selbst gekettet, eingeschlossen in einem engen Kreis, der erstickt. Man ist da und kann nichts mehr machen, noch etwas der Tatsache hinzufügen, dass wir gänzlich ausgeliefert sind, dass alles aufgebraucht ist: *es ist die Erfahrung des reinen Sein selbst*, [...]. Aber dieses ‚man kann nichts mehr machen‘, ist das Anzeichen für eine Grenzsituation, in der die Nutzlosigkeit jeglichen Tuns eben auf den höchsten Augenblick verweist, in dem einem nichts mehr bleibt, als herauszugehen. Die Erfahrung des reinen Seins ist zugleich die Erfahrung seines inneren Antagonismus und der Evasion, die sich aufdrängt.“²⁸

Der Ekel, den Sartre in „*La Nausée*“ beschreibt, ist nichts Absurdes. Der Ekel, der den Icherzähler des Romans überall packt, kann auch während glücklicher Augenblicke erscheinen, kann immer und überall erscheinen, weil Ekel die Erscheinung des Seins ist.

Ekel ist persönlich und trotzdem eine universale Bestimmung. Er taucht vor der „*Erscheinung des Anderen*“ auf. Im Ekel wird dem Menschen eine Scham gegenüber dem Sein präsent, nämlich die Scham zu sein. Die Scham zeigt die Maßlosigkeit des Seins an. Sie akzentuiert, dass wir das Sein nicht übernehmen, nicht ignorieren können, sondern ihm „transitiv“ ausgesetzt sind.

²⁷ VS, S. 28.

²⁸ *Ausweg aus dem Sein*, S. 49.

c. Die Passivität der Scham und die Scham der Passivität

An diese Stelle führen wir nunmehr die für das Denken Levinas' so maßgebliche Figur der *Passivität* ein; maßgeblich deshalb, da dessen Denken ohne diese schlichtweg nicht verstanden werden kann. Passivität ist nicht eine passive Haltung, sondern zeigt eine Bescheidenheit dem maßlosen Sein gegenüber an. Und gerade weil die Scham auch nicht zu übernehmen, zu beherrschen ist, kann sie sich in Ekel verwandeln. Ekel wie Scham ist nicht ein Gefühl, sondern eine *Gemütsbewegung* und so existenzbedingende Bewegung. Es wird uns Übel, nicht nur weil wir jemanden töten sehen, sondern weil das Töten und Sterben möglich und unmöglich ist. Die wahre Möglichkeit ist immer an die ethische Unmöglichkeit gebunden. „Das Unwohlsein ist kein rein passiver und in sich selbst gründender Zustand. Die Tatsache, dass einem Unwohl ist, ist wesentliche dynamisch.“²⁹

Ekel bezeugt die Unerträglichkeit des Gewichts des Seins. In seiner Abgründigkeit überflutet „mich“ der Ekel. Das unergründbar unbeschreibliche Gefühl des Ekels, des Übels offenbart sich sogar in den Augenblicken, in denen man beglückt ist. Dieses Glück, das sich „mir“ immer wieder wie Ekel, wie Übel ankündigt, ist die Stimme meiner Befreiung aus der Indifferenz des Seins.

Zudem sind in diesem Zusammenhang die Begriffe der *Nacktheit* und *Schamhaftigkeit* zu erwähnen, mit denen Levinas in einer weiteren Bewegung die Unerlassbarkeit des Seins zu thematisieren sucht. So reduziert Levinas die Nacktheit nicht auf den entblößten Körper, sondern zeigt, dass Nacktheit oder Blöße das Sein *umkleidet*. Schamhaftigkeit heißt zunächst, von sich selbst, von seinem eigenen Dasein beschämt – jenseits der „Moralen“, jenseits von Gut und Böse, zu sein. Verdeckung, der Schleier der Kleidung, ist zu allererst kein Gebot, kein Gesetz, sondern entdeckt erst das, was wir mit Levinas als Schamhaftigkeit exponieren wollen. Schamhaftigkeit ist *Inszenierung* der konkreten Situation, ist *Intrige* des Ethischen.

Schamhaftigkeit geht einher mit der Unerlassbarkeit des Seins (*irrémissibilité*), die uns vor jedem Gebot verantwortlich macht. Die Scham ist ein Beweis dafür, dass wir unsere Nacktheit nie absolut verdecken können. „Die Scham hängt nicht, wie man meinen könnte, von der Begrenztheit unseres Seins ab, insofern es für die Sünde empfänglich ist, sondern vom Sein unseres Wesens selbst, von seiner Unfähigkeit, mit sich selbst zu brechen. Die Scham gründet auf der Solidarität unseres Seins mit sich selbst, die uns verpflichtet, die Verantwortung für uns selbst zu fördern.“³⁰

Ekel und Scham deuten ein „erdrückendes Unwohlsein“, die Geschlossenheit des einsamen Ich in sich an. Dieses „Ich“ ist nicht aus einem Grund oder aufgrund einer bestimmten Situation zur Einsamkeit verdammt, vielmehr bildet sich diese Einsamkeit aufgrund der Existenzsituation (als nicht normative Figur), die den Ausdruck „meiner“ Einzigkeit ist. Andererseits deuten Ekel und Scham den Augenblick an, in dem man sich dem „anderen“ gegenüber äußern will, d.h. das Bedürfnis, aus sich herauszutreten. Sie sind nicht die Grenzsituationen zwischen Sein und Nichtsein, sondern zwischen gegenwärtigem *sein* und anders *sein*. Die Scham hängt nicht von einem Mangel ab. Sie ist nicht aufgrund eines Etwas, welches wir nicht haben, sondern das wir selber sind. Dieses Seins ist kein spezifisches Sein, d.h. ein Sein ohne Verkörperung. „Beschämend ist also unsere Intimität, d.h. die Gegenwart unser selbst. Sie enthüllt nicht das Nichts, sondern die Totalität unserer Existenz zu

²⁹ Ebd., S. 25.

³⁰ Ebd., S. 39.

entschuldigen. Die Scham ist zuletzt eine Existenz, die für ihr Dasein Ausreden sucht. Es ist das Sein, welches *sich entdeckt*, das die Scham aufdeckt, enthüllt.³¹

Die Möglichkeit, die Existenz zu transzendieren sowie die Unmöglichkeit, die Immanenz des Seins zu übersteigen, ist kein Gegensatz, sondern eine Duplizität. Diese Situation akzentuiert die Paradoxie des Seins. Die Einsamkeit hat nicht mit einem einsamen „Ich“, eingeschlossen in einer „Umwelt“ zu tun. Die Authentizität des einsamen „Ich“ besteht gerade darin, dass dieses mit sich und unter den anderen immer noch allein ist.

Wir haben vorher angedeutet, dass die erste Szenerie des Seins, die als „In-der-Welt-sein“ ausgedrückt ist, nie von dem getrennt ist, was wir mit Heidegger „Mit-sein“ nennen. Hier „gründet“ das *Ethische*, das meine unerlässliche Nicht-Indifferenz dem *Anderen* gegenüber wachruft. Da dieses „Mit-sein“ nicht qua philosophischer Auseinandersetzung zu thematisieren ist, tritt man hier in eine Situation ein, die nicht zuerst vernünftig ist, sondern von einem (vorreflexiv verstandenen) Sein herrührt, indem ich mich und den Anderen zugleich „habe“ und mir selbst und dem Anderen ausgesetzt bin. Sozialität (und Sozietät) gründen nicht als Themata, die erst durch die Politik zur Sprache kommen, vielmehr sind sie mir mit meinem Eintritt in die Welt immer schon *gegeben*.

Weil man dem Anderen ausgesetzt ist – wegen unseres Körpers, weil wir mit dem Anderen sprechen können –, ist es unmöglich, sich aus dem Seins zurückzuziehen. Je aufdringlicher diese Unmöglichkeit ist, desto bewusster wird uns die Schamhaftigkeit bzw. die Bescheidenheit einem Sein gegenüber, in das der Mensch hineingehalten ist. „Die Notwendigkeit zu fliehen, um sich zu verstecken, scheidet an der Unmöglichkeit der Flucht. So äußert sich in der Scham eben genau diese radikale Unmöglichkeit, vor sich zu fliehen, um sich vor sich selbst zu verbergen, zu verbergen, daß wir an uns selbst gekettet sind, daß das Ich der Anwesenheit seiner selbst gnadenlos ausgesetzt ist. Die Nacktheit ist beschämend als Bloßstellung unseres Seins, seiner tiefsten Intimität.“³²

Die Schamhaftigkeit ist nach Levinas keine Verhüllung des Bedürfnisses. Sie ist sogar Veranlassung dafür, dass das Bedürfnis immer einen neu Anfang haben kann. Sie bricht mit der Eitelkeit der Befriedigung und erinnert uns fortlaufend an das Äußerste unserer Existenz. Selbst wenn die Scham des Weiblichen gemeinhin als Zurückziehung aufgefasst wird, deutet sie doch gerade die Unmöglichkeit jeglichen Entfliehens an. Sich Zurückziehen ist die Bescheidenheit unsere Existenz gegenüber dem Sein und seiner Unheimlichkeit. Zurückziehen ist in Bezug auf die Scham keine Passivität im Sinne des Nicht-aktiv-Seins oder nichts tuns. Es bezieht sich vielmehr auf eine Überforderung durch das Sein aufgrund seines Überflusses. Scham ist *Über-nahme*.

Nacktheit ist reine Präsenz der Existenz des Menschen, Anwesenheit. Nacktheit des „Antlitzes“³³, die eine Scham ist, ist ein äußerster Widerstand des Daseins. Nur ein Seiendes, das Antlitz hat, d.h. ohne jede Form ist, kann gemordet werden. Nacktheit ist die Erfahrung der absoluten Andersheit des Anderen, ist ein unüberbrückbarer Widerstand, der durch kein Vermögen, der durch kein Sein(!) gebrochen werden kann. Diese Erfahrung ist eine Erfahrung, welche der bloßen Präsenz des Anderen vorgängig ist. „Deshalb ist die Beziehung zu der Nacktheit die wirkliche Erfahrung der Andersheit des anderen Menschen – wenn der

³¹ Ebd., S. 43.

³² Ebd., S. 41.

³³ Die Figur des Antlitzes trägt durch sich die Strenge der Philosophie Levinas'. In einem eigenen Abschnitt werden wir sie ausführlich behandeln.

Terminus „Erfahrung“ nicht unmöglich wäre in einer Beziehung, die über die Welt hinausgeht.“³⁴ Die Nacktheit ist kein Mangel, sondern ein Überschuss, der über aller Finalitäten hinausgeht

Die entblößte Nacktheit, die keine Form akzeptiert, ist die Sprache selbst, die nicht auf die „Sprache des Gesagten“ zurückgeführt werden kann. Der Unterschied zwischen Sprache als Sagen und Sprache als Gesagtes werden wir ausführlich in dieser Arbeit im Kapitel Sprache untersuchen. Doch ist es wichtig, hier vorwegzunehmen, dass Sprache und Ausgesetztheit im Denken Levinas' unablässig aufeinander bezogen sind, wie wir vorangehend darstellten.

Das Antlitz spricht durch sich selbst, ohne auf etwas zu beruhen. Es ist nackt, weil es keine Form hat. Sprache ist *Aus-setzung*. Sinn und Bedeutung von Sprache gründen *als* Sagen, das nicht auf Gesagtes reduziert werden kann. Der Sinn des Sagens liegt nicht in dem, was gesagt wird, sondern darin, dass das Sagen „Etwas“ sagen *will*. „[...] die Nacktheit erscheint nicht als Mangel vor dem Hintergrund einer Wertambivalenz – (als gut oder böse oder Hässlichkeit) – sondern als *Wert, der immer positiv ist*. Eine solche Nacktheit ist Antlitz. Die Nacktheit des Antlitzes ist nicht etwas, das sich hergibt, weil ich es enthülle, etwas, das sich daher mir, meinem Vermögen, meinen Augen, meinen Wahrnehmungen in einem ihm äußeren Licht darbieten würde. Das Antlitz hat sich mir zugewendet, und eben dies ist nichts anders als seine Nacktheit. Es ist durch sich selbst und keineswegs durch den Bezug auf ein System.“³⁵

d. Transzendenz des Schmerzes

Die Nacktheit bedeutet als absolute *Offenheit*, welche die Schutzlosigkeit des Antlitzes in allen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten ausdrückt. Offenheit ist kein Geschehen des Seins, das wie das Erschließen einer Öffnung wäre oder eine Offenbarung. Nichts soll gezeigt werden, was bislang verdeckt gewesen wäre. „Die Offenheit, das ist die Verwundbarkeit einer Haut; sie wird in der Beleidigung und Verwundbarkeit dargeboten über all das hinaus, was sich zeigen kann, über all das hinaus, was sich vom Seinsgeschehen dem Erfassen und der Zelebration aussetzen kann. In der Sinnlichkeit ist eine Nacktheit „schutzlos ausgeliefert“, ist eine Nacktheit ausgesetzt, die nackter ist als jene der Haut.“³⁶ Diese Offenheit findet ihre Grenze in der menschlichen Verletzlichkeit, im Schmerz: Der Schmerz ist äußerster Ausdruck der Zerbrechlichkeit des Seins. *Das Sein ist fragil*³⁷ (das bedeutet „Jenseits des Seins“).

Noch bevor etwas gezeigt, d.h. ausgedrückt wird, *bedeutet* diese Offenheit immer schon von sich her, d.i. durch sich selbst. Sie ist passiver als jede Passivität. Passivität ist kein Mangel an Liebe zum Leben, vielmehr zeigt sie eine Situation an, die selbst der Liebe zum Leben vorgängig ist. Passivität ist die erste Situation, die mich „*in-frage*“ (*vorreflexiv, transitiv*) stellt. Die Passivität beruht auf einer unabweisbaren Verantwortung, die mich vor meinem Bewusstsein in Frage stellt und deshalb über meine Gegenwart hinausgeht. Die Verantwortung kündigt sich zuerst in dem *Ich-In-Sein* an das ich „gekettet“ bin. Die erste Verantwortung im Sein beginnt im anonymen Sein, das trotz seiner Neutralität nicht gleichgültig, nicht indifferent ist. Denn auch das anonyme Sein ist ein Sein, in dem ich stehe: es ist erstes *Beziehungssein*. Die Innerlichkeit der Person bedeutet in ihrem sein, d.h. sie

³⁴ VS, S. 47–8.

³⁵ Levinas, E.: *Totalité et Infinis. Essai sur l'exteriorité: Totalität und Endlichkeit. Versuch über Exteriorität* (TU), Übers. von Nikolas Krewani, Freiburg/München 2002, S.101–2.

³⁶ Levinas, E.: *Humanismus de l'autre homme: Humanismus des anderen Menschen*, Übers. von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 93.

³⁷ Vgl. H. G. Gadamer, „Wenn im Leben etwas zerbricht, dann hat das eine metaphysische Bedeutung.“ (mündlich zitiert nach Christoph von Wolzogen)

bedeutet schon, noch bevor man sich explizit auf den Anderen bezieht: Das Sein bedeutet weit vor der Heraufkunft des Anderen.

2. Phänomenologie der Schlaflosigkeit und das „es gibt“ (il y a)

Der Grund, warum wir in unserer Untersuchung die Schlaflosigkeit als einen Ansatzpunkt von Levinas' Philosophie einführen, gründet nicht in der Situation der Schlaflosigkeit selbst, sondern darin, *dass* es Schlaflosigkeit gibt. In diesem Abschnitt werden wir freilich nicht nach den biologischen Gründen suchen, sondern uns auf die phänomenologische Deskription beziehen, die mit dem „Wie“ der Beschreibung die Washeit dieses Zustandes exponiert.

Die Erwägung der Figur „il y a“ ist in diesem Zusammenhang deshalb relevant, weil durch das Phänomen Schlaflosigkeit eine Grenzsituation markiert wird, die gerade die Pointe dieser Situation selbst ist. Das „il y a“ ist kein beliebiges „Erzeugnis“ der Philosophie, sondern Ausdruck des Lastcharakters des Seins, das sich in unterschiedlichen Augenblicken der Unruhe ankündigt.

Ist diese Situation der Schlaflosigkeit, die „es gibt“ ankündigt, nicht Anfang einer Nicht-Indifferenz? Erfährt man nicht trotz der Anonymität und Unpersönlichkeit, die aufgrund der Inhaltslosigkeit entsteht, eine Situation, die uns etwas sagen will, bevor ein „Gesagtes“ anzusprechen ist?

In der Situation der Schlaflosigkeit kündigt Levinas eine Situation zwischen Bewusstsein und Unbewusstsein an, in der das herrschende Subjekt mit dem „es gibt“ zusammentrifft. In dieser Situation wird die Unerbittlichkeit des Seins bewusst und somit die Grenze zwischen Anonymität des Seins und seiner Nicht-Indifferenz angezeigt. Das Unbewusstsein kündigt keinen Zustand der Bewusstlosigkeit an, sondern die Schlaflosigkeit als ein „Zwischen“ erweckt unsere Aufmerksamkeit auf den Überfluss des Seins. Dementsprechend konnte man diesem sein nicht mit Negation entkommen. Dadurch befindet sich das Subjekt außerhalb seines Subjekts-seins. „Das »Es gibt« ist die »Grenzerfahrung« eines Seins, ohne Nichts, eines Seins ohne den Ausweg der Negation: „Diese Freiheit definiert den Europäer. Sie begründet seinen Anspruch, nicht nach der materiellen Situation, nach dem, was er historisch, sozial, ethnisch ist, beurteilt zu werden, sondern als Subjekt, das seine Identität jenseits seiner materiellen Bedingungen hat. Das Es- gibt ist der Ausdruck der Vernichtung dieses Subjekts und seiner Freiheit.“³⁸ Schlaflosigkeit wird von Levinas als ein Phänomen gezeigt, das nicht auf die biologische Funktion des Phänomens eingeschränkt wird. Diese Situation beschreibt eine Anzeige, dass unser Sein immer in Situation steht, dass das Sein nicht neutral und nicht Indifferenz *außer* uns steht. Wir sind, indem Wir unser Sein haben, In-Sein. Dieses ewige Bewusst*sein* dieser Situation, hat keinen Anfang und kein Ende. Dieses „Sein“ außerhalb des Subjekts, d.h. ein „transitives“ Sein fängt mit der Unbeunruhigung des „es gibt“ an und nicht nach der Verfolgung des Anderen, die auch noch gesellschaftlich-politisch verstanden wird. Ich kann nicht mehr nur als „Ich“ existieren, sondern auch als „mich“, nicht weil ich nicht frei bin, sondern weil der Andere mich und somit meine Freiheit infrage stellt. „il y a“ ist eine Seinsweise, in der der Andere fehlt. Deshalb ist sie ein Sein ohne Zeit. Sie ist trotzdem von der Last des Seins betroffen, eine Last in dem Nichts der Nacht. Die Zeitlosigkeit des „il y a“ besteht nicht darin, dass man die Zeit nicht zu messen hat, sondern seine Tragik liegt in der absoluten Indifferenz

Die Schlaflosigkeit impliziert auch zugleich die Beunruhigung durch den anderen/Anderen in einer Abgründigkeit. Für diese Beunruhigung gibt es keinen Grund und so keine Zuflucht.

³⁸ Zitiert nach Wolzogen, Ch. v.: Emmanuel Levinas -Denken bis zum Äußersten, S. 123.

Die Schlaflosigkeit ist eine Situation, die mich von dem *Bewusstsein* von dem Anderen auf die Last des Anderen verweist. Eine Last in sich und in der ich mir ihrer Andersheit bewusst werde. Der Andere ist noch der anonyme Andere, jemand, den ich noch nicht kenne. Ich kann ihn weder abweisen noch definieren. Diese Situation ist eine Beunruhigung und zugleich Erweckung, weil das Andere aufdringt und mich auf meine Verantwortung aufmerksam macht. „Das ist der irreduzible Charakter der Schlaflosigkeit: das Andere *im* Selben, welches das Selbe nicht entfremdet, sondern es aufweckt. [...] Erwachen, das eine Forderung darstellt, ein Mehr im Weniger ist, das *in* vor dem Sein in Anführungszeichen gesetzt, denn es ist zugleich ein Außen. [...] Darin liegt die Passivität der Inspiration, Passivität ohne Annahme oder Subjektivität eines Subjekts, das über sein Beharren im Sein ernüchtert ist.“³⁹

Die Schlaflosigkeit ist „mir“ vor jedem Anfang immer schon gegeben. Man kann sie nicht als einen Anfang bezeichnen. Die Schlaflosigkeit ist die adäquate Beschreibung für das Sein ohne Seiendes. Das Sein vor der Übernahme und eigentlich das Sein vor der Unterscheidung der Annahme oder Verweigerung.

Schlaflosigkeit ist die *Grenzsituation*, die das „Ich“ seiner Position als Subjekt beraubt. Das Vergehen des Seins ist nicht zu unterbrechen und das Ich, dem dieses „Rauschen des Seins“ bewusst wird, ist selber mittendrin in diesem Rauschen. Die Wachsamkeit ist der Bruch mit der Herrschaft des Seins über das Seiende. Rudolf Funk sagt zu Recht: „Für Levinas gibt es eine Furcht, die größer ist bzw. tiefer reicht als die Furcht *um* das Sein (*vor* dem Nichts): das ist die Furcht *vor* dem Sein.“⁴⁰

Die Schlaflosigkeit ist ein Beweis für das Verfallen des „Ich“ an die Anonymität des „es gibt“. Gleichzeitig ist das Ich über diese Situation hinaus, nicht aufgrund des Bewusstseins, sondern aufgrund seiner Beziehung zu dieser Anonymität, die doch nicht Indifferenz ist. Das Ich, das nicht mehr als Subjekt oder Träger der Übernahme des Seins existieren kann, sondern selber ein Objekt ist, wird durch die Dunkelheit der Nacht überflutet. Die Dichte des Seins fällt in „il y a“ mit der Leere des Nichts zusammen. Plötzlich werden Sein und Nichts gleiche Erfahrungen der selben Figur, nämlich *Lastcharakter des „seins“*. Es handelt sich dabei um keine „bestimmte“ Erfahrung. Das Ich ist in der Situation der Schlaflosigkeit kein übernehmendes Subjekt, sondern ein Seiendes, das dem Sein und dessen Bewegung ausgesetzt ist, bevor es ein Bewusstsein davon haben kann. Das Bewusstsein ist erste Setzung, mit der das Ich mit der Schlaflosigkeit brechen kann. „Das Wachen ist anonym. In der Schlaflosigkeit gibt es nicht *mein* Wachen über die Nacht; es ist die Nacht selbst, die wacht. Es wacht. In diesem anonymen Wachen, in dem ich dem Sein völlig ausgeliefert bin, sind alle meine Gedanken, die meine Schlaflosigkeit füllen, *an nichts* festgemacht. Sie sind ohne Träger. Ich bin, wenn man so will, eher das Objekt als das Subjekt eines anonymen Denkens.“⁴¹

Deshalb ist die Verfolgung zuerst eine Verfolgung des Seins und seiner Last und nicht wie nach Judith Butlers Formulierung zu verstehen ist eine Verfolgung aufgrund einer Volkszugehörigkeit. „Es ist schon merkwürdig, dass Levinas hier [Schwierige Freiheit] >Verfolgung< ihrer konkreten historischen Erscheinungsformen entkleidet und als scheinbar zeitloses Wesen des Judentums ausweist.“⁴² Die Verfolgung, von der Levinas schreibt, hat keinen Grund. Sie ist nicht gegen ein Privileg der Auserwählung. „Verfolgt zu werden“ ist

³⁹ Levinas, E.: Dieu, la Mort et le Temps: Gott, der Tod und die Zeit (G,T,Z,), Übers. von Astrid Nettling und Ulrike Wasel, Hrsg. Peter Engelmann, Wien 1996, S. 221.

⁴⁰ Funk, R.: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott, Freiburg/München 1989, S. 121.

⁴¹ VS, S. 80-1.

⁴² Butler, J.: Giving an Account of Oneself: Kritik der ethischen Gewalt; Übers. von Reiner Ansén und Michael Adrian, Frankfurt a. M. 2003, S. 126.

auch nicht „die Kehrseite einer Verantwortung für den Anderen“⁴³ – gerade weil Levinas von Anfang an die Beziehung nicht symmetrisch denken lässt. Diese Asymmetrie gründet aber im Sein selbst.

Dem Sinn der Schlaflosigkeit in der phänomenologischen Beschreibung entspricht nicht ihre Bedeutung in der alltäglichen Verwendung dieses Begriffes. Weil man im gewöhnlichen Sinne immer das Erwachen mit einem Bewusstsein gleichsetzt, welches die Situation begreift und ergreift. In dieser Grenzsituation handelt es sich aber um keine Erfahrung des Bewusstseins, mit der man über das Sein und seine Situationen „herrschen“ kann, sondern um die Unmöglichkeit das „sein“ zu verleugnen. Das Bewusstsein ist ein unaufhörliches Bewusstsein, das keinen Anfang, kein Ziel und auch kein Ende hat und nichts übernehmen kann. Weil man in der Bewegung nie einen Anfang feststellen kann. Mit anderen Worten: Die Entdeckung des Anfangs ist das Ende der Bewegung.

Die Wachheit ist ohne eine bestimmte Gerichtetheit. In diesem Zusammenhang versteht sich die husserlsche „Intentionalität“ als eine Gerichtetheit, die zu keiner bestimmten Richtung hingeführt werden soll. Sie ist selber die Situierung im Sein, in dem das Objekt und das Subjekt verschwinden. „Die Schlaflosigkeit versetzt uns also in eine Situation, in welcher der Bruch mit der Kategorie des Substantivs nicht nur das Verschwinden jeden Objekts ist, sondern Auslöschung des Subjekts.“⁴⁴

Die Stille der Nacht, die uns wach hält, trägt ein Klang, der jedoch nicht zu überhören ist. Dieses Nichts ist tatsächlich eine bedeutungsvolle Pause im Sein. Es herrscht ein Kontinuum zwischen Sein und Nichts und kein Widerspruch. Das Nichts, das für die traditionelle Philosophie so schwer auszulegen ist, bedeutet, unbenommen von Dialektik, nicht das Ende des Denkens, sondern dessen Anfang. „Hier geht die Zeit von nirgendwo aus, nichts entfernt sich oder schwimmt. Nur die von außen kommenden Geräusche, die für die Schlaflosigkeit so kennzeichnend sein können, führen Anfänge in diese Situation ohne Anfang und Ende ein, in diese Unsterblichkeit, der man nicht entrinnen kann, die ganz dem *Es-gibt* ähnlich ist.“⁴⁵

„*Ich werde es leben!*“ sagte Thomas Buddenbrook beinahe laut und fühlte, wie seine Brust dabei vor innerlichem Schluchzen erzitterte. Dies ist es, daß ich leben werde! Es wird leben [...] und dass dieses Es nicht ich bin, das ist nur eine Täuschung, das war nur ein Irrtum, den der Tod berichtigen wird.“⁴⁶

In dieser Zeile von Thomas Mann liest man die Ausbreitung des „es gibt“ als Anonymität, das sich als Leben so wie als Tod ankündigt. In dieser Ankündigung trifft sich diese Anonymität des Seins mit der Nich-Indifferenz des „Ich“. Dieses „es gibt“, das inhaltslos und ohne Form ist, erscheint uns, ohne dass es eine bestimmte Bedeutung hat. Es ergreift das Ich in dem Unsagbaren, das doch mehr zu sagen hat als das „Gesagte“.

Ist dieses Erwachen, diese Beunruhigung nicht der Ursprung der unabweisbaren *Verantwortung*, bevor man das „Ich“ überhaupt thematisieren kann? Ist diese unthematisierbare Verantwortung, die stört, beunruhigt und uns wach hält, Anfang der Beziehung. Erwachen des „Ich“ ist kein herrschendes Bewusstsein, sondern die beständige Unruhe des Ich. In „Wenn Gott ins Denken einfällt“ betrachtet Levinas die Wachsamkeit als eine Situation, in der die Transzendenz mit Immanenz zusammenfällt. Der Andere reißt das Ich von seiner Immanenz. Die Unmöglichkeit, mit sich „übereinzustimmen“ ist der

⁴³ Ebd., S. 128

⁴⁴ VS, S. 81-2.

⁴⁵ ZA, S. 24.

⁴⁶ Mann, T.: Buddenbrooks, Frankfurt a. M. 2005, S. 656.

Ausgangspunkt des Erwachens, das nicht als Ekstase zu verstehen ist. „Das Ich ist niemals bis zur Abwesenheit erstarrt. Selbst in der Passivität des Bewusstseins, da, wo man noch nicht vom Wissen im eigentlichen Sinne des Wortes sprechen kann, wacht das Ich. Selbst wenn sich diese virtuelle Intentionalität in Wissen hinein entfalten muss und in Evidenz hinein, die das unterschwellige Leben des Ich zum Vergessen bringen oder dieses Leben in Schlaf versetzen, so läßt doch bereits die *Möglichkeit des Erwachens* das Herz des Ich schlagen, dieser gestörten und lebendigen – „in der Immanenz transzendenten“ – Innerlichkeit.“⁴⁷ Mit diesen Beschreibungen versucht Levinas die Wachsamkeit als ein Phänomen vor der „Intentionalität“ anzuzeigen und dadurch die Unmöglichkeit der Rückkehr zu sich schärfer zu fassen, da die Wachsamkeit auf keinem situierten Bewusstsein beruht. „Wachheit ohne Intentionalität, vielmehr Wachheit, die aus eben ihrem Zustand der Wachheit erst unablässig erweckt wird und dabei von ihrer Identität zur Nüchternheit für das Tiefer-als-sie-selbst gelangt. Subjektivität als Empfang des Unendlichen, Unterwerfung unter einen sowohl innerlichen als auch transzendenten Gott. *In sich* Befreiung *von sich*. Freiheit des Erwachens: freier als die Freiheit des Anfangs, die sich als Prinzip festlegt.“⁴⁸

Dieses In-sich-gefesselt-sein des Ichs kündigt angesichts der Situation der Wachsamkeit eine Möglichkeit für Befreiung an, die nicht durch eine Erfahrung der Befreiung zu erklären ist, sondern durch Erfahrung der Transzendenz in mir, innerhalb der Immanenz. Die Erfahrung der Schlaflosigkeit ist die Erfahrung des Bewusstseins selbst, das sich nicht immer sammeln kann. Die Wachsamkeit ist die absolute Unmöglichkeit, den Anderen zum „Selben“ zurückzuführen. „Die Transzendenz in der Immanenz, diese seltsame Struktur (oder die Tiefe) des Seelischen als Seele in der Seele, ist das immer von neuem beginnende Erwachen in der Wachsamkeit selbst; das *Selbe*, das in seiner innersten Identität unendlich auf das *Anderere* bezogen ist. Es wäre absurd, dieses *Anderere* von jener unendlichen Beziehung zu isolieren und es als letztendliche Beziehung – d.h. seinerseits als das *Selbe* – in einem verstockten Festhalten an der Vernünftigkeit des *Selben* erstarren zu lassen. Im Erwachen zeigt sich eine Beziehung zwischen dem *Selben* und dem *Anderen*, die irreduzierbar ist auf Gegnerschaft und Versöhnung, auf Entfremdung und Angleichung. Anstatt die Einmaligkeit des Selben, die durch das *Anderere* beunruhigt wird und die sich dem *Anderen* verdankt, zu entfremden, ruft hier das *Anderere* das *Selbe* lediglich an, und zwar im Tiefsten seiner selbst, tiefer als es selbst, da, wo nichts und niemand es ersetzen kann.“⁴⁹ Sie ist die Bewusstwerdung der Erfahrung der Unverrückbarkeit, welche die Erfahrung der Zeit ist. Dieses ist der Beginn eines wichtigen Ansatzes von Levinas. Wohl zu bemerken ist, dass die „Aufmerksamkeit auf die Anderen“ nicht Anfang der Philosophie ist und auch nicht am Anfang seiner Philosophie steht. Die Transzendenz ist zugleich meine Befreiung, die weder als Übernahme des Unendlichen interpretiert wird, noch die Übereinstimmung mit mir selbst zur Folge hat. Die Schlaflosigkeit ist ein „Zerreißen“ des Subjekts aus seiner herrschenden Position. Durch das Verlieren des Ich, durch die Wandlung des „Ich“ in „Sich“ verfallen wir nicht in eine Anonymität, sondern unsere Identität verabschiedet sich von der in Innerlichkeit verschlossenen Subjektivität. Levinas spricht von Subjektivität an verschiedenen Stellen und fasst diesen Begriff auf verschiedene Weisen. Das Subjekt der Verantwortung, in der Beziehung der Sprache (des Sagens), ist keine Subjektivität der Seinsgeschichte, sondern ein Außerhalb-sein, eine immerwährende „Ausnahme“. „Das immer mögliche Schwanken zwischen der Subjektivität und dem sein, wobei die Subjektivität nur ein Modus des Seins wäre, die Gleichwertigkeit der beiden Sprachen, ist ihr zu Ende. Die Güte gibt der Subjektivität ihre irreduzible Bedeutung.“⁵⁰

⁴⁷ WG, S. 63.

⁴⁸ Ebd., S. 65.

⁴⁹ Ebd., S. 60–1.

⁵⁰ Ebd., S. 57.

Das Bewusstsein im Sinne dessen, was Levinas in diesem Zusammenhang einsetzt, erscheint früher als die Auseinandersetzung der Vernunft. Die Subjektivität ist Ausdruck für die Einzigkeit des Menschen, die aber in transitiver Form des „seins“ existiert. Diese Unterwerfung ist in dem Sinne nicht Folge eines bestimmten Gebotes oder einer bestimmten Haltung. In erste Linie bedeutet die Zerreißung eine Unterwerfung der Wahrheit gegenüber, bevor diese mit irgendeiner Form oder einem Inhalt bekleidet ist.

In der Wachsamkeit im Bezug zu den Anderen handelt es sich nicht um eine Situation, die durch Begegnung („Inter-aktion“) mit dem Anderen erfüllt bzw. nicht erfüllt wird und in der das „Ich“ überhaupt zur Beruhigung kommen soll. Das Selbe wird von dem Anderen gestört, aber die Wachsamkeit ist nicht Folge einer Sehnsucht nach der Übereinstimmung mit sich selbst, sondern aufgrund der unerlässlichen Verantwortlichkeit, einer Verantwortlichkeit, von der „Ich“ nicht fliehen kann. Das Erwachen durch den Anderen veranlasst keine Bewegung aus sich heraus, die die Hoffnung, mit dem Anderen zu verschmelzen, erfüllen könnte, weder mit dem Anderen als Gott noch mit dem Anderen als der andere Mensch. Diese Bewegung ist selbst die einzige Sicherheit der erotischen Liebe (Leben im Eros), ohne anhand des Anderen eine Absicherung bekommen zu können. Levinas bezeichnet das Leben in der Liebe, d.h. das Leben in der Beziehung als einen Enthusiasmus und diesen Enthusiasmus als Nüchternheit und keine Trunkenheit. Dieser Enthusiasmus in Bewegtheit umgreift sogar die Vernunft. Die Leichtigkeit der Liebe bleibt trotzdem immer die Schwere der Beziehung selbst. „Leben ist nicht Ekstase, es ist ein Enthusiasmus. Und der Enthusiasmus ist nicht Trunkenheit, sondern Nüchternheit. Nüchternheit, die immer noch nüchtern werden muß. Eine Wachheit am Vorabend eines neuen Erwachens, das stets von sich selbst wiedererwachende Selbe – Vernunft. Nicht-Ruhe oder Nicht-Ewigkeit im Selben, Nicht-Zustand – soll man das *Andere*, das in dieser Weise zu sein widerruft, Geschöpf nennen? Vielleicht.“⁵¹

„Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen, die nicht als Zustand, nicht einmal als Zustand der Hellsichtigkeit, beschrieben werden kann, Beziehung, die sich der Wachsamkeit verdankt, welche sich als Be-un-ruhigung, nicht ausruht in ihrem Thema, in der Vergegenwärtigung, in der Gegenwart, im *Sein*.“⁵²

Diese Beunruhigung ist der Ausgangspunkt für die Anzeige der vorzeitlichen Verantwortung, die an „meine“ ewige Schuld erinnert, ohne dass „ich“ dafür etwas „getan“ hätte. Von hier aus stehe „ich“ unter Verfolgung des Anderen, bevor er „mich“ thematisierte und „ich“ ihn. An einem Ort, wo die Ausgesetztheit und Hypostase zusammentreffen. Dieser Ort ist eigentlich ein Nicht-Ort (*non-lieu*). Diese Begegnung bedeutet, dass „ich“ für mein Dasein, das „mir“ ausgeliefert ist, eine Setzung vermag. Diese Setzung (Position) ist gleichursprünglich mit der Ausgesetztheit. Von hier bis zur Vorstellung einer „Übernahme der Verantwortung“ die sich in der Sphäre des Könnens und Wissens meldet, ist es noch ein langer Weg. In dieser Sphäre spricht man von einer gesellschaftlichen Gerechtigkeit. Der Bedarf der Gerechtigkeit kündigt sich zuerst durch die Erscheinung des Dritten an.

3. Gegenwart und Bewusstsein

Levinas versucht in Hinblick auf Sein und den anderen in dem Text „Die Zeit und der Andere“ eine Zeit zu beschreiben, die sich von der vorgestellten Zeit abhebt und die faktische Zeit anzeigt. Die vorgestellte Zeit, als Thema der Wissenschaft und Philosophie, hat nichts

⁵¹ Ebd., S. 72–3.

⁵² Ebd., S. 76.

mit der Zeit, welche Levinas als faktische Zeit versteht, zu tun. „Es handelt sich nicht um eine Gegenwart, die aus einer immer schon konstituierten Zeit herausgeschnitten wird, nicht um ein Element der Zeit, sondern um die *Funktion* der Gegenwart, um den Riss, den sie in der ursprünglichen Unendlichkeit des Seins bewirkt.“⁵³ Die Wichtigkeit dieser faktischen Zeit und die Betonung auf eine Gegenwart, die die „Zeit der Existenz“ ausmacht, wird im Hinblick auf die Beziehung zwischen Sein und Existenz erst deutlich. Die Existenz ist an den Vollzug des Lebens gebunden, deshalb kann man sie nicht außerhalb der Faktizität des Seins (faktische Zeit unserer Erfahrung) beschreiben. Die Zeit ist die Zeit dieses Vollzuges, bevor man sich eine Vorstellung davon macht und sie insofern als die Form einer Weltanschauung formuliert. Zudem ist diese Zeit die Zeit der Geschichtlichkeit (Wirksamkeit der Geschichte) und nicht die Zeit einer Geschichte im Sinne der Historie. „Die Zeit ist nicht begriffen als eine Form der Welt, ja nicht einmal als eine Form des psychischen Lebens, sondern als Artikulation der Subjektivität. Nichts als Rhythmus des inneren Lebens, sondern als der Umriss der ersten und grundlegenden Beziehung, die das Subjekt mit dem Sein verknüpfen und die machen, daß das Sein dem *Jetzt* entquillt.“⁵⁴

Die Gegenwart ist die Zeit des Seienden, ohne Rückkehr zum Sein. Sie ist die Möglichkeit, im Augenblick zu existieren, ohne eine Geschichte zu haben, vielmehr als Seiendes und somit einzig zu existieren und nicht im anonymen Sein zu „sein“. Die Gegenwart widerspricht einerseits der Kontinuität der Zeit, dadurch dass sie diese gleichmäßige Zeit unterbricht, andererseits knüpft sie die Abschnitte der Zeit zusammen und macht einen neuen Anfang möglich. Sie ist stets und zugleich ein neuer Anfang und eine Unterbrechung. Trotzdem gibt es keine Geschichte und keine Erinnerung ohne Gegenwart. Sie ist der Beweis für die faktische Zeit, für die Zeit, die wir leben und erleben. Die Unterbrechung in der Kontinuität der Zeit verleiht dem Seienden eine andere Zeit, die sich auf eine Gegenwart ohne Zukunft und ohne Vergangenheit reduziert. Den Augenblick zu leben, heißt Bewusstsein von dem „sein“ zu haben und nicht von der Ewigkeit der Zeit (Sein). Das Bewusstsein gründet sich durch das Unbewusste. Dies bedeutet keine Umkehrung des philosophischen Bewusstseins zum Mythos. Mit dieser Aussage ist auch keine begriffliche Gegensätzlichkeit zwischen Sphäre des Bewusstseins (Philosophie) und Unbewusstseins (Mythologie) herausgebildet. Vielmehr bilden diese Figuren eine Synopsis, die geschichtlich und deshalb unerlässlich ist. Diese Synopsis führt zwangsläufig zur Fragestellung unserer Freiheit hin, die sogar früher ist als die Anwesenheit des Antlitzes des Anderen. Diese Fragestellung kündigt eine Fatalität an, welche als „Schicksal des Seins“ zu bezeichnen ist. Dieses Schicksal spitzt die ganze Anregung zwischen Sein und Seiendem zu, da die Übernahme dieses Schicksals keine einfache Übernahme ist. Dieses Schicksal zeigt sich auch in der Gegenwart, die stets auf eine Zweideutigkeit hinweist: einerseits ist die Gegenwart Befreiung von Vergangenheit und Offenheit der Zukunft gegenüber, andererseits aber ist sie an sich angekettet. Deshalb ist dieses „Schicksal des Seins“ selbst ein dauerndes „Innerhalb“ und „Außerhalb“ des Seins zu „sein“.

Levinas' Bewunderung für Bergson in Bezug auf die Zeit ist ein Zeugnis für seine Aufmerksamkeit auf die faktische Zeit, die dem Leben der Existenz gehört und nicht mehr eine Anschauungsform ist. Bergson hat versucht, die konkrete Zeit als Dauer aufzuzeigen und nicht mehr bei dem Begriff der Zeit als einer Abstraktion stehen zu bleiben. Die Dauer ist nicht nur eine Zeit, die vergeht, sondern eine Zeit, die mich auch „mitnimmt“. Levinas ist allerdings mit der Definition der Dauer im Bergsonschem Sinn nicht immer ganz einverstanden, vor allem im Hinblick auf „Freiheit“ und die Gerichtetheit der Zukunft. Aufgrund der Ausgesetztheit kann die Dauer nicht auf eine Freiheit reduziert sein, welche der

⁵³ ZA, S. 27.

⁵⁴ Levinas, E.: Die Spur des Anderen (SpA). Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Übers., Hrsg. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg 1983, S. 94–5.

Ausdruck für „Elan“ ist. „Da die menschlich Freiheit der Gewalt und dem Tod ausgesetzt ist, erreicht sie ihr Ziel nicht mit Bergsonschem Elan, mit einem Schlag, vor ihrem eigenen Verrat flüchtet sei in die Institution.“⁵⁵

Die Dauer ist immerhin eine Zeit, die nicht nur zu denken und zu kalkulieren ist, sondern zu erleben. In diesem Zusammenhang ist ein Begriff in Levinas' ‚Zeitkonzeption‘ von Bedeutung: die „Diachronie“. Diese repräsentiert eine Zeit, die sich nicht an der Gleichzeitigkeit der Gegenwart festhält und in ihrer Konkretion von der Einheit der Zeit mit sich selbst Abschied nimmt. Ähnlich wie Sein ist die Zeit auch für Levinas nicht ein Topos, der thematisiert bzw. mit unseren Begriffen erklärt werden kann. Diachronie heißt für das Seiende das Leben der eigenen Zeit, welche nicht auf die vorgestellte Zeit zurückzuführen ist. Eine Zeit, die sich für die Zeit der Zukunft eröffnet und für die Interpretation der Vergangenheit neu empfänglich ist, ist die Zeit der Diachronie, durch welche die Geschichtlichkeit möglich ist. Diese Eröffnung für die Zukunft und die Empfänglichkeit für die Vergangenheit lassen die Zukunft und die Vergangenheit *durch* sich sprechen. Der Zeit gleichzeitig Passivität und Empfänglichkeit schenken heißt, von der Zeit des „Seins“ Abschied nehmen und die Zeit des „sein“, d.h. die Zeit der Existenz, die einzig zu erleben ist, anzeigen. Das ist die Zeit der Transzendenz. L. Wenzler beschreibt in Nachwort von „Die Zeit und der Andere“ die Diachronie: „[...] die Zeitigung der Zeit. Und zwar eine Zeit, die nicht Gegenwart, nicht Gleichzeitigkeit, nicht Dauer ist, sondern die sich ereignet als Verhältnis zum Abwesenden, als Verhältnis der Nicht-Gleichzeitigkeit. Es gehört zum Begriff einer solchen diachronen Zeitlichkeit, dass sie nur im Gegensatz zu einer synchronen Zeitlichkeit, [...] Diachronie kann sich nur ereignen *in* Synchronie und *als* deren Aufbrechen.“⁵⁶ Diachronie der Zeit gründet in der Sprache als Sagen, in einer Bedeutung „[...] deren Bedeutetes kein ‚etwas‘ ist.“⁵⁷

Dies bedeutet den Abschied von der Ordnung des Seins und Ankommen in einer anderen Ordnung, welche in der Zeitkonzeption von Bergson, „bei dem die Dauer nicht mehr eine unbewegliche Ewigkeit in ihrem Verfall nachahmt“⁵⁸, auch möglich erscheint. Diese „Kontinuität der Dauer“⁵⁹ impliziert keine gleich-gültigen Augenblicke. Vielmehr beschreibt sie die Zeit des anderen, die die Unendlichkeit beschreibt, die doch nicht nach Ursache-Wirkung fragt. Gegenwart heißt, immer von vorne anzufangen. Sein sich dauernder „Ursprung“ zu sein, bedeutet, mit dem ex nihilo zu brechen.

a. Transzendentes Sein bei Mullâ Sadrâ (ملاصدرا)

Sareddin Mohammad ibn Ebrahim ibn Yahiya Schirazi Qawami bekannt als Mullâ Sadrâ und „Sadrelmota'allehin“ ist ein iranischer Philosoph, Zeitgenosse des Descartes, der im 17. Jahrhunderts gelebt hat.⁶⁰ Mullâ Sadrâ ist zumal dafür bekannt, dass er vier bedeutsame philosophische Richtungen in seinem System zusammengeknüpft hat und zu einer Einheit

⁵⁵ TU, S. 355.

⁵⁶ ZA, S. 84–5.

⁵⁷ AQ, S. 96.

⁵⁸ TU, S. 316.

⁵⁹ Ebd., S. 414.

⁶⁰ Er ist 1571 in Schiraz geboren. „Sein Leben kann man in drei Perioden unterteilen, die erste Periode besteht aus seiner intensive Lehre in Schiraz und Isfahan (damalige Zentren des geistigen philosophischen Lebens im Iran). Die zweite Periode verbrachte er in einer Enthaltsamkeit und asketischen Vertiefungen, in einem kleinen Dorf neben Khom. Die dritte Periode ist die Zeit, in der er zu lehren beginnt, seine Texte schreibt und seine philosophisch-mystischen Ideen entwickelt.“ (مرع، نقیبزاده). Naghibzade. A.:Einführung in der Philosophie, (درآمدی به فلسفه) Teheran 1993 (۱۳۷۰) Er starb 1640 in Basra.

assimilierte, die im Nachhinein als eine grundlegende geistige Denkrichtung im Iran gegolten hat. Seine Philosophie hat er „Transzendente Philosophie“ (Hikmat Mute’aliyeh) oder „Philosophie des Erhabenen“ (wörtliche Übersetzung, die nicht mit dem Kantischen Begriff zu verwechseln ist)⁶¹ genannt. Diese Philosophie betrachtet er als die „höchste Wissenschaft“, die strenger ist als alle anderen Wissenschaften. „Aus der erkenntnistheoretischen Sicht gibt es für Hikmat lediglich zwei Methoden des Erkennens, die sich zudem miteinander verquicken: Rationalität (ta’aqul) und Intuition (ishrag). Hierbei blieb „Hikmat“ nicht stehen, sondern in einem weiteren Schritt wurde seine Philosophie mit der Religion des schiitischen Islam in Einklang gebracht, in deren Mittelpunkt die mystisch-ethischen Lehren der Imame standen.“⁶²

„In methodischer Hinsicht lassen sich bei Schirazi vier Arten der „Hikmat“ feststellen:

- die rationale - (istedlali)
- die intuitive - (Zuqi)
- die emoirische - (Tadjrubi)
- die dialektische-Hikmat - (Djadali).⁶³

Mullâ Sadrâ, wie auch Suhrewardi, schätzt die Vor-Sokratiker sehr hoch und kennzeichnet Tales, Anaximander, Pythagores, Sokrates, Platon und Aristoteles als die Philosophen, die „Hikmat“ im Ganzen begriffen haben. Er betrachtet Aristoteles’ Philosophie als Höhepunkt der griechischen Philosophie und nicht als deren Anfang und ist davon überzeugt, dass alle andere Philosophen nach Aristoteles die Meister der Wissenschaft und Kunst sind und nicht der „Transzendenz Philosophie“ (Falsafeye Mute’aliyeh). Er sieht Affinitäten zwischen vor-sokratischer und Sufis’ Weisheit. Die wichtigste gemeinsame Pointe zwischen diesen beiden Erscheinungen des philosophischen Denkens sei die Betonung der „dauernden Bewegung des Seins“, die er zu seiner Lehre, nämlich der „substantiellen Bewegung“, entwickelt. Nach Mullâ Sadrâs’ Auffassung ist die griechische Philosophie grundsätzlich dieselbe Weisheit, wie die der israelitischen Propheten, die eine Zeit lang in Vergessenheit geraten war. Die Griechen hätten diese Tradition rezipiert und sie akademisch fortgeführt. „Diese Weisheit wird mit dem ‚Klima‘ des islamischen „Hikmat“ zusammengeschmolzen und im Licht der „Offenbarung“ vollkommen entfaltet.“⁶⁴

Er entwickelte unterdessen eine Seinslehre, in der er die Welt und das Sein in einer ewigen Wandlung betrachtet und dadurch die Schöpfung als eine immer sich wiederholende Handlung versteht, die nie aufhört wie das Sein selber. Diese Bewegung, die er als „*transzendente Bewegung*“ bezeichnet, fungiert als substantielle (harekat Joharie) Bewegung, die er in „Schawahed Rububiyeh“ thematisiert und in seinem umfangreichsten

⁶¹ Seine Philosophie ist eine Zusammenstellung von vier Hauptströmungen seiner Zeit: die aristotelische Philosophie, Neuplatonismus, der persischen Mystik (sufismus) und die Erleuchtungsphilosophie (Falsafehe ishragh), mit der er die islamische theologische Auseinandersetzungen zu recht machen vermag. „Es kann davon ausgegangen werden, dass Schirazi als Begründer der dritten hauptphilosophischen Schule im Iran gilt, wenn man als erste Schule die peripatetische [Mashie’e] bezeichnet, deren Name mit Ibn Sina verbunden ist, und als zweite Schule die Erleuchtungsphilosophie der Yahiya Sohrewardi. Molla Sadra entnimmt einige philosophische Grundelemente aus diesen beiden Schulen, z.B. die peripatetische Auffassung von Materie und Form sowie Inhalt des Begriffs „Existenz“ (Wujud) hinsichtlich ihrer Entwicklungsstufen und seine Vorstellung über Archetypen aus der Erleuchtungsphilosophie. Außerdem nahm Schirazi die pantheistische Manifestationslehre und die Theorie der „permanenten substantiellen Kreation“ der Sufis zum ersten Mal in der Entwicklungsgeschichte der islamischen Philosophie systematisch auf. Er steht in diesem Zusammenhang unter dem Einfluß von Ibn Arabi.“: Johardelavarie, A.: Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewarie, Frankfurt a. M. 1994. S. 159.

⁶² Johardelavarie, A.: Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewarie, S. 158–9.

⁶³ Ebd., S.162.

⁶⁴ Nasr, S.H. (س. ح. نصر), Sadr’Aldin Schirazi (Mullâ Sadrâ) in Geschichte der Philosophie in Islam. 2. (تاریخ فلسفه در اسلام), Teheran 1985 (۱۳۶۵), S. 479.

Werk „Asfar Arba‘a“⁶⁵ weiter zu bearbeiten und zu begründen versucht. Diese Bewegung nennt Henry Corbin, französischer Orientalist und Philosoph, „metaphysische Unruhe des Seins.“⁶⁶

„Bewegung ist die höchste Vollkommenheit für das Ding, nicht etwa aus dem Grund, weil ein Mensch, Pferd oder Kupfer oder irgendetwas Existierendes ist, sondern hinsichtlich seiner Potentialität (d.h. nur auf Grund des Bedürfnisses nach Bewegung und nicht auf Grund seines „Dingseins“)⁶⁷

Mullâ Sadrâ hat mit seiner These der Transzendentalen Bewegung des Seins im Sinne einer substanziellen Bewegung versucht, das Problem des „ex nihilo“ zu lösen. Sein ist stets in Bewegung. In dieser Bewegung ändert sich alles umfassend in jedem Seienden. Somit kommt das ganze Universum dauernd zur Erneuerung und zugleich zum Altern. Die Bewegung ist nicht akzidentiell, sondern substantiell. Die Substanz selbst ist dauernd in Bewegung: „Die Schaffung ist vom Sein abhängig und diesem nachgängig, weil die Schaffung des Gegenstands nicht vorstellbar ist, wenn es den Gegenstand noch nicht gibt. Da der Gegenstand in seinem Sein von der Materie abhängt, ist er auch in seiner Existenz der abhängig.“⁶⁸ Diese Bewegung zielt auf die Vollkommenheit ab, die in jedem ‚Augenblick‘ entsteht. „Die Substanz bewegt sich von ihrer Substantialität her, um vollkommener zu werden. Die ganze körperliche Welt wird von Moment zu Moment vollkommener. Sie befindet sich im zweiten Moment anders als im ersten. Aber die Form, in der die Dinge erscheinen, ist der gegenwärtige Bezug. Es ist nicht – wie Aristoteles und die Peripatetiker behaupten – eine Umkleidung oder die Ersetzung einer Form durch die andere.“⁶⁹ „Also die Bewegung ist eine Existenzform⁷⁰ zwischen purer Potenz und purem Akt. Einige haben sich die Bewegung als Natur vorgestellt. Dies ist aber falsch. Denn die Bewegung bedeutet die Beweglichkeit der Natur.“⁷¹ Das Unveränderliche ist gerade diese permanente Veränderung. Darüber hinaus ist die Schöpfung kein ex nihilo, das nur zur Vergangenheit gehört, wir sind vielmehr dauernd in dem Schöpfungsvollzug.

Angesichts dieser Seinsbewegung ist die Zeit nicht eine lineare Kontinuität, unbenommen vom Sein, und auch nicht außerhalb des Seins, sondern eine mehrdimensionale Bewegtheit, die in dieser Bewegung mit dem Sein in Einklang steht, und deshalb sich als ein dauerndes „sein“ charakterisiert. Nicht nur wir Menschen, sondern alle Schöpfungen der Welt finden sich in dieser beständigen Bewegung und Verwandlung. Dann ist das Sein ein immerwährendes Werden, das sogar das Nichts umschließt. Können Spontaneität und Kontinuität ineinander fließen, so haben wir von einer Zeit zu sprechen, die nur Gegenwart ist. Die Zeit ist das bewegende Sein, das sich mit all seinen Zufälligkeiten (Äußerlichkeiten) verändert. Mit dieser Lehre, die eine ewige Erneuerung der Welt (sowohl in Substanz als auch in Akzidenz) ausdrückt, unterfängt Mullâ Sadrâ das Dilemma der Weltentstehung, die die Welt entweder zeitlich oder vorzeitlich darstellt. Dadurch gewinnen wir eine Zeit, die nicht

⁶⁵ Siehe: 1/3 Asfar Arba‘a. Asfar Arba‘a bedeutet wörtlich: Die vier Reisen. „Die vier Reisen“ sind „vier Stufen des mystischen Pfades bzw. nach Ansicht einiger Wissenschaftler ‚vier Bücher.‘“ S. 170. (Anmerkung)

⁶⁶ Artikel „Die andere Seite des Textes“ in Zeitschrift FAZ, 9. Februar 2006.

⁶⁷ Zitiert nach: Johardelavarie, A.: Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewarie, Frankfurt a. M. 1994, S. 179.

⁶⁸ Siehe.: Asfare Arba‘a 1/3 S. 79–80.

⁶⁹ Ebd., 183–4.

⁷⁰ In traditionell islamischer Philosophie setzt man keine Differenz zwischen Sein und Existenz, bzw. zwischen Seiendem und Existierendem. Die Hauptdifferenzierung in dieser Philosophie erklärt sich zwischen „Existenz = Sein“ und „Wesen“, die sich als ein großes Dilemma zwischen zwei philosophischen Schulrichtungen, d.h. Erleuchtungsphilosophie (ishrag) und peripatetische Philosophie aufzeigt.

⁷¹ Zitiert nach: Johardelavarie, A.: Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewarie S. 84.

mehr als lineare Zeit anzunehmen, sondern die in einem Sein-sein verwickelt ist und somit als „Zirkel“ aufzufassen ist. Diese Zeit bzw. *Sein* legen wir als „Werden“ aus.

b. Gegenwart und „Ich“

Wir sind an die Zeit der Vergangenheit „faktisch“ schon immer gebunden und der neue Anfang ist nie transitiv genug, sich in der Transzendenz aufzulösen. Jeder Augenblick ist an dem vorhergehenden Augenblick gebunden und zugleich ist er ein Augenblick für sich. Die Tragik der Hypostase ist an die Tragödie des Seins gebunden. Sie stellt die Autonomie des Seienden immer in Frage. „Die Tragik entsteht nicht aus einem Kampf zwischen Freiheit und Schicksal, sondern aus dem Umschlag der Freiheit in Schicksal, aus der Verantwortung. Die Gegenwart – Ereignis des Ursprungs – schlägt um in Sein.“⁷² Trotz der Möglichkeit, die Gegenwart als ein Ereignis ohne Rückzug zur Vergangenheit und Gerichtetheit zur Zukunft vorzustellen, kann die Gegenwart nicht in der Gegenwart stehen bleiben. Die Gegenwart selbst zeigt eine Paradoxie an, welche die Paradoxie des ‚seins‘ präsentiert und mit der das Sein nicht mehr als eine Einheit zu denken ist, da die Gegenwart zugleich das Erlöschen der Gegenwart bzw. des Augenblickes bedeutet. „Das Erlöschen des Augenblickes konstituiert seine eigentliche Gegenwart.“⁷³ Diese Paradoxie gründet in der Bedeutsamkeit der Diachronie, damit man den Augenblick aus sich denkt und nicht im Hinblick auf eine Zeit, die „über“ den Augenblick herrscht, eine Zeit, die eine Ursache benötigt. Diese Zeit zeigt eine persönliche Zeit an, die der Existenz (dem Subjekt) gehört. „Die Gegenwart ist also eine Situation im sein, in der es nicht nur Sein überhaupt gibt, sondern in der es ein Seiendes gibt, ein Subjekt.“⁷⁴ Deshalb ist die Einsamkeit des Ichs nicht als eine assimilierte Identität zu betrachten. „Die Identität der Gegenwart wie auch die Identität des „Ich“ setzen nicht die Identität eines logischen Begriffs voraus. Die „Gegenwart“ und das „Ich“ sind die Bewegung der Bezugnahme auf sich, welche die Identität konstituiert.“⁷⁵

Das Subjekt ist nicht nur Prädikat, sondern Träger des Verbs „sein“. Durch die Setzung übernimmt es die Souveränität über das anonyme Sein. Angesicht der Gegenwart ist das Subjekt Herr der Situation, der sich mit seinem Bewusstsein in Sein setzt. In diesem Zusammenhang ist die Hypostase zu erwägen. „Dauer: Sie ist jenes Kommen von einem Sich her, jene Aneignung des Seins durch Seiendes, welche das „Ich“ ist. Bewusstsein, Setzung, Gegenwart, „Ich“ sind anfangs keine Seienden wenn sie es auch endlich sind. Sie sind Ereignisse, kraft deren das unnennbare Verb *sein* sich in ein Substantiv wandelt. Sie sind Hypostase.“⁷⁶

Die Gegenwart ist die Bestimmung des Ichs, abgesehen von der universellen Geschichte. Sie ist die Möglichkeit der *Einsamkeit* und *Einzigkeit* des Ichs. Sie präsentiert die Zeit, die „Ich“ persönlich haben kann, die *meine* Zeit ist und die „ich“ faktisch erlebe. Die Gegenwart ist der Stempel des Ichs in der Geschichte, die vergeht und bleibt, dieses Bleiben hat nichts mit „Ewigkeit“ einer unpersönlichen Zeit zu tun, sondern zeigt die Unersetzbarkeit des Ichs bzw. die Unvertretbarkeit der Existenz an. Die Einzigkeit der Existenz ist der Grund der Geschichtlichkeit, damit das Ich sich in der Geschichte überhaupt setzen kann. Aufgrund der persönlichen Geschichte gibt es überhaupt Geschichte im Sinne der *Geschichtlichkeit*. Die Geschichtlichkeit behauptet sich nicht durch Wahrheit, sondern durch Wirklichkeit.

⁷² VS, S. 98.

⁷³ Ebd., S. 95.

⁷⁴ Ebd., S. 89.

⁷⁵ Ebd., S. 98.

⁷⁶ Ebd., S. 102.

Wirklichkeit erlaubt uns, „wirksam“ zu sein. „[...] man kann [sich] der Geschichte nicht entziehen. Hier mein Geschichte das Vergangene, aber gleichwohl noch Nachwirkende [...]. Sodann mein Geschichte nicht so sehr die »Vergangenheit« im Sinne des Vergangenes, sondern die *Herkunft* aus ihr [...]. Geschichte bedeutet hier einen Ereignis- und »Wirkungszusammenhang«, der sich durch »Vergangenheit«, »Gegenwart« und »Zukunft« hindurchzieht. Hierbei hat die Vergangenheit keinen besonderen Vorrang.“⁷⁷

Das einsame „Ich“, das durch Bewusstsein und Setzung eine Herrschaft über das Sein ausüben will, kann doch nicht absolut vom Sein befreit sein, weil es je diese Herrschaft innerhalb des Seins sucht. Es ist immer mittendrin im Sein und immerwährend im Ereignis des Seins. Dank des Bewusstseins und weil das Seiende eine Gegenwart hat, kann das Ich immer von der „bestimmten“ Zeit einen Abstand halten, während das Seiende selbst in der Zeit weiter fortgeht. Die Herrschaft des „Ich“ ist keine Illusion, aber auch keine Befreiung vom Sein. Das Seiende ist nicht wie die frei schwebende Luft, die mit der Zeit fortgeht, es trägt vielmehr die Zeit auf seinen Schultern. Zwischen „mir“ und „meiner“ Zeit steht eine unbedingte Beziehung. Diese Beziehung, die doch absolut ist, bietet „mir“ keine selbstverständliche Freiheit, sondern in dieser Beziehung bin ich verhaftet. Sie ist die Befreiung aus der Einsamkeit und zugleich Verhaftung an „Insein“, das auch das Verhaftetsein in der Materialität ausmacht. Dieses Sein, diese Befreiung und Verhaftung ist selber Zeit und Sinn der Hypostase. „Dieses Definitive des Seienden, das die Tragik der Einsamkeit ausmacht, ist die Materialität. Die Einsamkeit ist nicht deshalb tragisch, weil sie Entzug des anderen ist, sondern weil sie in die Gefangenschaft ihrer Identität eingeschlossen ist, weil sie Materie ist. Die Fesselung der Materie sprengen heißt, das Definitive der Hypostase sprengen heißt, in der Zeit sein. Die Einsamkeit ist eine Abwesenheit der Zeit. Die *gegebene* Zeit, die als sie selbst hypostasiert, erfahrene Zeit, die zu durchlaufende Zeit, durch die hindurch das Subjekt seine Identität trägt, ist eine Zeit, die unfähig ist, die Verbindung der Hypostase zu lösen.“⁷⁸

Die Unmöglichkeit, bei sich allein zu bleiben, ist Anfang des Brechens mit einer bedingungslosen Freiheit und Abhebung von der Materialität. Die Zeit ist nicht nur die Zeit, die uns die Vorstellung der Zukunft möglich macht, sondern sie ist die Bedingung für die Transzendenz. Die Zeit der Transzendenz ist nicht die Zeit der Freiheit, sondern die Zeit, in der das Antlitz des Anderen sich offenbart. Trotz des Wissens, das dank des Bewusstseins dem „Ich“ die Identität zurückgibt, ist das „Ich“ nicht imstande sich von sich selbst zu lösen. Die Freiheit, die sich in Gestalt des Bewusstseins, in der Hoffnung auf unbegrenzte Freiheit umwandelt, ist für die Übernahme der Geschichte nicht ausreichend. Das „Ich“ ist dem Schicksal unterworfen, weil dieses Schicksal gar nicht zu übernehmen ist. Der Gedanke der Freiheit, der sich in der Hoffnung der Freiheit hingibt, zeigt die Problematik des Themas: er genügt nicht an sich, um sich von der Verstrickung zu lösen. „Es genügt nicht, eine Hoffnung zu schöpfen, um eine Zukunft auszulösen.“⁷⁹

Die Zeit des Seienden, welche seine Gegenwart ausmacht und in welcher der Seiende sich mit der Arbeit beschäftigt, umschließt die Zeit der Hoffnung. Das Leben besteht aus Arbeit und Lohn für diese Arbeit, aus Nahrung und „Genuss von der Nahrung“, die nicht mit dem Gedanken der Freiheit parallel steht. Dieses Thema werden wir in den folgenden Kapiteln behandeln.

⁷⁷ SZ, S. 378–9.

⁷⁸ ZA, S. 31.

⁷⁹ VS, S. 111.

4. Bewusstsein, Hypostase und Geschichtlichkeit des Daseins

Das Bewusstsein ist ein „Seinsmodus“, dessen vorzeitlichen Charakter über das Bewusstsein selbst hinausgeht. Das Bewusstsein ist nicht nur ein Erinnerungsvermögen, sondern auch ein ‚*Vermögen des Vergessens*‘. Es hat nicht nur eine produktive Wirkung und eine konstituierende Natur, es hat auch die Begabung für Müßiggang und Langeweile. „Das Bewußtsein ist ein Seinsmodus, indem es aber das Sein übernimmt, ist es das Zögern des Seins selbst. Dadurch verschafft es sich eine Dimension des Rückzugs.“⁸⁰

Das Bewusstsein, das auch zum Vergessen veranlagt ist, kann sowohl dekonstruieren, als auch rekonstruieren, weil es sich oft auf die Sphäre bezieht, die uns vor dem Bewusstsein das Sein-sein erscheinen lässt. Bewusstsein heißt, eine Gegenwart haben, die zwar auf Vergangenheit beruht, trotzdem immer noch Gegenwart bleibt. Bewusstsein macht aufgrund der Zeit erst die Geschichte möglich. Die Situation, in der das Seiende in seiner Unbestimmtheit mittels des Bewusstseins mit der Anonymität des Seins brechen will, können wir dann *Hypostase* nennen, indem wir das Sein durch die Zeit definieren. Die Hypostase ist die Zeit des Seienden im Bezug zum Sein. „Das Bewußtsein ist nichts anderes als die Tatsache, daß das unpersönliche und ununterbrochene Ja der ‚ewigen Wahrheit‘ ein Denken werden kann, das heißt, daß es, seiner schlaflosen Ewigkeit zum Trotz, in einem Kopf anfangen oder enden, aufleuchten oder verlöschen, sich selbst entfliehen kann. Der Kopf fällt auf die Schulter – man schläft.“⁸¹

Das Bewusstsein, das eigentlich für das Begreifen der Grenzsituationen nicht ausreichend ist, verknüpft das zeitliche Sein des Menschen bzw. das Dasein mit seiner Existenz und somit enthält das Dasein ein Gewicht, das trotz der Schwere ihn nicht mehr anonym und „gleichgültig“ definiert. Jaspers sagt: „Alles in der Welt ist ganz gleichgültig und alles in der Welt kann von entscheidender Wichtigkeit werden; existentiell bin ich überzeitlich dadurch, daß ich in der Erscheinung schlechthin zeitlich bleibe; die Wesenlosigkeit der Zeit ist in der Erscheinung der Existenz ihre durch Entscheidung absolute Wichtigkeit; die Leidenschaft im Handeln verbindet sich mit dem Bewußtsein: es ist alles nichts, doch so, daß der Ernst des Tuns vertieft und nicht gelähmt wird.“⁸²

Schlafen ist nicht nur das Ausruhen des Körpers und des Geistes, es ist vielmehr die Möglichkeit, sich von der ‚*Anstrengung des Seins*‘ loszulassen und zu *vergessen*. Es ist ein Phänomen, durch das das Bewusstsein unterbrochen wird. Diese Unterbrechung macht dem Seienden möglich, das Gewicht des Seins mit-zutragen und zu er-tragen. Der Schlaf macht ein vorläufiges Vergessen möglich, indem wir uns nicht mehr an die dauerhaft „gleichmäßige Zeit“, in der die Augenblicke sich nicht von einander unterscheiden, anklammern. Wir haben immer einen neuen Anfang, einen anderen Tag, der sich von dem vergangenen letzten Tag unterscheidet.

Es geht bei der Hypostase um die Paradoxie des Seins als Ursituation und nicht um das Sein als nur „sein“. Das Sein „zu haben“ ist mit dem „Sein zu vergessen“ verbunden. Hypostase als Bewusstsein ist eine immanente Situation, in der wir in der Zeit über der Zeit stehen und innerhalb des Seins über dem Sein. Wir sind dem Sein und der Zeit verhaftet. Diese Verhaftung hat aber immer eine prägende Funktion, wodurch wir nicht die Tage gleich-gültig und gleich-mäßig vollenden. Dank dieser Wirkung, die uns in der Arbeit und in dem „Umgang“ aufhält, können wir von der *Geschichte* zur *Geschichtlichkeit* und von der Zeit zur Zeitlichkeit übergehen. *Nur durch* die Geschichtlichkeit des Daseins, haben die anderen

⁸⁰ Ebd., S. 82.

⁸¹ Ebd., S. 84.

⁸² Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzerhellung, Berlin. Heidelberg. New York 1973, S. 209.

innerweltlichen Gegenstände auch „sekundär“ eine Geschichte. Sofern Dasein faktisch existiert, begegnet auch schon innerweltliches Entdecken. „Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen.“⁸³ Diese Geschichtlichkeit verleiht dem Seienden eine andere Herrschaft als „Wille zur Macht“ oder Liebe zur Freiheit. *Diese Herrschaft ist die Herrschaft der Existenz über das Sein.* „Der Wechsel von Anstrengung und Muße, in der wir die Frucht der Anstrengung genießen, macht die eigentliche Zeit der Welt aus. Sie ist monoton; denn ihre Augenblicke sind einer soviel wert wie der andere. Sie geht hin auf einen Sonntag, die reine Muße, in der Welt gegeben ist. Der Sonntag heiligt nicht die Woche, sondern kompensiert sie. Die Situation im Sein oder das Haften in ihm, aus dem die Anstrengung besteht, wird verdrängt, kompensiert, abgeschwächt, statt in seiner Gegenwart selbst wiedergutmacht zu werden: Dies ist die ökonomische Tätigkeit.“⁸⁴

Wie wir auch später noch erläutern werden, ist es dem Bewusstsein nicht möglich, mit dem Sein zu brechen, vielmehr ermöglicht es uns, einen Abstand vom Sein zu nehmen dergestalt, dass wir *innerhalb* des Vollzugs des Seins auch einen Bezug *zum* Sein haben. Die Übernahme des Seins in diesem Bezug und den Übergang zur Innerlichkeit bedeutet keine Übereinstimmung mit sich selbst. Diese Verstrickung im Sein, die als Vollzug des Seins gilt, bedeutet die Bewusstwerdung des Übels des Seins (Mal élémental). Sie impliziert eine unerlässliche Situation, die von dem Sein nicht abzulösen ist. Von diesem Punkt lässt sich denken, *dass die Elementalität des Seins, die sich sowohl in der Liebe zum Leben als auch in dem Übel des Seins aufzeigt, phänomenologisch dieses „Wie“ des Dasein beschreibt, ohne dass sich dieses auf eine andere von außen kommende Situation bezieht.*

Es liegt in der Paradoxie dieser Situation, dass wir die Hypostase nicht genau *definieren* können. Sie als Gegenwart oder als Bewusstsein zu beschreiben, verdeckt trotzdem nicht den undefinierbaren Charakter der Hypostase. Hypostase zeigt die unsichere, unberechenbare Dimension der Existenz an. Hypostase ist selber die Grenze, die die Unmöglichkeit verdeutlicht, absolut dem Sein verhaftet zu sein. „Die Hypostase ist vorweltlich, weil sie vorzeitlich ist. Sie fällt aber darum nicht mit dem form- und gestaltlosen Sein oder Es-gibt zusammen. Sie stellt, eine wirkliche Umkehrung innerhalb des anonymen Seins dar.“⁸⁵ Die Hypostase ist eine Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz: „Die Hypostase ist also angesiedelt zwischen der ekstatischen Existenz und dem namenlosen Sein, zwischen dem Aufgehen in der Anonymität des Es-gibt und dem selbstbehauptenden Ausgriff auf das Sein.“⁸⁶

Die Hypostase als die Setzung des Seienden im Sein bzw. in der Geschichte des Daseins anzunehmen, repräsentiert ein Paradox, das es schon immer gibt und geben wird. Diese Unmöglichkeit, dieses Paradox aufzuheben, hat mit der Herrschaft des Seins bzw. mit der Ausweglosigkeit, dem Sein zu entfliehen, zu tun. Die Herrschaft kann nie als eine Herrschaft im Sinne „des Herrschens über etwas“ interpretiert werden. Diese Herrschaft bedeutet kein Privileg einer Position, mit dem wir die Fragestellung des Seins unterfangen können oder mit dem wir eine Aufgabe erfüllen können. Die Herrschaft bedeutet nichts mehr als dieser „Umgang“ mit dem Sein mitten in dem Insein. In diesem Zusammenhang ist noch zu erwähnen, dass die Geschichte des Bewusstseins bzw. Geschichte der Philosophie, die diese Herrschaft ermöglicht, nicht unabhängig von der Geschichte der Existenz (Daseins) betrachtet werden kann, in der wir das In-Situation-sein als ein beständiges In-sich-sein bezeichnen.

⁸³ SZ, S. 388.

⁸⁴ VS, S. 111.

⁸⁵ Krewani, W. N.: Denker des Anderen, Freiburg (Breisgau)/München 1992, S. 72.

⁸⁶ Ebd., S. 72–3.

5. Bewusstsein und Ort: Phänomenologie des Hauses

Dank des Bewusstseins hat der Mensch die Möglichkeit aus der Anonymität des Seins herauszukommen, die Schlaflosigkeit abubrechen und zu schlafen, d.h. zur Ruhe zu kommen. Das Bewusstsein ermöglicht, dass das Seiende sich sammelt. Das Bewusstsein öffnet den Ort der Innerlichkeit und der Intimität.

Dadurch, dass Bewusstsein an das „Unbewusste“ geknüpft ist, kann es sich von der Situation des „es gibt“ abheben, zur Ruhe kommen und schlafen. Das Bewusstsein bereitet den Ort zum Denken und zugleich den Ort zum Schlafen vor. Das Bewusstsein ist Lokalisierung und Setzung, mit deren Hilfe das Ich sich sammelt und zu sich kommt, aus der Zerstreuung herausgeholt wird. „Es handelt sich dabei nicht um ein Bewusstsein von Lokalisierung, sondern um eine Lokalisierung des Bewusstseins, die ihrerseits nicht wiederum im Bewusstsein, in Wissen aufgeht. Es handelt sich um etwas, das sich vom Wissen unterscheidet, um eine Bedingung.“⁸⁷

Dank des Bewusstseins vollzieht sich das Denken in einem „Träger“, an einem Ort. Der Denker ist das „Ich“, das selber der Ort und Träger ist. Das Bewusstsein ist nicht gleichzusetzen mit dem Denken, sondern es ist essentielle Bedingung für Denken und auch für die Sammlung des Denkens an einem Ort. Dank des Bewusstseins geschehen das Denken und die Setzung an einem Ort gleichzeitig. „Das Denken ist nicht zuerst Denken und dann *hier*; insofern es Denken ist, ist es hier, schon sicher vor der Ewigkeit und der Universalität.“⁸⁸ Dieses Bewusstsein reduziert sich nicht nur auf die Fähigkeit des Denkens, sondern dadurch dass Bewusstsein mit der Leiblichkeit in Verbindung steht, sind wir auch als bewusstes Tier in Abhängigkeit der Materie. Diese Abhängigkeit veranlasst, dass unser Bewusstsein sich auch in der Arbeit und Beschäftigung der Materie setzt. Das Bewusstsein bedeutet nicht immer eine positive Erinnerung des Denkens, sondern auch die Verschiebung der Gedanken bzw. die Vergessenheit des Seins. *Die Arbeit und die Beschäftigung in der Welt nehmen die negative Wert der Vergessenheit des Seins vom Bewusstsein ab.* In dem Sinne gehört die Vergessenheit des Seins als ein Seinsmodus immer noch dem Sein. Sie ist weder negativ noch positiv. Die Dunkelheit der Seinsfrage führt das Sein nicht zu einem absoluten Nichts, sondern diese Vergessenheit können wir immer noch als „Umgang“ annehmen, der Ausdruck für das Seinsverstehens ist. Selbst das Nichts ist Ausdruck des Umgangs mit dem Sein, d.h. Seinsverstehen selbst.

Die Beschäftigung ist Verzögerung der Zeit, durch welche die Last des Seins für das Dasein erträglich wird. Bewusstsein ist ein Ort, der keinen anderen Ort voraussetzt. Dieses Sein zu haben und sich darin setzen, ist die einzige Möglichkeit für Herrschaft über das Sein. Es bedeutet weder Sein zu steuern, noch es aufheben zu können. Dieses „Haben“ hat auch nicht mit Haben einer bestimmten Richtung zu tun, vielmehr ist es eine Möglichkeit, „*inständig*“ zu leben, d.h. zu *existieren*. Dieses „Haben“ zeigt ein „Wie“ des Seins.

Vor jedem Engagement ist das Bewusstsein bzw. Unbewusstsein die Möglichkeit der Ruhe. Bei sich sein, ist zugleich der Grund der Einsamkeit und Ausgangspunkt der Innerlichkeit. Ohne Einsamkeit geschieht keine Beruhigung bzw. Beunruhigung, gibt es keinen Schlaf bzw. Schlaflosigkeit. Deshalb ist die Innerlichkeit selber die Bedingung für einen neuen Anfang und für jeden Empfang. Das Bewusstsein als Lokalisierung setzt keinen geometrischen Raum voraus, weil es selber die Setzung ist, die sich nicht auf einen *vorgestellten bestimmten* Raum

⁸⁷ VS, S. 83–4.

⁸⁸ Ebd., S. 84.

reduziert. Sie ist vielmehr die Bedingung dafür, dass wir ein ‚zu Hause‘ haben können. „Das Bewusstsein kommt zustande im Ausgang von dem Ruhem, im Ausgang von der Setzung, im Ausgang von dieser einzigartigen Beziehung. Die Setzung tritt nicht zum Bewusstsein hinzu, wie ein Akt, den es entscheidet, vielmehr kommt es zu sich selber im Ausgang von der Setzung, von einer Unbeweglichkeit.“⁸⁹ Einen Ort zu haben heißt, das anonyme Sein zu brechen. „Haben“ der Gegenstände besagt nicht nur der Besitz des Objektes bzw. Besitz der Materie, sondern dieses „Haben“ – das im „Haben“ des Sein gründet – impliziert sich-selbst-haben, welches sich nun als Situation der Setzung aufzeigt. Es ist ein Bezug zum „Ich“ in dem „Sein-Lebensvollzug“⁹⁰. Die Gegenstände sind uns nicht nur „gegeben“, sie sind „für uns“, für unsere Nutzung, für unser Genuss da. Vor der Unterscheidung Subjekt-Objekt, Innen-Außen ist „das Ich“ der alleinige Träger des Seins und der Welt. Mit diesem „Ich“ meinen wir keine Substanz der philosophischen Tradition, gegen die sich das „cogito“ auflehnt. Vielmehr ist das Ich in Levinas’ Texten der Ort der Hypostase bzw. Ort der Setzung und zugleich Ort der Transzendenz.

Einen Ort haben, heißt aber nicht, sich an eine bestimmte Kultur binden, und deshalb eine Heimat haben. *Die Setzung in einem Ort ist ursprünglicher als das Haben einer Heimat.* Dank dieser Setzung hat man eine Heimat und ein Zuhause. Das *Heimatlossein* bedeutet, in dem Kontext einen Ort zu haben, der nur für die „Setzung der Innerlichkeit“, für die Inständigkeit bürgt. Dieser Ort bedeutet keine Sicherung für das Subjekt. *Ort der Innerlichkeit ist keine Bleibe und keine Zuflucht.* Es ist ein Ort, an dem wir früher sind als in einer Kultur und Tradition. Dieser Ort ist der Ort, an dem wir in einer absoluten Innerlichkeit den Fremden empfangen können und darin seine Fremdheit, seine Andersheit aufbewahren können, ohne sie auf „uns selbst“ zu reduzieren. Dieser Ort, welcher der Innerlichkeit zugeschrieben ist, hat nicht wie andere Orte eine stabil gleiche Verlässlichkeit, sondern ist durch die fremden, störenden Elemente dauernd unter Bedrohung der Unruhe. Dieser Ort ist zu vergleichen mit dem, was Heidegger über den Raum des Daseins sagt: „Das Dasein hat selbst ein eigenes Im-Raum-Sein.“⁹¹

Das In-Sein bei Heidegger ist nahe der Innerlichkeit bei Levinas, doch ist die Innerlichkeit zugleich der Ort um den absoluten Anderen zu empfangen, und deshalb ist dieser Raum von Anfang an ein *ethischer Raum*. „Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat. Der Raum befindet sich nicht im Subjekt, noch betrachtet dieses die Welt, als ob sie in einem Raum sei, sondern das ontologisch wohlverstandene „Subjekt“, das Dasein, ist in einem ursprünglichen Sinn räumlich.“⁹² Gerade weil wir von dem eigenen Raum des Daseins sprechen können, gibt es Innerlichkeit und Inständigkeit. In-Sein ist die Urstruktur für das In-der-Welt-sein. „Das Subjekt nimmt auf sich. Die Inhalte des Bewußtseins sind Zustände. Seine Unbewegtheit, seine Festigkeit als Subjekt liegt nicht an dem unveränderlichen Bezug auf irgendwelche Koordinaten des idealen Raums, sondern an seinem *Stand*, an dem Ereignis seiner Setzung, die nur auf sich selbst verweist, die der Ursprung von Festigkeit überhaupt ist – der Anfang sogar des Begriffes des Anfangs.“⁹³

⁸⁹ Ebd., S. 86.

⁹⁰ Für Heidegger gelten der „Bezugsinn, Vollzugsinn, Gehaltsinn“ als „Urstruktur der Situation“ des Daseins. Sie deuten die „Selbstgenügsamkeit“ des Lebens aus. (GA Bd. 58, S. 261.) Christoph von Wolzogen hat diese drei Urstrukturen so entwickelt: „Bezugsinn“ eines Ausdruckes = Sich-Verhalten als Verhalten zu etwas, „Vollzugsinn“ = die Weise („Zeitigungssinn“!) des Sich-Verhaltens zu etwas, „Gehaltsinn“ = das, wozu sich das Verhalten verhält, Unterscheidung „Vollzugsinn“ – „Gehaltsinn“ – „Noesie“ – Noema“ (Husserl), „Bezugsinn“ (Neu!): zitiert von einer Mitschrift im Seminar: Frühvorlesungen: Heidegger, WS 2004.

⁹¹ SZ, S. 56.

⁹² Ebd., S. 111.

⁹³ VS, S. 87.

6. Einsamkeit

Levinas thematisiert die Einsamkeit zunächst als einen Grundbegriff für die Existenz. Dabei wird von Anbeginn klar, dass es ohne Bezug auf Existenz unmöglich ist, die Einsamkeit zu beschreiben. Es handelt sich hier nicht um eine soziologisch-psychologische Definition des Begriffs der Individualität, dessen Gegenbegriff die „Kollektivität“ ist, vielmehr geht es um Beschreibung des Vollzugs dieser Situation, der die Situation in ihrer unbedingten Konkretion aufzeigt. Wurde die Einsamkeit als die Erfahrung der Existenz erwähnt, so wurde sie in Hinblick auf die Hypostase, wo wir die Herrschaft der Existenz beschrieben haben, geklärt. Diese Herrschaft beschreibt sie als ein Ereignis, in dem „*das Existierende die Existenz übernimmt*.“ „Die Einsamkeit besteht genau in der Tatsache, daß es Existierende gibt. Sich eine Situation vorzustellen, in der die Einsamkeit überschritten wird, das heißt, gerade das Prinzip der Verbindung zwischen dem Existierenden und seinem Existieren auf die Probe zu stellen. Das heiße, auf ein ontologisches Ereignis zu gehen, in dem das Existierende die Existenz übernimmt. Ich nenne das Ereignis, durch welches das Existierende sein Existieren übernimmt, *Hypostase*.“⁹⁴

Die Einsamkeit ist ein Moment, der die Situation des „Insichseins“ (Inständigkeit) ausdrückt. Deshalb ist sie ein Moment des „Existierens“. Levinas fasst diesen Moment auch im Milieu der Materie auf und betrachtet ihn ungeachtet der Anwesenheit oder Abwesenheit des Anderen. *Die Einsamkeit spricht die Bedingungen der Leiblichkeit im Äußerstem aus*, mit denen der Mensch sich in all seinen Bedürfnissen und Begehren ‚eingeschlossen‘ *vorfindet*. Sie ist nicht als eine Zurückziehung von den Anderen im Sinne der Isolierung aufzufassen, sondern zeigt gerade unsere Abhängigkeit von den anderen-Anderen an. „Dieses Definitive des Seienden, das die Tragik der Einsamkeit ausmacht, ist die Materialität. Die Einsamkeit ist nicht deshalb tragisch, weil sie Entzug des anderen ist, sondern weil sie in die Gefangenschaft ihrer Identität eingeschlossen ist, weil sie Materie ist. Die Fesselung der Materie sprengen heißt, das Definitive der Hypostase sprengen. Heißt, in der Zeit sein. Die Einsamkeit ist eine Abwesenheit der Zeit.“⁹⁵

Die Einsamkeit ist eine ambivalente Situation, da sie einerseits eine unauflösliche Einheit zwischen Sein und Seiendem ausdrückt und andererseits die Souveränität des Seienden und in dem Sinne die Einzigkeit der Existierende andeutet. „Das Subjekt ist allein, weil es eines ist. Es bedarf einer Einsamkeit, damit es die Freiheit des Anfangs gibt, die Herrschaft des Seienden über das Sein, das heißt, kurz gesagt damit es Seiende gibt. Die Einsamkeit ist also nicht nur Verzweiflung und Presigegebensein, sondern auch Stärke, Stolz und Souveränität.“⁹⁶

Die Einsamkeit ist zugleich Anfang der Freiheit, Souveränität des „Ich“ und die Fesselung an *die Anderen*, sowie die Materie. Es ist zu beachten, dass Levinas in „Die Zeit und der Andere“ zuerst keinen klaren Unterschied zwischen Einsamkeit und Identifizierung mit sich selbst (ein „intransitives“ existieren) setzt, und deshalb weniger von der Einsamkeit der Existenz als einer unergründlichen Einsamkeit spricht. Einsamkeit ist vielmehr „die Abwesenheit der Zeit“, weil in der nicht explizit eine Trennung zwischen „Ich“ und den „Anderen“ festzustellen ist. Weil man sich nur in seiner eigenen Zeit versetzt, welche noch keine Zeit ist. Existieren drückt vielmehr eine Selbsttheit aus, welche die Vielheit ablehnt. „Die Einsamkeit erscheint deshalb weder als bloß faktische Isolierung wie die eines Robinson, noch als die

⁹⁴ ZA, S. 21.

⁹⁵ Ebd., S. 31.

⁹⁶ Ebd., S. 29.

Unmittelbarkeit eines Bewußtseinsinhalts, sondern als die unauflösbare Einheit zwischen dem Existierenden und seinem Werk zu existieren.“⁹⁷

Denn die Einsamkeit ist die Existenz selbst, sie beruht auf ihrer *Unersetzbarkeit* und in dem Sinne auf der Einzigkeit der Existenz. Diese Tatsache, dass der Mensch seine Existenz mit der Existenz des Anderen nicht tauschen kann, zeigt die Einsamkeit als eine unbedingte Situation. Die Einsamkeit ist selbst der Ausdruck für ein „Zwischen“, das die Einheit und Trennung umfasst. „Die Einzigartigkeit des Ich ist Ausdruck der Trennung. Die Trennung par excellenz ist Einsamkeit, und der Genuß – Glück oder Unglück – ist die eigentliche Vereinzelnung.“⁹⁸

So wie Levinas es formuliert, kann die Einsamkeit weder durch Erkenntnis noch durch Ekstase oder Aussetzung des Gefühls überwunden werden, da in der Erkenntnis die *Situation der Einsamkeit als Vollzug* übersehen wird. Von Anfang an wird hier eine Einheit vorausgesetzt, die das „Ich“ zu einem Subjekt führt, mit dem es sich identifizieren soll. Um diese Situation zu überwinden, darf man den Gedanken des Sein-mit-dem-Anderens nicht zu einer Verschmelzung mit den Anderen zuspitzen. Doch in der Trennung verschärft sich die Einsamkeit aufgrund der „*absoluten Anwesenheit des anderen Menschen*“. „Die Einsamkeit des Subjekts ist mehr als die Isolierung eines Seienden, die Einheit eines Gegenstands. Sie ist, wenn man so sagen darf, eine Einsamkeit zu zweit; dieser andere als ich läuft wie ein Schatten, der das Ich begleitet.“⁹⁹

Die Annäherung bezeugt gerade den Akzent der Trennung und die Andersheit des Anderen. Die Einsamkeit ist Bruch mit der Totalität und eine Möglichkeit, außerhalb des Seins zu existieren. Denn das einsame Seiende gehört nicht zu einem Topos in der Ordnung des Seins. Von hier aus kommt Levinas zur *Verantwortlichkeit*, die von Anfang an an das Sein und an das An-sich-Angekettet-sein gebunden ist. Verantwortung kommt nicht im nachhinein wie eine Pflicht oder aufgrund einer Aufgabe dem Sein hinzu, sondern sie hängt an der Paradoxie der Einsamkeit, welche die Paradoxie des Seins selbst ist. Sie erklärt unser Sein in der Gegenwart, die angesichts der Zukunft und Vergangenheit frei ist, aber andererseits in sich „blockiert“ ist. Diese „blockierte Identität“ folgt aus dem Sein des Habens, das aus der Materialität des Seins herrührt aufgrund unserer Leiblichkeit. Es geht hier nicht um die Differenzierung zwischen Geist und Materie, sodass wir Geist als Freiheit und Materie als Gefängnis für Geist betrachten. Sondern in jeder Freiheit und Gefangenschaft wirken die beiden parallel. „Mein Sein verdoppelt sich um ein haben. Ich bin durch mich selbst blockiert. Und genau dies ist materielle Existenz.“¹⁰⁰

B. Die Ausgesetztheit

Das erste große Hauptwerk von Levinas „Totalität und Unendlichkeit“ trägt den Untertitel „Versuch über die Exteriorität“ (Essai sur l’extériorité). „Exteriorität“ erwähnt Levinas erstmals etwa in der Mitte des Werkes. Diese Exteriorität drückt keine Außenseite einer Innenseite aus, keinen Ort, der von Innen nach Außen gerichtet ist, vielmehr ist sie ein *Ausdruck für das „Äußerste“*. In Levinas’ Kontext spiegelt sie keinen Gegensatz für „Interiorität“. Sie verweist auf eine Situation, die nach Levinas Auffassung außerhalb des ‚Seins der Ontologie‘ zu suchen ist. Dieser Begriff ist wichtig als ein *Zugang* für das Verstehen des Anderen im Sinne eines „*absoluten Andersheit*“. Die Exteriorität setzte im

⁹⁷ Ebd., S. 20.

⁹⁸ TU, S. 164.

⁹⁹ ZA, S. 109.

¹⁰⁰ Ebd., S. 33.

Grunde die „Ausgesetztheit“ voraus, die Levinas mit dem Ausdruck „Exposition“ zur Sprache bringt.

Exteriorität setzt den Übergang von der Hypostase zur Ausgesetztheit voraus, einen Übergang von der Ausweglosigkeit zur Grenzenlosigkeit. Sie fängt jedoch mit dem Phänomen der Schlaflosigkeit an, d.h. mit der Erfahrung des „Il y a“ und nicht erst wenn der/das Andere- andere ins Denken einfällt. Wichtig ist hier zu bemerken, dass Ausgesetztheit zuerst nicht nach der Begegnung mit Anderen oder im Antlitz des Anderen auftaucht, sondern sie ist ein Durchbruch der Innerlichkeit selbst. Sie ist gleichursprünglich mit der Innerlichkeit (Insein), mit der Situation der Einsamkeit. Mit dieser ‚Urszene‘ ist weder eine „Befreiung“ von und durch sich selbst gesagt, noch „Beglückung“ durch und von anderen/Anderen. Ausgesetztheit ist gleichbedeutend mit der Verantwortlichkeit, von der Levinas sehr früh als einer Unvordenklichkeit spricht. Ausgesetztheit und Verantwortlichkeit gründen in derselben Abgründigkeit, da sie „mich“ in meinem „Wie-sein“ beschreiben, bevor „ich“ sie konstruiere. Ausgesetztheit beschreibt keine Bewegung, die von Innen angefangen hat und jetzt nach Außen weiter treiben wird. Sie drückt die Gleichzeitigkeit des Innen und Außen aus.

Ch. v. Wolzogen beschreibt diese Ausgesetztheit im Ausgang von Intentionalität Husserls¹⁰¹. Diese Intentionalität verweist gerade nicht auf eine Spaltung zwischen Subjekt und seinem Objekt, sondern auf ihre Abstandslosigkeit. Wolzogen nennt zu Recht die Ausgesetztheit auch „Vollzugsinn der absoluten, unvordenklichen Abstandslosigkeit.“¹⁰² Er bringt es zu der Pointe, dass der Zugang im Grunde kein Begriff ist, sondern stets am Anfang jeder phänomenologischen Konzeption steht, die nicht „in einem begrifflichen Denkschritt“¹⁰³ aufgehen soll. Der Zugang ist eine Eröffnung der Welt selbst, sie ist aber immer noch „In-Situation-sein“. D.h. dieser Weltzugang ist vielmehr ein „sich-Vorfinden“ wo all die Geheimnisse durch diese Erschließung nicht nur entdeckt sind, sondern ebenso sehr verdeckt. Der Übergang von der Ausgesetztheit zur Verantwortung wird erst klar, wenn wir die Ausgesetztheit als eine „einseitige Bewegung“ begreifen. Diese Einseitigkeit ist vor allem deshalb relevant, weil sie Außen sowie Innen unterfängt. „Der Zugang ist eine einseitige Bewegung, das heißt eine Bewegung ohne Rückkehr zu sich selbst, wie sie Levinas in seinem Werk beschreibt. Aber der Zugang ist eben auch eine Bewegung der Welterschließung.“¹⁰⁴ Diese Welterschließung impliziert zugleich die Abstandslosigkeit von der Welt.

Es ist anzumerken, dass die Ausgesetztheit immer in Verbindung mit „Existenz“ die Bedeutung hat: „Es ist bemerkenswert und verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß Heidegger 1930 in der Urfassung seines Vortrages »vom Wesen der Wahrheit« – im Unterschied zur »Eksistenz« der Druckfassung – genau diese Schreibweise von Existenz zur Bezeichnung der Kehre verwendet, um so das lateinische *sistere* = stellen, setzen zu betonen: »Die [...] Ausgesetztheit des Menschen zum Seienden als solchen, inmitten seiner, diese Ausgesetztheit ist die Ex- sistenz.« Damit befinden wir uns bereits an dem vorläufigen Höhepunkt einer Entwicklung, die unter dem Eindruck einer allgemeinen »Wende vom Bewusstsein zum Handeln« – wonach, wie bei Peirce, das Handeln das methodisch Erste der Philosophie ist – mit einer revolutionären Interpretation des Existenzialsatzes begonnen hatte.“¹⁰⁵ Es ist nun auffällig, dass die Existenz wie auch die Ausgesetztheit nicht eine

¹⁰¹ Wolzogen, Ch. v.: Ausgesetztheit oder der bleibende Schmerz des Zugangs in *Après vous*, Hrsg. Frank Miething und Christoph von Wolzogen, Denkbuch für Emmanuel Levinas 1905–1995, Frankfurt a. M. 2006, S. 233.

¹⁰² Ebd., S. 233.

¹⁰³ Ebd., S. 235.

¹⁰⁴ Ebd., S. 238.

¹⁰⁵ Wolzogen, Ch. v.: Emmanuel Levinas- Denken bis zum Äußersten, S. 33–4.

Bewegung, die von Innen nach Außen gerichtet ist, impliziert, sondern die Gleichursprünglichkeit des Innen und Außen.

Die Exposition als Ausgesetztheit zu übersetzen scheint uns treffender, als „Darstellung“, die Elisabeth Weber nahe legt.¹⁰⁶ Sie sagt zu Recht, dass die Ausgesetztheit (Exposition) die „superlativische Weise“ der Setzung (Position) ist. Die Ausgesetztheit, welche eine Passivität ausdrückt, die passiver als jede passiv-aktive Handlung ist, beschreibt geradezu diese zwei „Situationen“. *Die Ausgesetztheit ist die Höchste der Äußerung und der Entäußerung, weil wir uns nicht dazu entscheiden können.* In diesem Zusammenhang unterscheidet E. Weber zu Recht zwischen der Exposition und der „Thematisierung“. Daraus können wir schließen, dass die Sprache, welche als Sagen mit der Ausgesetztheit zu vergleichen ist, sich nicht auf Thematisierung reduziert. Das Sagen ist die Durchmachung der Leiblichkeit, bevor es mit der Sprache im Sinne des Sprechens und der Kommunikation zu tun hat. „Was die „exposition“ von der Thematisierung unterscheidet, ist diese Wunde, dieses Unwägbar und im Schatten Bleibende.“¹⁰⁷

Nicht ausdifferenziert behandelt Levinas das Seiende und die Existenz. Nach unserer Auffassung spielt diese dennoch keine Gegenposition der heideggerschen Existenz gegenüber, wie R. Funk denkt.¹⁰⁸ Allein in der Ausgesetztheit liegt die Pointe, die Heidegger und Levinas im Bezug auf Ex-sistenz des Daseins beschäftigt. Levinas' Existenz ist doch als eine „Position“ aufzufassen, als eine Setzung, oder wie R. Funk sagt, eine „In-sistenz“¹⁰⁹. Sie ist aber nur im Hinblick auf Exposition (Ausgesetztheit) zu beachten. Die Position und Exposition machen zusammen das Sein des Daseins aus. Entsprechend ist diese Setzung kein permanentes „In-sich-stehen“ (Ausruhen)¹¹⁰, sondern (angesichts der Exposition) schon immer eine Offenheit. Anders ist auch Ek-sistenz keine Ekstase bei Heidegger in dem Sinne, dass sie stets nun ein „aus-sich-heraus-treten“ beschreibt, sondern diese Existenz ist auch ein „In-sein“, eine „Inständigkeit“.

Die Bedeutsamkeit des Sagens (dire) bleibt uns ohne Aufmerksamkeit auf Ausgesetztheit verdeckt. Dabei ist „Sagen“ das Unvordenkliche für die Sprache und für das „Gesprochene“. Dieses Sagen ist nicht immer das Aussprechen der Wahrheit. Aufgrund der Ausgesetztheit rührt die Bedeutsamkeit der Sprache nicht von der Bekümmern um die Wahrheit her, sondern um das Wort, um den Ausdruck selbst. „Gemäß dieser Ausgesetztheit in das sich offenbarende und in eins damit sich verbergende Seiende sind wir eingefügt in das Sein; sind seinen Mächten in Herrschaft und Knechtschaft überantwortet. Erst auf dem Grunde dieser Ausgesetztheit in das Seiende können wir in unseren Worten und Sätzen uns nach dem Seienden *richten*.“¹¹¹ Die Intentionalität wie Ausgesetztheit ist kein Bezug auf etwas, was außerhalb uns steht, vielmehr ist sie Gerichtetheit, ein „Bezug zu“ die „Richtigkeit“. „Das will sagen: jene anfänglich betrachtete Wahrheit des Satzes ist eigentlich nur Richtigkeit. [...] Dasein des Menschen – d.h. Ausgesetztheit in das sich eröffnende als solches –, d.h. in der Wahrheit und Unwahrheit sein. Dieses aber – so behaupten wir – gibt die innere Möglichkeit dafür her, daß das Sein des Menschen geschichtlich ist. Weil der Mensch dem Offenbare und Geheimnis zugleich überantwortet ist, kann er um seine Bestimmung kämpfen, kann er seine Sendung erahnen, seinen Auftrag sich zueignen und das Vorhandene betreiben. Er kann nicht nur, sondern er muß sogar geschichtlich sein, weil eben diese Ausgesetztheit in das Seiende in

¹⁰⁶ Siehe: Weber, E.: Verfolgung und Trauma, Wien 1990, S. 83.

¹⁰⁷ Ebd., S. 112.

¹⁰⁸ „Während also Heidegger zufolge der Mensch „insistiert nur als der schon ek-sistenz“, ist es bei Levinas gerade umgekehrt.“ Funk, R.: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas, S. 159.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Heidegger, M.: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, GA Bd. 16, Frankfurt a. M. 2000, S. 328.

sich schon ist die Entrückung in die Macht der Zeit nach ihren Erstreckungen als Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart.¹¹² Dementsprechend ist die Ausgesetztheit als „In-Situationsein“ keine fatale Auslieferung, sondern Anfang des Möglichseins des Daseins.

1. Trennung und die Idee der Unendlichkeit

In einer Situation der Einsamkeit wird die Trennung (Séparation) erst als Thema merkbar. Dies geschieht gerade, weil wir dem Anderen nicht ausweichen können. Trennung ist deshalb wichtig im Bezug auf Ausgesetztheit, weil wir damit über die Annahme der Existenz als eine *Seinsweise*, die eine Bewegung von Innen nach außen voraussetzt, hinauskommen. „So zieht sich auch das Ich in der Welt von den Dingen zurück, während es gleichzeitig zu ihnen hin strebt. Es ist Innerlichkeit. Das Ich in der Welt hat ein Innen und ein Außen.“¹¹³

Heidegger spricht von dem „Mitsein“ als einer primären Konstitution, die für das Dasein immer schon da ist. Er beschreibt einen Moment des Daseins, welcher nicht außer ihm steht. Hier basiert das „Mitsein“ auch nicht auf „Verständigen mit“ oder Erkennen des Anderen. Die Anderen sind vielmehr diejenigen, „von denen ‚Man‘ selbst sich zumeist nicht unterscheidet, *unter denen ‚Man‘ auch ist.*“¹¹⁴ Deshalb bezeichnet Heidegger diese Situation als eine Grundstruktur des „In-der-Welt-seins“. „Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des in-der-Welt-seins.“¹¹⁵ Heidegger spricht in diesem Kontext von einer „Abständigkeit“¹¹⁶, mit der das Miteinandersein als ein unauffälliger Charakter anzuzeigen. Der Ausgangspunkt bei Levinas im Bezug auf den Andere bezieht sich auf eine absolute Trennung, d.h. eine Beziehung, in der Seienden in einer absoluten Trennung stehen. Dieser Trennung bedeutet nicht, dass man sich gerade von den Anderen aus einem bestimmten Grund unterscheidet, sie ist vielmehr ein *Aufweis für die Einzigkeit der Existenz des Menschen und nicht für eine Einzigartigkeit im Sinne einer Exklusivität.* Es ist gleichgültig, ob man sich in der „Eigentlichkeit“ oder „Uneigentlichkeit“ befindet, die Trennung geht diesen beiden Situationen voraus.

Obwohl Levinas in diesem Kontext von Trennung spricht und Heidegger von der Durchschnittlichkeit des „Man“, sind sie dennoch nicht in einer gegensätzlichen Position. Es kommt nicht darauf an, dass der Andere als „Anderer“ – sowohl in absolute Trennung als auch in Verschwinden in dem „Man“ – unter den Anderen auffällt oder nicht auffällt – vielmehr verweist seine „Andersheit“ auf eine Unvordenklichkeit, welche nicht durch einen Charakter oder eine Bestimmtheit zu beweisen bzw. aufzuheben ist. Die Explikationen von Levinas und Heidegger sind zwei verschiedene Blicke auf die selbige Tatsache.

Die Trennung bedeutet keine raum-zeitliche Trennung. Sie bezieht sich allerdings nicht auf einen soziologisch-kulturellen Unterschied. Deswegen ist sie hier nicht psychologisch zu untersuchen. Sie zeigt eine existenziale Unbedingtheit an, die aus ihrem Begriff hervorgeht. Die Trennung ist für Levinas gleichursprünglich mit der Beziehung selbst, in der sich zwei Seiende in ihrer Andersheit begegnen und nicht aufgrund einer gemeinsamen Basis bzw. aufgrund eines unterschiedlichen Charakters.

Das Leben jedes Seienden ist kein Produkt des Denkens angesichts des Seins, sondern es ist ein Ereignis des Seins. Jede Weise des Denkens (bzw. Wie des Seins) führt zur Innerlichkeit

¹¹² Ebd., S. 328.

¹¹³ VS, S. 56.

¹¹⁴ SZ, S. 118.

¹¹⁵ Ebd., S. 125.

¹¹⁶ Ebd., S. 126.

zurück, in der das Seiende bei und für sich lebt und gleichzeitig für den Anderen. Das Absolute der Trennung ist nur eine Verschärfung, um die Unbedingtheit der Situation, bzw. des Beziehungsseins aufzuweisen.

Es handelt sich hier um eine absolute Trennung, die aufgrund der Einzigkeit jedes Seienden geschieht. Ein Seiendes, das bei sich und unabhängig für sich in der Welt *existiert*, bevor *es zu sein hat*. Die *Einzigkeit* ist ein Ausdruck für die Existenz des Menschen. Dank dieser Existenz erlebt jeder einzig die Situation und aus diesem Grund unterscheidet sich ein „Leben der Existenz“ von dem anderen Leben. *Aufgrund der Trennung* unterscheiden sich die Seienden voneinander und nicht umgekehrt. Angesichts dieser Trennung versteht sich das Beziehungssein als eine *Asymmetrie*, welche die Symmetrie nicht ausschließen *soll*. Sie betont die Unmöglichkeit des Auflöses des Anderen in dem „Ich“. Die Seienden bleiben einander unvergleichbar, nicht weil sie miteinander nicht zu vergleichen sind, sondern weil sie *wirklich* und *ethisch* unvergleichbar sind, weil sie in ihrer Existenz einzig sind.

Die Steigerung der Situation der Trennung geschieht bei Levinas in der Ausführung der „Idee der Unendlichkeit“. Sie besagt, dass man immer „mehr zu denken hat“, als man denken kann. Die Idee der Unendlichkeit ist ein Grund dafür, dass die „Beziehung als Beziehung“¹¹⁷ sich nicht auf eine ‚Bedingung‘ reduziert, sondern stets ein Begehren voraussetzt, das weder zur Ekstase noch zur Sättigung führt. „Das Unendliche im Endlichen, das Mehr im Weniger, das sich durch die Idee des Unendlichen vollzieht, ereignet sich als Begehren. Nicht als ein Begehren, das der Besitz des Begehrenswerten stillt, sondern als das Begehren des Unendlichen, das vom Begehrenswerten nicht befriedigt, sondern stattdessen geweckt wird. Ganz und gar uninteressiertes Begehren – Güte.“¹¹⁸ Die Idee der Unendlichkeit, die nie wie eine beliebige Vorstellung und somit nie aufzuheben ist, steht am Ursprung jeder Beziehung. Sie drückt das aus, was nicht zu meiner Erkenntnis gehört, sondern zu meiner Existenz. Aufgrund meiner Existenz kann ich überhaupt die Idee der Unendlichkeit auffassen und meine Bewegung in einer Unendlichkeit transzendieren. Unendlichkeit ist auch keine Konsequenz der Kausalität. Im Grunde handelt sich nicht um eine Idee im Sinne einer Vorstellung, sondern um unsere Erfahrung aufgrund der Unendlichkeit, „[...] es geht also überhaupt nicht darum, was einem Denken >eigen< ist, sondern darum, welchen Weg man hinsichtlich (oder in) dieser Unendlichkeit einschlägt.“¹¹⁹ Es geht um ein „unstillbares Begehren“. „Die Idee des Unendlichen geht daher weder vom Ich aus noch im Ich von einem Bedürfnis, das die Leere des Ich genau bestimmen würde. Bei der Idee des Unendlichen geht die Bewegung vom Gedachten aus und nicht vom Denker. Sie ist die einzige Erkenntnis, bei der diese Inversion vorkommt – Erkenntnis ohne Apriori.“¹²⁰

Wie Levinas hier beschreibt, ist die Trennung kein Produkt unseres Denkens und deshalb keine Vorstellung von einer Beziehung, sondern sie ist die Beziehung selbst. Sie ist eine unbedingte unvordenkliche Bedingtheit für die „Beziehung als Beziehung“, welche sich nicht auf die Weise der Form der Beziehung beschränkt und keinen Inhalt voraussetzt. Dank der Trennung sind wir dem Anderen ausgesetzt und nicht ausgeliefert. „Die Trennung wird nicht im Denken reflektiert, sondern das Denken ist das Ereignis der Trennung. Das *Danach* oder die *Wirkung* bedingt hier das *Vorher* oder die *Ursache*: Das vorher *erscheint* und wird nur

¹¹⁷ Levinas sagt in einem Interview, dass er sich kaum erlauben würde, das Wort Beziehung zu benutzen, und wenn, dann immer in Anführungszeichen. Dabei meinte er, dass dieses verbrauchte Wort in der „Totalität stehen“ kann. Eine Beziehung, die ein Zusammen, eine Addition voraussetzt. Diese Auffassung von Beziehung ist aber nicht dieselbe, wie diejenige, von der wir in dieser Arbeit ausgehen wollen. (Humanismus des anderen Menschen, S. 139.)

¹¹⁸ TU, S. 62–3.

¹¹⁹ *Après vous*, S. 243.

¹²⁰ TU, S. 80–1.

empfangen. Ebenso ist das Seiende, das an einem *Ort* ist, dank des Psychismus nicht an diesem Ort; gesetzt an einen Ort, an dem es sich hält, ist es dasjenige, das von woanders her dorthin kommt.“¹²¹

Aufgrund dieser Unbedingtheit der Trennung, die den Anderen als eine absolute Andersheit zeigt, basiert unsere Begegnung mit dem Anderen nicht auf unserem Erkennen, da dieses Mitsein, welches sich in Levinas' Philosophie bis zum Äußersten darstellt, dem Wissen über den Anderen stets vorgängig bleibt. „Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Dasein liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht. Das Sichkennen gründet in dem ursprünglich verstehenden Mitsein.“¹²²

Das Nicht-Wissen des Seienden der Innerlichkeit kommt nicht aus dem Mangel der Information oder der Armut des Denkens, sondern aufgrund der Unendlichkeit. D.h. es kommt aus *Überfluss des Lebens der Existenz* und ihrer *unbedingten Offenheit* bzw. der *Empfänglichkeit* mitten in seinem Egoismus. „Leben bei und für sich“ macht das Leben im Genuss aus. Dieses Leben ist unabhängig vom Wissen über diesen Gegebenen. In dem Sinne lebt das Seiende sorglos „bei sich“, indem es unter den Anderen lebt.

Die Empfänglichkeit, die als eine ‚unvordenkliche Offenheit‘ zu beachten ist, beschreibt in der ‚Figur‘ *Passivität* ihre absolute Ursprünglichkeit, die den Hauptcharakter der Figur Weiblichkeit verkörpert. Die Einzigkeit des Weiblichen impliziert in ihrer Innerlichkeit die Offenheit, *um empfangen zu können, bevor etwas zu empfangen ist*. Sie ist zugleich eine Passivität, gerade weil das *Empfangen un-bedingt ist*. Somit ist Passivität keine Bereitschaft und keine Haltung, die für eine Sache entscheidet. Sie ist auch kein Kompromiss mit dem Sein bzw. Nicht-Sein, sondern sie gründet nurmehr als *Kontinuität des Seins*.

Aufgrund der Innerlichkeit kann das Seiende sein eigener Anfang sein, ohne dass dieser Anfang mit einer Ursache verwechselt wird. Ein Erster zu sein, heißt, nicht Ursache seiner Selbst zu sein, sondern immer wieder neu anfangen zu können, nämlich mit der Totalität zu brechen.

Aufgrund der Innerlichkeit gibt es überhaupt eine Geschichte, die nicht in Historie aufgeht, sondern immer *geschichtlich* bleibt. Als Innerlichkeit, die stets die Einzigkeit der Existenz repräsentiert, bedeutet die Geschichte *Wirksamkeit*. Schicksal haben bedeutet nicht den Tatsachen einer Welt unterworfen sein, es bedeutet Durchmachung der eigenen Zeit, die „mir“ einzig gehört. Daraus folgt die Wirksamkeit der Geschichte bzw. der Geschichtlichkeit. Diese Zeit bedeutet nicht das Verlaufen der Augenblicke, die sich nicht voneinander unterscheiden, die neutral und indifferent sind, sie impliziert eine Bewegung, die „meine“ Ausgesetztheit fundiert. „Die Trennung zeigt für ein *Seiendes* die Möglichkeit an, sich einzurichten und sein eigenes Schicksal zu haben; d.h. geboren zu werden und zu sterben, ohne dass der Platz, den diese Geburt und dieser Tod in der Universalgeschichte einnehmen, die Bilanz über ihre Realität darstellen. Die Innerlichkeit ist die eigentliche Möglichkeit einer Geburt und eines Todes, die ihre Bedeutung nicht aus der Geschichte schöpfen. Die Innerlichkeit stiftet eine von der geschichtlichen Zeit, in der sich die Totalität konstituiert,

¹²¹ TU, S. 81.

¹²² SZ, S. 123–4.

verschiedene Ordnung, eine Ordnung, in der alles in der Schweben ist, in der immer noch möglich bleibt, was historisch nicht mehr möglich ist.“¹²³

Vor jeder Überlegung genießt das Seiende sein Leben dank der *Sinnlichkeit*. Die Trennung macht den Genuss des getrennten Seienden möglich, das bei sich zu Hause lebt, unabhängig von den Anderen und sogar unabhängig von einem „vorgestellten Gott“. Die Schärfe und der Ernst des Genusses ermöglichen den *Atheismus*. Atheismus bezeugt hier die Möglichkeit einer absoluten Unabhängigkeit und nicht eine Glaubensrichtung, er ist viel anfänglicher und radikaler als die Alternative des Glaubens und Nicht-Glaubens. In dem Sinne kann eine Beziehung nie eine Absicherung bedeuten. „Die Trennung bestätigt sich in der Transzendenz. In der Tat kann das Selbe, statt in aller Sicherheit im Anderen zu ruhen, das Andere nur in der Ungewißheit und im Wagnis der Wahrheitssuche erreichen. Ohne Trennung hätte es keine Wahrheit. Hätte es nur Sein gegeben.“¹²⁴

Der Atheismus in der Auffassung von Levinas und im Zusammenhang mit Trennung ist keine Gottesverleugnung, sondern eine Radikalisierung der Trennung, die nicht aufgrund einer bestimmten Meinung oder Ansicht konstituiert ist. *Der Atheismus* ist bedeutsam, weil er auf das Konkrete der „Elementalität“ zurückgeht und unsere unerlässliche Abhängigkeit von der Materie so die Abstandslosigkeit in all ihrer Strenge betont, welches Levinas als „Baden im Element“¹²⁵ bezeichnet. Somit ist der Atheismus eine Ursprünglichkeit für den Glauben und nicht dessen Verweigerung. Die Idee der Unendlichkeit, die früher ist als die Vorstellung eines Gottes, ist dem Atheismus nicht entgegengesetzt. Sie bestätigt vielmehr seine ursprüngliche Kontingenz und die Radikalität der Trennung. Deshalb sollte der Atheismus in diesem Kontext nicht mit Gotteslästerung verwechselt werden.

Um die Unabhängigkeit aufrechtzuerhalten, braucht man eine Autonomie, die nicht von der Totalität her zu verstehen ist, sondern in sich selbst gründet. Eine Autonomie, die keine Bestätigung von einem ‚Ganzen‘ erfordert. Dies bestätigt nicht nur die Autonomie des „Ich“, sondern gleichzeitig die Autonomie des Anderen. Dies ist eine Autonomie, die zugleich Heteronomie bleibt. Sie kann nur in der Trennung stattfinden. „Dazu ist gefordert, daß ein Seiendes, mag es auch Teil eines Ganzen sein, sein Sein aus sich selber hat und nicht von seinen Grenzen – nicht aus seiner Definition – ; es muß unabhängig existieren, es darf weder von den Relationen, die seinen Platz im Sein anzeigen, noch von der Anerkennung, die ihm ein anderer zollt, abhängen.“¹²⁶

Die Autonomie der Existenz in der Beziehung bedeutet nicht über den Anderen zu herrschen, es bedeutet vielmehr den Anderen nicht als die Ergänzung des „Ich“ zu vereinnahmen. Es bedeutet, dass das Existierende gleichzeitig autonom und – aufgrund der Autonomie des Anderen – heteronom bleibt. „Die Wahrheit setzt ein Seiendes voraus, das in der Trennung autonom ist – die Suche nach einer Wahrheit ist eine Beziehung, die gerade nicht auf dem Mangel des Bedürfnisses beruht. Wer die Wahrheit sucht und erlangt, ist in Beziehung, aber nicht, weil er sich durch etwas anderes als sich selbst definiert, sondern weil ihm in gewissem Sinne nichts fehlt.“¹²⁷

Diese Gleichzeitigkeit bewahrt das ethische Gesicht des Anderen bevor sich das „*Ethische*“ in einer Ethikverfassung setzt, bevor „Ich“ dem Anderen verpflichtet ist. Diese Hoheit des Anderen ist nicht Abwertung des „Ich“ und Überschätzung des Anderen, sondern eine

¹²³ TU, S. 71.

¹²⁴ Ebd., S. 79.

¹²⁵ Ebd., S. 185.

¹²⁶ Ebd., S. 79.

¹²⁷ Ebd., S. 80.

„*Öffnung*“, die den Empfang des Anderen möglich macht, um seine und meine ‚*Würde*‘ zu bewahren. Sich dem Anderen auszusetzen, ist keine einfache Unterwerfung aus Schwäche und keine absolute Auslieferung, damit „Ich“ sich in den Anderen verliert. Vielmehr bedeutet es, den Anderen zu würdigen, bevor „Ich“ ihn anerkennt. Bevor wir den Anderen respektieren und ihn tolerieren, müssen wir ihn *würdigen* können.

Der Andere, der „mein“ Meister sein könnte, könnte tatsächlich auch „mein“ Diener sein und trotzdem „mich“ unterweisen. Den Anderen zu würdigen, ist im Sinne von Levinas nicht gleichgesetzt mit „der Anerkennung des Anderen“. Den Anderen zu würdigen, ist ursprünglicher als das „Anerkennen des Anderen“. Es geht dabei auch nicht um ein wechselseitiges Würdigen, d.h. die Wechselseitigkeit ist keine *Bedingung* für diese Würdigung. Dieses Würdigen impliziert eine Asymmetrie, durch die das Ethische überhaupt erst einen Sinn haben kann. Die Asymmetrie ist eine radikale Anzeige der Unbedingtheit der Beziehung und keine Dramatisierung dieser. Die Strenge und der Ernst der Asymmetrie besteht darin, dass „Ich“ keine andere Wahl hat, außer immer von sich selbst anzufangen. Dies bedeutet, dass „Ich“ immer in meine eigene Situation einzig versetzt ist, dass „Ich“ seine Existenz mit Niemandem tauschen kann.

2. Trennung und Innerlichkeit: Sorge als Grundstruktur des Daseins

Das getrennte Seiende, das bei sich allein ist, hat seine Autonomie. Trotzdem ist es nicht in sich verschlossen. Aufgrund der Ausgesetztheit gründet das Beziehungssein als ein endloses Begehren. Dank der Unendlichkeit können wir von Begehren der Beziehung sprechen und nicht nur von Bedürfnis. Die wirkliche Zeit, die Zeit der Existenz, die aus der Idee der Unendlichkeit herrührt, ist die Zeit des Begehrens und nicht die Zeit eines Bedürfnisses, das immer einen Anfang und ein Ende hat.

Die Unsicherheit des Genusses kommt nicht von einem Geheimnis her, welches wir entziffern könnten, sie kommt aus der Leere, aus dem Nichts. Die Gegenständlichkeit der Elemente hat *ohne unsere Beziehung zu diesen Gegenständen* keinen Sinn außer der indifferenten Gegenständlichkeit. In dem Sinne haben sie keine Bedeutsamkeit an sich. Erst im Bezug auf Menschen erhalten sie einen Sinn und stehen für die „Glücklichkeit“ bzw. „Unglücklichkeit“, die der Mensch in einer *Abstandslosigkeit*, d.h. im „*baden in den Elementen*“ erlebt. Die Gegenstände des Genusses sind untransparent und wertlos. Sie werden transparent und können erst einen Wert haben, *indem sie von Menschen berührt werden*.

„Ich“ ist beim Genießen einzig und allein für sich. Aufgrund des Egoismus bricht das „Ich“ mit der Totalität und zieht sich zurück in seiner Innerlichkeit, ohne sich verschließen zu müssen. Der Genuss geht der Unterscheidung der passiv-aktiven Reaktion voraus. „Ich“ ist beim Genuss egoistisch, d.h. für seine Bedürfnisse, ohne Rücksicht auf den Anderen. Aufgrund des Egoismus ist „Ich“ spontan im Genuss, inständig und einzig in einer absoluten Innerlichkeit. Dieser Egoismus in diesem Kontext hat keinen *negative moralische Wert*, weil er nicht ein Sollen expliziert. Er beschreibt den Mensch ethisch, d.h. wie er sich in seinem Sein vorfindet bzw. verhält. Diese Vorfindung gerade evoziert das „existieren“, „jenseits des Seins“. „Ich sein, das heißt so zu existieren, daß man schon jenseits des Seins im Glück ist. Für das Ich heißt ‚sein‘ weder sich etwas entgegensetzen noch sich etwas vorstellen, weder sich einer Sache bedienen noch sie anstreben, sondern sie genießen.“¹²⁸

¹²⁸ TU, S. 167.

Im Egoismus hat „Ich“ weder theoretischen noch moralischen Bezug zu den Elementen, sondern es ist drin in seinem Element. Das bedeutet die äußerste Abstandslosigkeit von dem Milieu des Genusses. Deshalb spricht Levinas vom „Baden in den Elementen“, um diese Abstandslosigkeit anzuzeigen. Demgemäß ist der Egoismus keine Haltung, vielmehr zeigt er die Radikalität des Elementalen an, von dem das „Ich“ in „Leben von...“ keinen Abstand haben kann. Deshalb sind Genuss und Übel (*mal élémental*) stets *ethische Deskriptionen*. Durch diese ethische Dimension ist „mein“ Glück einzig und persönlich. Wir können deshalb von einer „Selbstheit“ reden, welche die Trennung zwischen den Existierenden ausdrückt, ohne dass wir uns von den Anderen *trennen müssen*. „Und weil das Leben Glück ist, ist es persönlich. Die Persönlichkeit der Person, die Selbstheit des Ich, ist mehr als die Besonderheit des Atoms und Individuums: Sie ist Besonderheit des Glücks des Genusses. Der Genuß vollzieht die atheistische Trennung: Er entformalisiert den Begriff der Trennung; die Trennung ist kein Schnitt im Abstrakten, sondern die Existenz eines autochthonen Ich bei sich zu Hause.“¹²⁹

Unsere Beziehung mit den Dingen ist gleichzeitig eine Abhängigkeit und eine Unabhängigkeit, wodurch wir uns in der Trennung und in der Innerlichkeit befinden. Ohne diese Beziehung haben weder die Dinge eine Bedeutung noch hat mein Leben einen Inhalt. Man ist im Glück des Genusses unabhängig, weil dieses Glück weder ein Endweck voraussetzt, noch nach einem Grund fragt. Deshalb ist die Trennung schon immer „unbedingt“. Sie ist unbenommen von jedem Umstand. Sie ist die Bedingung „meiner“ Einzigkeit. Die Unsicherheit bei den Bedürfnissen kann den Genuss zerstören, aber die Unruhe kommt nicht von der Welt, sondern von der Grenze des Nichts. Die Sorge, die durch die Unsicherheit der Bedürfnisse evoziert wird, ist kein Daseinscharakter. Sie kann sich in Sorglosigkeit bzw. Vergessenheit hingeben.

Levinas versucht in seiner Philosophie eine grundlegende Differenz zwischen seiner eigenen Definition von Sorge und deren Begriff bei Heidegger darzustellen. Aus sämtlichen Textstellen geht hervor, dass Levinas diese Daseinsstruktur bei Heidegger eventuell mit einer Daseinsverfasstheit verwechselt: „Aber die Nahrungssorge ist nicht gebunden an eine Sorge um die Existenz.“¹³⁰ Die Sorge ist aber bei Heidegger eine Daseinsstruktur. Sie bezieht sich nicht auf einen Weltcharakter, den es unbenommen von Menschen gäbe. Diese Unsicherheit definiert andererseits das „Wie“ unseres Zugangs. M. a. W. sie umfasst das „Wie Unseres Umgangs mit den Gegenständen“. Deshalb ist unser Zugang zur Welt immer an die „Sorge“ gebunden. Diese „Sorge“ ist die Grundintention, welche Heidegger als Intentionalität Anfang jedes Umgangs sieht. In diesem Zusammenhang erklärt er sie als Bedeutsamkeit und als Grundcharakter der Weltgegenstände und beschreibt sie als „eine kategoriale Determination von Welt;“. „Worauf und Warum das Sorgen ist, woran es sich hält, ist zu bestimmen als Bedeutsamkeit.“¹³¹ Die Sorge geht der Befindlichkeit des Daseins voraus und besagt ein „Sich-Verhalten (Bezugsinn) des Daseins. Es bedeutet, dass das Sorgen weder die Sache an sich noch unser Sinn des Lebens beschreibt, sondern das Wie unseres Zugangs im Leben zum Leben zeigt. „Die Umwelt hat keine geordnete Grenze, das »um« bestimmt sich je aus dem Vollzugs- und Bezugsinn des Sorgens und dessen herrschender Weisung, des sorgenden Umgangs mit [...], der Umgangsweite, der Umgangsursprünglichkeit.“¹³² Sorge impliziert genau die Abstandslosigkeit zwischen der Immanenz der Elemente und dem Transzendieren des Begehrens. „Objektivität ist unsichere Flucht vor jeder Faktizität, und sie verkennt sich selbst

¹²⁹ Ebd., S. 160.

¹³⁰ Ebd., S. 189.

¹³¹ GA Bd. 61, S. 90.

¹³² Ebd., S. 96.

gerade darin, daß sie aufgrund der Flucht die Objektivität zu steigern glaubt, wogegen die Objektivität gerade in der Faktizität zur radikalsten Aneignung kommt.¹³³

Die Sorge verwandelt sich durch die Arbeit in Mühe und Anstrengung. Der wirkliche Charakter der Gegenstände liegt in diesem Weltbezug, welchen Heidegger die Erfahrung der Welt nennt. Sie gründet immer schon in die Sorge. „Die Welt, die welthaften Gegenstände sind da im Grundwie des Lebensbezugs. Sorgen. Sie begegnen einem Sorgen, treffen es auf seinem Wege. Die Gegenstände begegnen, und das Sorgen ist ein Erfahren der Gegenstände in ihrer jeweiligen Begegnung. Begegnis charakterisiert die Grundwie des Daseins von weltlichen Gegenständen. *Erfahrung* charakterisiert die Grundwie des auf sie Zugehens, auf sie Stoßen.“¹³⁴

Die Bleibe und das Wohnen beschreibt Levinas mit „Milde“ und „Wärme“ und bezeichnet sie als die Charakteristik *des Weiblichen*. „Der Empfang des Antlitzes ereignet sich in ursprünglicher Weise in der Sanftmut des weiblichen Antlitzes; hier kann sich das getrennte Seiende sammeln, dank der Sanftmut *wohnt* es, und in seiner Bleibe vollzieht es die Trennung. Das Wohnen und die Intimität der Bleibe, die die Trennung des menschlichen Seienden möglich macht, setzen also eine erste Offenbarung des Anderen voraus.“¹³⁵

Die Grenze der Welt und ihre Bestimmtheit zeigen sich in unserem Bezug zur Welt. Die Gegenstände haben weder an sich einen Wert noch können sie eine Orientierung in sich konstituieren. Sie sind auch nicht eine nackte Wirklichkeit, die wir danach bekleiden müssten. „Das Sein der Gegenstände als Gegenstand“ fängt mit unserer Erfahrung mit den Gegenständen an, welcher die theoretisch-praktische Spaltung der Erfahrung vorgeht. Unser Bezug zu den Dingen sowie der Vollzug bestimmen den Wirklichkeitscharakter der Natur. „Es ist also nicht so, dass Gegenstände zunächst da sind als nackte Wirklichkeit, etwa Naturgegenstände, die dann im Verlauf des Erfahrens eines *Wertcharakter* angezogen bekommen, damit sie nicht nackt herumlaufen. Es ist so weder in der Richtung des umweltlichen Erfahrens noch in Richtung der Folge der Interpretation und des Ansatzes derselben, als könnte die Konstitution der Natur nur im mindesten das Fundament abgeben für höhere Gegenstandsarten. Vielmehr entspringt die Gegenständlichkeit Natur erst aus dem Grundsinn des Gegenstandseins von gelebter, erfahrener, begehneter Welt.“¹³⁶

Transzendieren bedeutet also nicht, sich von der Bodenständigkeit der Materie abzuheben. Es ist kein Akt, der sich zeitlich und räumlich von der Erfahrung der Immanenz absondert. Vollzug des Lebens der Transzendenz geschieht nicht im Jenseits, außerhalb unserer Sehnsucht, außerhalb unseres Wartens, sondern in Sehnsucht und Warten selbst inmitten des „Bades der Elemente“.

a. Genuss und Sinnlichkeit

In der Auseinandersetzung mit dem Genuss geht es weder um die Abtrennung der Empfindung von dem Bewusstsein noch um die Absonderung des Bedürfnisses von dem Begehren, sondern um das Gegenteil. Es handelt sich hier um die Bedeutsamkeit der Leiblichkeit und die Relevanz der Wirkungskraft in jeder unserer geistigen Beschäftigung. Dass wir in unserem Leib verankert sind, soll nicht nur eine Begrenzung bedeuten. Dies

¹³³ Ebd., S. 90.

¹³⁴ Ebd., S. 90–1.

¹³⁵ TU, S. 217.

¹³⁶ GA Bd. 61, S. 91.

bedeutet zugleich, dass wir unser Bewusstsein nicht nur in der reinen Vernunft des Denkens suchen können. Diese Tatsache, dass wir Leiblichkeit und Sinnlichkeit nicht vom Denken trennen können, besagt eine Wahrheit über das Leben des Bewusstseins. Wenn man das Bewusstsein nicht in diesem Zusammenhang betrachtet, kann man die Ausgesetztheit nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstehen.

Die Betonung der Sinnlichkeit geht zurück zu ihrem ursprünglichen Sinn, der nicht aus dem Bewusstsein selbst herrührt und sich nicht zuerst auf das Denken stützt. Die Leiblichkeit ist ein Aufweis für die Unmöglichkeit, das Denken mit sich zu identifizieren. Sie ist nicht nur eine Begrenzung, d.h. der Leib ist kein Gefängnis für den Geist. Vielmehr wird uns durch den Zusammenstoß des Bedürfnisses und Begehren unsere *Seinsweise* klar. D.h. erst durch *diese* Zusammenkunft findet die Unendlichkeit für uns einen Sinn. „Der Genuss ist das äußerste Bewusstsein aller Inhalte, die mein Leben erfüllen – er umfasst sie alle. Das Leben, das ich verdiene, ist keine *nackte* Existenz, es ist ein Leben der Arbeit und der Ernährung; Arbeit und Ernährung sind Inhalte, um die das Leben sich nicht nur kümmert, sondern die das Leben, ‚beschäftigen‘, die es ‚erfreuen‘ und deren Genuss das Leben ist.“¹³⁷

Die Einführung dieses Themas im Zusammenhang mit der absoluten Trennung setzt einen scharfen Akzent auf den Egoismus und Atheismus des Menschen im *ursprünglichem Sinne*, d.h. im Ethos, der der Normativität vorausgeht. Das ursprüngliche „Bewusstsein von...“ ist nicht ein theoretischen Zugang zu dem Gegenstand unseres Genusses, sondern es impliziert das „Leben von...“ vor jeder Reflexion und vor jedem intelligiblen Zurückgreifen und auch vor der Vorstellung vom Leben. „Hinter der Theorie und Praxis steht der Genuß der Theorie und der Praxis: der Egoismus des Lebens. Die letzte Beziehung ist Genuß, *Glück*.“¹³⁸ Das Leben ist immer mit einer Lebensäußerung verbunden, die sich nicht unbedingt auf eine zweckhafte Theorie beruft. Die Abhängigkeit von Materie ist zugleich der Abschied von dem anonymen Sein und Eintritt in den Seinsvollzug des Lebens. Die Dinge werden das Objekt meiner Beschäftigung und Gegenstand meines Vollzuges. Ich kann sie in dem Sinne ‚beherrschen‘, in dem ich sie benutze und für mich bzw. zu mir nehme.

Aufgrund der Leiblichkeit habe „ich“ Bedürfnisse, die „ich“ durch die Elemente „meiner“ Umwelt stillen kann, andererseits bin „ich“ wegen dieses Leibs ein „Selbstbewusstsein für mich“ durch das „ich“ mich ‚halten‘ kann. Die Leiblichkeit ist ein Ausdruck für die Ausgesetztheit. Die Ambiguität der Ausgesetztheit, die sie stets zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit, zwischen Bedürfnis und Begehren, zwischen Herrschaft und Knechtschaft setzt, wäre als aristotelische Mesotes („mittleres Maß“) auszulegen. Diese Maß ist dennoch eine Steigerung der Existenz und zeigt uns die Äußerste unseres Daseins. „Nicht Herrschaft auf der einen Seite und Abhängigkeit auf der anderen, sondern Herrschaft in dieser Abhängigkeit. Vielleicht ist dies eigentliche Definition der Selbstzufriedenheit und der Lust. Leben von..., das ist die Abhängigkeit, die in Herrschaft, in ein wesentlich egoistisches Glück umschlägt.“¹³⁹

Der Genuss ist ein Erlebnis und keine Reflexion. Dank der Sinnlichkeit hat der Mensch einen anderen Zugang zum Genießen außer dem intelligiblen Leben. Die Sinnlichkeit ist zugleich Abhängigkeit und Unabhängigkeit. Wir leben von unserem Hunger, wir sind vom Essen abhängig, aber wir genießen es bewusst. „Die Beziehung, die das Leben mit seiner eigenen Abhängigkeit von den Dingen unterhält, ist Genuss; als Glück ist der Genuss Unabhängigkeit. Die Akte des Lebens sind nicht gerade und wie ausgerichtet auf ihre Finalität. Wir leben im

¹³⁷ TU, S. 154.

¹³⁸ Ebd., S. 156.

¹³⁹ TU, S. 159.

Bewusstsein des Bewusstseins, aber dieses Bewusstsein ist nicht Reflexion. Es ist nicht Wissen, sondern Genuss; es ist [...] der eigentliche Egoismus des Lebens.¹⁴⁰

Das Wort „Leben“ selbst drückt einen Bezug zur Welt aus. Deshalb ist mit dem Leben immer eine *Weltgezogenheit* gemeint, sogar wenn wir uns praktisch von der Welt zurückziehen. Es besteht in diesem Zusammenhang eine große Nähe zwischen Levinas, Sartre und Merleau-Ponty. B. Waldenfelds fasst es so auf: „Sinn entsteht in der Kontingenz der Erfahrung, er ist nicht eindeutig vorgezeichnet, weder durch den Gang der Dinge noch durch leitende Ideen. Innerhalb der existentialistischen Bewegungen setzt Merleau-Ponty einen deutlichen Gegenakzent zur Freiheitslehre Sartres. Das Sichlosreißen von dem, was faktisch gegeben ist, bedeutet nur die Kehrseite einer vorgängigen und unaufhebbaren Bindung an die Welt, in der wir leiblich verankert sind. Das Insistieren auf den Sinnvorgaben unserer leiblichen Existenz schafft zugleich eine Barriere gegen einen kurzschlüssigen Existentialismus, der jede Rationalität wegzuschwemmen droht.“¹⁴¹

Das Glück beim Genuss ist die Überwindung des neutralen Seins. Es ist Inhalt meines Lebens, das keine Rechtfertigung, keinen Grund erfordert. Es begnügt sich, ohne sich an eine Regel zu binden und ist in dem Sinne unabhängig von jedem Gebot und jedem Verbot. Der Mensch lebt in „dem Milieu“ des Genusses für sich, d.h. vollkommen in seinem „Egoismus“. „Die Beziehung des Lebens zu den Bedingungen des Lebens wird Nahrung und Inhalt für dieses Leben. Das Leben ist *Liebe* des Lebens, Beziehung zu Inhalten, die nicht mein Sein sind, sondern teurer als mein Sein.“¹⁴²

Mein Sein kann nicht aus der nackten Existenz bestehen. Es geht beim Leben der „Existenz“ im Levinasschen Sinne weder um die Übernahme des Seins noch dessen Negieren, es geht um den Umgang mit dem Sein, welches „meines“ ist und nicht mehr ‚anonym‘.

„Ich“ erlebe die Gegenstände, die „mir“ gegeben sind, *indem* „Ich“ sie lebe. Der Genuss ist somit nicht indifferent. Er ist kein Stillstand, keine Seelenruhe. Er ist unser *Zugang* zur Welt, und zwar ein elementarer Zugang. „Wir atmen, um zu atmen, essen und trinken, um zu essen und zu trinken, behausen uns, um uns zu behausen, studieren, um unser Neugier zu befriedigen, gehen spazieren, um zu gehen. Das alles ist nicht, *um* leben. Das alles ist leben. Leben ist eine Aufrichtigkeit. Die Welt, so wie sie sich dem entgegenstellt, was nicht von der Welt ist, ist die Welt. In der wir leben, in der wir herumspazieren, in der wir zu Mittag und Abend essen, in der wir Besuche abstatten, in der wir zur Schule gehen, diskutieren, Erfahrung und Forschungen machen, schreiben und Bücher lesen.“¹⁴³

Vor diesem Hintergrund führt Levinas die husserlsche Intentionalität aufgrund der Unbedingtheit dieser Situation radikaler und strenger durch. Die Intentionalität unterfängt unseren theoretisch-praktischen Zugang zur Welt und beginnt mit dem „Leben von...“, indem „Ich“ mich anstandslos in „meiner Umwelt“ ausrichte. Die Intentionalität ist nicht nur eine Spekulation oder nur ein philosophischer Bezug zum Sein, sondern sie drückt die Ausgesetztheit unseres Daseins aus, welche selbst das „Wie“ unseres Zugangs zur Welt beschreibt.

Der Genuss ist gleichzeitig Erinnerung an meinen Durst und meinen Hunger. Angesichts der Grundlosigkeit des Glückes ist das „mal élémental“ eine *abgründige Situation* des Seins. „Das

¹⁴⁰ Ebd., S. 155.

¹⁴¹ Waldenfelds, B.: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. 1983, S. 142.

¹⁴² Ebd., S. 155.

¹⁴³ VS, S. 52.

Leben, das Leben von etwas ist, ist Glück. Das Leben ist Affektivität und Gefühl. Leben heißt, das Leben genießen [...]. Das Glück besteht nicht in einer Abwesenheit von Bedürfnissen, deren Tyrannei und Zwangscharakter man anklagt, sondern in der Befriedigung aller Bedürfnisse.¹⁴⁴

Die Leiblichkeit ist Sinnlichkeit und *Verwundbarkeit* zugleich. Wir sind angesichts unseres Leibes dem Schmerz unergründlich ausgesetzt. Angesichts des Leibes ist Dasein sich und den Anderen grundlos ausgesetzt. Es geht hier nicht um die Entdeckung des Grunds des Genusses, sondern um den Genuss selbst, um dieses Erlebnis als einen Lebenssinn. Durch dieses Erlebnis, das immer einen „Umgang“ mit dem anderen/Anderen erfordert, bekommt man einen Zugang zur Umwelt, der gleichzeitig ihr Bezug ist. „Ich existiere als Leib, d.h. als erhöht, als Organ, das die Welt erfasst und sich folglich in dieser Welt, von der ich abhängt, technisch realisierbare Zwecke vornehmen kann. Für einen Leib, der arbeitet, ist also nicht alles schon eh und je vollendet, eh und je gemacht, Faktum – und heißt Leib sein, Zeit haben inmitten der Fakten, *Ich sein trotz eines Lebens im Anderen*.“¹⁴⁵

b. Egoismus und Sinnlichkeit

Die Unerlässlichkeit des Egoismus im Leben des Daseins ist kein „Wertbild“ gegen das ‚Leben für den Anderen‘. Beim Genuss ist das Dasein nicht mehr dem „es gibt“ verhaftet. Man genießt die Welt dadurch, dass man lebt und dass man ‚von Etwas‘ lebt. Der Zugang zum anderen/Anderen kann weder im *bloßen* Umgang mit dem anderen/Anderen noch in Vorstellung von diesem anderen/Anderen reduziert werden, sondern er steht in unserem Vorfinden in der Welt bzw. In-der-Welt-sein, indem wir die Gegenstände berühren. Das Berühren ist zugleich der erste Zugang zum Genuss und Leid.

Aufgrund der nicht-indifferenten Beziehung mit den anderen/Anderen ist unser Zugang immer ethisch. Sowohl im Egoismus als auch in der Ausgesetztheit ist das Dasein seiner Umwelt (die andere/Andere) nicht indifferent.

Der Leib ist selbst die Setzung. In „Totalität und Unendlichkeit“ stellt Levinas den Leib als „Selbstbesitz“ vor, der doch seine eigne Autonomie hat. Der Leib ist nicht auf einer niedrigeren Stufe als Geist, sondern er ermöglicht mein Leben in Genuss und Sinnlichkeit, die selber eine Erhöhung, eine Spitze ist. *Leib sein, heißt aufrichtig zu leben, ohne eine Metapher zu haben*. Die Leiblichkeit ist selber eine Erhöhung, eine Spitze“ des Lebens. „Der bedürftige und nackte Leib ist diese eigentliche Verwandlung des Sinnes.“¹⁴⁶ Leiblichkeit ist eine Setzung durch den Akt und eine ständige Berührung vor jeder Bejahung und Vorstellung. Die Setzung der Leiblichkeit ist keine einfache Affirmation der Welt, sie geht jeder Theorie und jeder Praxis voraus. „Der Leib ist der ständige Zweifel an dem Privileg, das man dem Bewusstsein zuschreibt, allem einen ‚Sinn zu verleihen‘. Er lebt als dieses In-Zweifel-Ziehen. Die Welt, in der ich lebe, ist nicht bloß Gegenüber oder Zeitgenosse des Denkens und seiner konstituierenden Freiheit, sondern Bedingung und Vorgängigkeit. Die Welt, die ich konstituiere, ernährt und umgibt mich. Sie ist Nahrung und ‚Umwelt‘.“¹⁴⁷

„Die Welt entspricht einem Zusammen von unabhängigen Zweckmäßigkeiten, die sich gegenseitig ignorieren. Genießen ohne Zweck, ohne allen Nutzen, grundlos, ohne auf etwas anderes zu verweisen, reine Ausgabe – das ist das Menschliche. Das Menschliche ist eine

¹⁴⁴ TU, S. 160.

¹⁴⁵ Ebd., S. 163.

¹⁴⁶ Ebd., S. 183.

¹⁴⁷ Ebd., S. 182.

unsystematische Anhäufung von Beschäftigung und Vorliebe, die gleich weit entfernt ist vom Vernunftsystem – in dem sich dank der Begegnung mit dem Anderen das Unendliche öffnet – und vom System des Instinkts; das System des Instinkts ist früher als getrennte Seiende, früher als das Seiende, das wahrhaft geboren, das von seiner Ursache getrennt ist, das System des Instinkts ist Natur.¹⁴⁸

Aufgrund des Egoismus ist der Mensch fähig, sich von der Indifferenz des „es gibt“ zu lösen, indem er den ihm gegebenen Inhalt der Welt verkostet. Dieser Egoismus bedeutet zugleich die Offenheit und *Empfänglichkeit*. Diese Empfänglichkeit geschieht im „Baden in den Elementen“ und legt sie offen für die Situation des Genusses und des Schmerzes, Glückes und Leides. In dem Umgang mit den Dingen, in der Arbeit und in der Beschäftigung soll der Mensch nicht immer und unbedingt ein Ziel *voraussetzen*. Das Ziel ist der Vollzug des Lebens selbst.

Nach Levinas ist dieses Leben im „Instinkt“ ein vorphilosophisches Leben. Dieses Leben des „Elementalen“ ist oft durch die Philosophie übersprungen worden. „Leben heißt, trotz der Finalität und der Spannung des Instinkts spielen; leben heißt, von etwas leben, ohne daß dieses Etwas den Sinn eines Ziels oder eines ontologischen Mittels hätte, einfaches Spiel oder Genuss des Lebens, Sorglosigkeit im Hinblick auf die Existenz, Sorglosigkeit, die einen positiven Sinn hat. Sie besteht darin, mit vollen Händen die Nahrung der Welt zu greifen, die Welt als die Welt der Reichtümer anzunehmen, ihr elementales Wesen aufzusprengen und zu entfalten. Im Genuss kehren die Dinge zu ihren elementalen Qualitäten zurück. Der Genuss, die Sinnlichkeit, deren Wesen sich im Genuss entfaltet, ereignet sich gerade als eine Möglichkeit zu sein, ohne etwas von der Erweiterung des Hungers bis hin zur Sorge um die Erhaltung zu wissen.“¹⁴⁹

Diese Ausweglosigkeit, „das Leben zu leben“ ist vor der Übernahme des Lebens. Sie ist gleichursprünglich mit der Berührung der Elemente, die für unseren Genuss da sind. Das ist das Milieu, in dem sich *Oblomow* befindet: Er macht nichts außer sein Leben zu leben, ohne sich auf eine bestimmte Erwartung oder Hoffnung festzulegen. Er schließt sich nicht von der Welt aus, er verleugnet sie auch nicht. *Er trägt auch wie „Alle“ das Gewicht des Seines*. Das Gewicht des Seins kann er in seiner *indifferenten Haltung* weder abnehmen noch übernehmen. Er lässt sich mit dem anonymen Sein mitschweben. Er genießt und leidet, ohne einen Blick auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft zu werfen. Er lebt die *konkrete Zeit*, d.h. Zeit des Augenblicks. Er hat sich von der *Idee* der Zeit abgelöst. Er lebt absolut in der Aufrichtigkeit des Genusses, weil er aufgehört hat, sein Leben auf Ideen aufzubauen. Ein Wissen über die Ideen hilft ihm nicht, sich von dem „es gibt“ zu lösen. Er lebt bei und für sich und aufrichtig unter Elementen. Er erlaubt seiner Existenz keinen Sprung, weil er das Risiko des Scheiterns nicht eingehen will. Er hat aufgehört, sich auf Leben des „Begehrens“ einzulassen. Er ist aber auch noch abgründig betroffen von der Last des Seins. Er kann nicht über der Hypostase stehen, wo der Mensch vor jeder Übernahme nur von dem Dasein, von seinem eigenen Sein belastet ist. Die Verleugnung der Übernahme dieses Seins bei *Oblomow* ist durchaus nicht die Verleugnung der unvordenklichen Verantwortung, sondern die Bestätigung des immerwährenden Gewichts des Seins, die allerdings vor der Begegnung mit den Anderen vorhanden ist.

Diese vorzeitliche Verantwortung, die viel früher ist als die Übernahme der Verantwortung, erscheint zuerst im Leben von *Oblomow*, wenn das Antlitz des Anderen *für* ihn eine Erscheinung ist. Die Verantwortung ist nun nicht mehr zu leugnen. Das Schwanken zwischen

¹⁴⁸ Ebd., S. 189.

¹⁴⁹ Ebd., S. 189–190.

„Werden“ und „Sein“, zwischen Fortgehen und Bleiben bezeugt die Unmöglichkeit, das Leben „im Leben“ aufzugeben. „Das Element geht der Unterscheidung des Endlichen und des Unendlichen voraus. Es handelt sich nicht um ein *Etwas*, Seiendes, das sich der qualitativen Bestimmung widersetzt. Die Qualität zeigt sich im Element als solches, das nichts bestimmt.“¹⁵⁰

„Ich“ kann auch durch die Arbeit die Anonymität des Elementes und seine Indifferenz als ‚es gibt‘ überwinden. Dank der Sinnlichkeit genügt es sich im Genuss, indem es seine Bedürfnisse befriedigt und im Glück badet.

Die Sinnlichkeit hält „mich“ auf der Welt nicht fest, sie hält „mich“ auf, während sie „mich“ *auch* mit der Unverlässlichkeit der Welt bekannt macht. „Die Sinnlichkeit ist die eigentliche Enge des Lebens, die Naivität des unreflektierten Ich, jenseits des Instinkts, diesseits der Vernunft.“¹⁵¹ Angesichts der Sinnlichkeit haben die Welt und die Gegenstände keine „Stellung“ uns gegenüber, sondern die *Welt trägt uns, indem wir sie leben*.

Nach Levinas fängt der Ernst der Ethik nicht mit dem „Anderen“ an, sondern durch das „andere“, indem es meinen Egoismus durchdringt und meine Freiheit in Frage stellt. Das Antlitz des Anderen ist das Höchste der Ethik, es ist ihre Steigerung.

Der Widerstand des Elements ist anders als der Widerstand des Antlitzes und dessen Gewalt eine andere. Von hier aus können wir zwischen dem *anderen* und dem *Anderen als eine andere Existenz* unterscheiden. Der andere Gegenstand hat kein Antlitz. Der Widerstand des Elements ist genauso indifferent wie das Sein des Elementes in sich, aber das Element ist nicht mehr „mir“ gegenüber indifferent. Das Element bekommt erst durch „mein“ Leben und aufgrund „meines“ Genusses eine Bedeutung. Durch die Vorstellung, die sich in die Arbeit verwandelt, kommt das Element, d.h. die Materie unter „meine“ Herrschaft. Der Widerstand der Materie kann im Gegensatz des Widerstands des Antlitzes durch die Arbeit überwunden werden. Die Arbeit verfließt in die Zeit, die einzig „meine“ ist. *Man hat keine private Uhrzeit, aber eine persönliche Zeit, eine eigene Situation*. Die Materie hat keine eigene Zeit, weil sie kein Antlitz hat. Das Element *spricht* nicht, deswegen ist es, ohne meine Beziehung zu ihm, indifferent. Das unpersönliche Element bezeichnet Levinas als ‚*mythisch*‘. Es ist wie die Darstellung der mythischen Götter „mit denen man nicht sprechen kann“, den antlitzlosen Göttern im Heidentum, die wiederum „die Trennung“ des Seienden bis zum Atheismus bezeugen.

Das „Ich“ unterbricht die allgemeine Zeit und bildet seine eigene Zeit und sein eigenes Leben, in dem es arbeitet und besitzt und dadurch die Labilität der Materie und deren Unsicherheit verschiebt. Die Gleichursprünglichkeit des Lebens des Genusses und des Schmerzes besagt die Unmöglichkeit, „mal *élémental*“ zu verweigern oder zu überwältigen. „Die Begrenzung liegt nicht an der Tatsache, daß das ich seine Geburt nicht gewählt hat und daher immer schon situiert ist; sie liegt daran, daß die Fülle seines genießenden Augenblicks sich nicht gegen das Unbekannte eben des Elements, das es genießt, sichert; sie liegt daran, daß der Genuss eine Chance bleibt und ein glückliches Zusammentreffen. [...] Der Genuss und das Glück errechnen sich nicht auf Grundlage von Mengen an Sein oder Nichts, die sich gegenseitig ausgleichen oder überwiegen. Der Genuss ist eine Erhebung, eine Spitze, die das bloße Seinsgeschehen übertrifft.“¹⁵²

„Das ‚Übel‘ des Bedürfnisse beweist andererseits keineswegs eine vermeintliche Irrationalität des Sinnlichen, als ob das Sinnliche die Autonomie der vernünftigen Person verletzt. Im

¹⁵⁰ Ebd., S. 187.

¹⁵¹ Ebd., S. 196.

¹⁵² Ebd., S. 205.

Schmerz der Bedürfnisse empört sich die Vernunft nicht gegen den Skandal eines *Gegebenen*, das vor der Freiheit existiert. Denn man kann nicht zuerst ein Ich setzen, um sich anschließend zu fragen, ob der Genuss und das Bedürfnis das Ich kränken, es begrenzen, verletzen oder verneinen. Das Ich bildet sich erst im Genuß.¹⁵³

Die Setzung des „Ich“ bekommt eine Sicherheit in der Arbeit. Die Arbeit ist nicht nur um Geld zu verdienen, sondern die Trennung mit den Elementen, in den Ich doch lebe, zu überwinden. Die Arbeit bedeutet, mit der Einsamkeit zu brechen. Sie ist die Konkretion der Gegenwart, welche zugänglich und zugleich vergänglich ist. Sie ist gleichsam eine Annäherung an die Zeit der Zukunft, die als meine Zeit nie sicher ist. Die Arbeit bedeutet, die Sorge um die Zukunft zu verzögern und das Bewusstsein aus der Beunruhigung zu retten. Die Arbeit bedeutet die Setzung des Bewusstseins. Die Beherrschung durch die Arbeit unterscheidet sich von der Herrschaft des Bewusstseins. Das Bewusstsein allein kann nie die Neutralität des Seins ins persönliche Sein verwandeln, weil es nicht imstande ist, die Konkretion der Arbeit durch Handhabung oder Meisterung zu agieren. „Die Arbeit herrscht über die Zukunft und beruhigt das anonyme Brausen des *Es gibt*, das unkontrollierbare Chaos des Elementalen, das sogar noch inmitten des Genusses Unruhe stiftet. Diese unergründliche Finsternis der Materie stellt sich der Arbeit als Widerstand dar und nicht als Von-Angesicht-zu-Angesicht.“¹⁵⁴

Die Hand ist nicht nur zum Greifen, sondern auch zum „An-greifen“. Durch dieses An-greifen beherrscht das Dasein die Materie, die nicht nur eine reine Sinnlichkeit und purer Genuss ist, sondern die Beherrschung des Objekts der Sinnlichkeit. „Die Hand *begreift* das Ding nicht deswegen, weil sie es von allen Seiten gleichzeitig berührt (sie berührt es nicht von Überall), sondern weil sie kein Sinnesorgan mehr ist, kein reiner Genuss, kein reine Sinnlichkeit, sondern Bemeisterung, Beherrschung, Verfügung – die nicht dem Bereich der Sinnlichkeit angehören.“¹⁵⁵

Eigentum und Besitz als ‚Produktion‘ der Arbeit allein verbürgen für die Sicherheit dieser ‚Setzung‘. Das Wohnen ist die Überwindung der Unsicherheit der anonymen Elemente. „Dieses ursprüngliche Ergreifen, dieser Zugriff der Arbeit, der die Dinge *hervorruft* und die Natur in Welt verwandelt, setzt, genau so wie die Betrachtung des Blickes, die Sammlung des Ich in seiner Bleibe voraus. [...] Die verborgene Geburt der Welt geschieht im Ausgang von der Bleibe.“¹⁵⁶ Das Wohnen ist doppeldeutig, weil es zugleich Intimität und Trennung bedeutet. Jedes Haus trennt sich von dem anderen Haus, es ist aber eine Sammlung in sich, eine Intimität, die ebenfalls Abgrenzung ist von den Anderen. „Zu Hause“ sein, heißt Abstand und Annäherung zugleich aufrechtzuerhalten.

3. Intimität und Phänomenologie des Wohnens

Die Durchführung der Sinnlichkeit führt uns zur einer Situation, deren Ursprung in dem „Ethischen“ bzw. in unserem Gemüt zu suchen ist. Die Unsicherheit der Sinnlichkeit bedroht unser Dasein, aber dieses Dasein ist mitten in den Elementen sorglos in seinem Egoismus. Das Dasein befestigt sich dennoch in dem, wovon es genießt.

¹⁵³ Ebd., S. 206.

¹⁵⁴ Ebd., S. 230.

¹⁵⁵ Ebd., S. 232.

¹⁵⁶ Ebd., S. 225.

Dementsprechend kann sich unsere Sinnlichkeit nicht von unserem Bewusstsein von der Sinnlichkeit trennen. Dennoch bekommt die Sinnlichkeit ihre Sicherheit nicht durch das Denken, sondern in der ‚Setzung‘ der Leiblichkeit selbst, indem der Mensch arbeitet, baut und einen Ort der Situierung besitzt. Die Suche nach einem „zu Hause“ gründet sich in dieser ‚Setzung‘, welche das Sein aus der Zerstreuung rettet und ihm einen persönlichen Charakter als Da-sein schenkt. Demgemäß ist der „objektive“ Ort, in dem das menschliche Dasein sich befindet, im strengen Sinne ein Konstrukt des Daseins selbst. „Konkret situiert sich die Bleibe nicht in der objektiven Welt, sondern die objektive Welt situiert sich im Verhältnis zu meiner Bleibe. Das idealistische Subjekt konstituiert *a priori* seinen Gegenstand und sogar den Ort, an dem es sich befindet; aber streng genommen konstituiert es Gegenstand *a priori*, sondern eben nachträglich, nämlich nachdem es als konkretes Seiendes an dem Ort gewohnt hat, der Ort geht über das Wissen hinaus, über das Denken und Idee, in die das Subjekt nachträglich das Geschehen des Wohnen, das kein gemeinsames Maß mit dem Wissen hat, einschließen möchte.“¹⁵⁷

Wohnen bedeutet nicht nur, sich und seinen Körper in Schutz zu nehmen, sich niederzulassen, sondern es ist ein *Phänomen*, damit man die Trennung und zugleich die *Intimität* schärfer anzeigt. Intimität bedeutet, der Innerlichkeit noch einen persönlichen Zug, bzw. einen *Zugang* zu schenken. Ist diese Trennung vielleicht nicht ein Anzeichen der Nicht-Indifferenz dem Anderen gegenüber?

Der Leib ist selbst eine Weise der Trennung und ein Grund der Ausgesetztheit. Der Leib wird mein Besitz, indem er sich lokalisiert, d.h. sich in einem Haus unterbringt. Aufgrund des Sinns des Wohnens, der sich als Bedürfnis zum Besitz ankündigt, verwandelt sich das Sein zum „Haben“. Man besitzt ein Haus und gewinnt dadurch eine Sicherheit, damit man die unergründliche Sicherheit der Elementalität bzw. Bedrohung des Seins bedecken kann. Man kann aber dadurch niemals über das Sein herrschen. „Getrennt sein heißt, irgendwo bleiben. [...] Der Leib ist die Form der Trennung. Das *Irgendwo* der Bleibe ereignet sich als ein ursprüngliches Geschehen, von dem aus (und nicht umgekehrt) das Geschehen der Entfaltung des physikalisch-geometrisch Raumes verstanden werden muss.“¹⁵⁸

Die Sinnlichkeit ist nicht nur der Ausgangspunkt unserer Empfindungen und Seinweise des Genusses bzw. des Leides, sie bedeutet auch die Bewusstwerdung der Zeit des Augenblickes und Leben in der Gegenwart. Leben in einer Zeit, die sich von einer universalen Zeit und der allgemeinen Geschichte abhebt. Aufgrund der Sinnlichkeit kann das gesamte Universum in einem einsamen Ich gesammelt werden, um sich zu vergegenwärtigen. Aufgrund der Leiblichkeit kann das Seiende sich *erst* in einem physikalisch-geometrischen Raum befinden. „Konkret situiert sich die Bleibe nicht in der objektiven Welt, sondern die objektive Welt situiert sich im Verhältnis zu meiner Bleibe.“¹⁵⁹

a. Erster Zugang zur Weiblichkeit

In der persischen Kultur ist die Frau die Hüterin des Hauses und Hauptcharakter für die Sammlung der Familie überhaupt. Die Frau steht in erster Linie für die Verbindung der Intimität des Hauses. Ohne die Frau hat der Mann in dieser Tradition kein *eigentliches* „zu Hause“, sondern nur eine Unterkunft. Die Frau als der Zugang des „zu Hause“ ist freilich der

¹⁵⁷ Ebd., S. 218.

¹⁵⁸ Ebd., S. 243.

¹⁵⁹ Ebd., S. 218.

Zugang zur Intimität des Hauses, die Levinas als die „Interiorität“¹⁶⁰ ausgehend vom Talmud beschreibt: „Das Haus ist die Frau, wird der Talmud uns sagen.“¹⁶¹ „[...] ihr Name ist Frau. Die Einkehr bei sich selbst, diese Sammlung, dieses Auftauchen des Ortes im Raum, erfolgt nicht wie bei Heidegger aus einer Geste des Erbauens, einer Architektur, die eine Landschaft gestaltet, sondern aus der Interiorität des Hauses, bei ihm das »Innen« so gut wäre wie das »Außen« ohne die wesentliche Diskretion der weiblichen Existenz, die darin wohnt, die die Wohnstatt schlechthin ist.“¹⁶² Die Interiorität des Hauses, d.h. die Sammlung und Setzung, die Ruhe des Hauses ist nicht zugänglich ohne die Dimension des Weiblichen.

Wie schon angedeutet, bildet die „Interiorität“ keinen Gegensatz zur „Exteriorität“. Sie eröffnet geradezu einen Raum, in dem der Mensch sich ausbreiten kann. Die „Interiorität“ ermöglicht die Transzendenz und zeigt, dass sie in-und-trotz des Transzendierens nicht aus dem Seins-sein springen kann. Die Architektur sorgt für die äußere Schönheit und Einrichtung, die Seele des Hauses, das Persönliche in der Wohnung bietet aber die Frau. Sie verstärkt diese Schönheit und bringt das Persönliche ins Haus ein, was den radikalen Sinn des Hauses ausmacht.

Ohne die Frau ist das Wohnen nur ein Unterkommen, bedeutet: Die Frau sorgt für die *ethische Dimension eines Hauses*. Sie ist selber die Trennung und zugleich Einigung zwischen Beschäftigung (Arbeit) und Ruhe (Wohnen). Die „Interiorität“ des Hauses darf nicht als eine Rolle verstanden werden, welche die Frau „übernehmen“ *soll*. Es ist auch keine Kontingenz, die Folge einer gesellschaftlich-sozialen Entwicklung wäre, vielmehr ist die Interiorität eine phänomenologische Deskription, welche die Bedingung für die Intimität beschreibt. Sie ist nicht auf ein sozial-geschichtliches Faktum zu reduzieren, sie beschreibt den „*innigen Charakter*“ der Weiblichkeit. Deshalb geht diese Aussage der Option eines Feminismus, welche die Rolle der Frau in der Gesellschaft definieren bzw. leugnen will, vorher. Mit dem Charakter meinen wir keine Rolle im Sinne einer ‚Haltung‘, die ein Gebot in der Gesellschaft festsetzt oder auf ein Verbot abzielt. Die weibliche Intimität impliziert kein Weltbild, das uns eine Wahrheit über unsere Weltanschauung offenbart. Die phänomenologischen Beschreibungen in dieser Ausführung deuten keine Wahrheit an, die bei einem Faktum verharret, sondern sie analysieren ein Wort bzw. ein ‚Phänomen‘ in dem ursprünglichen, ethischen Sinne.

„Und der Andere, dessen Anwesenheit aus diskreter Weise eine Abwesenheit ist, von der aus sich der gastfreundliche Empfang schlechthin, der das Feld der Intimität beschreibt, vollzieht, ist die Frau. Die Frau ist die Bedingung für die Sammlung, für die Innerlichkeit des Hauses und für das Wohnen.“¹⁶³ Die Sammlung in einem Hause, sowie das Haben eines Aufenthalts in der Welt, sind allerdings an die Ordnung der *absoluten Trennung* gebunden, die vor unserem Wissen erscheint. Auf diese Ordnung richten sich auch die Arbeit und das Bedürfnis des Bauens.

Das Haus ist der Ort, in der die Milde und Wärme der Weiblichkeit sich vollkommen eröffnen kann. Das Haus ist nicht nur eine anonyme Unterkunft, sondern das Haus gibt dem Menschen „*ethische Sicherheit*“, eine Möglichkeit des „*Bewohnens*“. „Diese Welt, in der sich mehr und

¹⁶⁰ Das Wort **Schleier** = **hejāb** (حجاب) beschreibt in der islamische Kultur laut Koran eine Scheidewand, die eine *Interiorität* für die Frauen ermöglicht, d.h. das Leben in Trennung. Diese Trennung schenkt den Frauen einen Raum, in dem sie sich „frei-sein“ bewahren können. hejāb hat im Koran nichts mit der „Kleidungsordnung“ zu tun. Der Schleier ist sinngemäß als „Bescheidenheit“ bzw. innere Barriere zu übersetzen.

¹⁶¹ Levinas, E.: *Difficile Liberté: Schwierige Freiheit* (SF), Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1996, S. 44.

¹⁶² Ebd., S. 46.

¹⁶³ TU, S. 222.

mehr die Vernunft zu erkennen gibt, ist nicht bewohnbar. Sie ist hart und kalt wie jene Depots, in denen sich Waren stapeln, die nicht befriedigen können: sie können weder jene leiden, die nackt sind, noch diejenigen nähren, die Hunger haben. Sie ist unpersönlich wie die Fabrikhallen und die Industriegebiete, wo die hergestellten Dinge abstrakt bleiben, wahr von Wahrheit, berechenbar und in den anonymen Kreislauf der Ökonomie gezogen.¹⁶⁴

Das Brechen mit dem anonymen Sein ist Brechen mit dem „il y a“. Dieses Brechen geschieht in einer Beziehung, die sich nicht auf einen Dialog beruft. Sie löst sich nicht in einer Ich-Du Beziehung auf. Diese Beziehung gründet in der Empfänglichkeit, in der unvordenklichen Passivität der Weiblichkeit. Indem die Frau die Tür des Hauses öffnet und der Beziehung das Intime schenkt, entäußert sie sich in die Einzigkeit der Existenz. „Die Frau kommt nicht einfach daher, um einem der menschlichen Beziehung beraubten Wesen Gesellschaft zu leisten. Sie antwortet einer Einsamkeit, die diesem Mangel innewohnt, und – noch seltsamer – einer Einsamkeit, die trotz der Gegenwart Gottes fortbesteht; einer zum Vorschein kommt, wenn das Menschliche die Natur bereits unterworfen und sich zum Denken aufgeschwungen hat.¹⁶⁵

Man befindet sich hier in einem anderen Milieu als dem Milieu des Genusses. Dieser Besitz bricht mit der Neutralität des Seins dadurch, dass das Seiende das Sein zur „Habe“ macht. Dieses „Haben“ ist nicht ein ewiger Besitz, sondern es ist die Eröffnung auf eine neue Dimension. Das Seiende lebt nicht nur in die Gegenwart. Setzung und Wohnen sind mehr als „Nehmen“ und „Geben“. Sie sind ein Zugang zur Zeit der Zukunft, ein Verbürgen für die Zeit der Unsicherheit, für die Sorge des Seins. Diese Zeit ist die Zeit des Anderen und gehört nicht mehr der Zeit meiner Einsamkeit und meines Egoismus. Ohne Besitz, ohne Sammlung des Wohnens entstehen keine Niederlassung auf der Erde und kein „Bewohnen“.

„Der Besitz der Dinge im Ausgang vom Haus, der sich kraft der Arbeit ereignet, unterscheidet sich von der unmittelbaren Beziehung mit dem Nicht-Ich im Genuss, vom Besitz ohne Erwerb, deren sich die Sinnlichkeit erfreut; die Sinnlichkeit badet im Element, sie ‚besitzt‘, ohne zu ergreifen. Im Genuss übernimmt das Ich nichts. Von Anfang an lebt es davon. Der Besitz durch den Genuss fällt mit dem Genuss zusammen. Keinerlei Tätigkeit geht der Sinnlichkeit voraus. Aber umgekehrt, besitzen im Genuss bedeutet auch besessen zu werden und der unergründlichen Tiefe, d.h. der beunruhigenden Zukunft des Elements, ausgeliefert zu sein.“¹⁶⁶

b. Weiblichkeit und Setzung

Die unvordenkliche Sinnlichkeit und Setzung der Leiblichkeit in der Bleibe verschärft sich in der Situation der Arbeit. Die Arbeit ist die „Brechung“ mit der Beunruhigung des Seins und der erste „Zugang“, der uns die Festigkeit der Materie der Welt durch Zugehörigkeit verschafft. Levinas betont aber, dass der Zugriff auf die Endlosigkeit der Materie nichts mit der „Idee der Unendlichkeit“ zu tun hat.¹⁶⁷ Er deutet das Konkrete der Zeit an, indem er über die Arbeit als Verzögerung der Zeit des Todes spricht. Die Beziehung zwischen der Zeit und dem Bewusstsein wird in diesem Kontext wieder aufgenommen. Das Bewusstsein schafft einen Abstand von der Gegenwart. Man kann aber nie diese Gegenwart durch das Bewusstsein überwinden. Das Bewusstsein ist „Entleiblichung“ des Leibes, die auf die Gleichzeitigkeit des Leibes und Bewusstsein hinweist. Sie zeigt im Grunde die

¹⁶⁴ SF, S. 45.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ TU, S. 227.

¹⁶⁷ Ebd., S. 229.

Unmöglichkeit, sie voneinander zu trennen. „In der Geduld fallen das unmittelbare Bevorstehen der Niederlage und ein dennoch bestehender Abstand von der Niederlage zusammen. Die Zweideutigkeit des Leibes ist das *Bewusstsein*.“¹⁶⁸ Die Arbeit beschreibt eine Weise unseres „Beziehungsseins“, das sich im „Leibsein“ vollzieht: „Wollen heißt der Gefahr zuvorkommen. Die Zukunft begreifen heißt zuvor-kommen. Arbeit heißt, seinen Verfall hinauszögern. Aber die Arbeit ist nur für ein Seiendes möglich, das die Struktur des Leibes hat, für ein Seiendes, das Seiende erfasst, d.h. für ein Seiendes, das sich bei sich sammelt und mit dem Nicht-Ich nur *in Beziehung ist*.“¹⁶⁹

Diese Art und Weise des Zugangs zur leiblichen Welt ist der Ursprung des „inkarnierten Denkens“. *Leibsein ist selber eine Situation, die im Konkretesten als Ausgesetztheit anzusprechen ist*. Es ist eine Situation, die uns immer in ein „Zwischen“ versetzt. Dadurch sind wir als Mensch nie genau zu definieren. Entsprechend sind wir „Situationssein“ nicht nur aufgrund des Lebens der Existenz, sondern auch der Leiblichkeit.

„In seiner tiefen Furcht bezeugt das Leben diesen immer möglichen Umschlag vom Herrschaftsleib zum knechtischen Leib, von Gesundheit in die Krankheit. *Leib sein*, das heißt einerseits, *sich halten*, Herr seiner selbst sein, und andererseits, sich auf der Erde halten, im *Andern* sein und dadurch mit seinem Leib belastet sein. Aber – um es zu wiederholen – diese Belastung hat nicht die Form einer reinen Abhängigkeit. Sie macht das Glück dessen aus, der sie genießt. [...] Ich gehe von dieser Abhängigkeit zu dieser fröhlichen Unabhängigkeit über, und sogar in meinem Leiden beziehe ich meine Existenz aus Innen. Bei sich sein in etwas anderem, als was man selbst ist, man selbst zu sein, indem man von etwas anderem, als was man selbst ist, lebt, leben von... konkretisiert sich in der leiblichen Existenz. Das ‚inkarnierte Denken‘ ereignet sich nicht ursprünglich als ein Denken, das auf die Welt einwirkt, sondern als eine getrennte Existenz, die ihre Unabhängigkeit des Bedürfnisses behauptet.“¹⁷⁰

Die Sinnlichkeit ist der unvordenkliche Grund unserer Aktivitäten und Situierung. Ohne Sinnlichkeit kann man nicht von dem Ort und von der „Örtlichkeit“ sprechen. „Örtlichkeit“ heißt ein Ort haben, an dem wir Intimität empfinden und *empfangen* können. „Sie [Sinnlichkeit] ist „intentional“ – und zwar ist sie darin intentional, dass sie jedem Inhalt eine *Stelle* anweist, und dass sie sich selbst situiert, nicht im Hinblick auf Gegenstände, sondern im Verhältnis zu *sich*. Sie ist der *Nullpunkt* der Situation, der Ursprung selbst des Sich-Situierens. [...] Das Sinnliche ist die Modifikation der Urimpression, welche in ausgezeichneter Weise das *Hier* und das *Jetzt* ist.“¹⁷¹ Aufgrund der Leiblichkeit kann das Subjekt Träger der Wahrnehmungen sein. Das Sinnliche ist nicht nur der Stoff, es ist eine Grundlage im Sinne einer Bedingung unserer Wahrnehmung. Dann ist das ‚Ich‘ kein unverändertes Subjekt, das in jeder Intention stets beständig bleibt, sondern „das reine Ich ist eine Transzendenz in der Immanenz.“¹⁷²

Die Leiblichkeit ist nicht ein Platz, oder ein leerer Raum, an dem sich alle Empfindungen plazieren, oder ein Ort, in dem die Seele sich beengt, sondern der Leib ist selber „Wirkung“. „Das Subjekt hält sich nicht in der Unbeweglichkeit des Absoluten, wo das idealistische Subjekt seinen Platz hat; es findet sich hineingezogen in Situationen, die sich nicht in Vorstellungen auflöst, die es sich von diesen Situationen machen könnte.“¹⁷³

¹⁶⁸ Ebd., S. 238.

¹⁶⁹ Ebd., S. 240.

¹⁷⁰ Ebd., S. 237.

¹⁷¹ SpA, S. 95.

¹⁷² Ebd., S. 131.

¹⁷³ Ebd., S. 178.

Das ganze Leben besteht nicht aus „Leben von...“. Leben unter den Anderen ist ein Leben, in dem mir die Trennung einen ‚Abstand‘ für das „Freiseins“ ermöglicht. Dank „meines“ Bewusstseins fällt der „Umgang“ mit den Anderen nicht mit deren Anerkennung zusammen. Die Andere sind die, die nicht unter meinen Besitz fallen, sondern aufgrund der unaufhebbaren Ausgesetztheit sich stets in einer Widerstandposition aufrechterhalten. Der Widerstand des Andern ist absolut und stets in Bewegung mit „meinem“ Widerstand. Der Widerstand reduziert sich nicht auf den Akt des Widerstands, sondern er kann sich allein durch einen Blick merkbar machen. „Ich“ kann den Anderen weder besitzen noch mich seiner bemächtigen. Diese Beziehung ist nicht auf Nehmen und Ernähren, Genuss und Sinnlichkeit zu reduzieren. Sie ist Geben und Empfang in einer unerlässlichen Grenzenlosigkeit, d.h. in einem Maß, das im Grunde maßlos ist. Der Überfluss dieser Gabe, der Freigebigkeit und des absoluten Empfangs ist nicht unbegreiflich, sondern „überbegreiflich“.

Das Haus ist nicht nur um zu empfangen werden, sondern auch um zu empfangen und die Tür dem Anderen zu öffnen. „Ich muss mit etwas in Beziehung gewesen sein, von dem ich nicht lebe. Dieses Geschehen ist die Beziehung mit dem Anderen, der mich im Haus empfängt, die diskrete Gegenwart des Weiblichen. Wenn es mir aber möglich sein soll, mich sogar vom Besitz, den der Empfang des Hauses stiftet, freizumachen, wenn es mir möglich sein soll, die Dinge an sich selbst zu sehen, d.h. sie mir vorzustellen, wenn es mir möglich sein soll, sowohl Genuß als auch Besitz abzulehnen, so muss ich geben können. [...] Den Anderen, der sich präsentiert, empfangen ich in meinem Haus, indem ich ihm mein Haus öffne.“¹⁷⁴

4. Liebe zum Leben und die Übel des Seins in der Kunst

„Das Lächeln der Bäume, der Lorbeerbaumgruppe, das *wollte etwas sagen*; das war das wirkliche Geheimnis der Existenz. Ich erinnere mich, dass ich eines Sonntages, vor nicht mehr als drei Wochen, schon auf den Dingen eine Art komplizenhaften Ausdruck wahrgenommen hatte. War ich es, an den er sich richtete? Ich spüre verdrossen, dass ich kein Mittel hatte zu verstehen. Kein Mittel. Trotzdem war es da, abwartend, das hatte Ähnlichkeit mit dem Blick. Es war da, auf dem Stamm des Kastanienbaums [...] es war *der* Kastanienbaum.“¹⁷⁵

Die Sprache, die sich erst im Sagen offenbart, beinhaltet ein Geheimnis, das nicht als Geheimnis der Sprache verstanden werden darf, sondern als „Geheimnis des Seins“ selbst. Die Ausgesetztheit als Ursituation ist deshalb für Levinas die absolute Aufrichtigkeit, weil man damit das Geheimnis des Sagens, das nicht auf Gesagtes reduziert wird, aufzeigen kann.

Vor diesem Hintergrund können wir „die Liebe zum Leben“ bei Levinas erklären, die nicht als eine Romantisierung der Gefühle und Verfeinerung des Ausdruckes aufzufassen ist, sondern als eine konkrete Situation des Lebens. In dieser Konkretion ist sie an das „mal élémental“ gebunden. „Liebe zum Leben“ ist ein Aufweis für das Geheimnis des Seins, das auf keine Norm zurückgeht und nur von sich selbst her zu begründen ist, insofern das Leben „eine auf sich selbst zukommende Bewegung“ ist und in sich selbst ein eigentümliches Gewicht hat.“¹⁷⁶ „Jeder Gegensatz zum Leben nimmt seine Zuflucht beim Leben und bezieht

¹⁷⁴ TU, S. 247.

¹⁷⁵ Sartre, J.P.: Der Ekel S. 153.

¹⁷⁶ Zitiert nach Wolzogen, Ch. v. in einem Handout („Auskosten des Uneigentlichen“ – Formale Anzeige bei Heidegger), WS. 2007

sich auf die Werte des Lebens. Dies ist die *Liebe zum Leben*, prästabilisierte Harmonie mit dem, was erst auf uns zukommt.¹⁷⁷

„Als Beziehung des Lebens mit dem Leben ist die Liebe zum Leben weder eine Vorstellung des Lebens noch eine Reflexion über das Leben. Das Gefälle zwischen mir und meinem Genuss lässt keinen Raum für eine totale Verweigerung.“¹⁷⁸

Das Sein oder Nicht-Sein löst nicht die *Probleme*, die uns angesichts des ex-nihilo und der Schöpfung einfallen. Es ist unmöglich, sich *im* Leben, in dem der Mensch sich stets befindet, „dem Leben“ zu verweigern. Das Leben, ist uns ‚gegeben‘, bevor wir „da“ gewesen sind und bevor wir uns für das Leben bzw. Nicht-Leben entschieden haben.

Darum soll die „Liebe zum Leben“ nicht als eine enthusiastische Verfasstheit verstanden werden, sondern als eine hypostatische Befindlichkeit bzw. eine elementare Grundstimmung, die den Menschen am „Leben“ festhält und das Leben ‚möglich‘ macht. Die Liebe zum Leben ist streng genommen Nitzscheanisches „Amor fati“¹⁷⁹, das der „Jasagende“ des Lebens bewusst auf sich nimmt. Diese Liebe ist kein beliebiger Zusatz zum „Leben in...“, also zunächst kein Bezug, sondern im Vollzug des Lebens selbst verborgen. Nietzsches „Amor fati“ umfasst die Liebe zum Leben und das „mal élémental“ zugleich.

Die Leere des „es gibt“ ist also nicht der Liebe zum Leben entgegengesetzt. Die Erfahrung dieser Leere ist keine Erfahrung des absoluten Nichts. Das „es gibt“ ist in einer absoluten Indifferenz, wie Levinas es versteht, auch keine Weigerung des Lebens. Es ist eine Neutralität, die nicht als Nihilismus zu interpretieren ist, sondern als „Uneigentlichkeit“ (Heidegger). In diesem Zusammenhang ist die Uneigentlichkeit bei Heidegger auch nicht eine Verleugnung der Liebe zum Leben, vielmehr ist sie ein Zeichen für *Bewahrung* dieser Grundintention. Heidegger bezeichnet diese „Leere“ als *Ruinanz* (ruina-Sturz); „[...] eine Bewegung, die sich selbst bildet und doch nicht sich, sondern die Leere, in die sie sich bewegt, ihre Leere ist ihre Bewegungsmöglichkeit.“¹⁸⁰ Ruinanz = Sturz artikuliert die Bewegung des Lebens, die von sich kommt und zu sich zurückgeht. Diese Bewegung beschreibt das Leben als einen „Zirkel“ und begründet es „von sich her“ und nicht im Ausgang von der Kausalität.

Die „Kehre“ dieser Liebe zeigt sich in einem Scheitern, das wir das „ethische Scheitern“ nennen. Dieses Scheitern ist nicht aufgrund der Verfehlung einer Handlung oder des Mangels einer Fähigkeit. Es gründet sich im Leben der Existenz, das nie zu einer absoluten Befriedigung veranlagt ist. Dieses Leben, das ein ständiges „auf dem Weg sein“ ist, kann weder Liebe zum Leben noch Übel des Seins ausschließen.

Unserer Ansicht nach wird der Zugang zur Philosophie erst im Leben und am Leben erschlossen. Das Licht der Philosophie geht in das Leben auf und spiegelt sich stets im Leben wieder. Der Vollzug der Philosophie geschieht aber vor dem philosophischen Bezugsinn, es geschieht in ihrem Vollzug, der Vollzug des Lebens selbst ist – so wie man ein Gedicht erst versteht, indem man es durch-spricht.

Die Überbrückung der Verfremdung eines Kunstwerkes verendet nach Gadammers Auffassung angesichts unserer Vorurteile und Erwartungen. Was uns ein Kunstwerk sagen will, geht dennoch über all unser Wissen hinaus. H. G. Gadamer erörtert in dem Aufsatz „Ästhetik und

¹⁷⁷ TU, S. 206–7.

¹⁷⁸ Ebd., S. 207.

¹⁷⁹ Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1982, S. 171.

¹⁸⁰ Heidegger, M.: GA Bd. 61, S.131.

Hermeneutik“, die Hermeneutik als Kunst: „Jedenfalls ist es für das Kunstwerk keine Metapher, sondern es hat einen guten und aufweisbaren Sinn, daß das Kunstwerk uns etwas sagt und daß es damit als etwas, das etwas sagt, in den Zusammenhang all dessen gehört, was wir zu verstehen haben. Damit aber ist es Gegenstand der Hermeneutik. Ihrer ursprünglichen Bestimmung nach ist Hermeneutik die Kunst, das von anderen Gesagte, das uns in Überlieferung begegnet, durch eine eigene Anstrengung der Auslegung überall dort zu erklären und zu vermitteln, wo es nicht unmittelbar verständlich ist.“¹⁸¹

Die Nicht-Vereinbarkeit der Kunst mit der Wahrheit rührt von der Einzigartigkeit jedes Kunstwerkes her. Die neue Erfahrung kann über die Absicht und Gedanken des Künstlers hinausgehen. Was uns ein Kunstwerk sagt, ist einerseits an unsere Vor-urteile und die „Sinnerwartungen“ gebunden, andererseits geht es über das, was wir schon wissen und wissen wollen, hinaus. Dieser hinausgehende Aspekt beruht auf unsere Existenz, die sich stets in Bewegung befindet. Er besagt auch, wie ungenügend unser Verstand für Begreifen des Sinnes der Kunst ist. Die Erfahrung führt uns zu einer Sprache innerhalb der Kunst, die keine Reflexion des Bewusstseins ist, sondern selbst den Vollzug des „Wie“ des Gesagten verfolgt. Der Sinn der Kunst richtet sich nach unserem Existenzleben. Die Kunst ist zugleich eine Abhebung von der Realität, in der der Künstler sich befindet. Er kann sich aber nicht von dem „In-Situation-sein“ der Subjektivität abheben. Der Bezug des Künstlers zur Realität und zur Kunst ist immer ein reiner Vollzug. Die Sprache der Kunst ist kein Mittel, um diesen Vollzug auszusprechen, sondern sie ist der Vollzug, der Ausdruck selbst. Sie ist der Ort, wo die Verdeckungen und Entdeckungen gleichzeitig sattfinden. „Aber die Sprache der Kunst meint den Sinnüberschuß, der in dem Werke selbst liegt. Auf ihm beruht seine Unausschöpfbarkeit, die es aller Übertragungen in den Begriff gegenüber auszeichnet. Es folgt daraus, daß man sich beim Verständnis eines Kunstwerkes nicht mit der bewährten hermeneutischen Regel begnügen kann.“¹⁸²

In diesem Zusammenhang betont Gadamer die universale Bedeutung der Hermeneutik, die weder auf historische Wahrheit, noch auf eine reine Subjektivität reduziert wird. Die Hermeneutik beruft sich auf eine Sprache, deren Symbol und Metapher nicht auf eine andere Wahrheit außerhalb der Sprache hinweist. Damit kommen wir Nietzsche näher, der nicht nur die Sprache als Zeichen, sondern jeden unserer Bezüge zur Welt als eine ‚Perspektive‘ bezeichnet. Die Sprache ist nicht ein Symbol der Wahrheit, sondern wie Goethe formuliert: „Alles ist symbolisch.“ Goethes ‚Alles‘ ist nicht eine Aussage über jegliches Seiende, was es ist, sondern darüber, wie es dem Verstehen des Menschen begegnet. „Nichts kann sein, was ihm nicht etwas zu bedeuten vermag. [...] Nichts geht auf in der einen Bedeutung, die es einem gerade bietet.“¹⁸³ In der Kunst wird die Strenge des Zugangs vor allem deutlich und die Einzigkeit der Existenz. „In Goethes Begriff des Symbolischen liegt ebenso sehr die Unüberschaubarkeit aller Bezüge wie die stellvertretende Funktion des Einzelnen für die Repräsentation des Ganzen. Denn nur weil die Allbezogenheit des Seins dem menschliche Auge verborgen ist, bedarf es ihrer Entdeckung. So universell der hermeneutische Gedanke ist, der dem Goetheschen Wort entspricht, in einem eminenten Sinne wird es allein durch die Erfahrung der Kunst erfüllt. Denn die Sprache des Kunstwerkes hat die Auszeichnung, daß das einzelne Kunstwerk den Symbolcharakter, der allem Seienden, hermeneutisch gesehen, zukommt, in sich versammelt und zur Erscheinung bringt. Im Vergleich zu aller andern sprachlichen und sprachlosen Überlieferung gilt von ihm, daß es für die jeweilige Gegenwart absolute Gegenwart ist und zugleich für alle Zukunft sein Wort bereithält. Die Vertrautheit, mit der das Kunstwerk uns anrührt, ist zugleich auf rätselhafte Weise Erschütterung und

¹⁸¹ Gadamer, H.: Gadamer Lesebuch, Hrsg. Jean Grondin, Tübingen: Mohr 1997, S. 114.

¹⁸² Ebd., S. 118.

¹⁸³ Ebd., S. 118–9.

Einsturz des Gewohnten. Es ist nur „Das bist du!“, das es in einem freudigen und fruchtbaren Schreck aufdeckt – es sagt uns auch: „Du musst dein Leben ändern.“¹⁸⁴

Nicht aufgrund des „dauernden Wandels“, sondern aufgrund der Einzigkeit der Kunst, welche die Einzigkeit des Schöpfers anzeigt, gibt es eine enge Verbindung zwischen dem Leben der Existenz und dem Leben der Kunst. Nach unserer Sicht ist die Kunst nicht immer die Idealisierung des Wesens des Menschen, vielmehr ist sie eine Anzeige des Menschen in seinem Wesen. In dem Sinne zeigt die Kunst die Ganzheit des Menschen auf, welche nicht als „Perfektion“ oder „Optimum“ aufgefasst wird. Die „Vollständigkeit des Menschen“ beschreiben, heißt, den Mensch in seinem Ganzen zu schildern und nicht nur in einer idealen bzw. optimalen Form, d.h. wie der Mensch sein soll. Die Kunst zeigt der Mensch in seiner Bewegung und mitten in seinem Vollzug an.

¹⁸⁴ Ebd., S. 119.

II. Inszenierung der konkreten Situationen

A. Der Andere (l'autre) und seine Andersheit (altérité)

Die Andersheit des Anderen ist kein Konstrukt eines Systems in Levinas' Philosophie. Sie ist eine Seinsweise, mit welcher der Mensch *einzig* zu beschreiben ist. Levinas instituiert, die Andersheit von sich her zu beschreiben und nicht als Gegensatz zum „Ich“ „[...] der Andere ist nicht bloß von anderer Qualität als ich, sondern trägt, wenn man so sagen darf, die Andersheit als Qualität.“¹

Levinas nennt die Andersheit des Anderen eine absolute Andersheit. Damit soll gezeigt werden, dass diese Andersheit nicht eine *spezifische* Andersheit ist, durch die sich die Seienden voneinander lediglich unterscheiden. „Der Unterschied ist kein Unterschied, das Ich als Anderer ist kein ‚Anderer‘.“² Diese absolute Andersheit ist auch keine Andersheit der Welt, die doch „unter meine Vermögen“³ fällt. Sie ist vielmehr eine Andersheit die „aller Initiative, aller Herrschaft des Selben vorausgeht.“⁴ „Das absolute Andere ist *der* Andere. Er bildet keine Mehrzahl mit mir. Die Gemeinsamkeit, in der ich ‚Du‘ oder ‚Wir‘ sage, ist nicht ein Plural von ‚Ich‘. Ich, Du sind nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs. An den Anderen bindet mich weder der Besitz noch die Einheit der Zahl noch auch die Einheit des Begriffs.“⁵ Nur dieser Andere kann in einer „metaphysischen Beziehung“⁶ mit „mir“ sein, in der wir uns nicht „begrenzen“, sondern stets „transzendent“ bleiben. Diese Beziehung erscheint in ausgezeichneter Weise in der Sprache. Der Andere, zu dem ich durch Sprache einen Zugang habe, präsentiert sich und seine Andersheit nicht innerhalb eines Dialoges, das in einer Ich-Du Beziehung aufgeht, sondern in einem Ruf, in einem ungesprochenen „Sagen“, das er an „mich“ richtet und mich einzig betrifft. Dieses „Sagen“ ruft meine unvordenkliche Verantwortung.

Das Interesse von Levinas in Bezug auf Verantwortung, die auf den „absoluten Anderen“ verweist, begründet nicht den Aufbau einer neuen Ethik, die neue Normen und Werten für die Menschheit schafft. Levinas sieht das „Ethische“ jenseits der Vernunft, d.h. noch bevor der Mensch sich angesichts der Vernunft nach Regeln einrichtet. Dennoch ist seine Absicht keine Abweichung und keine Ignoranz gegenüber der Vernunft, sondern die „Anzeige“ *ihrer Grenze*. „Merleau-Ponty plädiert für eine erweiterte, geöffnete erfinderische Vernunft, nicht für ihre Zerstörung.“⁷ Das gleiche gilt auch für Levinas. Nur durch diese Ansicht, die nicht auf eine weltanschauliche Sicht zurückgeht, kann man von einer Ethik reden, die nicht Konstrukt eines Wertsystems ist und sich jenseits der Normativität befindet. Es geht in der Ethik um die Existenzfragen, weil das Ethische gerade auf die Unmöglichkeit der Aufhebung der Existenzfrage insistiert. Das Ethische ist nach unserer Sicht ein Aufweis für diese „Fraglichkeit des Seins“, welche die Seinsweise der Existenz charakterisiert. Es geht nicht darum, aus dieser Fraglichkeit herauszukommen, sondern das Ethische besteht darin, darin aushalten zu können.

¹ VS, S. 117.

² TU, S. 41.

³ Ebd., S. 43.

⁴ Ebd., S. 44.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich, S. 142.

Der Andere ist kein anderes „Ich“, *sondern er ist, was ich nicht bin*. Wir können hier nicht von der Kollektivität der Gattung sprechen, auch nicht von einer Humanität, in der alle Menschen auf *eine* gleiche Ebene reduziert werden.

Die mögliche Überbrückung, welche die Bedeutung der Andersheit für das Selbe plausible macht, sieht Levinas in der „Idee des Unendlichen“. Diese nicht-identifizierbare Vorstellung ist ein Ausgangspunkt, um den Anderen in seiner absoluten Andersheit zu verstehen. Der Andere ist nicht „meine“ Ergänzung und seine Andersheit nicht „meine“ Fortsetzung, er steht in einem Kontinuum „mit mir“. Er steht „für sich“, ebenso wie „ich“ für „mich“ stehe. „Der Andere kann nicht in mir enthalten sein, wie groß auch immer der Umfang meiner Gedanken sei; meine Gedanken werden daher durch nichts begrenzt: Der Andere ist undenkbar – er ist unendlich und wird als solcher anerkannt. Diese Anerkennung ereignet sich ihrerseits nicht als Denken, sondern als Sittlichkeit.“⁸

Die Andersheit des Anderen geht also über die Definition innerhalb der Gattung bzw. der Gleichheit oder Ungleichheit der Menschen hinaus. Sie geht zurück bis zur Ununvordenklichkeit, in der das Denken mehr zu denken hat, als man denken kann. Die Andersheit des Anderen kann nicht Objekt meines Bewusstseins sein, und „ich“ kann nie eine konkrete Vorstellung von ihr haben. „Die Andersheit in den ‚Ununterscheidbaren‘ appelliert weder an eine gemeinsame Gattung noch an eine durch das Gedächtnis oder die Geschichte in Ver-gegenwärtigung synchronisierbare Zeit.“⁹

Die Andersheit hat eine andere Ordnung als die Ordnung des neutralen Seins. Sie ist ein Durchbruch in der traditionellen Ontologie und Anfang eines Seins, welches nicht nur im „Ich“ aufgeht. Dieses Sein spricht sich von Anfang an als „Beziehungssein“ aus. Dieser Durchbruch in der Ontologie ist kein beliebiger zugefügter Charakter zum Sein, vielmehr drückt er die Unbedingtheit dieses Seins in diesem „Wie“ des Seins aus. „Das Sein schließt alle Andersheit aus. Es kann nichts draußen lassen noch selbst draußen bleiben; es kann nicht zulassen, daß es unerkannt bleibt. Das Sein des Seienden ist der Tag, an dem alle Dinge in Beziehung sind.“¹⁰

1. Der Andere und die Trennung

Die absolute Trennung, die Levinas als die radikale Bedingung für die Andersheit ‚thematisiert‘, zeigt eine Situation an, in der eine *obligatorische* Gemeinsamkeit in einer Gemeinschaft aufgehoben wird. Durch die „Trennung“ bekommen die Menschen in einer Gesellschaft die Chance, angesichts ihrer Andersheit zusammen zu leben, ohne ihre Erwartung auf ein dauerndes Vergleichen und Vereinigen zu reduzieren. Die Ursprünglichkeit des Sinns der Beziehung besteht nicht in einer Harmonie, die auf Gemeinsamkeit beruht, sondern in einer „absoluten Trennung“. Es kommt hier nicht darauf an, den Anderen – was übrigens ein gleichgültiger Unterschied wäre – zu tolerieren oder nicht zu tolerieren. Die Akzentuierung auf der „absoluten Trennung“ bei Levinas geht in ihrer radikalen Beschreibung des „Anderen“ auf die „absolute Andersheit“ zurück. Dieser „*Andere*“ ist der „*absolut Andere*“, nicht weil er sich aufgrund einer Verschiedenheit vom „Ich“ trennt, seine Andersheit kommt von seiner ‚Selbigkeit‘, die seine Existenz bzw. Innerlichkeit beschreibt.

⁸ TU, S. 336.

⁹ WG, S. 208.

¹⁰ SpA, S. 254.

Die Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen ist *nicht relativ*, sondern immer *absolut*, d.h. unbenommen von jeder Bedingung, jenseits der zeitlich-räumliche Trennung und unabhängig von dem gesellschaftlich-kulturellen Unterschied. Diese absolute Andersheit ist auch nicht mit Hilfe des „Dialogs“ abzuschaffen, sodass man eine Philosophie innerhalb eines ‚versöhnten Klima‘ betreibt. Es geht Levinas vielmehr darum, in der Trennung eine nicht-indifferente Philosophie zu ermöglichen. Die Betonung auf die Andersheit und auf das Thema „Trennung“ in der Beziehung ist auch keine Affirmation. „Andersheit“ ist weder positiv noch negativ. Sie ist absolut und nicht aufhebbar. Wir können sie nun als die Bewahrung der Einzigkeit des Anderen anzeigen.

Wichtig ist hier, die Gleichursprünglichkeit der absoluten *Ausgesetztheit* und *Andersheit* bei Levinas aufzuzeigen, um das „Limit“ ihrer Verbindung zu zeigen. In diesem „Limit“ stoßen wir auf das Gebot, in dem die Möglichkeit, den Anderen zu töten, mit dessen Unmöglichkeit zusammen gedacht wird. Denn das Dasein in seiner *absoluten* Andersheit ist dem Anderen *absolut* ausgesetzt. Auf diese Weise leitet die Andersheit nicht das „Ich“ zu einer Verfremdung, die dem „Ich“ die Verantwortung abnimmt, sondern sie verschärft diese Verfremdung, weil „Ich“ nicht den Anderen vom „Ich“ her beurteilen und behandeln kann.

Der Ursprung des Verhältnisses ist nicht die Gemeinsamkeit. Der Andere, der sich offenbart, setzt sich mir als ein nacktes Antlitz gegenüber. Er ist mir in *keiner bestimmten Form* ausgesetzt. „Der Pluralismus setzt eine radikale Andersheit des Anderen voraus, den Anderen begreife ich nicht einfach im Verhältnis zu mir, sondern ich stehe ihm im Ausgang von meinem Egoismus gegenüber. Die Andersheit des Anderen ist in ihm und nicht in dem Verhältnis zu mir, sie offenbart sich, aber ich habe Zugang zu ihr von mir aus und nicht durch einen Vergleich des Ich und mit dem Anderen.“¹¹

a. Der Andere, Zeit und Beziehungssein

Der Andere betrifft mich vor meinem Bewusstsein. Er kommt mir nicht aus „meiner“ Zeit zu, sondern aus einer Zeit, die nie „meine“ war und nie „meine“ sein könnte. „Mich“ treffen die Anderen immer in einer anderen Zeit, welche „ich“ nicht vorstellen kann. Dies ist als die „Geduld der Zeit“¹² zu erörtern. Aus diesem Ausgangspunkt ist sowohl die Verbindung der Zeit des Anderen mit „meiner“ Zeit zu erklären als auch die Verbindung zwischen den Zeitmodi. „Geduld der Zeit“ verbindet „meine“ Gegenwart mit der Zukunft und der Gegenwart, und dies geschieht in einem kontinuierlichen Zusammenhang, der nichts mit linearer Zeit zu tun hat.

Zeit des Anderen ist Zeit der Zukunft, von der „ich“ „mir“ keine „Vorstellung“ machen kann. Andere Zeit zu haben bedeutet, in Trennung zu leben. Die Zeit ist für Levinas selbst aufgrund des Anderen ein Aufweis für die Trennung, weil der Andere „mich“ immer außerhalb „meiner“ Zeit angeht. Die Beziehung mit dem Anderen gründet nicht in dem Verstehenwollen des Anderen. Es bedeutet aber nicht, dass die Beziehung das Verstehen ausschließt. Vielmehr meinen wir damit, dass die Beziehung nicht ihren Sinn in diesem Verstehen finden soll. „Gewiss besteht unsere Beziehung zu ihm [dem Anderen] darin, ihn verstehen zu wollen,

¹¹ TU, S. 169–170.

¹² Levinas formuliert die Geduld (patience) in „Wenn Gott ins Denken einfällt“ als ein „Warten ohne irgendein Erwartetes oder Hoffnung. Die Geduld lässt die Zeit immer als „Frage“ als „Bitte“ und als „Gebot“ aufzufassen (S.83.) „Warten nämlich auf das, was nicht Ziel und Ende sein kann [...]“. „Es ist das Immer ebender Dauer: Länge der Zeit. Die Länge der Zeit ist nicht die Länge eines dahinfließenden Flusses, wo die Zeit mit dem verwechselt wird, was zeitlich ist. Zeit als Beziehung [...] Passivität oder Geduld ohne Übernahme.“ (S.124.) Dadurch sondert sich die Geduld von der Toleranz ab. Vgl. Diachronie.

aber diese über das Verstehen hinaus. Nicht nur, weil die Erkenntnis des Anderen, unabhängig von der Neugier, auch Sympathie oder Liebe verlangt, Seinsweise, die von der interesselosen Betrachtung unterschieden sind. Sondern weil der Andere in unserer Beziehung mit ihm, uns nicht auf der Grundlage eines Begriffs affiziert. Er ist Seiend und gilt als solcher.¹³ „Der Andere ist nicht zunächst Gegenstand des Verstehens und danach Gesprächspartner. Beide Beziehungen fallen zusammen. Anders gesagt: Vom Verstehen des Anderen ist seine Anrufung untrennbar.“¹⁴

Der Andere ist der einzige Seiende, den ich begrüßen kann, weil das „Wie“ der Begegnung mit der Andersheit des Anderen zusammenfällt. „Dass“ eine Beziehung ist, fällt zusammen mit dem „Wie“ der Andersheit des Anderen. Diese Tatsache besagt in diesem Zusammenhang alles, was man unter „das Ethische“ versteht. Die Andersheit des Anderen ist nicht ein „Sonderfall“. Ich erreiche seine Andersheit nicht durch eine besondere Eigenschaft. „Der Andere muss, wenn er als Anderer angenommen werden soll, unabhängig von seinen Eigenschaften angenommen werden. Wenn es das nicht gäbe, eine gewisse Unmittelbarkeit – es ist sogar dies die Unmittelbarkeit par excellence, die Beziehung zum Anderen ist die einzige, die nur als unmittelbare gilt–, dann verlöre der Rest meiner Untersuchungen seine ganze Überzeugungskraft. Dann wäre die Beziehung eine jener thematisierbaren Beziehung, die zwischen Gegenständen hergestellt werden. Das Vergessen all jener ‚Verführung‘ zur Thematisierung erschien mir als die einzige Weise, den Anderen als anderen gelten zu lassen.“¹⁵

Wir wollen die Bewahrung des „Beziehungsseins“, deren Steigerung Levinas mit der Beschreibung der Trennung anzeigt, als „Schleier“ bezeichnen. „Der Schleier“ der Andersheit des Anderen wird weder durch Erkenntnis noch durch Verstehen oder Annäherung der Liebe aufgehoben. Da dieser Schleier unvordenklich ist, ist er nicht von uns konstruiert. Er ist *Schleier der Trennung* bzw. *Schleier der Aufbewahrung des Seins*, der als „ethische Trennung“ zu bezeichnen ist. Diese Aufbewahrung des Seins ist immer schon die Aufbewahrung des Beziehungsseins.

Er ist keine „Verschleierung“ um die Trennung zu verschärfen, sondern um die „Liebe“ stärker zu bewahren und das Beziehungssein zu schützen. Das Ethische ist die Unvordenklichkeit unseres Verhaltens, das im „Wie“ einer Beziehung mit den Anderen gründet, die mit unserem „Situationssein“ zu tun hat. „Meine“ Beziehung mit dem Anderen kann von Anbeginn an deshalb keine Symmetrie *erwarten*, weil „Ich“ nicht eine Sicherheit mit dem Anderen in Beziehung verbürgen kann. D.h. die Liebe beruft sich nicht auf die Wechselseitigkeit der Liebe und deren Sicherheit.

b. Der Andere in Offenbarung und Nähe

Ethik ist immer der Ruf „meiner“ unergründlichen vorzeitlichen Verantwortung. „Das Ethische ist 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. [...] Sie (die Situation) verwischt das eigentlich Neue des In-Frage-Seins, in der die Subjektivität nichts mehr von ihrer *Seinsidentität*, von ihrem *Für-sich*, von ihrer *Sub-stanz*, von ihrer *Situation* behält außer der neuen Identität desjenigen, den niemand

¹³ SpA, S. 110.

¹⁴ Ebd., S. 111.

¹⁵ WG, S. 97.

in seiner Verantwortung ersetzen kann und der in diesem Sinne einmalig ist.“¹⁶ Der erste Sinn der Religiösität ist nicht das Verfolgen des Gesetzes innerhalb einer Religion, sondern die Offenbarung des Gottes. Diese Begegnung geschieht zwischen Gott und dem Mensch. In dieser Offenbarung kommt die „Fraglichkeit“ des Daseins zur Erscheinung, welche die Strenge der Ethik ausmacht. Die Erschlossenheit des Daseins aufgrund der Offenbarung charakterisiert eine ‚Offenheit‘, die sich nun verstärkt.

In dieser Offenbarung geschieht eine Begegnung, indem der Mensch seine ‚Existenz‘ für das Wort Gottes eröffnet. Die Offenbarung bedeutet nun eine Eröffnung der Existenz des Menschen für die Wahrheit des Gottes, die in der Zeit des Anderen (Geduld der Zeit) verdeckt und entdeckt ist. Es geht in dieser Offenbarung zunächst nicht um die Begegnung mit dem Anderen, der „mich“ belehren will, sondern vielmehr um den „Zugang“, der „mich“ für eine „Wahrheit“ *empfänglich* macht.

Die Begegnung mit dem Anderen kommt nicht erst nach einem *Abwarten* und entspricht nicht „meiner“ Erwartungen von den Anderen. Bei der Frage nach dem Antlitz des Anderen geht es um *ethische und nicht physikalische Nähe des Anderen*. „Das Andere als Anderes ist nicht eine verstehbare Form, die im Prozess des intentionalen „Enthüllens“ an andere Formen gebunden ist, sondern ein Antlitz, die proletarische Nacktheit, die Mittellosigkeit; das Andere ist *der Andere*; das Herausgehen aus sich selbst die Annäherung an den Nächsten; die Transzendenz ist Nähe, die Nähe ist Verantwortung für den Anderen, Stellvertretung für den Anderen, Sühne für den Anderen, Bedingung – oder Un-Bedingung – der Geiselschaft.“¹⁷ Die Nähe des Anderen in der Beziehung bildet nicht einen Ort der Ruhe, sondern sie steht eben unter Bedrohung der Unruhe. Die Nähe zeigt sich nicht in einer Gegenseitigkeit der Harmonie, vielmehr ist sie der Ausdruck des „für-den-Anderen-sein“. Die Nähe ist dennoch der Aufweis für Verbürgung des Guten in der Beziehung. Das Gute ist „an sich“, d.h. grundlos gut. „Es erfüllt mich nicht mit Gutem, aber es zwingt mich zur Güte, besser als das zu erhaltende Gute. Gut sein, das bedeutet Defizit, Verfall und Torheit im Sein – es ist Exzellenz und Höhe jenseits des Seins. Das bedeutet, daß Ethik nicht ein Moment des Seins darstellt, sondern daß sie anders und *besser* ist als Sein.“¹⁸

2. Die Phänomenologie der Weiblichkeit und Zugang zum Eros

Levinas beginnt mit der Deskription der Andersheit in „Die Zeit und der Andere“. In diesem Text wird das Weibliche als Zugang zum Eros beschrieben. Ganz am Anfang, bevor Levinas über den Eros spricht, schreibt er: „Im zivilisierten Leben muss man die Spuren dieses Verhältnisses zum Anderen in seiner ursprünglichen Form erst suchen. Gibt es eine Situation, in der die Andersheit des Anderen in ihrer Reinheit erscheint? Gibt es eine Situation, in der der Andere die Andersheit nicht nur als die Kehrseite seiner Identität besäße, eine Situation, in der er nicht nur dem platonischen Gesetz der Teilhabe gehorcht, in welche Teilhabe jeder Bezugspunkt selbes und eben dadurch auch anders erhält? Könnte es nicht eine Situation geben, in der die Andersheit von einem Seienden mit positivem Recht, als Wesenheit, getragen wird? Welches ist die Andersheit, die nicht rein und einfach unter die Entgegensetzung zweier Arten desselben Genus fällt? Ich denke, daß das absolut gegensätzliche Gegensätzliche, dessen Gegensätzlichkeit in nichts durch das Verhältnis beeinträchtigt wird, das man zwischen ihm und seinem Korrelat errichten könnte, daß die

¹⁶ Ebd., S. 130–131.

¹⁷ WG, S. 42–3.

¹⁸ G,T,Z, S. 236.

Gegensätzlichkeit, die dem Bezugspunkt erlaubt, absolut anders zu bleiben, das Weibliche ist.¹⁹

Bevor wir mit dieser Thematik beginnen, müssen wir kurz darauf hinweisen, aus welchem Motiv das Weibliche als absolute Andersheit bezeichnet wird. Mit der Antwort auf diese Frage kann man den Zusammenhang zwischen dem Weiblichen und dem Tod und Eros besser verstehen. Dafür müssen wir uns erst klar machen, *wie* Levinas „das Weibliche“ denkt. Ist das Weibliche ein Gegensatz oder eine Konkurrenz zum Männlichen?

Wir erörtern die ‚Figur Weiblichkeit‘ als ein unzureichend berührtes Phänomen, das von der Philosophie meist übersprungen wird. Es fehlt auch eine phänomenologische Deskription über die Schwere des Seins der Geburt, über das abgründige Beziehungsein der Mutter und des Kindes. Dennoch sagen wir ‚Familien-Vater‘ und nie die ‚Familie-Mutter‘, gerade weil sie immer schon eine Selbstverständlichkeit ist. Über diese Unbedingtheit fragt allerdings niemand in der Philosophie.

„Die Thematisierung des Geschlechtsunterschieds geht im Laufe der Geschichte der Philosophie immer wieder einher mit der Vorstellung einer Einheit beider Geschlechter, in welcher der Unterschied aufgehoben oder in einem androgynen Wesen vereint ist (wobei ‚androgyn‘ weiter gefasst ist als ‚körperlicher Hermaphroditismus‘)²⁰. Levinas beabsichtigt keine Reduzierung des Themas weiblich/männlich auf das *biologische* Geschlecht. Darum setzt er die „Weiblichkeit“ nicht als Gegenpol zu „Männlichkeit“. Aus dieser Perspektive findet Levinas keinen Grund, das „Männliche“ dem Weiblichen gegenüber ebenfalls zu ‚thematisieren‘. „Neuere Ansätze stellen mit der Unterscheidung zwischen einem biologischen Geschlecht (sexus, sex) und einem sozial bedingten Geschlecht (genus, gender, ...) den bipolaren Geschlechtgegensatz von ‚weiblich‘ und ‚männlich‘ in Frage, der trotz seiner fortschreitenden inhaltlichen Auflösung nach wie vor die Sprach- und Denkkategorien vorgibt.“²¹ Levinas unterfängt die biologisch-soziologische Untersuchung, indem er „das Weibliche“ als einen Charakter beschreibt, der keine Substanz braucht. Es kommt hier nicht darauf an, das Weibliche als erstes oder zweites Geschlecht dem Männlichen gegenüber darzustellen oder überhaupt das Weibliche als einen Topos und in dem Fall als ein Geschlecht zu präsentieren. Levinas bezeichnet das Weibliche als das „Nicht Seiende“, ohne damit eine normative Abwertung zu meinen. Die Inszenierung der Weiblichkeit unterfängt die Alternativ Sein-Nichtsein und die Geschlechterteilung Mann-Frau. Das Weibliche versteht sich *durch* sich.

Das Weibliche ist das, was sich entzieht, ein Seiendes zu sein. Dieser radikale Entzug charakterisiert deshalb das Weibliche als die Andersheit, weil es sich dadurch „aus sich“ und „durch sich“ beschreibt. Durch die Figur der Weiblichkeit erfahren wir die Andersheit und den Entzug des Seins am schärfsten in Levinas’ Philosophie. Dieser Entzug ist natürlich keine Flucht aus dem Sein und das Weibliche ist kein Ausweg für das Sein. *Levinas denkt den Eros nicht als eine Lösung für das Sein, sondern für dessen Indifferenz.*

„Autrement“ oder Anders-als-sein heißt, sich nicht mehr nach der Ordnung des Seins (die für Levinas als Ontologie zählt) zu *richten*. Diese Seinsordnung gilt für Levinas als eine Ontologie, welche das indifferente Sein an den Anfang der Philosophie setzt und dadurch das Ethische übersieht. Das Ethische geht aber dieser Ontologie und obendrein der Philosophie vorher. Die Überschreitung der Philosophie und der Übergang zum Ethischen stellt dennoch *die beiden* nicht gegenüber. Diese Überschreitung von der Sprache zum Ruf, von der

¹⁹ ZA, S. 56.

²⁰ Das historische Wörterbuch der Philosophie, weiblich/männlich, S. 343.

²¹ Ebd., S. 345.

Hypostase zur Ausgesetztheit, von dem Tod zum Eros, sind die Momente, welche die Strenge des Ethischen ausdrücken. Durch das Weibliche, das unseren Zugang zum Eros überhaupt möglich macht, erreicht das Seiende das „Autrement“. Es bedeutet Befreiung von der Neutralität des „il y a“ und keine Ablösung von dem Sein-sein.

In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass auch Kant die weiblich-männliche Differenz so weit führt, dass er das Weiblich-Männlich nicht als eine Dichotomie denkt, sondern als zwei „unabhängige“ Eigentümlichkeiten. „Beim vorkritischen I. Kant ist es der «reizende Unterschied», den «die Natur zwischen zwei Menschengattungen hat treffen wollen», daß das Männliche auf das Erhabene, das Weibliche auf das Schöne ausgerichtet ist [...]. Die ästhetische und ethische Relevanz der Geschlechterdifferenz geht für Kant so weit, daß er behauptet, daß die Menschen «nicht von einerlei Art seien».²² Das Weibliche ist ein „Absoluta“, ebenso „das Männliche“. Dieser ‚Vollständigkeit‘ widerspricht aber nicht, dass diese zwei „Absolutum“ ein „zweites Ganzes“ bilden. „Frauen und Männer sind zu einem dynamischen Ganzen sich in ihrer Eigenart befördernder Teile verbunden. «Die Zwecke der Natur» gehen darauf, «den Mann durch die Geschlechterneigungen noch zu veredeln und das Frauenzimmer durch eben dieselbe noch mehr zu verschönern» [...]. Daß die Frau zufolge ihrer gutartigen Natur als entscheidendes Movens zur ‚Kultivierung‘ des Mannes und der Menschheit fungiert, wird in der Nachfolge Rousseaus zum Topos des Geschlechterdiskurses.“²³ Auch Hegel thematisiert das Weibliche und sein Verhältnis zum Männlichen sowohl als „Prinzip der Wechselseitigkeit“, die zu „gegenseitige Annerkennung“ hinführt, aber auch im „Rekurs“ auf Antigone als ein „Kampf zwischen Familie (Antigone) und Staat (Kreon), zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz.“²⁴ Demgemäß ist die Beziehung zwischen Frau und Mann bzw. ihre Rolle in der Gesellschaft nicht nur nicht im Voraus bestimmt, sondern sie ist als eine immerwährende Bewegung zu verstehen, die sich erst in jedem Seinsereignisse entfaltet.

Heidegger hat diese Problematik insofern unterfangen, als dass er die „Selbstheit“ gegen die „Geschlechtlichkeit“ neutral ausdrückt.²⁵ M. Scheler äußert sich der kritischen Reflexion der Geschlechtunterscheidung gegenüber anders und schreibt, „daß der Geschlechtsunterschied bis in die tiefsten Wurzeln des Geistes selbst zurückreicht.“²⁶ Er teilt seine Meinung gegen die Auflösung der weiblichen in der männlichen Kultur mit: „Mit der Rehabilitierung des Weiblichen in einer männlich dominierten Kultur wird die mögliche Erschließung zivilisationsregenerative Potenzen und Ressourcen beschworen.“²⁷ Analog zu M. Scheler artikuliert M. Merleau-Ponty die unverzichtbare Differenz der Geschlechter. Er geht aber von der „Leiblichkeit“ aus, als einer „unvermeidlichen Dimension“²⁸. „Die Differenz zwischen weiblich und männlich gewinnt erst in der Phänomenologie von E. Levinas fundamentale Relevanz, insofern er Geschlechtlichkeit und Eros, Geschlechterdifferenz und Generativität als konstitutive und strukturierende Momente menschlicher Koexistenz ansetzt.“²⁹

Demgemäß ist der Entzug des Weiblichen aus dem Sein keine „Schwäche“ des Weiblichen der Stärke des Männlichen gegenüber, vielmehr ist er eine Betonung seiner Andersheit, *die nicht im Vergleich mit dem Selben* „anders“ ist, sondern es ist anders, bevor „mir“ mein Selbstsein einfällt, d.h. bevor „ich“ dazu komme, diese Andersheit mit mir zu vergleichen.

²² Zitiert nach Ebd., S. 360.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 361.

²⁵ Siehe Ebd., S. 366.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Siehe Ebd.

²⁹ Ebd.

Die Sprache und die Art und Weise des Ausdrucks von Levinas über das Weibliche scheint im ersten Moment poetisch und weniger philosophisch (im Sinne von systematisch-wissenschaftlich) zu sein. Auf diese Weise spricht Levinas über das Weibliche von der „*Situation*“ und bricht insoweit mit der Ordnung der Ontologie, die sich an der indifferenten Seinsbegrifflichkeit festhält und immer zu einem Topos hinführt.

Kann man das Weiblichen – als Terminus innerhalb der Philosophie – nah kommen? Ist das *Weibliche* selbst, das was sich in der Sprache der Phänomenologie öffnet, der *Zugang* der Phänomenologie zum Weiblichen? Man darf hier nicht das Weibliche als einen Topos, ein Objekt verstehen, das von einem Subjekt beschrieben wird. Dieses Seiende ist viel mehr eine ‚Figur‘, die aus sich selbst zu verstehen ist, bevor es verglichen wird und sich innerhalb der Tradition des Seins im Sinne der Ontologie anpasst.

Mit diesem phänomenologischen Zugang wird es möglich, das Phänomen als eine „*Situation*“ zu beschreiben und seine Bedeutsamkeit in dieser Explikation aufzuklären. Deshalb kann man innerhalb der Phänomenologie über die Erscheinung eines Phänomens im Sinne der *Situation als Situation* von „*Betroffenheit*“ sprechen, die jedoch den *persönlichen nicht-indifferenten Bezug* der Sache impliziert, ohne dass das *Persönliche* mit dem *Privat* verwechselt wird. „Im Zuge dessen wird bei Levinas auch der geschlechtliche Perspektivismus des theoretisierenden Subjekts thematisch und mit der Verabschiedung vom Konstrukt einer «Geschlechtlichkeit überhaupt» das Monopol auf eine übergeschichtliche Redeposition aufgegeben. Alterität ist als Phänomen am Gegengeschlecht erfahrbar: «Für ein männliches Wesen ist das Weibliche nicht nur aufgrund seiner unterschiedlichen Natur anders, sondern auch insofern die Andersheit in gewissem Sinn seiner Natur ist».³⁰

a. Weiblichkeit und Andersheit

Die Thematisierung des „Anderen“ bei Levinas geschieht nach meiner Auffassung nicht aufgrund eines „Wendepunkts“ (oder „Kehre“) seiner Philosophie. Der Andere ist kein Begriff, der dem „Ich“ erst nachträglich, nach dem Leben in der absoluten Trennung, in dem Egoismus auffällt. Der Andere ist der, der schon immer da ist, der schon immer das Leben der „Innerlichkeit“ stört. Das „Leben von...(Anderen)“, das auf eine Abstandslosigkeit des „Ichs“ mit dem Element verweist, bezeichnet Levinas als Einsamkeit. Dieses Leben und „Leben mit...(Anderen)“ sind nicht zwei verschiedene Momente unseres Lebens, vielmehr weisen sie auf die Vielschichtigkeit des Lebens und zeigen die Duplizität des Seins, d.h. Beziehungssein an, das schon immer ein Leben in Trennung ist. Die Liebe als Transzendenz ist keine Abhebung des „Ich“ von seinen Bedürfnissen, sondern das Transzendieren ist immer noch an die Bedürfnisse gebunden. Der Andere ist auch keine Lösung, keine Befreiung für das „Ich“ aus der Einsamkeit. Das Selbe und der Andere sind schon immer in einem Bezug. Vor diesem Hintergrund kann man von der absoluten Andersheit des Anderen und der Asymmetrie der Beziehung sprechen, die für die Thematik der Weiblichkeit als Situation in Levinas' Philosophie entscheidend ist.

Der Ausgangspunkt des Weiblichen ist die Andersheit, die das Weibliche jenseits des neutralen Seins-Nichtseins repräsentiert. Von hier aus ist unser Zugang zum Eros als ein ethisches Phänomen geöffnet. In der Liebe als Eros haben wir es mit einer Situation zu tun, in der die Andersheit des Anderen ihre Spitze erreicht.

³⁰ Zitiert nach Ebd., S. 366.

In dieser Eröffnung erleben wir die Zeit der Zukunft, welche sich erst im Eros zeigt. Für diese neue Öffnung ist eine andere Art der Annäherung als die Annäherung zu anderen Gegenständen nötig. Das Ungewöhnliche an der Beschreibung des Weiblichen bei Levinas ist seine Versetzung benutzter Wörter in ein ganz anderes Klima. Hier wird uns die Sprachnot der Philosophie offensichtlich, weil sie uns eine dauernde Modifizierung der Sprache innerhalb der Sprache bewusst macht. Diese Modifizierung, die uns innerhalb der Sprache wie ein ‚Spiel‘ vorkommt, ist kein Sprachspiel. Sie zeigt die Offenheit des Seins selbst.

Im Eros haben wir es mit einer Situation zu tun, die sich erst als eine Andersheit erklärt, die ganz anders ist. Die Frau und der Mann sind kein Korrelat eines Ganzen, die zusammenkommen, um sich zu ergänzen, vielmehr definiert sich das Weibliche als absolute Andersheit, außerhalb der Gattung. Das Weibliche ist keine Konkurrenz für das Männliche, keine andere Freiheit, die seine Freiheit begrenzt und bedroht. *Das Geheimnis* des Weiblichen beschränkt sich nicht auf einen mystisch-romantischen Begriff, sondern es beschreibt eine *Aufrichtigkeit*. Die *Heimlichkeit* des Weiblichen ist jenseits des Seinkönnens der Ontologie. Diese Heimlichkeit ist das, was Levinas als *Schamhaftigkeit* beschreibt. In der Beschreibung des Eros und der Sexualität geht es bei Levinas nicht darum, eine Handlungsweise zwischen zwei Geschlechter zu zeigen. Vielmehr handelt es sich darum, das *Weibliche als Zugang des Eros aufzuzeigen*.

Levinas' Grundintention mit der Beschreibung des Weiblichen ist die Anzeige der Strenge der Liebe aufgrund der Andersheit des Anderen, die sich in der Weiblichkeit verkörpert. „Worauf es mir ankommt in dieser Auffassung des Weiblichen, das ist nicht nur das Unerkennbare, sondern ein Seinsmodus, der darin besteht, sich dem Licht zu entziehen. Das Weibliche ist ein Ereignis in der Existenz, das verschieden ist von dem des räumlichen Transzendierens oder des Ausdrucks, die auf Licht zugehen. Es ist Flucht vor dem Licht. Die Existenzweise des Weiblichen besteht darin, sich zu verbergen, und die Tatsache sich zu verbergen ist genau die Schamhaftigkeit.“³¹

Damit trennt sich das Weibliche auch von der Sphäre der Hypostase und des Bewusstseins und bekommt sein eigenes Prinzip. Es ist auch nicht eine andere Freiheit, sondern: „Eine Unfreiheit, die nichts schlechtes ist. Ein Dienst, der nicht Dienstbarkeit ist. Eine Passivität, die keine Kapitulation ist.“³²

„Sie ist ein Ereignis im Sein und ist verschieden von der Hypostase, durch welche sich ein Seiendes erhebt. Während sich das Seiende im „Subjektiven“ und im „Bewusstsein“ vollzieht, vollzieht sich die Anderheit im Weiblichen. [...] Das Weibliche vollzieht sich nicht als *Seiendes* in einem Transzendieren auf das Licht zu, sondern in der Schamhaftigkeit. Die Bewegung verläuft hier also umgekehrt. Das Transzendieren des Weiblichen besteht darin, sich anderswohin zurückzuziehen, eine Bewegung, die der Bewegung des Bewusstseins entgegengesetzt ist. Aber es ist deshalb nicht unbewusst oder unterbewusst, und ich sehe keine Möglichkeit als die, es Geheimnis zu nennen.“³³

Das Weibliche wird als Nicht-Seiendes bezeichnet, weil es über die Dualität Subjekt-Objekt hinausgeht, weil es nicht mehr mit der Kategorie des Seins *innerhalb der Ontologie* bzw. mit der Ordnung des Seins zu erklären ist, und weil es sich nicht definieren lässt. Es erscheint aus einer Zukunft, die unserer Gegenwart absolut unbekannt ist. Deswegen ist mit der Abwesenheit des Weiblichen nicht eine Abwesenheit im Sinne eines absoluten „Nichts“ gemeint, sondern eine Abwesenheit in einer nie gegenwärtigen Zukunft, die in der Zeit des Eros als „ewig zukünftig“ bezeichnet werden darf. Diese ewige Zukunft ist zugleich der

³¹ ZA, S. 57–8.

³² Finkielkraut, A.: Weisheit der Liebe, S. 79.

³³ ZA, S. 59.

Augenblick, in der die Liebe erscheint. Das Weibliche ist das Persönliche par excellence und die einzige Eröffnung des Eros. Man muss hier von einer Phänomenologie des Eros in seinem anfänglichen Sinne sprechen, einer Beschreibung vor jeder bekannten Kategorie innerhalb der Ontologie. Das Licht ist die Erscheinung des Seins, die doch verblenden kann. Das Licht ist das Geschenk des Seins, aber es ist nicht alles, was der Mensch von den Göttern bekommen hat. *Die griechische „Okularität“ zeigt uns auch die Affekt der Verblendung und in dem Sinne der Verdeckung der Wahrheit des Seins, weil das Sein vielleicht nicht immer „zu sehen“, weil es auch verborgen ist.*

b. Weiblichkeit und „Intrige des Seins“

Das Weibliche, das sich verbirgt, deutet nicht einen hinterlistigen Akt an. Dies heißt auch nicht, dass das Weibliche *etwas* zu verheimlichen oder zu verstecken hat. Sein Geheimnis ist identisch mit seinem *Wesen*. Dieses Verbergen ist vielmehr ein Verhüllen und das Geheimnis des Weiblichen ist ein Ausdruck für die „*Intrige des Seins*“³⁴.

„Das Sein schließt alle Andersheit aus.“³⁵ In der Möglichkeit, das Weibliche als Geheimnis zu formulieren, liegt die Möglichkeit seiner Einsetzung in einer *Umwelt*, indem wir nicht zuerst mit dem Sein und Nicht-Sein zu philosophieren beginnen. Es ermöglicht uns eine Umwelt, mit welcher wir für das „Werden“ als ein unendliches „sein“ vor dem Sein plädieren und das „Beziehungssein“ in der *Trennung* und *Einheit* zusammendenken.

Das Geheimnis des Weiblichen ist nicht dem Können der Mannhaftigkeit entkommen, sondern das Geheimnis ist sein Wesen und seine Washeit überhaupt. Der Eros entzieht sich dem Verhältnis, das mit dem Können im Sinne einer *selbstverständlichen Freiheit* anfängt. Die Andersheit des Anderen ist von Anfang an außerhalb der Kategorie des Könnens. Deshalb ist das Nicht-Besitzen und die Unbegreifbarkeit des Eros kein Scheitern des Eros im Sinne eines Misslingens. „Nicht die Freiheit ist es, die den Anderen zuerst charakterisiert und von der sich dann die Anderheit ableiten würde, die Anderheit ist es, die das andere als Wesensbestimmung trägt. Und das ist der Grund, weshalb wir diese Anderheit im absolut ursprünglichen Verhältnis des Eros gesucht haben, in einem Verhältnis, das unmöglich in Können übersetzt werden kann und das man auch hier nicht übersetzen darf, wenn man den Sinn der Situation nicht verfälschen will.“³⁶ Levinas nimmt vom ‚Thema‘ Weiblichkeit in seinen späteren Werken Abstand und behandelt nur weiter das Thema „Andere und die Andersheit“.

Das Verhüllen als Charakteristik des Weiblichen und seine Flucht vor dem Licht des Seins hinterlässt eine Abwesenheit im „Wie des Weiblichen“, die nicht mit dem Nicht-Sein gleichgesetzt ist, sondern mit dem „Noch-nicht-Sein“. D.h. sie verweist auf eine absolute *Zukunft*. Der Eros überschreitet das Antlitz. Nur ein Seiendes, das ein Antlitz hat, kann auch zukünftig sein. Das Übergehen von Gegenwart auf Zukunft *durch* das Weibliche, welches in Fruchtbarkeit verwirklicht wird, ist kein Hinweis auf die lineare Zeit, keine konkrete Ausdifferenzierung zwischen Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart, sondern eine Kontinuität des Zeit-leben. Diese Kontinuität kann als Vorstellung des Lebens als einen *Zirkel* eine Bedeutung haben und nicht als Vorstellung einer linearen Zeit.

³⁴ Levinas schreibt in „Die Spur des Anderen : „Wir nennen „ethisch“ eine Beziehung zwischen Termini, in der der eine und der Andere weder durch eine Verstandssystem noch durch die Beziehung von Subjekt zu Objekt vereint sind, und in der dennoch der Eine für den Anderen Gewicht hat, ihm wichtig ist, ihm bedeutet, in der sie durch eine Intrige verknüpft sind, die das Wissen weder auszuschöpfen noch zu entwirren vermöchte.“ Anmerkung, S. 274.

³⁵ SpA, S. 254.

³⁶ ZA, S. 58.

Die Zukunft als „Noch-nicht-Sein“ beschreibt unser „In-Situation-Sein“ der Gegenwart. Das Weibliche ist die Möglichkeit, um Zukunft *überhaupt empfangen* zu können. Dieses „Gehen zu“ ist kein „warten auf“ Zukunft. Es ist die „Geduld der Zeit“, die wirkliche Zeit selbst *ist* und meine Zeit bezwingt. Das Geheimnis des Eros und des Weiblichen wird weder durch „Erleben“ noch durch „Erkennen“ des Geliebten aufgehoben, sondern verschärft. Nur ein Antlitz, dessen Gegenwart nicht die Übernahme dieser Gegenwart ist, kann diese Zukunft empfangen. Die Gegenwart ist nicht nur Bewusstsein, Setzung und Sammlung der Zeit, sondern ein beständiges „Einfließen“ in die Zukunft, das sich nicht in „meiner“ Gegenwart wiederfindet. Sie vergeht und mündet in eine Zukunft, die nicht auf „meiner“ Gegenwart beruht, sondern eine Zukunft, die „Ich“ doch gar nicht kenne. „Nicht in der Liebe wird über das Sein des anderen entschieden, sondern vor ihr. Aus der absoluten Zukunft kommend hat der Mensch sich außerhalb der Welt gestellt und sie geordnet.“³⁷

Die Beziehung zu Anderen in der Liebe ist zugleich eine ‚passive‘ Beziehung. Eine Passivität vor der Unterscheidung passiv und aktiv. *Die Passivität der Weiblichkeit* ermöglicht eine Beziehung der Liebe, die sich angesichts der Empfänglichkeit und der Geduld der Zeit allmählich eröffnet. „Lieben, diese höchste Passivität, bedeutet, sich – auf jeglichen Schutz verzichtend – zu exponieren, sich einer Sache zu verschreiben, sich zu unterwerfen, es bedeutet, den äußersten Punkt erreichen, an dem man nicht mehr Herr und Meister ist.“³⁸ Eine Beziehung, die die Gegenwendigkeit der Trennung und der Einheit stets bewahrt. Dieser Bezug auf Liebe widerspricht der romantischen Liebe nicht, sondern sucht die Quelle der Liebe viel früher und so radikaler. Die Zweideutigkeit der Liebe besteht darin, dass das Geheimnis des Weiblichen angesichts der Profanation und der Schamlosigkeit des Eros nicht entblößt wird. Das Weibliche, das keine Erscheinung innerhalb des Seins ist, erscheint, indem es sich verbirgt. „Die Gleichzeitigkeit des Geheimen und Entdecken ist die genaue Definition der *Profanation*. Das Geheimnis erscheint in der Zweideutigkeit. Aber die Profanation ist es, die das Zweideutige – das seinem Wesen nach erotisch ist – gestatte, und nicht umgekehrt. Die Scham, unüberwindbar in der Liebe, macht das Pathos der Zweideutigkeit aus.“³⁹

Das Wesen des Weiblichen ist eine stetige Verletzung und Verwundbarkeit, weil es schon immer durch/von Sein betroffen ist. Die Liebe ist nicht deshalb an Leid gebunden, weil das Geliebte sich nie enthüllt und weil der Liebende nicht die Geliebte begreifen kann, sondern weil das Begehren sich immer weiter steigert, weil die Liebe keine Lösung kennt. Und weil die Liebe *in sich und als Liebe gründet*. Man kann sie nie übernehmen. Die Verletzung beruht nicht auf einem bestimmten Ereignis, sondern die Verletzung ist anfangs jeder Eröffnung. „Du befriedigst dich heimlich und vielleicht ohne es zu wissen, an dem, was dir Weh tut. Im Leid verwirklichst du dein Begehren.“⁴⁰ In der Liebe ist alles erlaubt und unerlaubt. Die Vergewaltigung der erotischen Nacktheit entblößt nicht die Schamhaftigkeit des Weiblichen. Das Außergewöhnliche dieser Situation ist, dass die Schamlosigkeit die Schamhaftigkeit verschärft. Das Weibliche ist eine Ewigkeit der Jungfräulichkeit. Trotz der Berührung der Liebkosung, trotz der grundsätzlichen, absoluten Ausgesetztheit bleibt im Verhältnis des Eros die Jungfräulichkeit unberührt. Kann Eros immer noch Verantwortung heißen? Von diesem Ausgangspunkt geschieht das Entpersönlichen des Antlitzes. Die Liebe fordert keine Gerechtigkeit, aber „die Liebe muss über die Gerechtigkeit wachen“⁴¹

Dadurch, dass die Liebe eine zweiseitige Beziehung ist, die das Dritte ausschließt, impliziert sie auch keine Gerechtigkeit. Die „Beziehung der Liebe“ bedeutet nach Levinas’ Auffassung

³⁷ Arendt, H.: Der Liebesbegriff bei Augustinus, Berlin Wien 2005, S. 53.

³⁸ Finkielkraut, A.: Die Weisheit der Liebe, S. 78.

³⁹ TU, S. 374.

⁴⁰ Finkielkraut, A.: Weisheit der Liebe, S. 74.

⁴¹ Levinas, E.: Essais sur le penser-à-l’autre. Versuch über das Denken an den Anderen: Zwischen uns (Zu), Übers. von Frank Miething, München Wien 1995, S. 137.

immer eine *innige Zweisamkeit*, die sich jeder Generalisierung entzieht. Ihre Gültigkeit bekommt sie durch sich. „Die Beziehung, die in der Wollust zwischen den Liebenden entsteht, widersetzt sich grundsätzlich der Universalisierung und ist ganz das Gegenteil der sozialen Beziehung. Sie schließt den Dritten aus, sie bleibt Intimität, Einsamkeit zu zweit, geschlossene Gesellschaft, das Nicht- Öffentliche schlechthin.“⁴²

c. Weiblichkeit und Geschichtlichkeit (Fruchtbarkeit)

Liebe und Tod befinden sich nach Levinas' Auffassung im Horizont des „Noch-Nicht“. Sie sind die Gründung für die Bewegtheit und die Wirklichkeit der „Kraftübertragung“. Die Wirklichkeit der Liebe bzw. ihre Wirkung inszeniert sich dank der Fruchtbarkeit in der *konkretesten* Form bzw. in dem Anderen. Man verliert sich „an den Anderen“ und dadurch lebt man in der Situation der Fruchtbarkeit „in einem Anderen“. Man ist gleichzeitig sich selbst und der Andere. In der Fruchtbarkeit erleben wir die höchste Steigerung der Ausgesetztheit, da der Leib bzw. das Blut sich den Anderen hingibt bzw. weitergibt. Die Eltern produzieren nicht das Kind, vielmehr entäußern sie sich in dem Kind. Diese Beschreibung ist keine Metapher, sondern die aufrichtigste Konkretion des Eros.

Das Gebot: „Du sollst nicht töten!“ bekommt erst einen ethischen Sinn, wenn es in „Du wirst nicht töten.“ umformuliert wird. Die Scham des Antlitzes ist sowohl in der Gewalt des Mordes als auch in der Vergewaltigung bzw. in der Enthüllung der erotischen Nacktheit unüberwindbar. Die Unmöglichkeit den Anderen zu besitzen, erhält in der Situationen des Eros ihre Zuspitzung: In der beständigen Zurückziehung des Weiblichen im Eros und in der dauernden Zukünftigkeit (Noch-nicht) des Eros, die sich in der Fruchtbarkeit verwirklichen. Die Fruchtbarkeit ermöglicht uns den einzigen Weg, über den Tod zu herrschen.

Die Fruchtbarkeit in Folge des Eros ist keine Ekstase, kein Heraustreten aus sich, keine Selbstlosigkeit. Wegen seiner Konkretion ist sie auch nicht auf einen biologischen Prozess zu reduzieren. Sie ist ein ethischer Vollzug, weil durch sie eine *Hingabe*, eine Entäußerung der Liebe in zwischenmenschlicher Beziehung zu denken ist, ohne Metapher. Das Weibliche ist die Steigerung des Augenblicks. Es ist die Befreiung aus der Immanenz der Gegenwart. Fruchtbarkeit ist die einzige Situation, in der das „Ich“ seine Subjektivität behält, indem es in einem anderen Seienden weiterlebt. D.h. wo das „Ich“ in einem Anderen lebt, ohne dass diese Beziehung sich auf Einheit oder Verschmelzung reduziert. Die Fruchtbarkeit bedeutet eine Situation, die als Erzeugung weder mit dem Können vergleichbar ist, noch auf Kausalität reduziert wird. „Nicht nach der Kategorie der Ursache, sondern nach der Kategorie des Vaters bildet sich also die Freiheit und vollzieht sich die Zeit.“⁴³

„Als meine Zukunft und nicht meine Zukunft, als eine Möglichkeit, die mir zukommt, aber auch Möglichkeit des Anderen ist, der Geliebten, geht meine Zukunft nicht im logischen Wesen des Möglichen auf. Die Beziehung zu einer solchen Zukunft, die nicht auf Macht über Mögliches zurückgeführt werden kann, nennen wir Fruchtbarkeit.“⁴⁴

Die Fruchtbarkeit ist die äußerste Inszenierung der Liebe und Entäußerung der unvordenklichen Verantwortung. Das Kind „haben“ ist deshalb anders als Haben eines Vermögens und „Besitzes“ eines Hauses, weil das Objekt des Besitzes selber ein Subjekt, oder strengere formuliert eine Subjektivität ist. Der Fruchtbarkeit geht man nach, indem man

⁴² TU, S. 387.

⁴³ ZA, S. 62.

⁴⁴ TU, S. 392.

eine Spur hinterlässt. Diese Art von „Haben“ fällt mit einer absoluten Einzigkeit der Subjektivität zusammen. „Ich“ habe mein Kind, indem „ich“ in ihm weiterlebe, „ich“ habe es nicht „für mich“. Das Kind ist nicht nur außerhalb des Könnens und der Macht der Eltern, sondern auch außerhalb ihrer Vorstellungen, obwohl es immer noch *ihre* Tochter und *ihr* Sohn bleibt. „Das Subjekt ist nicht nur alles, was es tun wird – es unterhält mit der Andersheit weder die Beziehung des Denkens, das den Anderen als Thema besitzt, noch hat es die Struktur des Wortes, das den Anderen anruft –, sondern es wird anders sein als es selbst, indem es gleichwohl es bleibt, *es selbst* aber nicht dank eines verbleibenden Kernes, der der alten und der neuen Gestalt gemeinsam wäre.“⁴⁵

Die Fruchtbarkeit gründet in einem Verhältnis, dessen Bestand eine dauernde Verbindung mit der Transzendenz voraussetzt, einer Transzendenz, die sich nie in der Geschichte auflöst, sondern stets „geschichtlich“ und in dem Sinne „zukünftig“ bleibt. „Als Bruch, als Verleugnung des Vaters, als Anfang, vollzieht und wiederholt die Kindschaft in jedem Augenblick das Paradox einer geschaffenen Freiheit. Aber in diesem scheinbaren Widerspruch und in der Gestalt des Sohnes ist das Sein unendlich und diskontinuierlich, geschichtlich ohne Schicksal.“⁴⁶ „Geschichtlich zu sein, ohne Schicksal“ bedeutet, sich hingeben können, sich weitergeben bzw. sich absolut entäußern. Es bedeutet, dass man nicht durch seine eigene Geschichte bzw. durch seine eigene Zeit in der Geschichte lebt und nachwirkt, sondern durch die Wirksamkeit, die eben eine unvorstellbare Zukunft voraussetzt.

Das Sinnliche der Sexualität ist bei Levinas ebenso wenig von dem Ethischen zu trennen, wie die Interiorität von Exteriorität. Das „Insein“ ist kein Gegensatz zur Ausgesetztheit, sondern es ist eine Anzeige für ihre Schärfe. Sie verkörpern keine Doppeldeutigkeit, sondern sie bilden eine Kontinuität, eine Kontinuität der Zeitigung. Dank dieser Kontinuität und nur dadurch ist die Zeit geschichtlich und das *Geschichtliche* immer schon *ethisch*.

Ist die Zeit des Weiblichen, die als Zeit der Zukunft bezeichnet wird, nicht eine absolute Zukunft? Ist sie nicht eine Brechung mit der kollektiven Geschichte? Ist sie nicht eine andere Öffnung für die „Weltzeit“ bzw. für unser Sein in der Welt? Der Zugang des Weiblichen eröffnet eine Zeit, die mit der *Zeit der Uhr* bricht, ohne sie zu entbehren. Dieser Zugang ermöglicht uns unsere eigene Zeit zu haben innerhalb des anonymen Seins. Diese Zeit ist ein Durchbruch im Sein. *Sie ist das Liebe-sein*

Dank der Fruchtbarkeit kann der Mensch eine „*persönliche*“ Geschichte haben, die ihn von der ‚Allgemeinheit‘ der Geschichte ablöst. Sich von der Allgemeinheit der Geschichte ablösen, bedeutet, die Totalität abzulehnen. Es bedeutet sich für die Zeit des Anderen einen Raum zu schenken und völlig empfänglich zu sein. Dies macht die Bedeutung der absoluten Passivität bei Levinas aus, die passiver ist als jede Passivität.

Die Fruchtbarkeit ist Eintritt in einen Ort, wo die Idee der Freiheit und Determinismus zusammentreffen. Mit anderen Worten: die Fruchtbarkeit geht dieser Unterscheidung voraus. Die Fruchtbarkeit rührt nicht von der Kausalität her, weil die Eltern nicht die Ursache des Kindes sondern dessen Grund sind.

Die Inszenierung des „Autrement“ durch den Eros ist keine Ablehnung des Seins. Sie insistiert vielmehr die ontologische Differenz, die eine Anzeige für die Untrennbarkeit des Daseins von dem Daseinverstehens ist. Es ist anzumerken, dass das Verstehen hier nicht als ein theoretischer Akt, sondern als „Umgang mit...“ aufzufassen ist. Sie ist auch nicht als Befreiung aus dem Sein auszudeuten. Das Anders-als-Sein verleiht dem Sein einen ethischen Sinn, mit dem es sich nicht mehr als Seinsfrage innerhalb der Ontologie *in sich* verstrickt

⁴⁵ Ebd., S. 398.

⁴⁶ Ebd., S. 406.

vorfindet. *Das Seinsverstehen (Seinsumgang) wird damit von Anfang an ein ethisches Phänomen.*

Levinas benutzt in Bezug auf Weiblichkeit das Wort „*Zerbrechlichkeit*“. Das Zärtliche, das sich an der Grenze zwischen dem Sein und dem Nichtsein manifestiert, ist wie eine milde Wärme. Dieses Zwischen ist freilich keine Andeutung einer Existenzfrage des Weiblichen, sondern es fußt auf der *Fragilität des Seins*. Aus dieser *Fragilität* rührt die Seinsfrage her und nicht aus einem Nichts, das eine absolute Abwesenheit assoziiert. Diese Zerbrechlichkeit impliziert die „Verwundbarkeit“, die unergründlich und un-bedingt ist. Sie gründet in der absoluten Empfänglichkeit und Offenheit. Die Verwundbarkeit impliziert eine ununterbrochene Wunde, die nicht von einer bestimmten Situation abhängig ist. Diese Wunde ist weder eine Schwäche noch eine Stärke, sie ist weder eine Krankheit, noch ist sie zu heilen.

Angesichts dieser kontinuierlichen, unergründlichen Zerbrechlichkeit verschärft die Zärtlichkeit der Liebkosung das unendliche Begehren. Die Zärtlichkeit der Berührung in der Liebkosung wird unstillbar. Dasein ist in der Liebkosung in einer dauernden Gefahr der Verletzung, in einer absoluten Schutzlosigkeit. Sie ist nicht wie das Berühren eines Gegenstandes, sondern wir fassen etwas an, indem wir dessen „*Ultramaterialität*“ in einem „*übernatürlichen*“ Sinne spüren. „*Ein Sein*“, das Weibliche ist, ist ein Noch-nicht, es ist aber keine Abwesenheit, kein Nichts, sondern *Überfluss des Seins*. „Die Gleichzeitigkeit oder Zweideutigkeit dieser Zerbrechlichkeit und dieses Gewicht an Nicht-Bedeutung, das schwerer ist als das Gewicht des formlosen Wirklichen, nennen wir Weiblichkeit (*Féminité*).“⁴⁷ Das Weibliche, das keine Bedeutung außer sich selbst hat, zeigt die „*Intrige des Seins*“ an, die der äußerste Aufweis für die Seinsfrage ist. Sein Geheimnis ist kein Verbergen eines Unerkennbaren, sondern die *Intrige des Seins* selbst.

Die Unerfassbarkeit des Weiblichen deutet eine Berührung an, deren Bedeutung nur in der Berührung selbst zu suchen ist. Dieses Zärtliche und dieses Schöne der Berührung hat keine andere Bedeutung außer dieser Berührung selbst. Diese Nicht-Bedeutung ist trotz der Leichtigkeit das Schwere, weil sie nicht zu erfassen ist. In jedem Anfassen geht man über das hinaus, was man anfasst, ohne dass dieser Überschuss eine andere Bedeutung außer dieser Berührung hat.

Dieses Hinausgehen, das Transzendieren des Begehrens geht der Unterscheidung der Profanation und der Heiligung voraus. Das Transzendieren bedeutet weder dem Berührenden „entgehen“ noch es „übergehen“, sondern ein „Übergehen“ im Diesseits, eine Heiligung des Jenseits, in einer Welt, die nicht mehr unsere ist. „*Transzendenz*“ zeigt eine Bewegtheit an, deren „Güte“ durchaus in die irdische Immanenz reicht. Diese beiden Dimensionen wirken in einem „*Milieu*“, das einzig den Liebenden gehört. Dieses *Milieu*, das die Umwelt der Liebende umfasst, ist ein Ort, der immer befremdlich und zugleich vertraut ist. Er ist befremdlich, weil man ihn vorher nicht betreten hat, weil man ihn immer zum ersten Mal betritt. Gleichzeitig ist er vertraut, weil er die Einzigkeit einer Liebe bzw. den Liebenden „*einzig*“ bewahrt.

Damit gewinnt das Sein-sein eine andere Dimension als Sein, welches nur „*meines*“ ist und geht über die Einheit des Seins hinaus. Von Anfang an ist das Sein-sein sowohl als Bezug (Sein) als auch als Vollzug (sein) transitiv. Die Weiblichkeit entzieht sich dem Licht des Seins, um die Geschichtlichkeit im Sinne der „*Wirksamkeit*“ anzuzeigen. Jedes Zurückziehen, das eine Verdeckung impliziert, ist zugleich ein Hinweis auf das Schwere der Schönheit und auf den *Überfluss des Seins*, das sich dem Eros nicht entzieht.

⁴⁷ TU, S. 375.

d. Schleier der Weiblichkeit

Ist der Schleier nicht Ausdruck für das Äußerste der absoluten Trennung? Gehört der Schleier „wirklich“ nur dem Weiblichen? Ist er nicht vielmehr ein Schutz für das fragile Sein, eine Möglichkeit für die ewige Bewahrung der Intimität des Beziehungsseins? Ist er nur eine Möglichkeit oder nicht vielmehr eine Unbedingtheit?

Schleier der Weiblichkeit, welcher ihre Schamhaftigkeit bewahrt, bedeutet nicht eine zurücknehmende Geste, mit der das Weibliche sich bewusst von dem Männlichen trennt, ihm etwas verbirgt und ihm ihr Geheimnis steigert, vielmehr ist er ein Hinweis auf das *Übermaß des Eros*. Dieses Übermaß bedeutet zugleich die absolute Offenheit des Eros, die zur *Schutzlosigkeit* und nicht zur Selbstlosigkeit führt. Denn die Schutzlosigkeit bewahrt die Passivität; die Selbstlosigkeit aber impliziert mehr eine Haltung. Diese Offenheit charakterisiert die unvordenkliche Empfänglichkeit des Eros, welche, sowohl für die Liebe als auch für die Gewalt des Eros unerlässlich, immer schon offen bleibt. Der Schleier des Weiblichen ist demgemäß auch ein Hinweis auf diese Gewalt, die im Grunde angesichts des *Wie* des Eros nicht widerruflich ist.

Die weibliche Zurückziehung geht mit der gewalttätigen Freigibigkeit und deren permanenter *Empfänglichkeit* Hand in Hand. Das Weibliche zieht sich zu dem zurück, was im Grunde nicht zurückzunehmen ist. *In jedem Zurückziehen ist immer eine sanfte Annäherung bewahrt und die Nähe vorausgesetzt*, welche immer schon unter der *Gefahr der Offenheit* steht. Die Annäherung kann sich nie vollständig ausschöpfen. Die Zurückziehung des Weiblichen, die wir als Schleier des Weiblichen im Äußersten bezeichnen, ist weder als ein Gebot noch als ein Verbot zu vollziehen, vielmehr impliziert das Wort „Schleier“ (Hejab)⁴⁸ eine innere Barriere, die eine Bescheidenheit dem Übermaß des Eros gegenüber ausdrückt. Er bedeutet keine Unterwerfung eines Gesetzes, die zur Herrschaft und Knechtschaft führen soll. Zuerst ist er ein „Wort“, das in sich selbst be-er-gründet ist. Die Bedeutsamkeit des Schleiers ist kein vorgefundenes Phänomen des Männlichen, sondern dieser Bezug gründet in einer unvordenklichen Schamhaftigkeit des Weiblichen selbst, das seine Schönheit bewahren will. Das Weibliche bewahrt die Schönheit, indem es seine nicht zurücknehmende, nicht möglichst verborgene Schönheit verhüllt. *Diese Ambivalenz entsteht aufgrund des Überschusses des Eros, wo das unendliche Begehren und die absolute Passivität, zusammenschmelzen*.

Der Schleier beschränkt sich nicht auf Verhüllung. Die Verhüllung ist nicht auf die Form einer Kleidung zu reduzieren. Sich zu verbergen, sich anzukleiden, bedeutet, die Schönheit nicht verlieren zu wollen. Der Schleier ist keine Äußerlichkeit und keine Beschränkung. Er weist auf die Intimität des Eros hin und auf seine absolute Offenheit. Er ist vielmehr die *„Macht der Weiblichkeit“*, welche sich in der absoluten Passivität der Weiblichkeit entäußert. Schleier ist nicht nur ein Symbol für Intimität, sondern dieses „Wort“ impliziert die Intimität der Liebkosung, d.h. er ist zugleich der Ort, wo dem Eros zu begegnen ist. Dieses Wort dürfen wir nicht mit „Kleidungsordnung des Weiblichen“⁴⁹ übersetzen und auf diese Weise normativ auslegen. Die Bedeutung des Schleiers im Koran⁵⁰ impliziert das Interieur des Hauses, in dem sich die Frauen befinden. Er weist im äußerlichen Sinn auf eine Scheidewand hin, die das Interieur des Hauses von dem Außenraum trennt. Im inneren Sinn ist der Schleier als

⁴⁸ Hejab (حجاب) = Parde (پرده) = Schleier: bedeutet sowohl Vorhang und Scheidewand als auch Bescheidenheit und Schamhaftigkeit.

⁴⁹ Oft wird der Schleier falsch als eine Kleidungsordnung des Weiblichen übersetzt. Diese falsche Übersetzung verdeckt nicht nur den ursprünglichen Sinn des Wortes, sondern sie macht aus diesem Wort ein Spielwort für die Macht der Politik, weil damit die Bedeutsamkeit des Wortes vernachlässigt wird.

⁵⁰ In Sure „Noor“ und „Ahzab“ in Koran wurde das Wort „Hejab“ als diese beide vorher genannten Bedeutungen erwähnt und nicht im Zusammenhang mit einer Kleidungsordnung.

„Bescheidenheit“ und die „Schamhaftigkeit“, die auf die innere Barriere des Daseins verweisen, zu übersetzen. Er ist ein „wirkliches“, „geschichtliches“ Phänomen für die Bewahrung der Innigkeit der Intimität, die sich offen legt. Deshalb ist der Schleier ebenso wie die Intimität der Liebe und der Gewalt zugleich zugänglich. Das Weibliche bewahrt diese Trennung – indem es sich verhüllt (verschleiert) und enthüllt (absolut empfänglich) zeigt – um das Heiligtum der Liebe nicht zu verlieren.

Der Schleier der Weiblichkeit setzt sich der absoluten unerlässlichen Ausgesetztheit nicht entgegen. Man kann in diesem Kontext von der Gegenwendigkeit der Verhüllung und Enthüllung sprechen, die ein Kontinuum ausdrückt. Sie beschreibt das Wie unsres Zugangs zum Eros. „Die Entdeckung qua Profanation hält sich in der Scham, sei es auch unter der gestalt der Schamlosigkeit: Das entdeckte Heimliche nimmt nicht den Status des Enthüllten an. Entdecken heißt hier eher vergewaltigen als ein Geheimnis enthüllen.“⁵¹

Die Möglichkeit der Vergewaltigung bietet das Männliche an. Dass das Weibliche keinen eindringenden Charakter hat, ist nicht nur eine biologische Tatsache, sondern besagt die *Weise* der Passivität der Weiblichkeit. Sich zu verschleiern, bedeutet nicht sich dem „Können“ zu entziehen, sondern der Vergewaltigung nicht ausgeliefert zu sein. Die Vergewaltigung fängt nicht mit einer körperlichen Zudringlichkeit an, sondern sie kann in einem *eindringenden Blick, oder eindringlichem Wort* erscheinen. Gewalt ist im Grunde mit dem Antlitz gleichursprünglich. Der Eros ist unergründlich und streng genommen dieser Gewalt immer schon ausgesetzt. Das Verschleiern, welches sich der unerlässlichen Ausgesetztheit nicht entziehen kann, verringert die Möglichkeit, die Schönheit des Eros zu entblößen. Verschleiern bedeutet nicht, sich und seine Schönheit zu verbergen, sich unerreichbar zu machen, auch nicht nicht-vor-handen zu sein, sondern es bedeutet, die unergründliche Schönheit bewahren zu können. Sich zu verschleiern, heißt nicht, „sich“ zu verbergen, vielmehr eröffnet es die Eleganz der Koketterie und das Spiel des Seins bzw. Spiel des Schicksals, das sich im Eros steigert.

Das Spiel des Eros ist das strengste Faktum des „seins“ und die radikalste Weise, in der wir das *Existieren* beschreiben. Die Schutzlosigkeit des Seins und deren Unberechenbarkeit wird in der Situation der Liebe gesteigert. Sie verweist auf das ‚gewalttätige Beziehungssein‘. Die Koketterie des Weiblichen ist keine beliebige Wahl des Weiblichen, kein beliebiges, willkürliches Spiel, sie beschreibt die ‚*Weise*‘ ihrer *Ausgesetztheit*. Die ursprünglich unbegründete Diskretion des Weiblichen ist keine schweigsame Zurückhaltung im Sinne eines Nichts, sie deutet den Überschuss des Eros an und weist auf die unergründliche Unberührbarkeit sogar in der konkreten Inszenierung der Intimität. Sie weist auf die *Ewigkeit* der Jungfräulichkeit des Weiblichen hin. „Das Weibliche, seinem Wesen nach der Vergewaltigung zugänglich und unzugänglich, das ‚ewig Weibliche‘, ist Jungfrau oder unaufhörlicher Neuanfang der Jungfräulichkeit, unberührbar sogar in der Berührung der Wollust, in der Gegenwart – zukünftig.“⁵² Verschleiern bedeutet nicht die Offenheit zu verschließen, sondern ihr gegenüber behutsam zu sein. Das Verschleiern bedeutet nichts mehr, als die unendliche Empfänglichkeit verwahren zu wollen.

3. Macht der Weiblichkeit und Passivität

Levinas thematisiert „die Frau“ und ihre „Rolle“ in „Schwierige Freiheit“ nach der rabbinischen Tradition und erklärt sie in ihrer „Macht“ ganz „unromantisch“.

⁵¹ TU, S. 379.

⁵² Ebd., S. 377.

Dementsprechend ist die Frau des alten Testaments in ihrer *eigenen* Geschichtlichkeit unabhängig von der universalen Geschichte zu beachten. Die Kontinuität zwischen Mann und Frau löst sie weder in eine „*Einheit*“ auf, noch stellt sie sie gegeneinander. Die Trennung zwischen Mann und Frau beruht auf der Andersheit, die in sich selbst gegründet ist.

Bemerkenswert ist, dass die Frau nicht nur als Geheimnis des Seins zählt, sondern sie gehört zur Dimension des Bewohnens. Die Frau ist nicht nur das Geheimnis des „*Romantischen*“, sondern ihr Geheimnis ist die Bewahrung der Trennung. Sie schleicht sich in der Intimität des Hauses leise und unausgesprochen, heimlich ein. Die Doppeldeutigkeit des Weiblichen bewahrt sich in der Einsamkeit und Zweisamkeit des Hauses.

„Das Haus ist die Frau, wird der Talmud uns sagen.“⁵³ „[...] eben das wäre die ontologische Funktion des Weiblichen, die nicht erobert. Die Frau kommt nicht einfach daher, um einem menschlichen Beziehung beraubten Wesen Gesellschaft zu leisten. Sie antwortet einer Einsamkeit, die diesem Mangel innewohnt, und – noch seltsamer – einer Einsamkeit, die trotz der Gegenwart Gottes fortbesteht, einer Einsamkeit im Universalen, dem Unmenschlichen, das erneut zum Vorschein kommt, wenn das Menschliche die Natur bereits unterworfen und sich zum Denken aufgeschwungen hat.“⁵⁴

Die Frau, die sich als Geheimnis des Eros zeigt und sich dem Sein abrückt, ist keine *Ergänzung* für den Mann. Aufgrund der Milde und Wärme ist die Frau die „*Figur*“ des Sammelns und Setzens, sie ist der Zugang zum Bewohnen. Der Raum des Wohnens ist nicht ein Raum, der sich nur durch Materie erweitert, sondern dank des Weiblichen charakterisiert er sich als Räumlichkeit, in der sich zuerst die Dimension der Wohnbarkeit eröffnet. Dank ihrer Sanftmut *erhebt* sie die Räumlichkeit des Raumes und verleiht ihm eine ethische Bedeutung. Die Sanftmütigkeit des Weiblichen deutet die Macht der Weiblichkeit an, welche sich nicht als eine beliebige Stellungnahme dem Mann gegenüber durchzusetzen vermag.

Darüber hinaus wird die Frau als die wichtigste Grundlage der Familie und als Bündnis der Ehe betrachtet. Ihre Beziehung zum Kind zeichnet sie für die unvordenkliche Verantwortlichkeit aus. Da gerade in dieser Beziehung die Bedeutsamkeit der Verantwortung in der konkretesten Form vollendet wird. Eine Verantwortung, welche unter keine Umstände abzunehmen bzw. zu übernehmen ist. *Die Mutterschaft ist die äußerste Inszenierung der Situation der Liebe in dem „Beziehungssein“.* Darüber hinaus ist das Weibliche die erste *Bindung des Seins*. Sie ist ein Beweis für die unbedingte unvordenkliche Empfänglichkeit, für eine unwiderrufbare Hingabe. Der Schmerz der Geburt ist nicht nur ein körperlicher Schmerz, vielmehr charakterisiert er die Abgründigkeit der Beziehung, in der die Mutter und das Kind *schon stehen*. Er zeigt die unbegründete Verantwortung am strengsten an.

a. Passivität und Empfänglichkeit

„Durch die Zweideutigkeit ihrer Zerbrechlichkeit eröffnet Weiblichkeit die Dimension der Innerlichkeit. Dies zeigt, daß das weibliche Sein das empfangene schlechthin ist.“⁵⁵

Die Macht der Passivität des Weiblichen gründet in der *Geduld der Zeit*, die sich konkret in der Situation der Mutterschaft als „*unvordenklicher Schmerz*“ auffindet. Dieser Schmerz mündet in das Glück der Geburt des Kindes. Mit der Geburt des Kindes *allein* wird die Zeit der Zukunft als Zeitigung (Geschichtlichkeit) verbürgt. Sie ist der einzige Beweis für die „*Wahrheit der Liebe*“, die sich in Wirklichkeit der Beziehung vollbringt. Der Schmerz kann

⁵³ SF, S. 44.

⁵⁴ Ebd., S. 45.

⁵⁵ Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, S. 610.

vergessen werden, seine Wirkung überträgt sich in dem Leben und in der Beziehung zwischen Mutter und Kind weiter. „Die Folge des Sündenfalls war ja gerade die Trennung von Wollust und Zeugung, die sich fortan sukzessive in der Zeit erstrecken. Die Schmerzen der Schwangerschaft und der Geburt unterstehen fortan einem Endzweck, der sich von demjenigen, der die Liebenden anzieht, unterscheidet. Im Zustand der Vollkommenheit offenbart sich das wahre Wesen der Liebe.“⁵⁶

Die Unmöglichkeit der Einheit und Auflösung in dem Anderen, die in der „Romantik“ poetisch dargestellt ist, kompensiert sich in der Ehe als Fortpflanzung. Neben diesem Bezug, indem das Geheimnis der Frau etwas mehr als ein Symbol gezeigt wird, ist das Weibliche eine Konkretion der Liebe und Vollzug des Eros im Sinne einer Unbedingtheit. „Die Mutterschaft ist in der rabbinischen Interpretation der Liebe einem menschlichen Schicksal untergeordnet, das über die Freuden der Familie hinausgeht: man muss Israel vollenden, das Bild Gottes vervielfachen, das dem Antlitz der Menschen eingeschrieben ist. [...] der endgültige Zweck der Familie ist der aktuelle *Sinn* und die Freude an dieser Gegenwart. Er wird in ihr nicht nur präfiguriert, er erfüllt sich bereits in ihr. Diese Teilhabe der Gegenwart an dieser Zukunft vollzieht sich gerade im Gefühl der Liebe, in der Anmut der Braut und sogar im Erotischen.“⁵⁷ Der Sinn der Familie, der dem Eros wie eine Gabe vorkommt, ist nicht das Vereinen in der Liebesbeziehung, sondern die Verwahrung dieses ewigen Bündnisses.

Die Bindung der Mutter mit dem Kind ist nicht nur biologisch oder psychologisch zu denken. Sie impliziert eine *ethische* Bindung, die in der unbedingten Empfänglichkeit der Mutterschaft gegründet ist. *Das Kind ist das Werk, das wirkt*. Die „Wirksamkeit“ des Kindes ist etwas, was nicht in den biologischen Prozess der Natur aufgeht, sondern sie macht die Geschichtlichkeit des Eros aus. In dieser Hingabe der Mutterschaft, begegnen wir der konkreten Aufrichtigkeit einer Beziehung, die absolut unerlässlich ist und sich jedem Symbolismus entzieht. Die Passivität als Steigerung der Weiblichkeit ist nicht eine Stärke und auch nicht eine Schwäche, vielmehr ist sie eine ‚überzeitliche Macht‘ der Figur Weiblichkeit, die wir in einem strengen Sinne auch als Koketterie verstehen. Eine Koketterie, die zu einem ernstesten Spiel führt. Sie setzt eigentlich am Anfang kein Spiel aus. Dieses Spiel ist keine Handlung und basiert nicht auf einer Anweisung, mit der sich ein Gewinner und ein Verlierer gegeneinander stellen, es deutet auf ein endloses Liebesspiel, das unvermeidlich und sodann ernst und streng ist. Es ist ein endloses Spiel, weil es nicht um den Endzweck des Spieles geht, sondern um den Vollzug des Spieles selbst. Es kann sich im Grunde auf keine Regelungen verlassen. Wir nennen diese Liebesbeziehung deshalb Spiel, weil sie endlos ist und die Normen sich dauernd ändern können.

Diese Passivität bedeutet zugleich Empfänglichkeit, die nur als Un-bedingt verstanden wird. Die Ausgesetztheit der Weiblichkeit ist nicht in der Auslieferung zu finden, sondern in der vorzeitlichen Empfänglichkeit.

b. Geheimnis des Weiblichen

Das Geheimnis des Weiblichen ist ein Geheimnis, weil es immer schon eine Aufbewahrung der Liebe impliziert, die sich auf die Schönheit des Eros richtet. Das Geheimnis des Weiblichen spielt auch bei Hafis eine große Rolle. In diesem Zusammenhang sehen wir einige parallele Züge zwischen Levinas und Hafis. Hafis bezeichnet dieses Geheimnis als das größte

⁵⁶ SF, S. 49.

⁵⁷ Ebd.

Geheimnis des Lebens, das sich erst im Vollzug der Liebe bemerkbar macht. Die Zerrissenheit des Liebenden in Hafis Dichtung weist auf ein wahres Geheimnis hin, das nicht zu enthüllen ist. Dieses ist das Geheimnis des Seins, das durch keine Erkenntnis und kein Wissen zu enthüllen ist, von dem aber das ganze Leben des Liebenden abhängt. Das Wesen des Weiblichen ist seine Zurückziehung vom Sein. Dieses Geheimnis geht bei Hafis auf das Bündnis zwischen Gott und Mensch im „Urvertrag“⁵⁸ zurück. Das ist das größte Geheimnis, das alle andere Geheimnisse umfasst und die Unvordenklichkeit der Verantwortung als einen Inbegriff anzeigt. Es ist ein Geheimnis, das der Frau im Urvertrag überreicht wurde, um es ewig zu bewahren. Dieses unergründliche Geheimnis darf der Mensch nur im Leben *mittragen*. Es ist weder zu enthüllen noch zu entziffern, sondern ewig aufzubewahren. Dieses Mittragen ist durch „die Geduld der Zeit“ besser zu verstehen, welche in der unerlässlichen Passivität des Weiblichen ihre Zuspitzung erreicht.

Es ist bemerkenswert, dass in persischer Sprache die Passivität zugleich wörtlich „Empfänglichkeit“⁵⁹ bedeutet. Vor diesem Hintergrund bekommen wir einen Bezug zur *Gastlichkeit* in ihrem ursprünglichen Wortsinne, da diese beiden Begriffe der gleichen Wurzel entstammen.

Die Frau, die Passivität verkörpert, ist absolut durchsichtig zu empfangen. Sie ist die „Figur“ für das Empfangen des Gastes, bevor ein Empfang überhaupt geschieht. Dieses Vorgängigkeit des Empfangens ist deshalb wichtig zu erwähnen, weil wir damit der Frau keine Rolle zuschreiben, sondern sie phänomenologisch (d.h. aber auch nicht symbolisch) beschreiben.

Mit der „Figur“ Weiblichkeit wollen wir die Präzision des „formal anzeigenden“ Charakters der phänomenologischen Deskription beibehalten. Diese Beschreibung ist eine „figurative Darstellung“, d.h. sie *zeigt* eine konkrete Darstellung, eine Inszenierung *an*. Die „formale Anzeige“ bezeichnet Heidegger auch als „*Vorhabe*“. „Die konkrete Explikation des Phänomens [...] hat die Wurzel ihrer bestimmten Möglichkeit und Ertragsfähigkeit in *dem, als was* Dasein im vorhinein angesetzt und in Grundzüge vorbestimmt wird. Das Hinsehen auf etwas und das in ihm als sein es ausbildender Vollzug lebendige Bestimmen des In-Sichtgehaltenen hat das Zusehende im vorhinein schon als so und so seiendes; [...] Die *formale Anzeige* ist immer missverstanden, wenn sie als fester, allgemeiner Satz genommen und mit ihr konstruktiv dialektisch deduziert und phantasiert wird.“⁶⁰ Anhand dieses Zitates ist zu konstatieren, dass die phänomenologische Deskription im Sinne einer Anzeige schon immer in sich gegründete Aussage ist, da sie eben einen Lebensvollzug bzw. eine „Lebenswahrheit“ andeutet.

Die Frau also als Herrin des Hauses enthüllt ihre Heimlichkeit, indem sie den Anderen, den Gast, empfängt. Angesichts der Schamhaftigkeit ist diese Enthüllung keine absolute Entblößung. Die Passivität des Weiblichen besteht darin, dass sie seine Koketterie in Form einer Zurückziehung gleich neben Freimütigkeit und Großzügigkeit (absolute Empfänglichkeit) ins „Spiel“ setzt. Diese Koketterie expliziert die Dimension der Unendlichkeit der Liebe. Sie ist eine Anspielung auf die sanfte Ausgesetztheit. Die Ausgesetztheit der Liebe bedeutet weder Beschränktheit noch Freiheit.

Die „charmante“ Ausgesetztheit des Weiblichen neben der Passivität impliziert ein „Bedienen“. Dank des Empfangs des Fremden und „Bedienen“ des Gastes befreit man die Passivität aus der Indifferenz des „Es gibt“ und verleiht ihr ein *ethisches Gewicht*. Dieses „Bedienen“ impliziert eine Gabe, die nicht auf ein „Nehmen“ wartet. Man bedient die

⁵⁸ Urvertrag bedeutet nach Hafis Sinnvorgabe in den Gedichten „Tag der Schöpfung“, in dem der Gott den Mensch aufgerufen hat. Man kann ihn auch als Tag des Aufbruchs übersetzen. Der Urvertrag ähnelt mehr der wirklichen Bedeutung, die in diesem Kontext aufzufassen ist.

⁵⁹ „Pasir’andeghie“

⁶⁰ Heidegger, M.: GA Bd. 63. S. 80.

Anderen, nicht um bedient zu werden; sondern dienen zu können, ist eine unwiderrufliche Gabe, eine „unentgeltliche“ Liebe. Man dient um zu dienen. Dienen ist eine Empfänglichkeit vor dem Empfangen, was nicht erbaulich zu verstehen ist.

„Das Weibliche, seinem Wesen nach der Vergewaltigung zugänglich und unzugänglich, das ‚ewig Weibliche‘, ist Jungfrau oder unaufhörlicher Neuanfang der Jungfräulichkeit, unberührbar sogar in der Berührung der Wollust, in der Gegenwart – zukünftig. Es ist nicht wie eine Freiheit, die sich im Kampf mit ihrem Eroberer gegen ihre Verdinglichung und Objektivierung wehrt, sondern eine Zerbrechlichkeit an der Grenze des Nichtseins.“⁶¹ Die „Heilige Maria“ als „Figur“ der unendlichen Jungfräulichkeit können wir in diesem Kontext als eine ursprüngliche ausgezeichnete Jungfräulichkeit gelten lassen. Sie repräsentiert das Absolute der weiblichen Passivität. Im Bezug auf das „Wunder der Inkarnation“ und Menschwerdung des Gottes setzt „sie“ nichts anderes aus als eine unergründliche Passivität im Sinne der unbedingten Empfänglichkeit.

Die Offenbarung Gottes ist in der „Figur“ Mutterschaft eine Ausgesetztheit, die mit nichts anderem zu vergleichen ist. Diese Ausgesetztheit ist keine Auslieferung, sondern eine passive, schweigsame Entäußerung. Sie ist eine sanftmutige Ausgesetztheit, eine Ausgesetztheit, die gleichzeitig „Freigibigkeit“ ist. Die unvordenkliche Passivität der Weiblichkeit bzw. die Empfänglichkeit der Weiblichkeit im „Ereignis“ der Mutterschaft ist keine Zurückziehung, keine Abdankung, vielmehr ist sie eine Fülle, eine Fülle des „empfangen“.

Dank dieser unvordenklichen Empfänglichkeit, die eine Unbedingtheit impliziert, können wir erst von „empfangen und empfangen werden“ sprechen. Die schweigsame Ausgesetztheit des Gebärens, die als Zeit der Geduld die Zeit der Zukunft, d.h. die wirkliche Zeit eröffnet, steigert die Dimension der Wirksamkeit in der Geschichte. Sie ist Geschichtlichkeit selbst. Sie ist der Empfang des absoluten Anderen, des Fremden. Dieser Andere, der Fremde ist zugleich der Nächste. Er ist das Kind, der Sohn und die Tochter.

Es ist hier zum Schluss des Kapitels anzumerken, dass eine „Situation“ wie Weiblichkeit nur in ihrem „Dass“ – „dass es die Weiblichkeit gibt“ – von dem „Dass“ der Männlichkeit abhängt und nicht im „Wie“ ihrer Weiblichkeit bzw. ihres Wesens. D.h. diese Abhängigkeit ist eine Seins- und keine Existenzabhängigkeit. In ihrem „Wie“ erklärt sich die Weiblichkeit durch sich. Ihr „Dass“ aber, „dass es eine Weiblichkeit gibt“, ist immer im Kontinuum und im Zusammenhang mit der Männlichkeit zu denken.

B. Das Antlitz

Das Antlitz (Visage) als eine weitgehend durchgearbeitete Thematik im Zentrum von Levinas' Philosophie ist ein wichtiger Zugang zu zahlreichen seiner Kerngedanken, insbesondere im Bezug auf den „Anderen“.

Das Antlitz, das sich nicht auf das Angesicht des Anderen reduziert, drückt das aus, was nicht nur mit den Augen zu sehen ist. Das Antlitz können wir auch hören. Das Antlitz als einen Zugang zum „Anderen“ anzuzeigen, bietet uns die Gelegenheit, mit der Erörterung des Themas des „Anderen“ außerhalb des Seins zu beginnen. Dies bedeutet, dass man den Anderen nicht im Vergleich mit dem „Selben“ versteht, sondern außerhalb der *Seinseinheit*, denn man stellt nicht zuerst das „Wir“ oder das „Ich“ in den Vordergrund und sondert nichts von diesem Ausgangspunkt den Anderen von dem Selben ab.

⁶¹ TU, S. 377.

Das Antlitz ist von Anbeginn an mit „Existenz“ verbunden. Aufgrund des Antlitzes kann der Mensch als „einzig“ begriffen werden und nicht innerhalb einer bestimmten Situation als „einzigartig“. Das Insistieren auf das Antlitz ist eine scharfe Anzeige der Andersheit, die einer Denkweise unterläuft, die immer von den Unterschieden oder Ähnlichkeiten der Menschen ausgeht. Das Antlitz ist ein Zugang zum Verstehen des Daseins „eine *beständige* Ausnahme“: das Dasein als beständige Ausnahme zu artikulieren, heißt, das „Was“ des Daseins nicht mehr vom „Wie“ des Daseins trennen zu können. Man sollte demzufolge das „Ausnahmesein der Existenz“ nicht mit dem „Ausnahmezustand des Seins“ verwechseln.

Der Andere offenbart sich in seinem Antlitz, das keine bestimmte Form hat und über jede Vorstellung hinausgeht. Das Antlitz ist konkret und zugleich abstrakt, weil es sich selber ausdrückt. Es ist der einzige Ausdruck, der „mich“ zu „meiner“ Verantwortung auffordert. Es ist der Ursprung des Wortes und Anfang „meines“ Aufrufes. „Das Antlitz beherrscht ein Denken, das älter und wacher ist denn das Wissen oder die Erfahrung. Gewiss kann ich eine Erfahrung des anderen Menschen haben, aber dies gerade, ohne in ihm seine Differenz des Ununterscheidbaren zu unterscheiden.“⁶²

Finkielkraut nennt das Antlitz den „flüchtigen Anblick“. „Es gibt im Anderen immer einen Überschuss oder eine Abweichung im Vergleich zu dem, was ich von ihm weiß. Diese Maßlosigkeit, dieses ständige Übersteigen der Intentionen durch das Sein, auf das sie es abgesehen hat, heißt Antlitz.“⁶³

Das Antlitz, das „mich“ in jeder Begegnung mit den Anderen betrifft, ist eine Unterbrechung in einer immerwährenden Gegenwart und eine Öffnung in der Zeit der Zukunft. Levinas beschreibt diese immerwährende Gegenwart als „meine“ Zeit und Zeit der Zukunft als „Zeit des Anderen“, um die Überdimensionalität der Zeit sowie das „Absolutum“ der Andersheit zu verdeutlichen und vor diesem Hintergrund sie (die Zeit und die Andersheit) zu verknüpfen.

Das Antlitz zeigt „mir“ den Anderen in seiner absoluten Andersheit an und öffnet für „mich“ den Weg zur Unendlichkeit. Der Vollzugssinn der Unendlichkeit oder der Empfang der Transzendenz setzt keine Ekstase und kein „aus sich Heraustreten“ voraus. Die Begegnung mit dem Anderen geschieht nicht früher oder später als die Beziehung, die „ich“ in „meiner“ Innerlichkeit zu den (anderen) Gegenständen habe. D.h. „ich“ habe die Erfahrung der Transzendenz mitten in der Immanenz. Sie betreffen „mein“ Gemüt gleichursprünglich. Entsprechend können wir nicht wesentlich das Ethische von dem „Elementalen“ trennen, da sie gleichursprünglich unsere Existenz betreffen und unser Gemüt bewegen.

Sein „zu haben“ ist eine Situation, eine Ursituation, die uns sowohl in der Schlaflosigkeit als auch in der Begegnung mit den Anderen verfolgt. Deshalb ist das Antlitz des Anderen, das die nicht-indifferente Begegnung mit dem Anderen verursacht, keine ‚Formsache‘, sondern ein Ausdruck für absolute Formlosigkeit, für „*Nacktheit*“. In dieser Begegnung, die angesichts des Antlitzes geschieht, ist es möglich, von der Einsamkeit Abstand zu nehmen und der Entsetzung des indifferenten „es gibt“ zu entkommen. Das Ethische, welches das „mich“ als beständige Gemütsbewegung – im Sinne eines Ethos – betrifft, existiert sowohl im Entsetzen des Seins als auch in der Besessenheit von dem Anderen.

⁶² WG, S. 209.

⁶³ Finkielkraut, A.: Die Weisheit der Liebe, S. 30.

1. Das Antlitz und die Unendlichkeit

Die Unmöglichkeit, den Anderen weder als Begriff im Sinne eines Topos, noch als ‚Genus‘ zu definieren, rührt vom ursprünglichen Sinn des Antlitzes her. Die Schärfe des Antlitzes drückt den absoluten Widerstand des Anderen aus, der die Gewalt zugleich möglich und unmöglich macht. Das Antlitz ist die Spur der Idee der Unendlichkeit, die stets unendlich bleibt. „Die Sprache, der Quell aller Bedeutung, entsteht in dem Schwindel des Unendlichen, von dem man vor der Geradheit des Antlitzes ergriffen wird und der den Mord möglich und unmöglich macht.“⁶⁴

Das „Ich“ kann das Sein nicht beherrschen. Das Entsetzen vom Sein wandelt sich in die Besessenheit von dem Anderen. Der Andere ist trotz der Störung und Beunruhigung für das „Ich“ diesem eine Befreiung von der Einsamkeit. Die Beziehung mit diesem Anderen, die „mir“ eine Entfesselung verspricht, kann selber „*Geisel sein*“ bedeuteten, d.h. eine Befreiung, die noch strenger ist als die Verkettung im Sein. *Diese komplexe Beschaffenheit der Beziehung nennen wir die „doppelte Asymmetrie“.*

Der Andere ist auch nicht zu beherrschen oder zu übernehmen. Das Antlitz kann auf keine Erkenntnis, kein Wissen über den Anderen reduziert werden. Das Antlitz macht die metaphysische Begegnung mit dem Anderen möglich, ohne dass man zuerst den Anderen mittels der Vernunft erklären und erkennen muss. Deshalb eröffnet das Antlitz unerlässlich die Möglichkeit der Gewalt, die wiederum durch Wissen und Vernunft nicht aufzuheben ist. Die Begegnung mit dem Antlitz ist eine Begegnung außerhalb von Gebot und Verbot, die durch Regeln diskursiv als „vernünftig“ bzw. „unvernünftig“ unterlegt sind. Das Antlitz weist nicht auf etwas anderes, außer auf sich selbst hin. Es steht für sich allein. Das Antlitz als die äußerste Situation des Anderen ist Nacktheit im Sinne einer absoluten Schutzlosigkeit, welche bis zur Verwund- und Verletzbarkeit ohne jede Begrenzung führt: eine Formlosigkeit, die keiner philosophischen Kategorie angehört und die nur in dem Bezug auf Existenz zu verstehen ist. „Existenz in derjenigen Bedeutung, die sich auf das Sein des Menschen in seiner Menschlichkeit bezieht, ist nicht ein ontologisch–neutrales Sein. Indem sie nicht anders als im Horizonte von Sinn und Güte existiert, ist sie Sein, an dem gelegen ist.“⁶⁵

Das Antlitz ist Widerstand und Rufen zugleich. Das Antlitz definiert das Mitsein von Anfang nicht als neutrales anonymes Beziehungssein mit den Anderen. Vielmehr bezieht sich dieses Mitsein auf eine Beziehung, die deshalb Beziehung heißt, weil sie „mich“ in Bezug auf Andere nicht indifferent lässt. Weil die Beziehung von Anfang an von einer unerlässlichen Unruhe bedeckt ist. Das Antlitz des Anderen ist nicht nur die Bedingung der Kommunikation: es läuft dieser Kommunikation voran und ist die Anzeige der ersten menschlichen Begegnungen. Das Antlitz beinhaltet den „Sinn des Wortes“ in seinem „Ursprung“ und damit geht es der gesprochenen Sprache vor.

Levinas diskutiert das Antlitz gleichursprünglich mit der Sprache, die nicht im „Gesprochenen“ aufgeht, sondern immer *mehr ist, als was man sagt bzw. sagen kann*. Das „Antlitz“ ebenso wie die „Sprache“ ist nicht in einer Regelsetzung festzuhalten. Entsprechend schließt die Sprache das „Schweigen“ ein.

Die Begegnung mit dem Anderen ist immer schon eine ethische Begegnung, die nicht nach Regeln zu artikulieren ist. Das Antlitz ist die Verwunderung, die „mich“ vor dem expliziten

⁶⁴ TU, S. 383.

⁶⁵ Zitiert nach Wolzogen, Ch. v.: das Wort als Geschichtlichkeit in: Transzendente Beziehung: Bulletin der Heinrich Barth – Gesellschaft, Nr. 14, Basel Oktober 2006, S. 16.

Erstaunen der ersten philosophischen Fragestellungen betrifft. In diesem Sinne ist das Antlitz des Anderen definitiv das Brechen mit der Neutralität des Seins und die erste ethische Begegnung des Menschen. „Das Antlitz spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die kein gemeinsames Maß hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird, sei dieses Vermögen nun Genuss oder Erkenntnis.“⁶⁶

Die Formlosigkeit des Antlitzes, welche die Nacktheit im Sinne der Schutzlosigkeit präsentiert, verschärft die Bedeutung der Widerstandslosigkeit, die unergründlich die Gewalt ermöglicht. Dieser Widerstand ist ein ethischer Widerstand. Wenn in diesem Zusammenhang von der Gewalt die Rede ist, meinen wir deshalb damit eine „*ethische Gewalt*“. In diesem Kontext kann von einer Phänomenologie der Gewalt gesprochen werden, welche die Gewalt nicht „thematisiert“ und deshalb die Unterscheidung zwischen Gut und Böse unterfängt. „Hier entsteht nicht eine Beziehung zu einem sehr großen Widerstand, sondern eine Relation zum absoluten Anderen, zum Widerstand dessen, was nicht widersteht, eine Relation zum ethischen Widerstand. „Der ethische Widerstand ist es, der die Dimension des Unendlichen selbst eröffnet, den Bereich dessen, was dem unwiderstehlichen Imperialismus des Selben und des Ich Einhalt tut.“⁶⁷

Die Idee der Unendlichkeit ist, wie Levinas sagt, die einzige Idee, deren Ideatum über die Idee hinausgeht. Deshalb ist „die Idee der Unendlichkeit“ keine Erkenntnis, sondern eine Erfahrung, die uns letztendlich als eine Erfahrungskennntnis gilt. Sie ist wiederum nicht auf ein subjektives Erlebnis zu reduzieren. „Die Idee des Unendlichen ist also die einzige, die uns etwas lehrt, was wir nicht schon wissen. Sie ist in uns *hineingelegt*. Sie ist keine Erinnerung. Hier haben wir eine Erfahrung im einzig radikalen Sinne des Wortes: eine Beziehung mit dem Äußeren, mit dem Anderen, ohne daß dieses Außerhalb demselben integriert werden könnte. Der Denker, der die Idee des Unendlichen hat, ist mehr als er selbst, und diese Aufblähung, dieses mehr, kommt nicht von innen wie der famose *Entwurf* der modernen Philosophen, in dem das Subjekt sich als schöpferisches übertrifft.“⁶⁸

Die Idee des Unendlichen trifft die äußerste Andersheit des Anderen, die Levinas mit Exteriorität zu erklären versucht. Dank der Exteriorität hat man einen inneren Zugang zur Transzendenz und zur Metaphysik, die Levinas von der Ontologie unterscheidet. Was das Antlitz ausdrückt und was seinen Überschuss betrifft, macht den Sinn der ‚Unterwerfung‘ aus, ohne welche diese Unterwerfung zu einem Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis führt. Diese ‚Unterwerfung‘ ist zugleich die ‚Unterweisung‘ und die einzige Unterweisung, für die „ich“ nicht nach Vernunftregeln agieren muss.

Das Antlitz ist absolute Nacktheit. Alle andere Nacktheiten sind aufgrund dieser Nacktheit möglich. Das Antlitz ist Entkleidung und Not. Es ‚kippt‘ „mein“ Bewusstsein und „meine“ Selbstgefälligkeit um. Es trifft „mich“, es betrifft „meine“ Existenz vor „meiner“ Entscheidung. „Das Antlitz stellt sich dar in seiner Nacktheit; es ist nicht eine Gestalt, die einen Hintergrund verbirgt und eben dadurch auf ihn verweist, nicht eine Erscheinung, die ein Ding an sich verhüllt und eben dadurch verrät. Wäre dem so, dann hätten wir im Antlitz eine Maske, die es voraussetzt. Wenn bedeuten dasselbe wäre wie bezeichnen, dann wäre das Antlitz unbedeutend.“⁶⁹

Das Antlitz ist beständige Infragestellung „meiner“ Freiheit. Es ist eine Erinnerung an die Grenze „meiner“ Macht. Durch das Antlitz des Anderen kann „ich“ nicht allein in „meiner“ Innerlichkeit ewig ausruhen und „mich“ nur in meinem Egoismus aufhalten. Nicht weil „ich“

⁶⁶ TU, S. 283.

⁶⁷ SpA, S. 199.

⁶⁸ Ebd., S. 197.

⁶⁹ Ebd., S. 227.

eine Gemeinschaft mit den Anderen aufbauen muss, bin „ich“ für den Anderen verantwortlich, sondern weil das Antlitz des Anderen „mich“ angeht, bin „ich“ in Gesellschaft. Diese Beziehung verbindet „mich“ mit dem Anderen und bringt „mich“ in eine Nähe, die unbedingt und unergründlich ist.

Die Fragestellung des Antlitzes ist keine theoretische, die auf eine wissensbezogene Antwort wartet. Sie ist die Fragestellung „meiner“ „Ur“-verantwortung schlechthin. Diese Verantwortung ist Unterbrechung „meiner“ Einsamkeit, indem „ich“ nicht *nur* für „mich“ bin, sondern für den Anderen. Das Antlitz ist zugleich Ursache „meiner“ Unruhe und „meiner“ Bewegtheit. Das Antlitz ist der Ursprung der Konkretion des Ethischen. „Das Antlitz stellt die Selbstgenügsamkeit meiner Identität als Ich in Frage, es zwingt zu einer unendlichen Verantwortlichkeit gegenüber dem Anderen. Ursprüngliche Transzendenz, die im *Konkreten*, im *von vornherein Ethischen*, Antlitz bedeutet.“⁷⁰

2. Das Antlitz und die Sprache als „Ausdruck“

Das Antlitz spricht. Deswegen ist es mehr zu hören als zu sehen. Das Antlitz ist abstrakt, weil es nackt und formlos ist und weil es nichts zu zeigen hat, außer sich selbst. Es ist zugleich konkret, weil es „mich“ anspricht und zu „meiner“ unbedingten Verantwortung ruft. Es spricht „mich“ allein an. Durch die Epiphanie des Antlitzes komme „ich“ zu „meiner“ unbedingten Verantwortung für den Anderen, die jedem Engagement und jeder Pflicht vorausgeht. Das Antlitz ist sein Ausdruck selbst, d.h. es drückt sich durch sich selbst aus, ohne sich auf etwas anderes berufen zu müssen. „Was Levinas „Ausdruck“ nennt, ist also [...] wortlos, sprachlos oder vorsprachlich. Es wird nichts Konkretes mitgeteilt, der Ausdruck ist an keine der historischen Sprachen gebunden.“⁷¹ Das Antlitz ist das einzige *Wort*, das sich *stets* und *nur* auf sich bezieht und an nichts anderes. In dem Sinne wird das Wort *als* Ausdruck eines für sich stehenden Bestandes, der sich der Totalität eines Sprachsystems entzieht. „[...] ausdrücken [...] heißt [...] die Bedeutung möglich machen“⁷² Und nicht umgekehrt „[...] während die ihm bisher beigelegte Funktion darin bestand, entweder als Mittel der Kommunikation zu dienen oder dazu, die Welt im Blick auf unsere Bedürfnisse umzugestalten.“⁷³

Die Nacktheit des Antlitzes bildet eine bedeutsame Differenz zur ‚gegenständlichen‘ Nacktheit. Sie hat eine *Bedeutung* durch sich selbst in dem Moment, in dem sie sich ausdrückt. Diese Bedeutung ist „Principium“ aller anderen Bedeutungen innerhalb der Sprache. „Die Bedeutung kann nicht in die Innerlichkeit eines Denkens inventarisiert werden.“⁷⁴ Das Antlitz ist Nacktheit par excellence. Wir können den „Gehaltsinn“ des Antlitzes nicht von dem „Vollzugsinn“ und dem „Bezugsinn“ trennen. Das Antlitz kann nie ein reiner Gehalt, ein Gegenstand sein. Der Andere ist nie wie ein Objekt. Deshalb können wir den Anderen weder besitzen noch berauben. Die Unmöglichkeit das Antlitz zu berauben, ist eine ethische Unmöglichkeit. Dies aufgrund einer Unendlichkeit, die stets mit Antlitz erscheint. Diese Unmöglichkeit ist keine zwangsläufige wirkliche Unmöglichkeit, sondern sie rührt aus der Strenge der Ethik, welche die Wirklichkeit prägt und nicht umgekehrt. „Der ethische Widerstand ist die Anwesenheit des Unendlichen. Wäre der im Antlitz lesbare Widerstand gegen den Mord nicht ethisch, sondern wirklich, so hätten wir Zugang zu einer

⁷⁰ WG, S. 193.

⁷¹ Krewani, W, N.: Denker des Anderen, S. 147.

⁷² HaM, S. 18.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd., S. 19.

sehr schwachen oder sehr starken Wirklichkeit.“⁷⁵ Auf diese Weise bleibt das Ethische eine „Offenheit“, die dennoch nicht als Relativismus zu verstehen ist, weil das Ethische einen Selbstzweck impliziert.

Man kann den Anderen erst zerstören, wenn man dessen Antlitz absolut übersieht. Den Anderen zu töten, heißt nicht immer eine faktische Vernichtung des Anderen, sondern es vollzieht sich, indem man den Anderen nicht mehr sprechen lässt. Dadurch beraubt man den Anderen des „zu Verstehen gebens“. „Den Anderen verstehen heißt nicht nur, ihm wie einem Ding eine Bedeutung zuschreiben, sondern ihm dieses Verstehen selbst zu verstehen geben.“⁷⁶ Die Bedeutsamkeit des Antlitzes im ethischen Sinne besteht in seinem unendlichen ethischen Widerstand gegen meine Macht bzw. meine Freiheit den Anderen zu töten. Man kann den Anderen töten, nicht aber sein Antlitz. Die Unendlichkeit des Anderen, die aufgrund des Antlitzes immer eine unendliche „Erscheinung“ verkörpert, fällt nicht mit dem Töten bzw. dem Sterben des Anderen zusammen. D.h. das Antlitz geht durch Tod bzw. Mord am Anderen nie zugrunde. Man kann das Antlitz nicht vernichten. Die Unendlichkeit des Anderen in diesem Zusammenhang ist mit einer Transzendenz zu übersetzen, die über die Endlichkeit bzw. die Unendlichkeit der universalen Zeit hinausgeht.

In dem Film des polnischen Regisseurs Kiesłowski „Über das Töten“ wird gezeigt, dass es für den Mörder unmöglich ist, das Antlitz des Opfers während des Tötens *anzusehen* bzw. zu *übersehen*. Der Mörder verdeckt das Gesicht des Opfers, nachdem er dieses hinterrücks überwältigt und getötet hat. Ihm ist nicht möglich, das „Antlitz“ des Opfers während des Tötens anzusehen. Demgemäß verkündet diese Situation deutlich die Möglichkeit und die Unmöglichkeit des Tötens, die Levinas als rein ethisch (Ethos = Aufenthalt, Alltäglichkeit) versteht, um über die normative Sicht der Situation die Ursprünglichkeit des Antlitzes (des Wortes) zu zeigen. *Das Unterfangen des Normativen bedeutet nie dessen Ablehnung bzw. dessen Verweigerung, sondern die Infragestellung seiner Selbstbegründung.*

Finkielkraut schreibt in Bezug auf Verachtung des Antlitzes des Anderen: „In der erotischen Nacktheit wird der Leib des Anderen ganz und gar Antlitz, und die sexuelle Beziehung ist das Erlebnis seiner Unantastbarkeit. Die Nacktheit des Konzentrationslagers hat genau die umgekehrte Aufgabe, nämlich das Gesicht des Anderen von seinem Körper verschlingen zu lassen.“⁷⁷ Durch Übersehen des Antlitzes ignoriert man „den Menschen als Menschen“. Der Mensch wird zum Instrument eines Zweckes, der über dem Menschen steht. Die Bedeutung als Ausdruck steht vor der Sinngebung der Sprache. Sie gehört wie das Antlitz anderer Ordnung als Ordnung des Gegebenen. „Das Bedeutete geht also nicht deswegen über das Gegebene hinaus, weil das Gegebene unsere Weise, es zu ergreifen, übersteigt [...], sondern deswegen, weil das Bedeutete einer anderen Ordnung als das Gegebene angehört, [...].“⁷⁸

Die Bedeutung des Antlitzes expliziert eine enge Korrelation zwischen der Sprache und unserem Zugang zur Sprache bzw. zur Welt selbst. „Für die Phänomenologen wie für Anhänger Bergsons ist die Bedeutung nicht zu trennen von dem Zugang, der zu ihr hinführt. *Der Zugang ist Bestandteil der Bedeutung selbst.*“⁷⁹ Darüber hinaus ist von der Inkarnation des Wortes zu sprechen. Leib wird Ausdruck, Antlitz und Wort selbst. Er geht über das ‚einheitliche Denken des Seins‘ hinaus. „Wir sind Subjekt der Welt und Teil der Welt nicht von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus, sondern im Ausdruck sind wir zur gleichen Zeit

⁷⁵ SpA, S. 199.

⁷⁶ Krewani, W, N.: Denker des Anderen, S. 144.

⁷⁷ Finkielkraut, A.: Weisheit der Liebe, S. 182. Anmerkung

⁷⁸ HaM, S. 21.

⁷⁹ Ebd., S. 25.

Subjekt und Teil.⁸⁰ Diese Weise des Ausdrucks ist für Levinas eine Weise, die vor dem Sein zu bedienen sei, den absoluten Anderen bedient, indem sie „meinen“ Zugang zu ihm beschreibt. „Doch die Epiphanie des Anderen enthält eine eigene Bedeutung, die unabhängig ist von dieser aus der Welt erhaltenen Bedeutung. Der Andere kommt zu uns nicht nur vom Kontext her, sondern er bedeutet ohne diese Vermittlung, durch sich selbst.“⁸¹

Diese Weise des Ausdrucks ist nicht Signum eines Zeichensystems. In jedem Ausdruck des Antlitzes wird die alte Form zerstört und mit einer neuen Form, die über unsere Vorstellung hinausgeht, ersetzt. „Als Dimension von Sage, Frage, Verheißung liegt das Wort vor den Disziplinen Logik und Rhetorik, also ‚jenseits von Gut und Böse‘; und das ist es, was Levinas (gegen Nietzsches Genealogie der Moral) als das ‚Ethische‘ bezeichnet, nämlich als das ‚Antlitz‘ als ‚das Sprechende, bevor die Sprache spricht und ein Ausdruck, bevor die Worte kommen‘. Das Antlitz, sagt [Heinrich] Barth, ist also ‚in Wahrheit weder eine Maskerade noch ein Zeichensystem‘. Für die Logik eine Paradoxie, kann dies auch so ausgedrückt werden: Warum kann ich mit dem anderen sprechen? *Weil sich das Wort nicht wehren kann*; deshalb kann ich ihm das Wort zuwenden.“⁸² Das Antlitz überrascht uns und enttäuscht uns andauernd, weil das Bild vom Anderen ständig modifiziert und überholt wird. Deshalb können wir das Antlitz Ursprung *der Exteriorität und Transzendenz* nennen. „Die Transzendenz des Antlitzes ist zugleich seine Abwesenheit in dieser Welt, in die es eintritt, die Heimatlosigkeit eines Seienden, sein Status als Fremder, Entblößter, Proletarier.“⁸³

Das Antlitz erscheint nicht nur während der Anwesenheit des Anderen, indem es sich uns präsentiert, sondern es ist ein Ausdruck, der sich auch in seiner Abwesenheit aufdrängt und sich als Verdeckung ankündigt. Das Antlitz ist eine Unterbrechung der Ordnung des Seins. Dank dieser Unterbrechung im Gefüge der Ontologie, die angesichts des Antlitzes entsteht, kann das „Ich“ im ethischen Sinne diesem Gebot unterworfen sein, das lautet: „Du sollst nicht töten.“ Das Antlitz ist ein Hinweis auf die „Entmachtung“ meiner Position innerhalb der Welt der Vernunft. Das Antlitz zeigt gerade das auf, was viel früher ist als die logische Argumentation. *Der Logos des Antlitzes trifft zusammen mit seinem Ethos*. Wir sind in dem Sinne nicht auf Logik bzw. auf Ethik zu reduzieren, sondern dank des Antlitzes haben wir zuerst einen Zugang zu Ethik. Danach können wir erst überhaupt über die Gerechtigkeit reden. „Der Mensch ist das einzige Sein, dem ein Ich nicht begegnen kann, ohne ihm gegenüber diese Begegnung auszudrücken. Die Begegnung unterscheidet sich genau darin von der Erkenntnis. Es liegt in jeder Haltung zu einem Menschen ein Grüßen, und sei es als Verweigerung des Grußes.“⁸⁴

Die Epiphanie des Antlitzes kommt von außen und stellt all „mein“ Vermögen und „mein“ Können in Frage. Sie entspricht nicht „meinen“ Ansprüchen und „Erwartungen von...“, sondern drückt immer mehr als „ich“ denken und besitzen kann aus. Sie nimmt von „mir“ mehr als „ich“ besitze. Das Antlitz verdeckt, indem es sich präsentiert. Diese Verdecktheit ist aber nicht Verdeckung einer Wahrheit, die sich jemals offenbart. Das Antlitz ist an sich selbst Verdeckung, genauso wie es Ausdruck ist. Dies ist ein Grund, warum das Antlitz ursprünglich als eine Gewalt zu kennzeichnen ist, d.h. als ethischer Widerstand. Diese Verdeckung konvergiert mit der Nacktheit des Antlitzes bzw. dessen unerlässlicher Schutzlosigkeit, was als *Ausgesetztheit* ‚terminiert‘. Sie bilden eine Exteriorität des Antlitzes aus, die sich nie

⁸⁰ Ebd., S. 20.

⁸¹ Ebd., S. 40.

⁸² Wolzogen, Ch. v.: Das Wort als Geschichtlichkeit. Heinrich Barth, Emmanuel Levinas und Julius Schaaf. Eine Vergegenwärtigung, in: Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft, Br. 14/Basel Oktober 2006: Transzendente Beziehung, S. 5–26, hier: S. 21.

⁸³ TU, S. 102.

⁸⁴ Zu, S. 18.

wirklich ‚erklären‘ kann. Das Antlitz kann sich nur beschreiben, aber nicht genug erklären. Das „immer mehr zu Haben“ als man hat, macht die *Exteriorität* des Antlitzes aus. Dies entspringt aus der Idee der Unendlichkeit. „Die Idee des Unendlichen, das unendlich Mehr, das im Weniger enthalten ist, ereignet sich konkret in der Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz. Und nur die Idee des Unendlichen bewahrt trotz dieses Verhältnisses die Exteriorität des anderen im Verhältnis zum Selben. Im vorliegenden Fall gehört die Exteriorität eines Seienden zu seinem Wesen. Allein, auf diese Weise entsteht keine Argumentation, sondern die Epiphanie als Antlitz.“⁸⁵

Diese Transzendenz ist kein Gegensatz zur Immanenz bzw. Endlichkeit, sondern ihre „*Gegenwendigkeit*“⁸⁶. Die Gegensätze werden dadurch weder in eine Einheit aufgelöst noch sollen sie gegeneinander dargestellt sein. Deshalb soll hier bevorzugt von „Gegenwendigkeit“ gesprochen werden und nicht von Gegensätzlichkeit. „Mit dem Auftreten der Exteriorität, die nicht die Exteriorität der Dinge ist, verschwindet der Symbolismus; es beginnt die Ordnung des Seins, es erhebt sich ein Tag, von dessen Grund sich kein weiterer Tag mehr zu heben braucht. Was der innerlichen Existenz fehlt, das ist nicht ein Seiendes in höchster Potenz, das die Zweideutigkeiten des Inneren und seines Symbolismus verlängert und ausweitet, sondern eine Dimension, in der alle Symbolismen gedeutet werden durch Seiende, die sich absolut präsentieren – die sich ausdrücken. Das Selbe ist nicht das Absolute, seine Wirklichkeit, die sich in seinem Werk ausdrückt, ist von seinem Werk abwesend; seine Realität geht nicht in seiner ökonomischen Existenz auf.“⁸⁷

3. Das Antlitz und Asymmetrie der Asymmetrie

Die doppelte Asymmetrie, die wir in dieser Ausführung beschreiben, verstehen wir im Gegenteil einer wechselseitigen Beziehung, ein „Beziehungssein“, dessen Prinzipium die „Beziehung“ selbst ist und kein Arrangement.

Das Antlitz des Anderen bedeutet die Unterbrechung „meiner“ Herrschaft über „mich“ und über das Sein. Das Antlitz, das den Widerstand des Anderen offenbart und die ethische Gewalt ermöglicht, kann „mir“ nie gleichgültig sein. Bevor der Mensch seine Macht als Herrschaft oder Gewalt ausüben kann, bevor er seine Freiheit zu definieren und seine Grenze zu ziehen versucht, bevor er sich und seine Welt erkennen möchte, trifft ihn das Antlitz des Anderen als eine Unendlichkeit, es überfällt ihn in einer ständigen Gegenwart.

Nicht nur weil die Menschen einen Namen haben, kann man sie rufen. Die Menschen haben einen Namen, nicht nur deshalb, weil man sie auseinander halten muss – wie es bei den Gegenständen der Fall ist – sondern weil man sie zu *rufen* und *anzusprechen* vermag. Jede Anrufung birgt eine Bitte, eine Not, eine Aufforderung, eine Annäherung. Unbenommen, dass jeder Name eine Bedeutung haben kann, hat der Name des Menschen deshalb einen Sinn, weil er das „Sprechen“ und „Ansprechen“ möglich macht. „Sprechen heißt den Anderen erkennen und sich ihm gleichzeitig zu erkennen geben. Der Andere wird nicht nur erkannt, er wird begrüßt. Er wird nicht nur benannt, sondern auch angerufen. [...] der Andere erscheint nicht nur im Nominativ, sondern im Vokativ. Ich denke nicht nur daran, was er für mich ist, sondern gleichzeitig und sogar schon vorher bin ich für ihn.“⁸⁸ Die Bedeutung eines Namens kann symbolisch sein. Der Grund aber, warum man dem Menschen einen Namen gibt, ist

⁸⁵ TU, S. 280.

⁸⁶ Mündliche Zitat von Wolzogen, Ch. v.: im Seminar „Vom Sein zum Seiendem“ SS. 2007.

⁸⁷ TU, S. 258–9.

⁸⁸ SF, S. 17.

selbst nicht symbolischer Natur. Dass wir überhaupt Namen haben, wird dadurch begründet, dass Menschen angesprochen und angerufen werden müssen, dass man sich den Anderen annähert. Die Annäherung zu den Anderen bildet eine unergründliche Beziehung, die man nur als eine Asymmetrie bezeichnen kann. Diese unergründliche Beziehung gründet in der Rede, die vor der Sprache im Sinne einer gesprochenen Sprache „mich“ mit den Anderen verbindet. Diese Asymmetrie schließt die Symmetrie nicht aus, sondern sie zeichnet die Strenge der Beziehung aus, die grundsätzlich nicht nach Vereinbarungen und einheitlichem „Geben und Nehmen“ funktioniert. Deshalb bringt Levinas in diesem Zusammenhang die „beziehungslose Beziehung“ zur Erwähnung.

Die Beziehung angesichts des Antlitzes bedeutet eine unvordenkliche Relation, die es immer schon gab und deshalb unerlässlich ist. Das Antlitz ist der Grund der Kommunikation vor jeder Thematisierung und sogar vor jedem Verhältnis. Die Asymmetrie in „zwischenmenschlichen Beziehungen“ ist erst zu verstehen, wenn man die Ethik zunächst außerhalb der moralischen Regeln beachtet und sie zu deren ursprünglichen Wurzel zurückführt. Vor der Moral und vor der Ethik sprechen wir von dem Ethos. Das Ethos ist nicht nur Sitte und Gewohnheit, vielmehr bezieht es sich auf das „Gemüt“ des Menschen. Das Gemüt ist der Ort, wo all die Existenzbewegungen vor der Reaktion des Bewusstseins stattfinden.

Die Asymmetrie in der Beziehung schließt die Symmetrie nicht zwangsläufig aus. Mit der Asymmetrie ist die Unmöglichkeit einer linearen Symmetrie in der Beziehung gemeint, die sich für die Beziehung verbürgen sollte. Die Verantwortung, der „ich“ angesichts des Antlitzes des Anderen unerlässlich unterworfen bin, kann nicht auf die Aufgabe und Leistung reduziert werden, die mir aufgrund der Pflicht dem Anderen gegenüber zugeschrieben ist. Diese Artikulation kommt für die Bedeutung der Verantwortlichkeit zu spät.

Da die Aufforderung des Anderen an „mich“ angesichts „meiner“ Verantwortung „absolut“ ist, kann die gute Absicht von „meiner“ Seite nicht ausreichen, weil „ich“ dafür keinen Maßstab einsetzen kann. „Meine“ Freiheit ist im Grunde die Beschränkung der Freiheit des Anderen. Die Freiheit des Anderen ist aber auch die Beschränkung „meiner“ Freiheit. Es geht hier nicht um eine These, mit der eine Theorie der Freiheit diskutiert wird, vielmehr geht es um die konkrete Situation, in der die Freiheit als eine Autonomie immer schon an eine Heteronomie gebunden ist. Anders formuliert, vor der Rechtfertigung „meiner“ Freiheit ist die Freiheit des Anderen zu rechtfertigen und von daher kommt die Einschränkung „meiner“ Freiheit folglich.

Auf diese Weise haben wir angesichts des Antlitzes in Levinas' Kontext mit einer Asymmetrie der Asymmetrie zu tun, die wir nun als *Dimensionalität der Symmetrie* ausdrücken. Anstelle der „Polarität“ bestimmt diese Dimensionalität die Beziehung zwischen dem „Ich“ und dem „Anderen“. Die Asymmetrie der Asymmetrie, welche als *dimensionale Symmetrie* zu bezeichnen ist, bildet keine Dreiheit und setzt keine Synthese voraus. *Die Dimensionalität bewahrt die Unendlichkeit der Liebe in sich.*

Die Betroffenheit des Antlitzes ist der Ernst der Liebe und die strengste Seinsweise der Beziehung, da die Liebe immer fragil ist und mehr als das, was man erhält. Dieser Überfluss des Antlitzes, dieses „mehr haben als man zu erhalten hat“, ist nicht als eine Metapher zu verstehen, vielmehr drückt es die äußerste Realität der Beziehung aus. Das Antlitz ist die absolute Gegenwart des Anderen, das all meine Erinnerungen von der Vergangenheit und der Zukunft deformiert und mich zur Erweckung bringt, indem „ich“ „meine“ unvordenkliche Verantwortung wieder kenne. Zugleich ist das Antlitz die Erscheinung für ein Gebot: „Du sollst nicht töten“ - und die erste Erfahrung mit dem Andern in ethischem Sinn, die „mich“ zu einer Beziehung führt, die zugleich Nicht-Beziehung ist. Anders gesagt: die Beziehung ist

keine gegenseitige Beziehung, in der „ich“ weder „meine“ Macht und Herrschaft ausüben kann noch dasselbe von dem Anderen erwarte, sondern was „ich“ von „mir“ erwarte.

Der Ausgangspunkt der Beziehung ist von der Asymmetrie her zu verstehen. Der Liebende kann nie mit der Liebe des Geliebten bzw. mit dem „geliebt werden“ rechnen. Die Liebe verbürgt keine gegenseitige Beziehung für den Liebenden. Von daher ist der Schmerz des Liebenden und sein ständiges Leid nicht *normativ zu verstehen*, sondern der Schmerz ist die Unerlässlichkeit seines Seins, welches sich in dem In-Liebe-sein ausdrückt.

Das Antlitz des anderen Menschen geht dem Antlitz Gottes voraus. Diese Aussage, dass das Antlitz des anderen Menschen gegenüber dem Antlitz Gottes Vorrang hat, beruht auf keiner ontisch-ontologischen Untersuchung und somit hat sie keinen essentiellen Vorrang. Vielmehr weist sie darauf hin, dass wir keinen privaten aber einen persönlichen Gott haben können, weil der Sinn Gottes bzw. das *Wort* Gottes über das Bedürfnis „einen Gott zu haben“ hinausgeht.

Angesichts der „dimensionalen Symmetrie“ ist die Beziehung mit Gott und Transzendenz zu klären. Das Antlitz des Anderen, das wir nicht nur als Gesicht wahrnehmen, führt uns zu einem Gott, der uns angesichts des Anderen befiehlt. Von diesem Hintergrund rührt unsere Beziehung zu Anderen und zu Gott von einer ‚Quelle‘ her, mit der wir die Grenze der Eschatologie im Sinne eines ‚Wissens‘ überschreiten. Der unberechenbare Andere, der „mich“ verletzen und enttäuschen kann, ist Ruf „meiner“ Verantwortung. „Meine“ Verlassenheit ist Folge „meiner“ Entlassenheit. Die Knechtschaft und das Geiselsein ist hier nicht nur eine Fessel, eine Befestigung, sondern auch eine Befreiung aus einem indifferenten Sein, eine Nähe und eine Annäherung, welche die ursprüngliche Beziehung mit den Anderen ausmacht, bevor sie auf die Vernunft und auf Verstehen reduziert wird.

„Daß die *Offenbarung* Liebe zum anderen Menschen ist, daß die Transzendenz des Zu-Gott – die in einer Trennung getrennt ist, hinter der keine gemeinsame Gattung für die Getrennten mehr erreichbar ist, ja nicht einmal irgendeine leere Form, die sie zusammen umfassen würde –, daß die Beziehung zum *Absoluten* oder zum *Unendlichen* ethisch bedeutet, das heißt *in* der Nähe des anderen Menschen, des Fremden und möglicherweise nackten, mittellosen und nicht begehrenswerten Menschen, aber auch *in* seinem Antlitz, das mich fordert, in dem unabweisbar mir zugewandeten Antlitz, das mich in Frage stellt – all das darf nicht als ein ‚neuer Beweis für die Existenz Gottes‘ aufgefasst werden, ein Problem, das wohl nur innerhalb der Welt Sinn hat. All das beschreibt lediglich den Umstand, unter dem der eigentliche Sinn des Wortes Gott ins Denken einfällt, und zwar unwiderstehlicher als eine Gegenwart; Umstand, unter dem dieses Wort weder Sein noch Beharren im Sein bedeutet noch irgendeine Hinterwelt – nichts weniger als eine Welt! –, ohne daß unter diesen gerade präzisen Umständen solche Negationen in negative Theologie umschlagen.“⁸⁹

Das Antlitz des Anderen wahrzunehmen heißt, in der Spur Gottes zu laufen und das Antlitz nicht als Abbild Gottes anzuerkennen. Das Antlitz des Anderen ist ein Hinweis auf Gott, jedoch weder Abbildung noch Abschwächung des Gottesantlitzes. Epiphanie des Antlitzes bedeutet nicht, dass der Andere Gottes Vermittler ist, er verkörpert das Wort Gottes in seinem Antlitz. Deshalb kann der Andere jeder sein, „mein“ Meister und „mein“ Diener, der Alte und der Bettler. Der Andere steht auf dem Weg zum Gott. Dies impliziert keine Einheit mit Gott, sondern bedeutet die Offenbarung des Gottes, die als „Wort“ für den Menschen zu empfangen offen steht. Die Unmittelbarkeit Gottes, d.h. seine Offenbarung, ist in das „Wort“ Gottes zu vermitteln.

⁸⁹ WG, S. 222.

C. Die Sprache als Verletzung und Nähe

Die Sprache, von der Levinas spricht, ist eine Sprache, die nur im Ausgang einer asymmetrischen Beziehung zu verstehen ist. Anlass für die Thematisierung der Sprache bei Levinas geht weit über die sprachwissenschaftliche Analyse und Philologie hinaus. „Die Sprache realisiert in der Tat eine *Beziehung* von der Art, daß die Termini sich in dieser Beziehung nicht gegenseitig begrenzen, sondern der „Anderer“ trotz der Beziehung zum Selben dem Selben transzendent bleibt. Die Beziehung des Selben zum Anderen – oder metaphysische Beziehung – vollzieht sich ursprünglich als Rede; in der Rede geht das Selbe, das in seine Selbstheit als ‚ich‘ – die Selbstheit eines besonderen, einzigen und autochthonen Seienden – versammelt ist, aus sich heraus.“⁹⁰

Wenn man Levinas' Erwägungen über die Sprache verfolgt, merkt man, dass er den Ursprung der Sprache nicht innerhalb der Philologie sucht, sondern die Untersuchung geschieht immer noch innerhalb des Rahmens der Phänomenologie, mit der er diesen Ursprung unbenommen von der Entwicklungsgeschichte der Sprache zu beschreiben versucht. Wie und wann eine Sprache Zustande gekommen ist, ist für Levinas' Ansatz irrelevant. Der Grund des „Sprechens“, d.h. *warum* wir Menschen überhaupt so etwas wie „Sprache“ zur Verfügung haben, ist für ihn das Hauptthema. Dieses Warum beinhaltet aber gleichzeitig das Wie der Sprache, welches sich im „Wort“ und „Ausdruck“ darstellt und den Ursinn der Sprache ausmacht. Das Antlitz, das mit diesem Ausdruck oder mit dem Wort zu vergleichen ist, verschärft den Ursinn der Sprache. Deshalb ist die Sprache an sich für Levinas nicht Anfang seiner Philosophie, sondern immer im Zusammenhang mit der Zeit („Zeitigung“) und in Bezug auf den „Anderen“ und dessen Antlitz wichtig. Darüber hinaus ist zu bemerken, dass die Sprache seit Anbeginn an Ethik gebunden ist. Wir versuchen hier zu zeigen, warum die Sprache von Anfang an eine nicht-indifferente Erscheinung entstehen lässt.

Die Sprache, die Levinas analysiert, ist nicht das Thema eines Sprachanalytikers, sondern Thema der Philosophie, die sich von der traditionellen Ontologie abhebt. Die Sprache ist nicht nur das Mittel des Sprechens, Schreibens und des Denkens, sondern sie ist unser erster Zugang zu einer Welt, in der wir uns schon immer vorfinden, in der wir „leben“, „empfinden“, „leiden“ und „genießen“. Die Sprache ist nicht nur das, was wir sagen, sondern auch das, was wir „nicht sagen“. Die Sprache heißt nicht nur Mitteilung, sondern Bitte und Ruf. Sie ist darauf als „Sagen“ die Erinnerung an die Unvordenklichkeit der Verantwortung. Die Sprache in ihrer ursprünglichen Bedeutung erscheint vor jeder Struktur und jeder Regel. Sie bedeutet zuerst ein *reines Empfangen*, die Gastlichkeit jenem gegenüber, der nach mir ‚verlangt‘. Ich empfangen den Anderen, den Fremden, bevor er wirklich nach „mir“ ruft, in seiner Abwesenheit. *Der Grund, warum man überhaupt eine Sprache besitzt, liegt vor dem Wissen, vor der Erkenntnis des Anderen und bevor man überhaupt anfängt, miteinander zu reden.*

Auf diese Weise beschränkt sich die Sprache für Levinas nicht auf die Weltbeschreibung oder Definition eines Objektes, sondern die Sprache impliziert eine unmittelbare Beziehung mit dem Anderen. Uns ist nicht eine Welt von lauter Objekten gegeben, die wir jetzt mit der Sprache beschreiben, definieren oder erklären müssen, sondern die Sprache ist selber konstitutiv für unsere Welt. Diese Sprache, deren Ursinn vor meinem Bewusstsein ins Denken einfällt, bedeutet eine Entdeckung und Verdeckung zugleich. Ausdruck als Wort, als Antlitz, heißt nicht nur das gesprochene Wort, sondern auch das „Schweigen“. Die Sprache als das *Äußerste*, deutet stets das Antlitz des Anderen an und seine Verbindung mit der Unendlichkeit.

⁹⁰ TU, S. 44–5.

Die Leichtigkeit des Nichts trägt zugleich das Gewicht einer Stille, welche die Notwendigkeit des Schweigens in sich enthält. Ist die Stille nicht selber der Klang der Zeit? Die Stille macht die Unendlichkeit der Zeit sichtbar. Unser Drang zu „sprechen“ ist ein Bedürfnis sich auszusprechen. Es ist aber ein unendlicher Drang, der sich in der Sprache des Sprechens nicht endgültig stillen kann. Es ist auffallend, dass im Deutschen das Wort „Stille“ einmal als Nomen „Stille“ und einmal als Verb „stillen“ in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wird. Diese haben eben doch etwas miteinander gemeinsam. Die Stille, die das Schweigen der Natur ausdrückt, hat mit dem ‚Stillen‘ als Erfüllen zu tun. Der Ernst der Stille ist etwas, was als das „Ungesagte“ gehört werden soll. Die Stille hat das Ausgesagte in das Ungesagte verwandelt. *Die Stille ist zu hören, sie hat aber mehr als man hören kann.* Die Sprache fängt nicht mit dem Sprechen an, sondern mit dem Schweigen. Die Stille im Sinne des Schweigens ist „in sich“ satt und erfüllt, sie ist gestillt.

Mit der Sprache fängt überhaupt erst die nicht-indifferente Beziehung zu dem Anderen an. Die Sprache ist nicht nur ein Mittel, mit den Anderen zu sprechen, sondern auch ein Mittel, um sein Antlitz zu empfangen. Das Antlitz bringt sich zum Ausdruck, indem es sich verdeckt. Die Verdecktheit der Sprache ist das Geheimnis des Antlitzes selbst. Nach Levinas' Auffassung weist die Sprache in ihrem Ursprung nicht zuerst auf eine Information hin, sondern auf einen Anruf, eine Bitte, die uns „sagen will“, bevor „etwas“ zu sagen ist. In reiner Nacktheit und Schutzlosigkeit ist die Sprache eine Annäherung, die diese absolute Nacktheit nie umhüllen kann. Die Sprache ist eine *Suche* nach der Nähe, einer Nähe, die sich in der Trennung bewahrt. Diese Nähe reduziert den Menschen nicht auf eine gleiche Ebene, auf der er eine Beziehung *aufbauen* muss. Die Nähe bedeutet die Beziehung selbst, die in Asymmetrie gedacht ist.

Die Nähe weist nicht auf eine räumlich-zeitliche Nähe hin, sondern sie geschieht in einem „Un-Ort“. Ein Niemandsland, das immer Sehnsucht nach der Heimat bleibt. „In der Nähe ist die Haut weder Behälter noch Schutz für den Organismus noch auch schlichte und einfache Oberfläche eines Seienden, sondern Nacktheit, Gegenwart, die durch einen Abschied zurückgelassen ist; sie ist allen ausgesetzt und daher auch – untreu gegen sich – verfallend; aber auch den Dingen ausgeliefert, besudelt, profaniert, verfolgt – schuldig und erbärmlich. Der Nächste ist auf meine Verantwortung hingebordnet: schon entwurzelt und heimatlos, wenn er nur auf der Erde auftaucht. Nicht autochthon zu sein, herausgerissen zu sein aus der Kultur, ausgesetzt, aus dem Horizont, aus dem Zusammenhang; durch eine Abwesenheit, die die eigentliche Anwesenheit des Unendlichen ist; sich in dem Nicht-Ort der Spur zu finden.“⁹¹

Damit ist die Nähe keine Versuchung der Einheit, keine Erreichung des Anderen, weil die Nähe von Anfang an ein überdimensionales Intervall voraussetzt, das durch keine Annäherung, weder Liebkosung noch Erkenntnis aufzuheben ist. Die Nähe ist maßlos. Es gibt keine Entfernung, die ich durch irgendeine Handlung verkleinern kann, sondern die Trennung ist absolut. „Sich nähern, das heißt, den *Nächsten* berühren, sich den Anderen nähern, und zwar jenseits der Gegebenheiten, die in der Erkenntnis auf Distanz apprehendiert werden. Dieser Umschwung vom Gegebenen zum Nächsten, von der Vorstellung zum Kontakt, vom Wissen zur Ethik, ist Antlitz und menschliche Haut.“⁹²

Alles was „ich“ in der Beziehung, ausgehend von der ursprünglichen Sprache, erfahre, ist eine Überraschung und Enttäuschung. Sie ist durchaus unberechenbar und nicht der Gegenstand „meines“ Verstandes oder „meiner“ Vernunft. Um diese Beziehung zu verinnerlichen und sie besser zu verstehen, müssen wir auf „Passivität“ hinweisen, die im Grunde schon immer bei

⁹¹ SpA, S. 284–5.

⁹² Ebd., S. 292–3.

Levinas über den Begriff hinausgeht. Sie ist eine Passivität, die von der Geduld und „Bescheidenheit des Seins“ herrührt. Passivität ist die Situation des Leidens des „Ich“ aufgrund der Maßlosigkeit der Beziehung. Deshalb gibt es keine Begründung für „meine“ unendliche Verantwortlichkeit und dauernde Verfolgung.

Vor diesem Hintergrund wird die Grenze der Philosophie selbst in Frage gestellt. Man fragt sich, ob die Philosophie selbständig in der Lage ist, sich zu rechtfertigen? Ob die „Wahrheit des Wortes“ nicht von irgendwo anders herkommen kann außer der Sphäre des vernünftigen Bewusstseins? Levinas hat in einem Gespräch mit Philippe Nemo gesagt, „In meinen Augen hat die abendländische philosophische Tradition in keinem Moment ihr Recht auf das letzte Wort verloren; denn in der Tat muss alles in ihrer Sprache [langue] ausgedrückt werden; aber vielleicht ist nicht sie der Ort des ersten Sinn der Seienden, der Ort, wo das Vernünftige beginnt.“⁹³

Die Bedeutsamkeit der Sprache liegt außerhalb einer Philosophie, die sich von Anfang *nur* auf die Vernunft stützen will. Die Fragen nach Grenzen der Philosophie verleiten uns nicht unbedingt zur Entwaffnung der Vernunft oder Widerlegung des menschlichen Verstandes, vielmehr sind sie eine Beschreibung, die in einem Vollzugsinn das Wie unseres Seins aufzeigen, welches zugleich eine Anzeige für die Weise des Denkens ist.

1. Die Sprache und das Antlitz

Angesichts der Verbindung zwischen Antlitz und Sprache sollten wir von der Sprache nicht als einem Sekundärthema in Levinas' Philosophie sprechen. Ebenso wenig ist die Sprache eine Nebensache für Levinas, wie W. N. Krewani behauptet: „Wie die Ethik, so steht auch die Sprache nicht von Anfang an im Zentrum von Levinas' Interesse.“⁹⁴ Gerade weil die Sprache ein „ethisches Geschehen“⁹⁵ ist, ist sie für ihn sehr bedeutsam. Dass Levinas zeitlich später als andere Themen auf das Thema der Sprache kommt, ist kein Beweis dafür, dass die „Sprache“ für ihn irrelevanter scheint, vielmehr kommt es darauf an, *wie* und in welchem Zusammenhang er die Sache behandelt und von welchem Ausgangspunkt er das Thema betrachtet.

Das Antlitz ist Anfang der Sprache und Grund einer Verstehbarkeit, die sich als Befehl oder als Bitte ausdrückt. „[...] ohne die Ursprünglichkeit des Antlitzes wäre die Sprache nur eine Handlung unter Handlungen, deren Sinn von uns eine endlose Psychoanalyse oder Soziologie verlangen würde; ohne die Ursprünglichkeit des Antlitzes könnte die Sprache nicht beginnen.“⁹⁶

Die Sprache und das „Wie“ des „Sprechens“ mögen angesichts der Vernunft auf Logik basiert sein. Aber die Sprache geht darüber hinaus, weil wir uns angesichts der Sprache in einem Klima befinden, in welchem die Vernunft nicht das Andere im Selben sucht. Die Sprache und ihr außergewöhnlicher Charakter drücken die *Einzigkeit des Menschen* aus, der sich stets im Beziehungssein befindet. Der Andere als der andere Mensch ist nicht deswegen endlos, weil „ich“ ihm begegne und ihn begehre, sondern „ich“ begehre ihn, weil er eine Grenzenlosigkeit vorzeigt und somit „meine“ Verbindung mit der Transzendenz bestimmt.

⁹³ Gespräch mit Philippe Nemo, Levinas. *Ethique et Infini: Ethik und das Unendliche*, Übers. von Dorothea Schmidt, Hrsg. Peter Engelmann, Wien 1996, S. 17.

⁹⁴ Krewani, W, N.: *Es ist alles unerbittlich*, S. 212.

⁹⁵ Ebd., S. 213.

⁹⁶ TU, S. 290.

Mit dem Anderen, der Ursprung der Exteriorität ist, habe „ich“ eine metaphysische Beziehung. Unsere Begegnung geschieht jedoch außerhalb eines Raumes, in dem wir bereits stehen. Diese metaphysische Beziehung deutet die Unendlichkeit an, die jenseits der Bodenständigkeit der Immanenz zu suchen ist. Diese ist trotzdem keine Abhebung von der Immanenz.

Den ‚Grund‘ der Sprache bzw. ihre ‚Grundlosigkeit‘ sollten wir unbenommen von dem Bewusstsein aufzeigen. Das Wesentliche der Sprache, welche unser Beziehungssein ausmacht, beruht auf dem Transzendenzcharakter der Sprache, der eine beständige Überwindung ermöglicht, ohne dass diese Überwindung eine Erhebung bedeutete. „Man muss also zugestehen, daß in der Rede eine Beziehung zu einer Singularität stattfindet, die außerhalb des Themas der Rede steht und nicht in der Rede thematisiert wird, der man sich aber nähert. Die Rede und ihr logisches Werk wurzeln also nicht in der Erkenntnis des Anderen, sondern hielten sich in seiner Nähe.“⁹⁷

Den Ursprung der Sprache versteht man im Sinne der Rede (discours) als „Ansprechen“ oder „Rufen“, die wie eine Bitte (ohne Inhalt = „Talab“⁹⁸) ist. In diesem Ansprechen oder in diesem Ruf zeichnet sich die Sprache als eine absolute Offenheit aus. Sprache ist die reine Offenheit und eine unbedingte Empfänglichkeit. Sie ist die äußerste Verletzung. So ist in der Sprache alles – wirklich alles – erlaubt und gleichzeitig – ethisch – unerlaubt. Entsprechend ist sie die äußerste Verletzlichkeit, weil sie sowohl für den Empfang der Liebe als auch für die Gewalt stets offen bleibt. In diesem Sinne bewahrt die Sprache stets die absolute Ausgesetztheit des Antlitzes. „Die Rede bewahrt den Abstand zwischen mir und dem Anderen; sie hält an der radikalen Trennung fest, welche die der Totalität verhindert und in der Transzendenz vorausgesetzt ist; aber gerade darum kann die Rede nicht auf den Egoismus ihrer Existenz verzichten; die Tatsache, Teilnehmer eine Rede zu sein, besteht indes gerade darin, dem Anderen *ein Recht* über diesen Egoismus einzuräumen und sich so zu rechtfertigen.“⁹⁹

Die Freigibigkeit der Sprache ist zugleich ihre Passivität. Das ‚Unvordenkliche‘ der Passivität impliziert die unbedingte Ausgesetztheit der Sprache. Der Andere bleibt Lehrer und Meister, er ist in einem gewissen Abstand von „mir“. „Ich“ bin stets von ihm unterwiesen, ohne dass diese Unterweisung ein Aus-sich-heraus-Kommen wäre. Diese Unterweisung ist auch kein Von-Innen-nach-Außen, kein Sich-in-dem-Anderen-verlieren. „Die Beziehung mit dem Anderen oder die Rede ist eine nicht-allergische Beziehung, eine ethische Beziehung, aber die empfangene Rede ist eine Unterweisung. Die Unterweisung freilich läuft nicht auf die Maieutik hinaus. Sie kommt von außen und bringt mir mehr, als ich enthalte. In der gewaltfreien Transitivität der Unterweisung ereignet sich die eigentliche Epiphanie des Antlitzes.“¹⁰⁰

Somit ist das Antlitz selbst die Rede, die sich ganz aussetzt. Diese Ausgesetztheit des Antlitzes ist kein Engagement, sondern entstammt der „weiblichen Passivität“. Die Zeitlosigkeit des Antlitzes vollzieht sich in der Sprache, die in keinem „Gesagten“ vollkommen erscheinen kann. Diese Zeitlosigkeit, die im Grunde ein Ausdruck für die Diachronie der Zeit ist, zeigt das fließende *Sein*, das sich von der Option Sein oder Nichtsein befreit hat. Dieses Fließen der Zeit ist die „Zeitigung“. Deshalb beobachtet Levinas die

⁹⁷ SpA, S. 274.

⁹⁸ Das Wort „Talab“ (طلب) [Im Persischen] bedeutet „Rufen“, das meistens an Gott gerichtet ist. Es heißt auch „Verlangen“ und „fordern“.

⁹⁹ TU, S. 46.

¹⁰⁰ Ebd., S. 64.

Sprache vielmehr im Hinblick auf ihre Funktion als Verb. „Die zeitliche Modifikation ist weder Ereignis noch Handlung noch Wirkung einer Ursache. Sie ist das Verb.“¹⁰¹ Und auch: „Vielmehr ist [...] die Sprache Auswuchs des Verbs. Und schon als Verb ist sie Träger des sinnlichen Lebens – Zeitigung und *sein* des Seins.“¹⁰²

Das Antlitz repräsentiert sich in der Sprache und überschreitet jede Vorstellung, jede Erinnerung der Vergangenheit und jede Geschichte. Die Zeitlosigkeit des Antlitzes, die das Antlitz unbenommen von jeder Erfahrung der Geschichte präsentiert, hat mit „Zeitigung“ *des Seins* zu tun. Sie ist ein Ausdruck für eigene Zeit bzw. Zeit der Innerlichkeit.

Das „Ich“ ist ständig dem Anderen, dem Fremden ausgesetzt, der auch seine eigene Zeit hat, da er sich indessen in seiner Innerlichkeit befindet. Erst durch die Sprache ist das Aufbauen einer Gemeinde möglich. Der Ursprung der Sprache steht am Anfang jeder Beziehung, in der Innerlichkeit und Trennung ebenso bewahrt sind. „Das getrennte Seiende ist befriedigt, autonom und dennoch auf der Suche nach dem Anderen, weder der Mangel eines Bedürfnisses noch das Gedächtnis eines verlorenen Gutes sind der Antrieb für die Suche. Eine solche Situation ist Sprache. [...] Trennung und Innerlichkeit, Wahrheit und Sprache sind die Kategorien der Idee des Unendlichen oder Metaphysik.“¹⁰³

Die Sprache kann unter den Seienden stattfinden, die sich zuerst *ansprechen*, bevor sie miteinander *sprechen* wollen. Deshalb ist die Sprache *zuerst* nicht auf das Thema des Gespräches angewiesen. Die Gegenwärtigkeit der Sprache besteht darin, immer zu rufen und empfangen zu werden. „Der Angerufene ist aufgerufen, das Wort zu ergreifen, seine Rede besteht darin, seiner Rede ‚zu Hilfe zu kommen‘ – *gegenwärtig* zu sein. Diese Gegenwart besteht nicht aus Augenblicken, die auf geheimnisvolle Weise in der Dauer immobilisiert wären; sie besteht darin, dass die Gegenwart die verströmenden Augenblicke *unaufhörlich* wiederaufnimmt, ihnen zu Hilfe kommt und für sie einsteht. Diese Unaufhörlichkeit macht die Gegenwart, sie ist das Gewärtige – das Leben – des Gegenwärtigen.“¹⁰⁴

Diese Wiederaufnahme, dieses ewige „zu Hilfe kommen“ macht den Sinn des Sprechens aus, ohne dass die Sprache die Verletzung aufheben kann. Das Ethische in der Sprache als die Aufnahme des Anderen, des Fremden, ist unerlässlich der Gewalt gegenüber ungesichert. Sprache reduziert sich nicht auf ein Zeichensystem, sondern das Zeichensystem kommt der Bedeutsamkeit der Sprache nach.

Die Herrschaft, die Levinas dem Wort zuschreibt, ist weder die Herrschaft eines Themas als eines Objekts, noch eines Gesprächspartners im Sinne eines Subjekts. Keines der beiden kann dieser Herrschaft des Wortes entsprechen. Die Herrschaft gehört allein der Gegenwart des Worts selbst, indem es jedes Thema immer wieder neu in Frage stellt. Diese Infragestellung des Wortes ist die Objektivierung des Wortes, ohne dass sie ein Subjekt voraussetzt. Das Wort ist Objektivierung, indem es sich dauernd in einer neuen Aktualisierung empfänglich macht. „Durch die einzigartige Aktualität wird das Wort aus der Situation, in der es erscheint und die es fortzusetzen scheint, herausgerissen. Das Wort bringt, was das geschriebene Wort schon verloren hat: die Herrschaft.“¹⁰⁵

So ist das Wort nicht nur Zeichen, sondern zugleich die Bedeutung des Zeichens selbst. Das Wort ist ein Phänomen, das durch sich selbst ausgedrückt wird. Deshalb ist die Aktualität des gesprochenen Worts in diesem Sinne stärker als jener des geschriebenen Worts. Diese Stärke

¹⁰¹ Levinas, E.: *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (JS), Übers. von Thomas Weimer, Freiburg (Breisgau)/ München 1998, S. 87.

¹⁰² Ebd., S. 88

¹⁰³ TU, S. 81–2.

¹⁰⁴ Ebd., S. 93.

¹⁰⁵ Ebd., S. 93.

erlangt das Wort nicht deshalb, weil man sich in der gesprochenen Sprache besser zu verteidigen weiß, sondern weil man in jedem ‚Augenblick‘ von den Anderen belehrt werden *kann*. Die Spontaneität der gesprochenen Sprache existiert nicht nur aufgrund der Möglichkeit „meiner“ Freiheit, vielmehr gründet sie in der absoluten Ausgesetztheit. Deshalb ist die Sprache von Anbeginn – anstelle Unterdrückung zu sein und der Totalität zu gehören – auch der Gewalt ausgeliefert und bedeutet stets die ‚Verletzung‘. Die Sprache ist Spiegel des Antlitzes des Anderen. Die Unterweisung findet gerade dort statt, wo „die Gemeinsamkeit der aufeinander bezogenen Termini fehlt, wo die gemeinsame Ebene fehlt, wo sie erst konstituiert werden muss. Die Sprache steht in dieser Transzendenz. Also ist die Rede Erfahrung von etwas absolut Fremdem, *reine* ‚Erkenntnis‘ oder ‚Erfahrung‘, ‚*Trauma des Staunens*.“¹⁰⁶

Die Allgemeinheit der Sprache wird aus den individuellen Zügen der Sprache induziert, die nie einer Gleichmachung nachgehen darf. Diese Bedingung, mit der wir das Allgemeine der Sprache in der Einzigkeit finden, macht aus der Sprache ein universelles Phänomen, das nur im Hinblick auf Individualität und Einzigartigkeit der Existenz möglich ist. Kraft der Sprache führt Existenz nicht mehr nur ein Leben in der Trennung, sondern in einer Universalität, die angesichts jeder Gabe des „Ich“ universeller wird. Die universale Welt wie die Gemeinsamkeit ist uns nicht einfach nur „gegeben“. Die Sprache ist weder Lösung der Knoten eines Geheimnisses noch Erkenntnis über einen gegebenen Gegenstand. Sie nimmt Teil, um eine Gemeinschaft zu konstituieren.

a. Sagen und das „Gesagte“: Heinrich Barth

Die Verdecktheit der Sprache geschieht gerade aufgrund des Überflusses des Sagens. Dieses Sagen ist nach Levinas eine Aufforderung. Diese Aufforderung ist Folge meiner *unendlich unbegründeten Verantwortung*. Die Sprache ist zugleich der Ausdruck und das Geheimnis dieser unabweisbaren Verantwortung. Die Bedeutsamkeit der Sprache rührt von der Passivität des Sagens her, die wir als die Aufrichtigkeit des Sagens bezeichnen. Denn aufgrund der Passivität ist es möglich, die unbedingte Ausgesetztheit der Sprache durchzumachen. „Die Passivität der Passivität, diese Zueignung an den Anderen ist *Aufrichtigkeit* – und diese Aufrichtigkeit ist *Sagen*.“¹⁰⁷

Die Aufrichtigkeit des Sagens bezeugt sich, indem das Sagen in einem ursprünglichen Sinne nur als Sagen ausdrückt und sich zuerst jeder Form und jeder Thematisierung entzieht. Eine Offenheit, die sich nie genug eröffnet. Diese Offenheit kann es nur geben, wenn man die Unbedingtheit der Ausgesetztheit als „Durchmachung“ versteht, d.h. wenn die Sprache als die äußerste Situation behauptet wird. Angesichts der Freigebigkeit der Sprache, die Aufrichtigkeit der Sprache bedeutet, ist die Sprache immer schon von der ethischen Gewalt bedroht. In der Unmöglichkeit sich zurückzuhalten und letztendlich zu schützen, bringt die Sprache stets eine Verletzung hervor. Es ist zu bemerken, dass diese Unmöglichkeit eine *ethische* Unmöglichkeit und keine wirkliche Unmöglichkeit ist. Kraft der Sprache haben wir die Möglichkeit, für den Anderen zu existieren: „Die Existenz des Menschen bleibt phänomenal, solange sie Innerlichkeit bleibt. Die Sprache, durch die ein Seiendes für ein anderes Seiendes existiert, ist seine einzige Möglichkeit, eine Existenz zu existieren, die mehr ist als seine innere Existenz. Das Mehr, das mit der Sprache im Verhältnis zu allen Arbeiten und Werken, die einen Menschen manifestieren, gegeben ist, gibt das Maß für den Abstand zwischen lebenden Menschen und dem toten Menschen; [...]“¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Ebd., S. 100.

¹⁰⁷ G,T,Z, S. 203.

¹⁰⁸ TU, S. 266.

H. Barth bezeichnet die Sprache als ein Phänomen, das dem Zeichensystem vorangeht. Er nennt sie eine „existenzielle Sinngebung“. Die Sprache ist die Erscheinung für die Einzigkeit dieser Existenz. „Die Sprache ist eine Manifestation des Sinnes, die im Medium des Lautes manifest wird. Sie ist wohl die bedeutungsvollste Möglichkeit existentieller Sinngebung, indem der Ruf der Berufung zur existentiellen Wahrheit im lautwerdenden Worte einzigartig in Erscheinung tritt. Nicht ein ‚Vermögen‘ des Menschen zu sprechen ist das erste, sondern ein an die Existenz gerichteter Anspruch, in der Aktualisierung eines Sinngehaltes Sinnverwirklichung laut werden zu lassen.“¹⁰⁹ Der Vollzugsinn des Wortes demnach eine dauernde Verwirklichung der Existenz des Menschen. Die Sprache ist nicht nur dem Ethos verbunden, sondern sie ist immer schon ethisch. Sie geht über die Dimensionen Gut und Böse hinaus, ohne dem Anderen gegenüber indifferent zu sein. Die Sprache bedeutet einen Ruf, eine Ansprache, die immer schon nicht-indifferent ist, da der Ruf mich immer an „meine“ Verantwortung erinnert.

Barth formuliert diese Nicht-Indifferenz (Schmerz) auch als Beglückung: „Daß Erscheinung erscheint, daß überhaupt etwas wirklich ist – daran kann uns gelegen sein. Die Erscheinung ist kein neutrales, indifferentes Faktum. Es kommt darauf an, ob sie erscheint oder nicht erscheint. [...] Wir gehen vielleicht bis an den äußersten Rand dessen, was in sachlicher Aussage vertreten werden kann, wenn wir uns dahin aussprechen, daß in der Erscheinung als solcher ein Moment der Beglückung erhalten ist: der Beglückung darüber, daß etwas ‚da-ist‘.“¹¹⁰ Diese Beglückung des Wortes zeigt sich nicht aufgrund einer besonderen Botschaft durch die Sprache. Sie ist kein Glück, welches das Leid vertreiben kann. Das „Wort“ ist allein deshalb Beglückung, weil die Sprache ein „Ruf“ ist und, wie Barth formuliert, weil sie etwas erscheinen lässt, was uns aus der Leere, aus der Indifferenz, herausholt.

b. Empfänglichkeit und Verantwortung in der Sprache

Die Sprache wird bei Levinas zunächst in ihrem Ursprung als „Rufen“ im Sinne der Bitte verstanden, die an die „unvordenkliche Passivität“ (Empfänglichkeit) zurückweist. Mit der reinen Empfänglichkeit ist eine Bereitschaft gemeint, die vor jeder Vorbereitung, vor jedem Engagement die Offenheit in der Sprache ermöglicht.

Das unthematisierbare Sagen, das wie eine Anklage, wie ein Urteil über „mich“ kommt, ist ein Urteil, das „ich“ nie unterschreiben kann. „Weil das Sagen Prädikation ist, ist das Denken Urteilen: nicht weil die Sprache sich wunderbarerweise dem Urteil als dem ursprünglichen Denken anpassen würde, sondern weil das Urteil den Sinn der Sprache entfaltet.“¹¹¹

Die ‚Herrlichkeit‘ des Sagens liegt in der Empfänglichkeit der Sprache. Diese Herrlichkeit liegt in der Abgründigkeit und ist immer als Überschuss zu verstehen, weil „meine“ Empfänglichkeit aus einer Grundlosigkeit entstammt. Diese Abgründigkeit ist nicht aufgrund der Armut, sondern aufgrund des Überflusses, das dazu führt, dass das Sagen über sein Thema hinausgeht. Die Herrlichkeit entspringt aus individueller Erfahrung des Unendlichen und „meiner“ unersetzbaren Verantwortung, die nie und von niemandem außer „mir“ vollbracht werden kann. „Die Verantwortung für den Anderen in mir bildet eine Forderung, die größer wird, je stärker man auf sie antwortet: eine Unmöglichkeit, die Schuld zu begleichen und somit eine Unmöglichkeit der Angemessenheit: ein *Überschuss* über die Gegenwart hinaus.

¹⁰⁹ Zitiert nach: Wolzogen, Ch. v.: Das Wort als Geschichtlichkeit, S. 21f.

¹¹⁰ Ebd., S. 22.

¹¹¹ TU, S. 268.

Dieser Überschuss ist Herrlichkeit, in ihr vollzieht sich das Unendliche als Ereignis. Der Überschuss über die Gegenwart ist das Leben des Unendlichen. Diese Inhärenz des Anderen im Selben ohne Präsenz des Anderen im Selben ist aufgrund der irreduziblen Nicht-Koinzidenz der Beziehungsterme Zeitlichkeit.¹¹²

Aufgrund der Sprache schließe ich eine Beziehung mit dem Anderen, der nicht auf „mein“ Können und auf „meine“ Beherrschung zu reduzieren ist und insofern nicht von „meiner“ Freiheit aus zu erklären. Das Wort verlässt den Ort, indem es ihn bezeichnet, genauso wie das Antlitz, welches das beschreibt, was schon vergangen ist. Die Gegenwärtigkeit des Wortes wie des Antlitzes ist die Spur, über die das Wort selbst immer weitergeht. Dieses Weitergehen ist ein „Zugehen auf“ die Zukunft, die nicht mehr zur Gegenwart zurückgeführt werden kann.

Das Ethos der Sprache bedeutet, die Nicht-Indifferenz der Sprache zu betonen. Den ethischen Aspekt der Sprache hervorzuheben heißt, von der „Trennung“ *auszugehen* und nicht von einer gemeinsamen Basis. Darauf gründet sich erst die Gerechtigkeit. „Die Gerechtigkeit besteht darin, aufs Neue den Ausdruck möglich zu machen. Im Ausdruck, in der Nicht-Gegenseitigkeit, präsentiert sich die Person in ihrer Einzigartigkeit. Die Gerechtigkeit ist ein Recht auf die Rede. Vielleicht öffnet sich die Perspektive auf eine Religion. Sie entfernt sich vom politischen Leben, zu dem die Philosophie nicht notwendig hinführt.“¹¹³

2. Die Sprache und das „Ethische“: die okkasionellen Begriffe bei Husserl

Das Wort ist zugleich prophetisch und profan, da das Wort die Offenbarung des Menschen in der Welt anbietet, damit Gott sich in der Welt zeigt und verdeckt. Die Sprache bewahrt ihren transzendenten Charakter immer in der Immanenz. Nach Levinas' Sicht können wir die Sprache in ihrer ursprünglichen Bedeutung mit dem Gebet vergleichen. Im Gebet kann das Sagen nicht in das Gesagte hineinfließen. Es kommt zuerst nicht darauf an, was man in einem Gebet ausspricht, sondern wichtig ist *diese* Zuwendung zu Gott, bzw., *dass* der Mensch sich Gott zuwendet, um Bitte zu rufen. Das Gebet ist kein Elend, *sondern schon immer eine Bitte, trotz der Reinheit, vor jedem „Schuldgefühl“*. Das Gebet ist Suche nach Nähe und Geborgenheit. Das Gebet ist das erste Sagen und die erste Anklage an „mich“. Es ist die erste Anzeige des „hier bin ich“, die für das „Ich“ gleichzeitig um ‚Vergebung‘ bittet. Es ist „meine“ erste Zeichengabe an den Anderen und gleichzeitig die erste Infragestellung „meines“ Daseins.

Das Ethische in der Sprache gibt der Sprache den Halt, da die Sprache nie privat sein kann. Dennoch ist die Sprache persönlich, weil sie die Existenz des Menschen betrifft, die nur einzig ist. Sie ist nicht privat, weil sie immer eine Kommunikationsszene oder eine Bezugsperson voraussetzt. Das ist wieder ein Grund, warum die Gewalt in der Sprache nicht aufzuheben ist. Das Wort überschreitet den Sinn seines Aussprechens und geht nach außen der Beziehung, in der das Sprechen geschieht. Die Sprache präsentiert das Wort bis zum Äußersten. Nicht die Freiheit des Gesprächspartners, sondern das freie Wort ist das Entscheidende. „Die Sprache ist das unaufhörliche Überschreiten der Sinngebung durch die Bedeutung. [...] Das Überquellen der Exteriorität, das der Sicht, die es noch misst, unangemessen ist, macht gerade die Dimension der Höhe oder die Göttlichkeit der Exteriorität aus. Die Göttlichkeit wahrt ihren Abstand. Gemäß der Unterscheidung, die Platon im

¹¹² G,T,Z, S. 207.

¹¹³ TU, S. 432.

„Phaidros“ gemacht hat, ist die Rede Rede mit Gott und nicht mit meinesgleichen. Die Metaphysik ist die Essenz dieser Sprache mit Gott, sie führt über das Sein hinaus.“¹¹⁴

Sprache deutet nicht das Sinnliche an, sie ist zuerst selbst Akt des Sinnlichen. Die Liebkosung ist selber innerhalb der Sprachbeziehung und innerhalb der Rede. Sie verweist auf Sinnlichkeit der Sprache, die selbst an das Antlitz des Anderen verwiesen ist. Die Sprache und das Wort machen das „Werk“ nicht nur möglich, sondern die Sprache ist die Voraussetzung, dass das Werk sich als Werk vollzieht. Angesichts der Sprache kann das Werk in „Wirken“ übersetzt werden. Das Werk bleibt nicht ein einfaches Können oder ein indifferentes Handeln. Dank der Dimensionalität der Zeit ist das Werk unsterblich und geschichtlich und nicht nur ein historisches Phänomen. Aufgrund der Sprache kann sich das Werk von seinem Schöpfer ablösen und „für sich“ existieren, im Empfang des Anderen in einer anderen Zeit. Das Werk kann auch weiterleben in einem Anderen, der das Werk anschaut, erfasst, interpretiert und sich von ihm inspirieren lässt.

Das Sagen geht in dem Gesagten auf. Es geht aber über das Gesagte hinaus und weist auf die Unvordenklichkeit der Sprache hin. Was hebt dieses „Unvordenkliche“ von einer durchgängigen Leere ab? Wie kann etwas Unvordenkliches, Unsagbares überhaupt einen Sinn haben, dass das Gesagte daraufhin seinen Sinn erhält?

Das Bedeuten des Wortes im Sinne des Sagens verkündigt sich angesichts des „Seins“ und nicht durch das Sein. Dies, weil das Verb die Funktion hat, über seine Handlung hinaus zu gehen, um sich immer neu zu verwirklichen und stets neu anzufangen. „Doch geht die Bedeutung des Sagens über das Gesagte hinaus: nicht die Ontologie bringt das sprechende Subjekt hervor. Im Gegenteil, erst die Bedeutsamkeit des Sagens, die über das im Gesagten versammelte *Sein* hinausgeht, kann die Auslegung des Seins oder die Ontologie rechtfertigen.“¹¹⁵

Die Sprache ist im Sinne des Sagens ein „Zeichengeben“, bevor sie ein Zeichen wird. In diesem Kontext ist noch einmal zu bemerken, dass Levinas die Verbalität der Sprache hervorhebt, um dieses ‚Fließen‘ innerhalb der Sprache zu verdeutlichen. Das Sagen ist von Anfang an Ausgesetztheit, weil „ich“ nicht mehr als „Ich“ allein existiere, sondern sozusagen als „Sich“. Mit der Sprache ist man von seinem Standort, von seiner Festigkeit entbunden, man ist auf dem „Sprung“ zur Andersheit. Mit der Indifferenz des Seins abzurechnen bedeutet, nicht mehr mit ‚sich‘ überein zu stimmen. Diese Nicht-Übereinstimmung macht die Diachronie der Zeit und die Verwundbarkeit des Subjektes aus, welche wir als Dimensionalität der Zeit bezeichnen. ‚Nicht-mit-sich-Übereinstimmen‘ heißt, ausgesetzt zu sein, auf die Zukunft hin zu gehen und der Verletzbarkeit und Verwundbarkeit ausgeliefert zu sein. Wohlgermerkt ist dieser „Sprung“ zur Andersheit nicht eine „Kehre“, die dem „Ich-sein“ nachkommt. *Die Innerlichkeit und Andersheit bei Levinas sind gleichursprünglich. „Ich“ ist bei sich, während „Ich“ sich an „Andere“ richtet.*

Die Bedeutsamkeit, auf die sich das Sagen stützen kann, ist nicht Anerkennung in der Geschichte und Anerkennung durch den Anderen. Sie ist gerade etwas Unthematisierbares, etwas, mit dem wir ‚nicht rechnen‘ können. Die Verwirklichung der Existenz liegt nicht in der Anerkennung der Güte, sondern im „Existieren“, die immer schon ein „Durchleiden“ bedeutet. „Das Gute, das in seiner Güte herrscht, kann nicht in die Gegenwart des Bewusstseins, auch nicht in die wiedererinnerte, eintreten. Im Bewusstsein ist es Anarchie. Der biblische Begriff der Gottesherrschaft – Herrschaft eines nicht thematisierbaren Gottes – eines un-zeitgenössischen, das heißt un-gegenwärtigen Gottes – darf nicht als ontisches Bild

¹¹⁴ Ebd., S. 429.

¹¹⁵ JS, S. 95.

einer bestimmten „Epoche“ der „*Seinsgeschichte*“ gedacht werden, nicht als eine Modalität des Seins.¹¹⁶

Schon vor Heidegger, der für den Ausdruck des Seinsereignisses den Begriff der „formalen Anzeige“ prägt, hat Husserl – um der Abgrenzung zwischen Inhalt als Bedeutung und Inhalt als Nennung willen – von den „okkasionellen Ausdrücken“ gesprochen, die nicht „zufällig“ schon immer eine Vieldeutigkeit vorweisen. Der Inhalt dieser Ausdrücke impliziert eine „nennende Beziehung“. Diese Beziehung ist immer nur anzeigend und darum „formal“, weil der Sinn des Sagens über das Gesagte - über die Aussage - hinausgeht. „Erst im Hinblick auf die tatsächlichen Umstände der Äußerung kann sich hier ‚für den Hörenden‘ eine bestimmte unter den zusammengehörigen Bedeutungen überhaupt konstituieren.“¹¹⁷ „Schon jeder Ausdruck, welcher ein Personalpronomen enthält, entbehrt eines objektiven Sinnes.“¹¹⁸ Diese Ausdrücke grenzen sich von den objektiven Begriffen deshalb ab, weil bei jeder Aussage die redende Person und ihre Lage – im Gegensatz zu objektiven Ausdrücken – eine Rolle spielen. Husserl nimmt dabei als Beispiel das Wort „ich“, das nicht durch sich eine letztbegründete Bedeutung bzw. eine Vorstellung hat, sondern durch seine Anzeige, wie z.B. im Falle von „Ich wünsche dir Glück“. Jedoch nicht bloß die Wünsche selbst sind von Fall zu Fall verschieden, sondern auch die Bedeutungen der Wunschaussagen. Die Bedeutung durch solche Pronomen kann nur „anzeigend“ sein, weil sie mit der Art und Weise des Ausdrucks verknüpft ist.

Die okkasionellen Begriffe fungieren als allgemeine Begriffe, „[...] aber in dieses Allgemeine schließt sich von Fall zu Fall wechselnd [...]“¹¹⁹ Die Bedeutung der Rede wird in okkasionellen Ausdrücken von der Unmittelbarkeit der Rede hervorgebracht. Diese machen das Persönliche des Sagens aus. Die Abgrenzung ist für Husserl nicht ein ‚Zumauern‘ zwischen objektivem und subjektbezogenem Ausdruck, sondern jeder Ausdruck kann wesentlich okkasionell sein, wenn sich „seine aktuelle Bedeutung [...] an der redenden Person und ihrer Lage“¹²⁰ orientiert. Deshalb sind die zwei Bedeutungen „[...] aufeinander aufgebaut. Die eine, auf die allgemeine Funktion bezügliche, ist mit dem Worte derart verknüpft, daß sich im aktuellen Vorstellen eine anzeigende Funktion vollziehen kann: diese ihrerseits kommt nun der anderen singulären Vorstellung zugute und macht deren Gegenstand [...] als das *hic et nunc* Gemeinte kenntlich. Die erste Bedeutung können wir daher als anzeigende, die zweite als die angezeigte Bedeutung bezeichnen.“¹²¹ Deshalb ist nicht das Gesagte entscheidend, sondern *dass* es etwas gesagt wird. Dieses „dass“ macht den ganzen Sinn des Sagens aus und beruft sich auf das Antlitz, das selbst nicht mehr zu deuten ist. Das Antlitz *als* Antlitz kann nicht gedeutet werden, seine Bedeutung kann nur so angezeigt werden. Es ist nur eine Brechung in das Allgemeine der Sprache. Aufbauend auf dieser Unterscheidung sind alle anderen Unterscheidungen in „schwankende und feste Ausdrücke“ besser zu erkennen, wobei als allerwichtigste die „vagen (subjektiv, gelegenheitlich) und exakten (objektiv, von Schwanken freie) Ausdrücke“ zu nennen sind. Nun fragt sich Husserl, ob die vagen Ausdrücke uns von der idealen Einheit abhalten. Die Antwort ist, dass die subjektiven Ausdrücke genauso gut wie die exakte Ausdrücke die ideale Einheit – in ihrer Art und Weise – erfüllen oder diese ersetzen können und zwar nicht aus „praktischen Bedürfnissen“. Darum ist dieser Versuch, die okkasionellen Begriffe mit den objektiven Begriffen zu überdecken, ein falscher Versuch. „Man streiche die wesentlichen okkasionellen

¹¹⁶ Ebd., S. 126-7.

¹¹⁷ Husserl, E.: Logische Untersuchungen II. Erster Teil „Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Gesammelte Schriften, Hrsg: Elisabeth Ströker, Hamburg 1992, S. 87.

¹¹⁸ Ebd., S. 87.

¹¹⁹ Ebd., S. 91.

¹²⁰ Ebd., S. 87.

¹²¹ Ebd., S. 89.

Worte aus unserer Sprache heraus und versuche irgendein subjektives Erlebnis in eindeutiger und objektiv fester Weise zu beschreiben. Jeder solche Versuch ist offenbar vergeblich.“¹²²

Diese Einheit konstituiert sich aus der Abstrahierung der einzelnen individuellen Ausdrücke. Die Einheit erweist sich als Begriff, der eine objektive „Bedeutung“ ist und kein „Bedeuten“, welches den Wissenschaftler interessiert. Angesichts der okkasionellen Ausdrücke bekommen wir einen ‚offenen‘, nicht festgelegten, Zugang zum Antlitz, das durchaus für die ‚Offenheit‘ der Sprache spricht und die objektive Aussage als beweisbare wissenschaftliche These nicht der subjektiven Aussage gegenüber stellt. *Das Ethos der Sprache umfasst sie gleichursprünglich.*

¹²² Ebd., S. 97.

III. Phänomenologie der Situationen

Hinsichtlich der Phänomenologie hat sich Levinas, wie Heidegger auch, vom traditionellen Subjekt-Objekt Schema abgelöst. Weil die Phänomenologie das Phänomen an sich und den Zugang zum Phänomen nicht mehr trennt. Deshalb erfordert die Phänomenologie ein Loslassen vom „Sein“ der traditionellen Ontologie. Damit ist eine Ontologie gemeint, welche die „Seinsfrage als Sein“ an den Anfang der Philosophie und den Anfang des Denkens setzt.

Levinas geht in vielen Pointen über die Husserls Phänomenologie hinaus. Für ihn ist eine Differenzierung zwischen dem Denken und seinem Gegenstand bzw. dem Gegebenen nicht mehr vorstellbar. Seine Beschreibungen des Antlitzes als die konkreteste Inszenierung der Andersheit des Anderen zeigt das Antlitz als ein Phänomen, das sich nicht mehr von der „Sache an sich“ trennen kann. Das Phänomen ist für Levinas wie eine Erscheinung, die sich *durch* und *im* „Erscheinen“ sichtbar macht.

Das Phänomen, das „Gegebene“, zeigt sich als Antlitz. Das Antlitz, das sich zeigt, ist ein Phänomen, das über jede Definition hinausgeht. „Phänomen bezeichnet eine ausgezeichnete Weise des Gegenstand-seins.“ An dieser transzendentalen Bewegung ist unser Bewusstsein auch beteiligt. Diese Überschreitung des Bewusstseins durch den Gegenstand des Bewusstseins kann nicht zum selben Bewusstsein zurückkehren. Die Phänomenologie ist die „Weise unserer Forschung“, die sich nicht von der „Washeit“ des Gegenstands ablösen kann. „Phänomen ist deshalb primär keine Kategorie, sondern betrifft zunächst das Wie des Zugangs, der Erfassung und Verwahrung. *Phänomen* ist also zunächst nichts anderes, als was sich zeigt und nur soweit es sich zeigt. Also für jede Wissenschaft eine pure Trivialität, und doch ist sie in der Philosophie seit Aristoteles mehr und mehr abhanden gekommen.“¹

Dank der Phänomenologie, wie sie Levinas entwickelt, kann man sich einer Philosophie annähern, die von dem Sein als von dem „Beziehungssein“ spricht und von der „Erfahrung des vernünftigen Bewusstseins“ als von der „Erfahrung des Anderen“. Unser ständiges Beziehungssein impliziert unser „Wie“ des Seins in der Situation, und unsere Erfahrung mit dem Anderen impliziert eine Erfahrung, die über unser „Erkenntnis des Anderen“ hinausgeht. „Situationen, deren Intention sich nicht auf Erkenntnis beschränkt, können als Bedingungen der Erkenntnis angenommen werden, ohne daß diese Annahme den Charakter einer irrationalen Entscheidung hätte. Es entspricht echt phänomenologischer Verfahrensweise, für die Erkenntnisbeziehungen Fundamente zu entdecken, denen im eigentlichen Sinne die Struktur des Wissens fehlt – dies nicht deswegen, weil diese Fundamente zwingend sind ohne Gewissheit, sondern weil sie, als vorgängige und bedingende, gewisser sind als die Gewissheit, vernünftiger als die Vernunft.“² Diese ‚Fundamente‘ bezeichnet Heidegger als „kategoriale Explikation“. „Die kategoriale Explikation der Faktizität ermöglicht die Sinnbestimmung dessen, was wir als Situation anzeigen.“³ Die Situation, als die Anzeige des faktischen Lebens, zeigt sich in ihrer „Bewegtheit“ an, indem sie vollzogen wird.

Darüber hinaus sind die Situationen nicht zuerst Thema des Bewusstseins und dessen Vorstellung. Unsere Kenntnis hängt von dem unerlässlichen Vollzug der Situationen selbst ab. „Daß sie die Situation ist, das muss jeder gerade selbst verstehen, d. h. dann geht er mit in die unmittelbar anschließende Explikation der Aufgabe der Philosophie.“⁴ Innerhalb der Phänomenologie kann man von einer Erfahrung sprechen, welche die Abstandslosigkeit

¹ GA Bd. 63, S. 71.

² SpA, S. 99.

³ GA Bd. 61. S. 115.

⁴ Ebd., S. 79.

zwischen dem Seienden und der Situation, in der sich das Seiende befindet, anzeigt. Diese Weise der Erfahrung beraubt uns der Herrschaft des Bewusstseins und stellt das „Ersetzen von Sein“ und „Besessen-sein von den Anderen“ an den Anfang. Bevor wir überhaupt auf das Sein und die Beziehung zu sprechen kommen, müssen wir uns bewusst machen, dass wir an das Sein schon immer gekettet sind und uns ständig im „Beziehungssein“ vorfinden. Dieses Bewusstsein ist zwiespältig, weil es einerseits durch den Bezug einen Abstand zum Sein schafft, aber andererseits sich über die Unmöglichkeit dieses Abstands klar macht. Daraus können wir folgern, dass unser Sein in der Situation nie ein Ende findet. Man kann von einer Situation zu einer anderen Situation übergehen. Man kann aber nie aus dem Situationssein austreten. Dieser Vollzug ist kein essentiell-zeitlicher Vollzug, sondern bezieht sich auf die Erfahrung des Lebens selbst, die unerlässlich und unvordenklich ist. Der Vollzug der Situation, der die Weise unserer Existenz aufzeigt, ist uns *ununterbrochen gegeben*.

Was Levinas von Husserl trennt, zeigt sich vor allem in seiner Sicht der Phänomenologie des Transzendentalen. Die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Transzendental, die von Husserl selbst eingeführt wurde, hat in Levinas' Philosophie eine große Bedeutung. Levinas spricht nicht mehr von dem Transzendentalen, sondern vom ‚Transzendieren‘ und der ‚Transitivität‘. Diese transitive Intentionalität ist eine Erklärung dafür, warum das „Ich“ nicht mehr mit sich selbst übereinstimmen kann. Das „Ich“ trennt sich von seinem Objektstand. Diese Trennung bedeutet für Levinas gerade keinen Idealismus, da Denken und Existenz gleichursprünglich zu denken sind. Aufgrund der Horizonts der Transzendenz und der Unendlichkeit findet der Übergang zum absoluten Anderen statt. Das Subjekt des Bewusstseins ist nicht mehr der Herrscher des Bewusstseins, sondern es ist immer involviert in seinen Gegenstand. Dementsprechend ist die Entdeckung der Transzendenz nicht die Entdeckung eines neuen Bewusstseins, sondern die Entdeckung einer zunächst ‚sinnlichen‘ Erfahrung aufgrund unserer Endlichkeit bzw. des Todes. „Auf der Ebene der Kategorien scheint die Neuheit der Philosophie der Existenz der Entdeckung des transitiven Charakters des Verbs ‚existieren‘ zu liegen. Man denkt nicht nur etwas, man existiert etwas. Die Existenz ist transzendent nicht aufgrund einer Eigenschaft, mit der sie begabt wäre oder die ihr zukäme; ihr Existieren besteht im Transzendieren.“⁵

Diese Aussage bedeutet keine Ablehnung des Bewusstseins, sondern die Ausbildung einer Priorität des „sein“ gegenüber dem Sein, das die Bewegtheit des faktischen Lebens anzeigt. „Die Philosophie sondert sich nicht mehr in einem privilegierten Augenblick vom Leben ab, sondern koinzidiert mit ihm, ist das wesentliche Ereignis des Lebens, aber des konkreten Lebens, des Lebens, das seine Grenze nicht überschreitet. [...] Die Philosophie ist selbst Existenz und Geschehen. Damit kündigt sich eins der Hauptthemen der Philosophie der Existenz an. Es wird sich nun darum handeln, zu zeigen, welche die Struktur des philosophischen Aktes ist, wenn er sich nicht mehr in der Idee des Vollkommenen festmacht.“⁶ Man kann nur dieses „Wie“ des Seins beschreiben. „Der in der Intentionalität implizierte Horizont ist also nicht der Kontext des Gegenstandes, solange er für das Denken noch vage bleibt, sondern die *Situation* des Subjektes. In dieser wesentlichen Potentialität der Intention kündigt sich ein *situiertes* Subjekt an oder ein Subjekt in der Welt, wie Heidegger sagen wird.“⁷

Levinas hat dem Ansatz der phänomenologischen Konzeption Husserls in vielen Hinsichten zugestimmt und einiges von ihm übernommen. „Husserlsche Phänomenologie hat uns nicht gelehrt, Bewusstseinszustände auf das Sein zu projizieren oder gar objektive Strukturen auf

⁵ SpA, S. 69-70.

⁶ Ebd., S. 64.

⁷ Ebd., S. 132.

Bewusstseinszustände zu reduzieren, vielmehr hat sie uns gelehrt, auf ein „subjektives Gebiet, das objektiver ist als alle Objektivität“, zurückzugehen. Sie hat dieses neue Gebiet freigelegt. Das reine ‚Ich‘ ist „Transzendenz in der Immanenz; es ist selbst gewissermaßen konstituiert in Abhängigkeit von diesem Gebiet, wo sich das wesentliche Spiel abspielt.“⁸

Die Implikation des Denkens hat eine Abstandslosigkeit zwischen dem Denken und seinem Objekt zu Folge, sodass wir nun vom Ende des Idealismus sprechen können. Es ist hier nicht mehr von einer Spaltung der Subjekt-Objekt-Beziehung zu sprechen, vielmehr ist ein Zusammenkommen des Subjekts mit dem Objekt zu denken, das weder zum Subjektivismus noch zum Objektivismus führt. „Das Subjekt bewegt sich in eben dem Raum, den zu konstituieren es im Begriff ist. Das Subjekt hält sich nicht in der Unbeweglichkeit des Absoluten, wo das idealistische Subjekt seinen Platz hat, es findet sich hineingezogen in Situationen, die sich nicht in Vorstellungen auflösen, die es sich von diesen Situationen machen könnte.“⁹

Es ist wichtig zu bemerken, dass das, was für Husserl als „Transzendentes“ eine Rolle spielte, von Levinas als „Situation“ bezeichnet wird. Das Transzendente fängt nicht mit dem Denken und mit der Abstraktion an. Aufgrund der Leiblichkeit in den sinnlichen Qualitäten befinden wir uns stets in der „Situation“. „Die Sinnlichkeit und die sinnlichen Qualitäten sind nicht der Stoff, aus denen die kategoriale Form oder ideale Wesenheit gemacht sind, sondern die Situation, in die sich das Subjekt bereits bringt, um eine kategoriale Intention zu vollziehen; mein Leib ist nicht nur ein wahrgenommener Gegenstand, sondern ein wahrnehmendes Subjekt; die Erde ist nicht nur die Grundlage, auf der die Gegenstände erscheinen, sondern die Bedingung, die vom Subjekt für die Wahrnehmung der Gegenstände gefordert wird.“¹⁰ Dementsprechend ist die Subjektivität keine Souveränität, die unter den Vorwurf eines Idealismus fallen könnte. Es handelt hier nicht um die Priorität des Subjekts zum Objekt. Wir konstituieren nicht mit „Denken“ eine Welt, die unabhängig von uns wäre, vielmehr ist die Welt eben *an* der „Bewegung des Denkens“, die Husserl als Intentionalität bezeichnet, beteiligt. In diesem Sinne ist der „implizierte Horizont“ in Husserls Begrifflichkeiten „die Situation des Subjekts“ selbst. Intentionalität ist nach Levinas’ Auffassung nicht immer mit dem „Bewusstsein von“ gleichzusetzen, da nach Husserls Begriff von Bewusstsein diese Bewegung verfehlt ist. Deshalb ist für Levinas die Phänomenologie nicht Reduzierung der Dinge der Welt auf das Denken, sondern die absolute „Empfänglichkeit“ für das Phänomen in seiner Erscheinung, indem – und wie – es sich uns zeigt. „Die Phänomenologie bedeutet nicht: die Phänomene zu Dingen an sich erheben; sie bedeutet: die Dinge an sich auf den Horizont ihres Erscheinens, ihrer Phänomenalität zurückführen, das Erscheinen selbst erscheinen lassen hinter der Washeit, die erscheint.“¹¹

Diese Synopsis zwischen Leib und Seele, diese neue Intentionalität, nennt Levinas „Inkarnation“. Die ‚Inkarnation‘, d.h. die enge Verbindung zwischen Leib und Seele, ist ein Beweis dafür, dass das Sein und die Existenz in gleicher Bewegung sind. ‚Inkarnation‘ im Sinne der Leibwerdung macht nach Levinas’ Auffassung die Art und Weise des „transzendentalen Bewusstseins“ insofern aus, als dass das Sein und „Denken“ immer untrennbar sind. Er nennt sie „Inkarnation des Bewusstseins“ und bezeichnet sie als den „wesentlichen Umstand der Wahrheit“¹². „Wir sind jenseits von Idealismus und Realismus; denn das Sein ist weder im Denken noch außerhalb des Denkens, sondern das Denken selbst ist außer sich.“¹³

⁸ Ebd., S. 131.

⁹ Ebd., S. 178.

¹⁰ Ebd., S. 132.

¹¹ WG, S. 110.

¹² Ebd., S. 201.

¹³ Ebd., S. 137-8.

„Die Begriffe, die bis dahin auf der Ebene des Gegenstandes angesiedelt waren, bilden von nun an eine Reihe, deren Elemente sich weder analytisch noch synthetisch miteinander verknüpfen. Sie ergänzen sich nicht gegenseitig wie die Fragmente eines Puzzles, sondern bedingen sich transzendental. Die Verbindung zwischen der Situation und dem Objekt, das sich auf sie bezieht, ebenso wie die Beziehung zwischen Phänomenen, die die Einheit einer Situation ausmachen (welche Beziehung sich der Beschreibung erschließt), sind genauso notwendig wie die deduktiven Beziehung.“¹⁴

Der Leib ist nicht nur eine Bedingtheit für unsere Ausgesetztheit, sondern der Grund der Art und Weise unserer Ausgesetztheit, die unser „Sein in Situation“ ausmacht. Der Leib als situiertes Subjekt transzendiert sich mitten in die Welt. So ist der Leib selber der Ausgangspunkt des Situationsseins, so gehören die sinnlichen Qualitäten des Seins selbst in die Situation.

Der transzendente Charakter des Leibes, den wir auch eine Situation nennen, entspricht nicht dem, was unter Vorstellung von einer Situation zu verstehen ist, da die Vorstellung eben einen immanenten Charakter hat. „Das Subjekt hält sich nicht in der Beweglichkeit des Absoluten, wo das idealistische Subjekt seinen Platz hat, es findet sich hineingezogen in Situationen, die sich nicht in Vorstellungen auflösen, die sie sich von diesen Situationen machen könnte.“¹⁵ Dadurch, dass das situierte Subjekt nicht mehr in einer bestimmten Rahmenbedingung eingeschlossen ist und die Bewegung das „Ich“ jedoch zu den Anderen hinführt, wird das Subjekt in jeder Situation mitbewegt, die sich von der Immanenz des Selben ablöst. „Die Beziehung zu einem *Anderen* als sich selbst ist einzig möglich als ein Durchdringen zu diesem Anderen als sich, als Transitivity. Das Ich bleibt nicht in sich, um alles *Andere* in der Vorstellung zu absorbieren. Er transzendiert sich wirklich. Hier ist die Intentionalität im starken und vielleicht ursprünglichen Sinne des Terminus ein Akt, eine Transitivity, Akt und Transitivity par excellence, die jeden Akt erst möglich machen.“¹⁶

Levinas zeigt die Steigerung dieser „Situation“, indem er die „Unmöglichkeit der Übereinstimmung mit sich selbst“ andeutet. Deshalb nimmt er auch Abstand von der Husserlschen Intentionalität. Ebenso radikalisiert er das „anders als sein“ und bezeichnet es als „die Emphase der Ontologie“¹⁷. Die unerlässliche Verbindung zwischen Sein und Seienden verschärft die phänomenologische Bedeutung der Intentionalität von Husserl und des Bewusstseins dadurch, dass das Phänomen sich stets in einer Situation der Ex-Position (Ausgesetztheit) zeigt. Diese Exposition, sagt Levinas, „verweist einerseits auf eine Festigung auf einem unerschütterlichen Gelände, [...] andererseits das Sein an das Sich-zur-Schau-Stellen, an das Erscheinen, an das Phänomen. Der Schritt von Position oder von *Sein* zum Phänomen beschreibt nicht eine bloße Abstufung, sondern eine Emphase.“¹⁸

„Das Bewusstsein wird nicht „Bewusstsein überhaupt“, es wird nicht mittels der Synthese, die es im Bereich des Gegenstandes bewirkt, rekonstruiert. Es ist individuelles, einzigartiges Leben; seine „lebendige Gegenwart“ ist die Quelle der Intentionalität.“¹⁹

Das Bewusstsein tritt selbst in der Bewegung der Zeit auf, die wir mit Heidegger als „Zeitigung“ verstehen. Diese „Zeitigung“ ist die Dauer des inneren Lebens. „Das Bewusstsein der Zeit ist nicht eine Reflexion über die Zeit, sondern die Zeitigung selbst: Die *Nachträglichkeit* der Bewusstwerdung ist das eigentliche *Danach* der Zeit.“²⁰

¹⁴ SpA, S. 136.

¹⁵ Ebd., S. 178.

¹⁶ Ebd., S. 148.

¹⁷ WG, S. 114.

¹⁸ Ebd., S. 134.

¹⁹ SpA, S. 166.

²⁰ Ebd., S. 169.

Levinas sieht im Ursprung der Intentionalität eine Beziehung zu Gott, die angesichts dieser ‚Gerichtetheit‘ nicht nur ein neutrales und formales Faktum offenbart, sondern eine konkrete Bestimmtheit dieses Verhältnisses anzeigt

Darüber hinaus wird die Steigerung der Phänomenologie in Levinas’ Konzeption deutlicher, da diese Phänomenologie nicht nur die Weise des Denkens aufzeigt, die innerhalb einer Ontologie verhaftet ist und das neutrale Leben des Seins behandelt, sondern sie geht bis zum Ethischen zurück. Die „Intentionalität“ bedeutet für Levinas kein „Wollen“ und keine Spontaneität, sondern: „nichts übersteigt die Intentionalität“²¹. Sie ist auch keine Erfüllung für das Subjekt.

Die Philosophie im Hinblick auf Phänomenologie ist nicht nur ein Zugang zur Welt, eine neue Eröffnung zum Phänomen, sondern das Phänomen selbst. Diese Philosophie kann nicht mehr eine indifferente Weltanschauung sein. Ihre Untersuchungen sind immer gerade an die Ethik gebunden. Die Ethik, die zum Ethischen zurückgeht, beschreibt den Menschen, „wie er ist“ oder höchstens „wie er sein kann“ und nicht „wie er sein sollte“ bzw. „wie er sein werden soll“.

A. Situation und Ausgesetztheit

Jaspers betrachtet die Situation von Anbeginn im Hinblick auf „*Existenz*“. So ist die Situation das Thema unserer Existenz und nicht das des Seins. Situationen sind einmalig und unersetzbar, nicht aufgrund des historischen Geschehens, sondern aufgrund der „Einzigkeit der Existenz“. Sie sind nicht zu erkennen und sind nicht auf Reflexionen des Bewusstseins zu reduzieren, vielmehr implizieren sie die Unbedingtheit der Existenz des Menschen. Wir können sie nicht aufheben, wir können aber von einer Situation auf eine andere Situation umsteigen. Sie können das Thema jeder Handlung sein, vielmehr sind sie aber zu erfahren. Die erste Situation beginnt damit, *dass* man „*ist*“.

„Weil Dasein ein Sein in Situationen ist, so kann ich niemals aus der Situation heraus, ohne *in eine andere einzutreten*. Alles Situationsbegreifen bedeutet, daß ich mir Ansätze schaffe, Situationen zu wandeln, nicht aber, daß ich das In-Situation-Sein überhaupt aufheben kann. Mein Handeln tritt mir in seinen Folgen wieder *als eine von mir mit hervorgebrachte Situation* entgegen, die nun gegeben ist.“²²

Die Situation, die gleichursprünglich mit unserer Existenz ist, impliziert schon immer unser „Wie des Seins“, unseren Zugang zur Welt. Der Zugang beschreibt die Abstandslosigkeit des Daseins von dem Verstehen des Daseins selbst. Er kommt uns nicht wie ein Vorgang vor und bestimmt nicht unser Dasein, sondern fällt mit ihm zusammen. Die ursprüngliche Intentionalität ist auf diese Zugangsart zurückzuführen, damit jedes Sein ein Situationssein und jede Beziehung (Intentionalität) eine Ausgesetztheit bedeutet. „Zugang ist ein *Sich-Vorfinden*“, und zwar ‚mit all meinen Gedanken und Gefühlen‘. Das heißt, jedes „Sich-richten-auf, Furcht, Hoffnung; Liebe, hat den Charakter des Zugangs.“²³ Das Zusammentreffen der Intentionalität und der Ausgesetztheit rührt von der Bedeutung des Zugangs (Situationssein) selbst her.

Heidegger zeigt die „*Befindlichkeit*“ als die ontologische konkrete Situation an, die man auch „ontische Stimmung“ benennen kann. Die Stimmung ist die Alltags-*Weise* des Seins des

²¹ Ebd., S. 199.

²² Jaspers, K.: Philosophie II Existenzzerhellung, S. 203.

²³ Wolzogen, Ch. v.: Après vous, S. 237.

Daseins vor jeder „psychologischen“ Auslegung. „Die Stimmung macht offenbar, wie einem ist und wird.“²⁴

Das Dasein ist immer gestimmt und aufgrund dieser Gestimmtheit stets erschlossen, ohne dass man über dessen Grund Bescheid weiß. Die Stimmung ist selbst die „ursprüngliche *Seinsweise* des Daseins“, die dem Sein ausgeliefert ist und zwar nicht in einer offenen bekannten Weise, sondern auch als ‚Verdecktheit‘. Die Existenz erschließt sich stets in der Stimmung, sogar in der Ausweichung. „Das Dasein weicht zumeist ontisch-existenzial dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus, das besagt *ontologisch-existenzial*: indem es sein Überantwortsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst ist das Dasein in seinem Überantwortsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst *ist* das Da erschlossen.“²⁵ „In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.“²⁶ Wie eben formuliert: diese *Erschließung* ist zugleich *Erschlossenheit* und *Verschlossenheit*. Der Grundcharakter dieser Art und Weise des Seins nennt Heidegger „Geworfenheit“ und zeigt sie als „Faktizität“ an, die der Existenz ausgeliefert oder „überantwortet“ ist. Diese Art von Gestimmtheit impliziert das „Vorfinden“ des Seins, das sich undefiniert zum Ausdruck bringt und gerade in dieser unerlässlichen Undefinierbarkeit die Weise des Daseins anzeigt. Die Geworfenheit bezieht sich auf das „In-der-Welt-sein“ des Daseins. Da diese Verdecktheit des Seins auch „das Dasein in Situation“ impliziert, können wir von einem „In-der-Situation-sein“ als Unvordenklichkeit des Daseins sprechen. Mit der Unvordenklichkeit ist eine Art und Weise der Existenz des Daseins gemeint, welche die permanente Gestimmtheit (In-der-Situation-sein) des Daseins ausdrückt und die Abgründigkeit dieser Gestimmtheit ankündigt. Die Verdecktheit in diesem Kontext bedeutet freilich nicht die Abwesenheit der Situation, sondern sie zeichnet die Grundlosigkeit der Situation des Daseins aus, die essentiell und unbeding ist. Damit ist geklärt, dass die Gestimmtheit auf keinen Fall als Reflektion zu deuten ist. „Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, daß sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte „Welt“ überfällt. Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von „außen“ noch von „innen“, sondern steigt als Art und Weise des „In-der-Welt-seins“ aus diesem selbst auf.“²⁷

Die Ausweglosigkeit, die Unmöglichkeit aus der Stimmung auszutreten, ist nach Heideggers Auffassung gleichursprünglich mit dem „In-der-Welt-sein“. Wir können uns nach unserem Ziel und Handlungszwecken einrichten, diese Tatsache aber, dass wir bei jedem Gedanken und jeder Handlung stets gestimmt sind, können wir weder verleugnen noch verändern. „In-der-Welt-sein“ ist keine Wiederholung eines Faktums, vielmehr ist damit in Bezug auf „Situation“ eine Verharrung in der Art und Weise des Daseins gemeint, welche die Art und Weise des Menschseins beschreibt. Gestimmtheit ist selbst keine Affektion, sondern angesichts der Gestimmtheit kann der Mensch sich in Affektion zeigen. Gestimmtheit deutet vielmehr die *Seinsweise* an, in der unser Dasein sich stets befindet.

Ein großer Unterschied besteht zwischen der Befindlichkeit und dem seelischen Zustand. Die Befindlichkeit als dauernde Gestimmtheit kann man nicht auf einen seelischen Zustand wie z.B. Trauer oder Freude reduzieren, weil diese Gestimmtheit eine Stimmung vor dem vernunftbezogenen Bewusstsein impliziert und daher als „unreflektierter“ Zustand gilt. „Daß ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muss in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkenntnis bedeuten. Nur darf das nicht dazu verleiten, ontologisch die Stimmung als ursprüngliche *Seinsart* des

²⁴ SZ, S.134.

²⁵ Ebd., S. 135.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S.136.

Daseins zu verleugnen, in der es ihm selbst *vor allem* Erkennen und Wollen und *über* deren Erschließungstragweite *hinaus* erschlossen ist. Und überdies, Herr werden wir der Stimmung nie stimmungslos, sondern je aus einer Gegenstimmung. Als *ersten* ontologischen Wesencharakter der Befindlichkeit gewinnen wir: *Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.*²⁸

Heidegger betont, dass die Gestimmtheit selbst eine Erschließung der Welt ist. Nur das Seiende, das eben gestimmt ist, kann „gerührt“ (berührt) werden und der Welt gegenüber offen sein. Gestimmtheit ist zugleich Richtung und Orientierung, die nicht mit Einplanung zu verwechseln ist. Vielmehr ist sie eine Orientierung, mit der das Seiende über das Gegebene der ontisch-existenziellen Welt hinausgeht, ohne sich davon trennen zu können. Das Seiende hebt sich ontologisch-existenzial von der Welt ab. Deshalb erlebt das Dasein die Situation des „In-der-Situation-seins“, dessen „Weltoffenheit“ und Weltbezug es ausmacht. „Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.“²⁹

Die Angewiesenheit des Seienden auf die Welt ist zugleich eine Art ‚Ausweichen‘, das Heidegger mit dem Begriff ‚Verfallen‘ bezeichnet. Befindlichkeit ist eine allgemeine Stimmung, die jeden betrifft. Die „Öffentlichkeit“ des „Man“, die mit Reiz und Gefühl verschmolzen ist, gehört zu dieser Gestimmtheit hinzu. „Und nur weil die „Sinne“ ontologisch einem Seienden zugehören, das die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-seins hat, können sie gerührt werden und „Sinn haben für“, so dass das Rührende sich in der Affektion zeigt. [...] *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.*³⁰

„Die Möglichkeiten des Gefäßtseins zu den verschiedenen Befindlichkeiten, die dadurch charakterisiert sind, daß ich aus der Fassung bin oder gerate, sind nur ergreifbar dadurch, daß verschiedene Lagen, gefährliche Situationen durchgemacht werden. Erst dadurch, daß das Leben sich nicht von seinen eigenen Möglichkeiten und Gefahren zurückzieht, ist die Gelegenheit geboten, dieses Wie des Daseins selbst auszubilden. In der Art und Weise, daß wir entsprechend unserem Sein gegenwärtig sind, in der vollen Gegenwart der betreffenden Situation, ergreifen wir hexis [...]. Dieses Durchmachen, Gelegenheit nehmen oder aufsuchen, ist ein Umgang; dadurch, daß wir miteinander im Umgang mit Menschen sind, werden wir gesetzt und besonnen. Dadurch, daß wir uns in gefährliche Lagen bringen, haben wir die Möglichkeit, den Mut zu lernen, die Feigheit zu verlieren. Nicht in einer phantastischen Reflexion über das Dasein, sondern in dem Sich-hinauswagen in das Dasein je nach den Möglichkeiten der betreffenden Existenz. [...] [F]ür dieses Gelegenheit nehmen und Sich-hinauswagen [gibt es nicht] so etwas wie einen allgemeinen Armeebefehl, eine apriorische Ethik, nach der eo ipso die Menschheit besser wird. Jeder muss für sich selbst den Blick gerichtet haben auf das, was im Augenblick und ihn angeht.“³¹

Unser Leben geschieht nicht in einer Welt, die uns gegenüber ‚bereit‘-gestellt ist, sondern in einem ‚Milieu‘ (Umwelt), in der wir uns stets befinden. Deshalb ist die Welt von Anfang an unsere Umwelt, in der wir uns vorfinden. *Dass* wir einen Bezug zur Welt haben, trifft auf das *Wie* dieses Bezugs (Vollzugsinn) und diese bilden zusammen unseren Zugang zur Welt aus. „Der Zugang ist eine einseitige Bewegung, das heißt eine Bewegung ohne Rückkehr zu sich selbst, wie sie Levinas in seinem Werk beschreibt. Aber der Zugang ist eben auch eine Bewegung der Welterschließung.“³²

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S.137.

³⁰ Ebd., S.137-8.

³¹ Heidegger zitiert nach Wolzogen, Ch. v.: Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten, S. 71.

³² Ebd., S. 238.

B. Existenz und Situation: Heinrich Barth

Der Anlass, in diesem Abschnitt einen kurzen Blick auf einen Teil der Philosophie von Heinrich Barth zu werfen, findet sich in dessen strengen Denken im Hinblick auf Existenz. Diese Strenge kann am Anfang mit einem Zitat belegt werden, mit dem Barth die Geschichtsphilosophie durch den Vollzug der Existenz erklärt. „Eine sinnvolle Inangriffnahme des Problems der Geschichtsphilosophie ist auf existenzphilosophischer Basis denkbar. Was für diese Philosophie „Geschichte“ bedeutet, ist in erweiterter Bedeutung das, was wir heute unter Existenz verstehen.“³³

Die Entwicklung der Existenz anstelle der Seinsgeschichte ist nach Barth ein Akzent auf die Einzigkeit des Lebens des „Seins“, die sich erst im Vollzug, bzw. in der Faktizität des Lebens entfaltet. Dadurch holen wir die Geschichte aus der Zweckmäßigkeit einer Kollektivität heraus und betrachten sie als Geschichtlichkeit, die sich nicht auf das Leben des Bewusstseins reduziert. „Erst in der Einbeziehung der zwischen bewusstem und unbewusstem Geschehen spielenden Beziehung in das Bild der Geschichte gelangt die Philosophie zu einem Einblick in die Tiefe und den Reichtum dieses Themas.“³⁴

Die Geschichte im Angesicht der Geschichtlichkeit bildet nicht eine Kausalität aus, die zwangsläufig einen Determinismus zu Folge hat. Stattdessen spricht Barth von der „Aktualisierung der Existenz“. „Einem geschichtsphilosophischen Determinismus materialistischer oder idealistischer Prägung steht die Kontingenz der Aktualisierung menschlicher Existenz im Wege.“³⁵

H. Barth geht sowohl von einer bewussten als auch einer unbewussten „Existenz“ aus, um den verborgenen Charakter der Geschichtlichkeit aufzuzeigen. Dabei ist die Andeutung der unbewussten Existenz keine neue Entdeckung, sondern deren Freigabe. Deshalb spricht Barth von der Kontingenz der Existenz anstelle der „Notwendigkeit“, um die Aktualisierung der Existenz besser zu verstehen, da die Ambivalenz zwischen Notwendigkeit des Seins und Möglichkeit der Existenz genau die Pointe ist, wo die „Existenz als Existenz“ sich in der Aktualität vollzieht. Der Existenzvollzug angesichts der Situation entspricht nicht dem Determinismus, sondern weist auf Existenz hin, die in sich frei und zugleich unfrei ist. Das Sein und die Existenz bilden ein Kontinuum, mit welchem die Geschichte sich als „Geschichtlichkeit“ erklärt und nicht nur als Ansammlung historischer Begebenheiten.

Gegen die immanente Bestimmung legt Barth eine Auffassung der Geschichte mit dem transzendentalen Charakter der Existenz nahe, die keine Reduzierung der Vielheit in eines ist und keine Feststellung eines zeitlichen Anfangs und Ende der Geschichte. Damit sind die Religiosität und die Bedeutsamkeit der ‚Erhabenheit‘ nicht in einer ‚Eschatologie‘ aufzulösen. Die Offenbarung wird nicht als eine bestimmte Kundgebung vorgestellt. Vielmehr bleibt die Transzendenz der einzige Charakter der Ek-sistenz, um die Wahrheit des Gottes aufzudecken. „In derjenigen Transzendenz, die dem Bewusstsein seine Bindung und dem Unbewussten seine Freiheit verleiht, liegt das dem geschichtlichen Bewusstsein unentbehrliche Kriterium aller existenziellen Intention. Allein der Vollzug transzendierender Ausrichtung wäre dem von uns aufgewiesenen Probleme gewachsen. Es ist aber nicht mehr

³³ Barth, H.: Philosophie der Geschichte, in: Transzendente Beziehung, Bulletin der Heinrich Barth – Gesellschaft Nr. 14. , Basel Oktober 2006, S. 39.

³⁴ Ebd., S. 42.

³⁵ Ebd., S. 45.

Sache der intellektuellen Abklärung und des Denkens, sondern des Glaubens.“³⁶ Das Bewusstwerden über die Existenz und ihre Kontingenz ist keine „Übernahme der Existenz“ im Sinne der Beherrschung der Situation. Die Erkenntnis über die Geschichtlichkeit der Geschichte ist eine Wachsamkeit, die dennoch die Zweckmäßigkeit der Menschlichkeit nicht verbürgt.

Die Phänomenologie, die die „Existenz“ aufzeigen will, beschreibt die Erscheinung, bei der das Entscheidende „das Erscheinen“ selbst ist, ohne dass dieses Erscheinen auf etwas außer sich selbst zurückweist. In diesem *Zusammenhang* ist der Begriff Existenz in Bezug auf Erscheinung in Heinrich Barths Terminologie bemerkenswert. Er beschreibt die Existenz weiter und gibt ihr seine radikale Bedeutung zurück. Es handelt sich hier nicht um eine Dualität, sondern um ein gegenwärtiges Erscheinen, das vor jeder Planung stattfinden kann. Erscheinung ist kein Begriff, der sich auf einen Gegenstand und auf einen anderen Begriff bezieht. Deswegen kann sie nicht definiert oder in einen anderen Begriff übersetzt werden. Auf diese Weise können wir die „Erscheinung“ als Analogie des Antlitzes bei Levinas verstehen. „Was Erscheinung ist, kann nicht definiert, d.h. aus anderen Begriffen erklärt werden. Mit Erscheinung ist gemeint, was unmittelbar sinnlich gegenwärtig ist. So wie sich die Wissenschaft an dem Phänomen ihre Aussage bewähren lassen muss, hat sich die Existenzphilosophie in ihrer Erkenntnisbemühung mit der in die Erscheinung tretende Existenz des Menschen auseinanderzusetzen.“³⁷

Wir begegnen bei Barths Konzeption einem ontologischen Vorrang der Existenz dem Sein gegenüber. Die Verbindung zwischen Existenz und Sein impliziert die Beziehung zwischen Mensch und Kosmos. Die Priorität, die die Existenz vor dem Sein hat, ist keine Wertung, sondern diese Aussage verleiht dem Sein selbst ein „existenzielles“ Gewicht, das von der Existenz selbst her zu vergeben ist, „weil allein durch diese Priorität überhaupt ein Weltsein (für uns) im Status der Erkennbarkeit existieren kann.“³⁸

Julius Schaaf hat über „Erkennen der Existenz“ von H. Barth die Bemerkung gemacht, dass Existenz „kein Seiendes unter Seiendem“ ist. Diese bedeutet aber nicht, dass sie für das Sein wie ein Gegenbegriff gilt. Sie fällt in die Faktizität der Seinschöpfung hinein. Die Existenz ist nicht wie ein Seinsmodus von der Ontologie abzuleiten. Sie ist nicht wie die Definition des Seins von der Ontologie abhängig, sondern von ihrem Vollzug (Seins-Vollzug). Die Paradoxie löst sich auf, indem wir auf die Gleichursprünglichkeit der Existenz und des Seins hinweisen.

Der Ausdruck „Erscheinen“ vermeidet von Anfang an die Bedeutung einer Erscheinung, die auf einen (anderen) Gegenstand oder auf einen (anderen) Sachverhalt zurückgeht. So ist die Erscheinung nicht mehr ein Phänomen, hinter dem etwas versteckt ist, sondern sie ist auf sich gestellt. Sie ist mehr zu „erleben“ als zu erkennen. Existenz hat deshalb vor dem Sein eine Priorität, weil wir damit das „Wie“ des „Inseins“ beschreiben können. Daraus erschließen wir ein Sein, das immer in Beziehung ist; ein Sein, das sich stets im Situationssein befindet. Die Existenz ist eine Eröffnung zum Sein, das immer schon ethisch ist. Diese Eröffnung ist nicht irgendeine Eröffnung, sondern sie ist immer in einer bestimmten „Stellungnahme“, immer in einer bestimmten „Situation“. Die Art und Weise der Existenz ist schon immer mit der Nicht-Indifferenz verbunden, die für Levinas der Anfang jeder Ethik ist.

³⁶ Ebd., S. 49.

³⁷ Barth, H.: Philosophie der Existenz in Perspektiven der Philosophie: Jahrbuch Bd. 1, Hrsg: Rudolph Berlinger, Eugen Fink, Friedrich Kaulbach, Wiebke Schrader, 1975. S.1.

³⁸ Schaaf, J.: Rezension H. Barth, „Erkenntnis der Existenz“, in Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch 1, 1975. S. 359.

Die Affinität zwischen Barth und Levinas wird vor diesem Hintergrund deutlicher. Die Existenz als eine einzige Art und *Weise* des Daseins ist für H. Barth nicht nur die Möglichkeit eines Wesens, sondern die einzige Möglichkeit des Seins des Daseins. Was wir unter Zugang verstehen, bezeichnet Barth als „Erkenntnis der Existenz“. „Der tätige Mensch zieht eine der offenen Möglichkeiten seiner Existenz als die „beste“ vor. Er erkennt diese Möglichkeit als die beste oder als die vorzüglichste. Dieser Erkenntnis entspricht auch sein Tun. Denn er tut nichts Anderes, als was es als vorzüglich erkennt. In dieser Erkenntnis ist das Tun beschlossen. Im Begriffe der „Entscheidung“ wird Erkenntnis und Tun in dieser ihrer Einheit begriffen. Entscheidung ist Akt der „existenziellen Erkenntnis“. Wir verstehen unter „existenzieller Erkenntnis“ diejenige Erkenntnis, in deren Bedeutung es liegt, daß durch sie Existenz praktisch in Anspruch genommen wird.“³⁹

In diesem Zugang trifft das Dasein die Entscheidung, die erst im Vollzug der Existenz zu erreichen ist; nicht vorher und nicht nachher. Daraus ist zu schließen, dass die Möglichkeit der Existenz mit deren Wirklichkeit konvergiert. „Die Möglichkeit eines Hinausgehen über die geläufige Bedeutung des Wirklichen, im Sinne einer Erweiterung und Vertiefung des Sinnes von „Wirklichkeit“ wird nicht bestritten.“⁴⁰ „Es geht hier also nicht nur um die Frage der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, was die Sorge von Kant gewesen war, sondern darüber hinaus um die Frage nach den Bedingungen der Wirklichkeit der Erkenntnis, es geht um die Frage, ob die Realität im Stande der Wahrheit, ob sie überhaupt aussagbar ist.“⁴¹

Aufgrund der Existenz steht man im Leben dauernd vor der Möglichkeit des Seins. Man steht immer vor einer Entscheidung. „Existieren“ ist das Offenlegen einer Wunde. Diese Offenheit macht die Passivität der Existenz aus, die passiver ist als jeder passiv-aktive Akt. Dank dieser Passivität ist das Transzendieren möglich.

Die Verbindung zwischen Transzendieren und Sein ermöglicht uns, der philosophischen Konzeption von Mulâ Sadrâ, zumal im Bezug auf Sein-sein, näher zu kommen. Der Gedanke über die dauernde Schöpfung des Seins von Mulâ Sadrâ ist ein Ausweis für die existenzielle Bewegung des Seins. Diese immer erneuerte Schöpfung, die H. Barth als „Aktualisierung“ der Existenz bezeichnet, ist erst dann zu erklären, wenn wir die Verbindung zwischen Existenz und Sein von Anfang an festgestellt haben.

Die Schöpfung des Seins lässt immer etwas Neues erscheinen. In diesem Sinne ist weder von Einheit der Wahrheit noch von ihrer Dualität zu sprechen. „Die Einheit des philosophischen Systems kann in der Tat nur dadurch gewährleistet und gerechtfertigt werden, dass es so wenig eine doppelte Existenz gibt wie es eine doppelte Wahrheit gibt, sondern vielmehr nur ein Erscheinen der Erscheinung, welches Erscheinen sich dann allerdings im Erscheinen des Kosmos zu gegenständlichen Phänomenen abschattet.“⁴²

„In Wirklichkeit kann jedoch von einer völligen Einsamkeit des Menschen im Weltsein keine Rede sein.“ Zwischen Mensch und Kosmos besteht somit keine absolute Alienation. Es geht in unserer Beziehung zum Kosmos nicht um eine Alternative zwischen Alienation und Affinität [...] vor allem die Alienation zwischen Mensch und Kosmos. In ihr erschließt sich ein Hiatus, dessen Weite und Tiefe kaum überschätzt werden kann.“⁴³

Die Existenz ist nicht definierbar. Wir können weder von einer „Autonomie“ noch einer „Heteronomie“ des Menschen in Hinblick auf Existenz sprechen. Aufgrund der Existenz kann sich der Mensch stets über seine Grenze hinaus steigern. Die Möglichkeit über die Grenze zu

³⁹ Barth, H.: Philosophie der Existenz, Perspektiven der Philosophie, S. 4.

⁴⁰ Ebd., S. 5.

⁴¹ Schaaf, J: Heinrich Barths „Erkenntnis der Existenz“ in Perspektiven der Philosophie, S. 357.

⁴² Ebd., S. 358.

⁴³ Ebd., S. 360.

gehen, macht die Weise der Existenz und zugleich die Weise des Seins bzw. Daseins aus. Diese Art und Weise des Sein-seins, „existieren“, die wir nun als „existieren in der Situation“ beschreiben, ist keine neutrale Seinsweise, sondern immer schon in einer „Gestimmtheit“. Dieses Sein macht die Unvordenklichkeit der Verantwortung aus, auf die Levinas in seinen Schriften so häufig zu sprechen kommt.

Barth konvergiert mit Levinas noch mehr, wo er über „das Selbe“ im Bezug auf Existenz spricht. Diese Annäherung wird bei der Unterscheidung zwischen „Selbst“ und „Ich“ deutlicher. Ausschlaggebend ist für die Existenz und die Situation des Vollzuges nicht das „Ich“, sondern das „Selbst“. Das Selbst ist der Ort, wo die Existenz „existieren“ scheint. Das Selbst ist der Ausdruck der Einzigkeit der Existenz und eines persönlichen Lebens. „Unter dem „Selbst“ verstehen wir die Existenz, gedacht in dem, worin sie wesentlich existiert. Indem der Mensch in seiner Existenz „in die Erscheinung tritt“, wird er im ästhetischen Erfassen erfasst als der „er selbst“ ist.“⁴⁴ „Das „Selbst“ ist nicht ein hinter der Existenz liegendes, absolutes Sein des Subjekts, auch nicht ein fest umgrenzbarer „Wesenskern“ der Existenz. Es ist die Existenz, gesehen unter dem Gesichtspunkt ihres wesentlichen Gehalts, und ist als integrierendes Moment ihrer Aktualisierung zugehörig. Das „Ich“ dagegen ist transzendente Voraussetzung aller Aktualisierung der Existenz. Es ist demzufolge ihrer Relativität enthoben.“⁴⁵

Levinas schreibt in „Totalität und Unendlichkeit“: „Der Umstand, ein Hier und ein Jetzt mit dem Finger zu bezeichnen, setzt Bezüge zur Situation voraus, in der die Bewegung des Zeigefingers von außen definiert wird. Die Identität des Individuums besteht nicht darin, mit sich gleich zu sein und sich *von außen* vom Zeigefinger, der es bezeichnet, identifizieren zu lassen, sondern das *Selbe* zu sein, sich von innen zu identifizieren.“⁴⁶ Das Selbst ist im Bezug auf Existenz nur deswegen zu betrachten, weil die Existenz sich als Erscheinen äußert, ein Erscheinen, das sich nicht auf ein Subjekt bezieht. Das Erscheinen „existiert“ selbst, indem es erscheint. Dieses Existieren kann angesichts einer Gegenwart vollendet werden, die zum Zeitwerden aufbricht. Diese Zeit geht zurück in der unvordenklichen Verantwortung und erinnert uns an die Passivität, mit der wir überhaupt diese Zeit, die nicht unserer Vorstellung entspricht, empfangen können. Das ist die Steigerung der Zeitigung im Sinne des Geschichtlichen. „Die Zeit nicht haben, sondern sich von ihr haben lassen, ist das Geschichtliche, das ‚mit der Zeit‘.“⁴⁷ Die Zeitmodi öffnen die Figur der Dimensionalität der Zeit, welche die Asymmetrie der Beziehung impliziert, die jedoch aufgrund der Einzigkeit der Existenz bestätigt wird. Sie existieren nicht absolut, sondern in einer wechselseitigen Vergegenwärtigung und Aktualisierung. Deswegen kann man von der Grenzenlosigkeit der Zeit sprechen. Diese Auffassung setzt der Zeit keinen Anfang und kein Ende. Somit ist die Zeit mit Bezug auf das Existieren zu betrachten und nicht nur innerhalb des Seins. Diese unendliche Zeit, diese Grenzenlosigkeit, nennt Levinas die Zeit der Zukunft, die nie zur Gegenwart zurückkommt. Diese Zeit ist die Zeit des absoluten Anderen. Sie ist die Zeit der „Diachronie“ und der ‚Fruchtbarkeit‘.

„Das unendliche Existieren der Zeit verbirgt hinter dem Scheitern, an dem sich heute die Güte stößt, die Situation des Urteils als Bedingung der Wahrheit. Dank der Fruchtbarkeit besitze ich eine unendliche Zeit, die notwendig ist, damit die Wahrheit gesagt werde, damit der Partikularismus der Apologie seine Partikularität erhält, ohne daß die Geschichte diese vermeintlich immer noch subjektive Übereinstimmung zerbricht und zermalmt.“⁴⁸

⁴⁴ Barth, H.: Philosophie der Existenz, S. 6.

⁴⁵ Ebd., S. 7.

⁴⁶ TU, S. 417

⁴⁷ GA Bd. 61, S. 139.

⁴⁸ TU, S. 416.

„Es gibt kein Erscheinen „an sich“, abgesehen von einem individuell existierenden Ich. Mit dem „Erscheinen“ kann nur ein „mir“- „dir“- „ihm“- Erscheinen gemeint sein. Das Erscheinen wird nicht nachträglich zu einem Subjekt in Beziehung gesetzt. Es hat als solches streng individuelle Bedeutung.“⁴⁹ Das Erscheinen kann nur das „Persönliche“ erscheinen lassen. Es steht vor jedem kollektiven Phänomen. Das Selbst ist das Individuum jeder Existenz, die Existenz in ihrer Einzigkeit. Diese Einzigartigkeit veranlasst, dass das Individuum seine eigene Geschichte haben darf, was H. Barth „Existenzgeschichte“ nennt. Diese Andersheit ist absolut und ohne gemeinsame Basis. In dieser Andersheit stehen wir aber immer schon in einer Beziehung und haben stets einen Zugang. Die Kommunikation ist *zunächst* unter „unvordenklichen Existenzen“, die Barth als unbewusste Existenz bezeichnet, möglich, weil gerade diese unbewusste Existenz für die „Existenzerhellung“ offensteht. Die Strenge der Verantwortlichkeit liegt in dieser Weise der Beziehung, die keine Gemeinsamkeit voraussetzt. „Auch die unbewusste Existenz liegt im Bereiche der Verantwortlichkeit existenzieller Erkenntnis.“⁵⁰ Diese Endzwecklosigkeit der Verantwortlichkeit wird in Bezug auf Transzendenz und auf das Gute sichtbar. Deshalb ist die Verantwortlichkeit in ihrem Ursprung nie im Sinne einer Pflicht zu verstehen.

H. Barth sieht in der Offenbarung der Existenz eine Möglichkeit der Nicht-Indifferenz dem neutralen Sein gegenüber. Die Existenz ist nicht die Form eines Seins, sie steht stets ihren Möglichkeiten voran. Das „Zwischen-sein“, das die Situation der Existenz beschreibt, bedeutet keine Zerrissenheit, die als ein Charakter der Befindlichkeit der Existenz zukommt, vielmehr kann man sie als eine „Diastase“ erwägen, welche die Offenheit der Existenz aufzeigt. Sodann ist diese Diastase (Zwischenraum) eine Trennung, die mit Aktualisierung der Existenz nicht nur nicht im Widerspruch steht, sondern eine Synopsis, die *die Weise* der Existenz gesteigert aufzeigt. „Existenz ist Kundgebung von Sinn und Bedeutung [...] Es darf nicht Inhalt gegen Form ausgespielt werden.“⁵¹

„Existenz verhält sich ja zur Erscheinung nicht wie ein Inneres zu einem Äusseren. Die Selbstdarstellung der Existenz bedeutet nicht ihre „Entäußerung“. Es geht hier vielmehr darum, daß die Existenz in gewissen Existenzweisen in die Erscheinung zu treten intendiert, in anderen davon absieht. [...] Denn sie weist auf eine Gebrochenheit der Existenz zurück.“⁵²

Die *Offenheit* der Existenz ist zugleich eine Anzeige für die Entäußerung, die auf die Passivität der Situation hinweist, statt eine Ekstase auszusprechen. Sie spricht eine beständige Fragilität des Seins aus, welche die Fragwürdigkeit ihrer Seinsweise oder ihres Zugangs aussagt. Die Ekstase dagegen impliziert einen beliebigen Akt, zu dem wir aufsteigen. Deshalb deuten wir die Ausgesetztheit des Antlitzes auch nicht als eine Auslieferung, die zum „Verlieren in dem Anderen“ führt, sondern die Ausgesetztheit trägt immer schon die beständige Fragilität. Sie ist keine Ausschöpfung, keine Bewegung, die in einem Prozess von innen nach außen geht.

Das Böse (in Barths Terminologie) ist kein Wert und muss auch nicht als ein Mangel oder eine Verfehlung, wie ein „*vermindertes Sein*“ verstanden werden. Dementsprechend ist die Transzendenz kein Ziel, sondern eine Bewegtheit aufgrund des „Transzendierens“ der Existenz. „Ohne eine Beziehung auf Transzendenz gäbe es kein Böses. „Böse“ ist die Existenz, sofern sie in irgendeiner Existenzweise einen Anspruch auf die Absolutheit der Transzendenz erhebt.“⁵³ Die Erkenntnis der Güte überschreitet die Grenze der Philosophie als Erkenntnis. „Die Existenz ist in dem, was sie ist, nicht böse, sondern gut. Diese

⁴⁹ Barth, H.: Philosophie der Existenz, S. 12.

⁵⁰ Ebd., S. 10.

⁵¹ Ebd., S. 19.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., S. 21.

philosophische Erkenntnis versetzt uns aber nicht in die Lage, die wirkliche Existenz in ihrer Güte zu erkennen. Solche Erkenntnis liegt jenseits der Grenzen der Philosophie.“⁵⁴

C. Situation und Perspektivismus

1. Husserl: Umwelt, Heidegger: In-der-Welt-Sein

Die Welt der Phänomenologie verkörpert keinen Ort mehr, der uns gegeben ist, kein Objekt, das uns gegenübersteht und das wir als Subjekt erkennen müssen. Wir nehmen Aufenthalt im Objekt *unserer* Betrachtung. Wir können *nie genug* von dem „Gegenstand“ unserer Erkenntnis Abstand nehmen, um ihn „neutral“ zu betrachten. Wir werden grundsätzlich auch nie diesen Abstand schaffen, sobald wir „in der Welt“ über die Welt reden. Die Welt umschließt uns. Diese Umschließung hat aber keine Grenze. Diese Umschließung fällt damit zusammen, dass wir die Welt konstruieren und rekonstruieren. Für Heidegger gibt es keine Welt aufzuweisen, die außerhalb des Verstehens des Daseins erschiene. Deshalb spricht er von der Weltlichkeit als einem „ontologischen Begriff“ und meint damit „die Struktur eines konstitutiven Moments des In-der-Welt-seins.“⁵⁵ Darüber hinaus ist „Welt ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst.“⁵⁶ Die Räumlichkeit ist ein Charakter der Weltlichkeit, sie ist in der Welt fundiert und nicht umgekehrt.

Die Umwelt, auf die uns Husserl aufmerksam gemacht hat, impliziert immer die Bezeichnung unserer Welt. Sie ist unserer Perspektive geschuldet. Mit der ‚Perspektive‘ meinen wir in dem Sinne keinen besonderen spezifischen Blickwinkel, der mit einer anderen Perspektive ersetzbar wäre, sondern die Situation der Welt als ein „apriorisches Vorfinden“ ist eine „Perspektivität“, die jeder Wahrheitserkenntnis zuvorkommt. Wir können statt von der Perspektive auch von dem „Zugang“ sprechen.

Die Situation „stets in der Welt zu sein“ ist unter keinen Umständen aufzuheben. Sie ist nicht gleichursprünglich mit unserer Erkenntnis von der Welt. Dieser Zugang ist konstitutiv für die Welt, in der wir uns befinden. Der Zugang erklärt sich für Heidegger als eine Daseinsstruktur der *Sorge*. Sorge ist weder eine Befindlichkeit noch eine Gestimmtheit oder ein Gefühl. Sie zeigt nur das „Wie“ unseres „Zugangs“ zur Welt an. Das Sorgen geht der Befindlichkeit und Gestimmtheit voran und ist nicht mit „Selbstreflexion“ zu verwechseln. „Das Leben und Sorgen in der Selbstwelt ist keine und beruht nicht auf einer Selbstreflexion in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes Reflexion in einer subjektivistisch-ichlosen Isolierung.“⁵⁷ Im Grunde dieser Daseinsstruktur, die wir als Ursituation des Daseins aussprechen, ist unser Dasein immer gestimmt bzw. verstimmt. Sorge kann „bestimmt“ oder „unbestimmt“⁵⁸ sein.

Die Welt, die uns „gegeben“ ist, ist die Welt, die wir auch unmittelbar genießen. Wir können bei einem Standpunkt anfangen, die Welt zu beobachten, zu erkennen und zu einem anderen gehen, die Pointe ist aber, dass wir immer schon auf einem *Standpunkt* stehen. Dadurch, dass wir eine Aussage aussprechen oder sie widerlegen und neu auslegen, fügen wir der Welt

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ SZ, S. 64.

⁵⁶ Ebd., S. 64.

⁵⁷ GA Bd. 61 S. 95.

⁵⁸ Ebd., S. 94.

etwas hinzu oder nehmen ihr etwas ab. Die Welt, in der wir leben, ist die Welt, *von* der wir auch leben, sie ist nicht nur die Welt unserer Anschauung, sondern die Welt der Ernährung (Nahrung). Sie ist eine Welt, die unser Dasein und unsere Existenz „gleichursprünglich“ umfasst. Es ist nicht nur *der Film*, der, wie Hitchcock sagte, erst im Gehirn des Zuschauers konstituiert wird, sondern die ganze Welt ist in dem Sinne wie ein Film, der uns erst durch *unseren Zugang* zur Welt zur Erscheinung kommt. „Die Welt ist nicht nur konstituiert, sondern auch konstituierend. Das Subjekt ist nicht mehr bloßes Subjekt, das Objekt ist nicht mehr bloßes Objekt. Das Phänomen ist zugleich das, was sich zeigt, und das, was zeigt, das Sein und der Zugang zum Sein. Ohne die Erhellung dessen was offenbart – das Phänomen als Zugang – bleibt dasjenige, was sich offenbart – das Sein – abstrakt.“⁵⁹

2. Nietzsche: Perspektivismus

Der Perspektivismus, den wir mit Nietzsche verbinden, erklärt sich auch im Bezug auf Situationen. Das Dasein hat beim Zugang zur Welt immer eine Perspektive, die nicht nur die Vielfalt der Interpreten impliziert, sondern die Vielheit ihrer Berührungen mit der Welt. Darum gibt es einen fundamentalen Unterschied zwischen *Perspektivismus* und *Relativismus*. Aufgrund des Perspektivismus machen wir von Anfang an keinen Unterschied zwischen dem „Ding an sich“ und der Erscheinung. Wenn Nietzsche über „Schein“ spricht, drückt er damit keine ‚gefälschte‘ Wahrheit aus, sondern die Wahrheit konvergiert immer mit dem Schein. „Seit ich den Leib besser kenne, [...] ist mir der Geist nur noch gleichsam Geist, und alles das „Unvergängliche“ – das ist auch nur ein Gleichnis.“⁶⁰ Der Unterschied ist nur eine „begriffliche Differenz“, ihre Wahrhaftigkeit und „Wirklichkeit“ können wir nicht voneinander trennen.

„Wir hatten vergessen, daß manche Größe, wie manche Güte, nur auf eine gewisse Distanz hin gesehen werden will, und durchaus von unten, nicht von oben – so allein *wirkt sie*. Vielleicht kennst du Menschen in deiner Nähe, die sich selber nur aus einer gewissen Ferne ansehen dürften, um sich überhaupt erträglich oder anziehend und kraftgebend zu finden, die Selbsterkenntnis ist ihnen zu widerraten.“⁶¹

Die Nuancierung der Perspektive löst die Rolle der Philosophie als reiner Wissenschaft ab, welche die Sache immer als eine objektiv-reale Wahrheit untersucht. Dabei ist perspektivische Philosophie weder subjektiv noch objektiv, sondern sie ergründet die Wahrheit nach ihrem Sinn, der wie in „okkasionellen Ausdrücken“ uneindeutig ist und dem „Kontext“ gemäß zu interpretieren ist. In diesem Zusammenhang ist nur das, was nicht geschichtlich ist, für Nietzsche definierbar: „[...] alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition, definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat.“⁶² In der Interpretation der Welt haben wir nicht mit einer größeren Wahrheit zu tun, als uns selbst, worüber wir referieren. „Wenn also Wahrheit nicht mehr das Verhältnis von Zeichen zu Dingen, sondern von Zeichen zu Zeichen ist und es keine gesicherte (absolute) Referentialität mehr gibt, dann muß vor allem die Welt der Geschichte *interpretiert* werden.“⁶³

Es gibt keine Wahrheit und somit keine Definition für Nietzsche, die unbenommen von unserer „Situation“ wäre: „Als *Definiertes* ist das Phänomen nicht vollständig, es bedarf vielmehr auch einer „Optik“, einer Sicht auf den *Zugang* zum Phänomen, der eben einer

⁵⁹ SpA, S. 134.

⁶⁰ Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, S. 163.

⁶¹ Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, S. 53.

⁶² Zitiert nach Wolzogen, Ch. v.: Bildungsgeschichte als Mediengeschichte, Fern Universität Hagen 2005, S. 20.

⁶³ Ebd., S. 19.

bestimmten Interpretation entspricht, die selbst ausgelegt werden muss. Dieser Zugang macht aber erst das Leben der Sache aus, das in einer nachfolgenden ‚historischen‘ Definition stillgestellt wird.“⁶⁴ Die Situation macht die Historie ‚geschichtlich‘ und unseren persönlichen Zugang zur Sache möglich, mit dem wir erst überhaupt über Wahrheit sprechen können. „Alle Phänomene (Bedeutungen) sind abhängig von einem (geschichtlichen) Kontext und müssen auf diesen bezogen werden. Damit ist aber nur gesagt – und das unterscheidet diese genealogische „Optik“ eben von einem Relativismus –, daß ein Phänomen ein solches ist, *insofern* es interpretiert wird, indem man sich ihm in einem pragmatischen (also den Interpretieren einschließlich) Bezug nähert.“⁶⁵ In dem Sinne ist jedes Dasein für Nietzsche „essentiell“ und ein „auslegendes Dasein.“⁶⁶

Da ohne *unseren* „Bezug“ uns sich keine Sache eröffnet, legt Ch. v. Wolzogen nahe, dass wir statt von einem „Relativismus“ von einem „Relationismus“ reden. Mit dem Begriff „Relation“ zeigen wir eine Beziehung an, die nur auf einen Bezug verweist und nicht ‚Inhalte‘ der Relation vorausbestimmt.

Die Nichtdifferenzierung zwischen dem Zeichen und der Sache selbst erklärt sich, wenn Nietzsches „Übermensch“ als „Zeichen“ formuliert wird und somit dem Menschen der Übergang zum „Übermensch“ geboten wird, wie Stegmaier schreibt: „*Übermensch‘ ist ein Zeichen, um über derartige Begriffe von Arten des Menschen hinauszukommen, Menschen nicht mehr durch allgemeine, definitive, feste ‚letzte‘ Begriffe zu nominieren, sondern sie Zeichen sein zu lassen.*“⁶⁷

Die Perspektive, die der Denker zum Sein einnimmt, ist keine beliebige Stellungnahme. Obwohl jede Perspektive zum „Denken“ jedem Denker einzig zugehört, ist diese perspektivische Folge des „In-Situationseins“ selbst. In der Philosophie ist der Mensch nicht *nur* ein Denker, der sich nur auf die Vernunft verlassen kann, sondern er ist immer noch ein leiblicher Denker. Der Zugang steht uns nicht frei aufgrund der Intelligenz, sondern auch der Physis: „Der moralische Mensch [...] steht der intelligiblen (metaphysischen) Welt nicht näher, als der physische Mensch“ [...]“⁶⁸ Der „Wille zur Macht“ wird nicht nur durch Vernunft gesteuert. „Nicht reine Vernunft ist Akteur der Stellungnahme zum Sein und des Schaffens der bedeutsamen Weltperspektive, sondern der in einer Lebensperiode herrschende Affekt, der seinem Bedürfnis nach Sinn gemäß seine Weltinterpretation entwirft.“⁶⁹ Diese Denkart von Nietzsche bezeichnet Kaulbach als „Leibvernunft“, die stets nach einer individuellen Wahrheit sucht. „Für Nietzsche wird die Vernunft selbst vom geschichtlichen Wandel gefasst.“⁷⁰

Die Weltorientierung schaffen wir nur durch eine Seins-Sinngebung. Die Perspektive gibt uns die Interpretationsrichtung für das Sein und befreit uns von der Befangenheit des dogmatischen Denkens, das die ‚reine Vernunft‘ als letztgültiges Denkinstrument gelten lässt. „Bei Nietzsche ist nicht allgemeines Bedürfnis der reinen Vernunft des ‚Ich denke‘ im Blick, sondern jeweils das Leben des individuellen Menschen, und die Perspektive der Weltdeutung, zu der er sich entschieden hat, ist seine Philosophie.“⁷¹ Die Zeichen „deuten nicht primär auf Sachen hin, und mit ihnen ist nicht in erster Linie eine objektive Bedeutung verbunden: vielmehr will ein Wort oder ein gesprochener Satz primär die Weltperspektive des Sich-

⁶⁴ Ebd., S. 20.

⁶⁵ Ebd., S. 26.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Zitiert nach Ebd., S. 21.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Kaulbach, F.: Philosophie des Perspektivismus 1. Teil Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel, Nietzsche, Tübingen 1990, S. 227.

⁷⁰ Ebd., S. 215.

⁷¹ Ebd., S. 216.

Mitteilenden andeuten und an eine möglichst gleichartige Weltperspektive im Angesprochenen appellieren.“⁷²

Diese Art des Bewusstseins gilt für Nietzsche als „Wille zur Macht“, mit welcher der Philosoph seine Stellungnahme zum Sein gewinnt. Diese „Macht“ ist nicht nur durch Vernunft des reinen Denkens, sondern auch durch „Vernunft des Leibes“ zu erlangen. Deshalb richtet sich die Kritik von Nietzsche zu großem Teil an die Philosophen, die durchaus die Leibvernunftanteile wie „Trieb“, „Affekt“, „Instinkt“ im Denken ignorieren und mit der ‚Maske der Vernunft‘ die Welt beherrschen wollen. Die Trennung zwischen Denken und Sinnlichkeit ist für Nietzsche die größte Gefahr in der Philosophie, durch welche die Philosophie im Dogmatismus gefangen wird. Werden „Sinndenken“ für die Individualität, ‚Innenständigkeit‘ und Vielheit, und „Vernunftdenken“ für die Allgemeinheit und das Begründungsvermögen stehen, bilden sie stets ein *Kontinuum*, mit dem nur die „Macht des Denkens“ verbürgt ist.

Würden wir die ‚ewige Wiederkehr‘ als einen perspektivischen Entwurf in Nietzsches Philosophie annehmen, könnten wir sie als eine Zukunft interpretieren, welche die Gegenwart und Vergangenheit in sich trägt. Damit ist die Zeit als ein Zirkel und nicht als punktuelle Periode zu denken. Die ewige Wiederkehr ähnelt der „Diachronie der Zeit“ bei Levinas und zeichnet die Kraftübertragung der Geschichte aus. Nichts ist in der Geschichte verloren. *Die Zukunft bringt die Neuigkeiten mit, die nicht das ‚Gleiche‘, doch aber das ‚Selbe‘ wiederholen.* Die ewige Wiederkehr weist auf eine Zukunft, die keine Eschatologie ankündigt. Sie will nicht „Lehre sein, der theoretische Geltung zukäme.“⁷³ Der Mensch ist in dionysischer Bewegung nicht mehr in einer Vernunftwelt verhaftet, die den Anspruch nach einer festen dauernden Wahrheit erhebt. Diese Bewegung, „dieser Tanz des Dionysos“ ist eine beständige Überwindung, die aus Fatalismus und Autarkie kein Dilemma macht. *Sie macht die Möglichkeiten des Daseins größer, indem sie dem Mensch seine abgründige Offenheit anzeigt.* Diese ständige Überwindung bedeutet eine Befreiung von allen festgelegten Dogmen und eine Unabhängigkeit von einem immerwährenden *Standpunkt*. Nietzsche geht von Anfang an mit dem ‚Freiheitsgedanken‘ streng um. In der Sphäre der Freiheit spielt das „Fatum“ immer eine Rolle. Die Grenzenlosigkeit der Freiheit ist nur eine Illusion der Freiheit. Dagegen ist die Liebe zum ‚Fatum‘ keine Idealisierung. Sie ist auch nicht als eine Unterwerfung unter die Natur zu verstehen. „Freier Wille ohne Fatum ist ebenso wenig denkbar, wie Geist ohne Reelles, Gutes ohne Böse. Denn erst der Gegensatz macht die Eigenschaft.“⁷⁴ Dementsprechend wird die Freiheit als die Stellungnahme zur „Notwendigkeit der Natur“, zum „eigenen Schicksal“ ‚definiert‘. Diese Stellungnahme ist keine theoretische Haltung, vielmehr fordert sie den Menschen zu „Sinnschöpfung“ auf, mit der allein die Fülle des Lebens zu erreichen ist. *Man steht in Entscheidungen immer zwischen seinen Möglichkeiten und seinen Notwendigkeiten.* Diese Erkenntnis gilt für Nietzsche als Freiheitserkenntnis. Diese Ansicht verleiht dem Menschen eine Unabhängigkeit, mit der er eine „skeptische Distanz“⁷⁵ zu seiner Perspektive gewinnen kann, um sie zu modifizieren. Nach Kaulbachs Auffassung ermöglicht dieser Standpunkt dem Mensch immer die „Mitte“ zu halten und sich wie ein „Seiltänzer“ zu balancieren. „Die Situation des freien Geistes zeigt sich als Stehen in der Mitte zwischen sinngebender Weltperspektive und dem Nichts, welches für diesen einerseits die Gefahr der Auflösung birgt, andererseits aber auch als Quelle der Freiheit zum eigenen Schaffen auszuschöpfen ist.“⁷⁶

⁷² Ebd., S. 223.

⁷³ Ebd., S. 235.

⁷⁴ Zitiert nach Ebd., S. 238.

⁷⁵ Ebd., S. 245.

⁷⁶ Ebd., S. 24.

D. Grenzsituationen: Jaspers

1. Situation ist selber die „Grenze“

Nach unserer Auffassung beginnt die Situation in Levinas' Philosophie nicht mit den „Grenzsituationen“, sondern es sind einfach die *Situationen*, die schon immer das Äußerste des Daseins offenbaren.

„Als Dasein bin ich in Situationen, als mögliche Existenz im Dasein in Grenzsituationen.“⁷⁷
„Existiere ich in dieser Grenzsituation, so ist die Folge nicht Passivität, sondern der Anspruch in der Polarität das Leben zu ergreifen mit den dazugehörigen Bedingungen in meiner geschichtlichen Situation. *Ich kann die Welt im Ganzen nicht aus ihrem Grunde anders machen wollen, sondern nur in ihr aus meinem Ursprung verwirklichen.*“⁷⁸

Wir stimmen W. Schlußner zu, dass die Grenzsituation für Jaspers als die erste „Erschütterung“ der Existenz des Menschen gilt. Dadurch kommt der Mensch überhaupt zur Erweckung. Diese Erschütterung ist Anfang der Philosophie. Diese erste Erschütterung ist bei Heidegger die Angst, die er als *Grundstimmung des Daseins* definiert. Der Mensch ist aufgrund der Grenzsituation aus seiner „herrschenden Position“ herausgerissen. Er ist stets in ein unvordenkliches ‚Vorfinden‘ versetzt. Die erste Situation ist das Vorfinden des Menschen in seinem Dasein (In-der-Welt-sein).

Diese Verbindung zwischen Existenz und Erfahrung der Situation ist fundiert in einer wechselseitigen Tiefe. Ohne Erkenntnis der Existenz ist es unmöglich die Situation durchzumachen. Aber ohne Erfahrung der Situation bekommt man auch keinen Zugang zur Existenz. Die wichtigsten Grenzsituationen sind für Jaspers: *Leiden, Liebe, Tod, Scheitern und Kampf*, welche im Äußersten auf die Existenz wirken. Die Erfahrung der Situation ist völlig individuell, für jede Existenz einzig und in jeder Zeit einmalig.

Die Grenzsituationen offenbaren die Existenz in ihrer Dimensionalität, die zuerst für die reine Vernunft als Widerspruch erscheinen, da sie für die Vernunft nicht zu verstehen und nicht erreichbar sind. „Sie [die Grenzsituationen] reißen den Menschen aus der ungefragten Selbstverständlichkeit heraus und erschüttern die Ruhe eines positivistisch geschlossenen Weltbildes. Sie erwecken zu eigentlichem Menschensein. Und Philosophie ist in diesem Sinne nichts anders als dieses Erwachen zum Menschsein.“⁷⁹ Der antinomische Charakter der Grenzsituationen macht allerdings die Art und Weise ihres Wesens aus. Der Mensch, der immer seinen eigenen Möglichkeiten ausgesetzt ist, hat keine bestimmte Anweisung für den Vollzug des Lebens der Existenz. In der Grenzsituation leben heißt, die Widersprüche des Lebens anzunehmen, ohne sie widersinnig zu finden, sie als die Möglichkeit des Daseins und die Notwendigkeit der Existenz in ihrer Abgründigkeit zu erkennen.

„Die erste Grenzsituation ist, daß ich als Dasein immer in einer bestimmten Situation, nicht allgemein das Ganze aller Möglichkeiten bin. Ich bin in dieser historischen Zeit in dieser soziologischen Lage, bin Mann oder Frau, jung oder alt. Werde geführt durch Gelegenheit und Chancen. Die Grenzsituation der Gebundenheit an die einmalige Lage in der Enge meiner Gegebenheit erhält ihre Schärfe durch den kontrastierenden Gedanken vom Menschen überhaupt und dem ihm in allen Vollendungen Zukommenden.“⁸⁰

⁷⁷ Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzerhellung, S. 208.

⁷⁸ Ebd., S. 241.

⁷⁹ Schüßler, W.: Jaspers zur Einführung, Hamburg, 1995, S. 59.

⁸⁰ Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzerhellung, S. 209.

Jedes Individuum ist von den Situationen „anders“ betroffen und niemand kann in einer Situation für den Anderen *einspringen*. Der Umgang mit der Situation kann nur im *Vollzug* der Situation realisiert werden. Die Situation wird bei jedem Individuum einzig und anders erfahren. Man ist aber doch von der Situation des Anderen betroffen. Diese Weise der Betroffenheit haben wir mit Asymmetrie der Asymmetrie (dimensionale Asymmetrie) beschrieben. Diese Betroffenheit ist jedoch unbedingt und unabwendbar. Diese Weise der Betroffenheit in der Situation impliziert das „Wie“ des Beziehungsseins.

Wir können die Grenzsituationen weder durch Wissen noch mit „Plan“ und „Berechnung“ überwältigen, da sie gleichursprünglich mit unserem „In-Sein“ sind und wir sie nicht nach einer ‚Vereinbarung‘ treffen. So können wir auch nicht ihr Auftreten bestimmen, sie bleiben immer unsicher und unbestimmt. Das einzige, was sicher und unveränderbar ist, ist dass „ich“ mich schon immer in einer Situation befinde.

Jaspers beschreibt die Grenzsituationen als diejenigen Situationen, welche die Freiheit des Menschen in Frage stellen. In jedem „Begehren“ ist der Stoß von der Situation untrennbar. Beide sind für den Vollzug des Lebens notwendig. Sie entbinden den Menschen von einem festen Halt. „Während die erste Grenzsituation das Geschichtliche in allem Dasein der Existenz zum Bewusstsein bringt, treffen *einzelne Grenzsituationen* jeden als allgemeine innerhalb seiner jeweils spezifischen Geschichtlichkeit: Tod, Leiden, Kampf, Schuld.“⁸¹

Nach Jaspers hat der Mensch einen „antinomischen“ Charakter, er steht „zwischen“ Wollen und Nicht-wollen, „zwischen“ Wissen und Nicht-wissen, „zwischen“ Glauben und Zweifel. Der antinomische Charakter des Menschen macht das „Wie“ unseres *Bezuges* zu der Situation aus. „Weil alles Gegenständliche rational geformt werden kann, können alle Zerstörungsprozesse, alle Gegensätzlichkeiten als Widersprüche gedacht werden: der Tod ist der Widerspruch des Lebens, der Zufall der Widerspruch der Notwendigkeit und des Sinnes usw. Solche Widersprüche – und das ist die allgemeinste Formel aller Grenzsituationen – sieht der Mensch überall, wenn er von endlichen Situationen fortschreitet, um sie im Ganzen zu sehen. Der Mensch kann, sofern weltanschauliche Kräfte ihn bewegen, niemals beim konkreten Endlichen stehen bleiben, da alles Konkrete zugleich endlichen und unendlichen Charakter hat. Um welches für ihn Wesentliche es sich auch handelt, er gerät immer auf den Weg zum Unendlichen oder Ganzen hin.“⁸²

Situationen sind als „Antinomie“ zu erkennen, nur wenn sie angesichts eines „geschlossenen Ganzen“ und innerhalb einer „Weltanschauung“ beachtet werden. Sonst sind sie unvermeidliche Erfahrungen, die in deren Vollzug in einer Notwendigkeit gründen. Die Gegensätzlichkeit der Grenzsituationen des Existierens, die für die Wissenschaft widersprüchlich erscheint, ist für die Existenz des Menschen eine *Steigerung*. Diese Steigerung *ermöglicht* das Leben der Existenz in einem Noch-nicht, in einer noch nicht kommenden Zukunft. Diese Offenheit bedeutet schon immer ein „Mehr“ der Möglichkeit. Die Strenge der Ethik, kommt uns nicht deshalb zu, weil wir Menschen zum Guten veranlagt sind, sondern weil die Güte eine „*natürliche Möglichkeit*“ ist. Der Mensch ist weder/sowohl gut noch/als auch böse. „Die individuelle Entwicklung vollzieht sich in Gegensätzen, so daß wir etwas oft erst dann verneinen können, nachdem wir es getan haben, Lebensgrundsätze haben und befolgen können, seitdem wir nach anderen einmal gelebt haben. Nur wer „Sünder“ ist, kann auch „moralisch“ sein.“⁸³

Kierkegaard beschreibt die antinomischen Situationen, „die Paradoxie“, als eine Notwendigkeit für das Denken: „Dann das Paradox ist des Denkens Leidenschaft, und der

⁸¹ Ebd.

⁸² Jaspers, K.: *Psychologie der Weltanschauung*, München /Zürich 1985. S. 231.

⁸³ Ebd., S. 239.

Denker ohne Paradox ist wie der Liebende ohne Leidenschaft. Ein mittelmäßiger Patron. Jeder Leidenschaft höchste Potenz ist aber, daß sie ihren eigenen Untergang will; und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, daß er den Anstoß will, obgleich der Anstoß auf die eine oder andere Weise sein Untergang werden muss. Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu entdecken, das es selbst nicht denken kann. Die paradoxe Leidenschaft des Verstandes stößt also beständig gegen dieses Unbekannte an, das wohl da ist, aber eben unbekannt ist, und insofern nicht da ist [...]. Es [dieses Unbekannte] ist also die Grenze, zu der man beständig kommt, und als solche ist es [...] das Heterogene, das absolut verschiedene. Das absolut Verschiedene ist aber das, wofür man keine Kennzeichen hat [...]. Die absolute Verschiedenheit kann der Verstand auch nicht denken, denn absolut kann er nicht sich selbst negieren, er benützt vielmehr sich selbst dazu und denkt also die Verschiedenheit in sich selbst, wie er sie durch sich selbst denkt; und absolut kann er nicht über sich selbst hinausgehen und denkt daher nur die Erhabenheit über sich selbst, wie er sie durch sich selbst denkt.⁸⁴

Die Situationen widerfahren uns. Unser Wissen kann sie weder vermeiden noch erweitern. Die Grenzsituationen sind auch nicht zu ändern, sondern sie sind zu ertragen und zu durchleben. Wir können ihnen nicht entfliehen. „Situationen wie die, daß ich immer in Situation bin, daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich vermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muss, nenne ich Grenzsituationen. Sie *wandeln sich nicht*, sondern nur in ihrer Erscheinung; sie sind, auf unser Dasein bezogen, endgültig. Sie sind *nicht überschaubar*; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anders mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen erklären und ableiten zu können. Sie sind mit dem Dasein selbst.“⁸⁵

Das Begreifen der Situation durch das überlegte Bewusstsein ist nicht das Gleiche wie „Ergreifen“ der Situation. „Nur wo die Situationen mir restlos durchsichtig sind, bin ich wissend aus ihnen heraus. Wo ich ihrer wissend nicht Herr werde, kann ich sie existenziell ergreifen.“⁸⁶

Im Grunde ist unsere Existenz der Situation abstandslos. „Grenzsituation ist nicht mehr eine Situation für das Bewusstsein überhaupt, weil das Bewusstsein als wissendes und zweckhaft handelndes sie nur objektiv wahrnimmt, oder sie nur meidet, ignoriert und vergisst; es bleibt innerhalb der Grenzen und ist unfähig, sich ihrem Ursprung auch fragend zu nähern [...]. Die Grenzsituation gehört zur Existenz, wie die Situation zum immanent bleibenden Bewusstsein.“⁸⁷

a. In-Situation-sein/ Situation-haben

Heidegger formuliert die Existenz als „*Ausgesetztheit zum Seienden*“ und stellt sie der Vorhandenheit (Gegenwart = „*Pasonaia*“) gegenüber. Existenz kann nicht als ein Begriff gebraucht werden, sondern als *formale Anzeige*, die man nur „erwähnen“ kann. Sie ist nicht „Was-“, sondern „Dass- und Wie-Sein-sein“. Dieses Wie des Sein-seins macht die Zeitlichkeit des Daseins aus, das sich als Zeitigung ausweist. „Das Dasein als ek-sistere. Eingerrücktsein in die und Hinausstehen aus der Offenheit des Seins. Von hier aus erst

⁸⁴ Ebd., S. 245-6.

⁸⁵ Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzerhellung, S. 203.

⁸⁶ Ebd., S. 205.

⁸⁷ Ebd., S. 203.

bestimmt sich das Was, d. h. das *Wer* und die Selbstheit des Da-seins.⁸⁸ Die „Zeitigung“ konvergiert mit der Dimensionalität der Zeit, die Levinas als „Diachronie“ exponiert hat. Damit drückt die Zeit etwas mehr als eine Weltanschauungsform aus. Sie zeigt das Leben der Existenz im *Werden des Innen und Außen*.

Heidegger nähert sich dem „Begriff“ der Existenz und akzentuiert damit das „sich-haben“. Er erwähnt das „bekümmerte Haben“ als Vollzug des Seins, welches den ‚Sinn‘ des Seins (des Lebens) ausmacht, weil man in seiner Existenz „sich“ erfährt bzw. sich „begegnet“. Die Existenz als Grundstruktur meines Daseins ist kein regionaler Standpunkt, sondern sie zeichnet das „*Sein*“ aus. Die wirksamen „Vorgriffe“ der Grenzsituationen entstehen nicht „[...] von außen her aufgesetzt, sondern kraft einer ureigenen [...], selbst mitausmachenden »Methode«. Das ist, was es ist.“⁸⁹ Er kritisiert Jaspers’ Unternehmung, weil Jaspers in seiner Äußerung immer noch in dem Dilemma zwischen existenzialem Lebensvollzug und wissenschaftlicher Begriffsmethode gefangen bleibt. Heidegger zeigt zwei Interpretationstendenzen des Lebens: „(1) Leben als Objektivieren im weiten Sinne, schöpferisches Gestalten und Leisten, Ausschieraussetzen [...]; (2) Leben als Erleben, das Leben als Er-fahren, Erfassen, Zusiveinholen.“⁹⁰ Jaspers’ Unternehmen überspringt nach Heideggers’ Auffassung diese „*Vieldeutigkeit*“ des Lebens. „Das Vorwärtsführende der Jaspersschen Arbeit liegt darin, daß es durch ordnendes Beistellen von bisher nicht gesehenen Phänomenen auf das Existenzproblem in verstärkter Konzentration aufmerksam gemacht und im Zusammenhang damit das Problem der Psychologie in prinzipiellere Dimensionen hingestellt hat. Das philosophische Versagen im Hinblick auf ein eigentliches Zugreifen und Losgehen auf die intendieren Probleme wird daraus ersichtlich, daß Jaspers in der ungeprüften Meinung verbleibt, mit Hilfe des oben [...] herausgestellten Vorgriffs das Phänomen der Existenz im Griff zu haben und es mit den gerade in der wissenschaftlichen Umgebung verfügbaren begrifflichen Mitteln fassen zu können.“⁹¹

Heidegger trennt die Grenzsituationen nicht generell von den Situationen und kritisiert Jaspers auch deshalb, weil mit seiner Blickweise bezüglich der Grenzsituation die Gefahr besteht, der Weltanschauung zu verfallen; zumal einer psychologischen Weltanschauung, welche die Verwechslung zwischen einem seelischen Zustand mit der Befindlichkeit (als Weise des Daseins) bestehen lässt. Es besteht die Gefahr, dass wir damit sowohl für den Menschen als auch für das Leben ein „*eingeschlossenes Ganzes*“ voraussetzen. Damit kann der Mensch als Objekt im Zentrum der Wissenschaft angenommen werden, was nicht seinen wirklichen Stand dem Sein gegenüber trifft. Man bleibt in dem *Begriff* „Leben als Ganzes“, wie Jaspers vorgeht, immer noch in der Festung des Objekt-Subjekt-Verhältnisses verhaftet und erfasst die Existenz und das Dasein *schon immer* als Begriff.

Wir können uns davon nur lösen, wenn wir das Ganze als ein *unendliches* unbegrenzbare Ganzes auffassen: „Nur in einem Hinblick auf das unendliche Ganze des Lebens kann die bestimmte Fassung der Begriffe „Grenze des Lebens“, „Grenzsituation“, „antinomische Struktur“, „Reaktionen“, „lebendiger Prozess“ in der Funktion verstanden werden, die sie in dem Jaspersschen Ordnungszusammenhang einnehmen. Ihre Sinnmöglichkeit hängt offenbar an dem Ansatz dieses Ganzes, und die dargestellten Sinnzusammenhänge sind letztlich immer auf dieses Ganze des Lebens zurückbezogen.“⁹²

Jaspers erlaubt uns eine Auslegung von „Gänze und Existenz“ nicht im Sinne einer beendeten Fertigkeit, sondern er gestattet immer eine Offenheit: „Das Ganze des Lebens, *das* Leben, ist

⁸⁸ Heidegger, M.: GA Bd. 65. Beiträge, Frankfurt a. M. 1982, S. 303.

⁸⁹ Heidegger, M.: Anmerkungen zu Karl Jaspers, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S. 10.

⁹⁰ Ebd., S.15.

⁹¹ Ebd., S. 15.

⁹² Ebd., S. 16.

etwas, wovon wir direkt nichts sagen können. Aber irgendwie intendiert muss es doch sein, da doch gerade aus dem Sehen *auf es hin das Bewusstsein von Existenz erwächst*. Wenn der Mensch seine endliche Situation ‚im Ganzen sieht‘, wenn er sich ‚der Totalität vergewissern will‘, dann erfährt er die objektive Welt sowohl als sein subjektives Tun als antinomisch gespalten.“⁹³

Heidegger vertritt die Auffassung, dass ein solches Weltanschauungsbild dazu führen kann, dass wir das leibliche Leben ignorieren und alles nur auf das geistige Leben reduzieren, welches nicht dem Leben in Situationen entspricht. Dadurch werden wir in einer Abstraktion gefangen, die dem Hauptsinn der Situation in Bezug auf die Existenz widerspricht. Man kann sich kraft des Existenzlebens von der weltanschaulichen Analyse ablösen. Er benennt die Existenz als Gründung der Wahrheit. Die „Haben“-Hingabe für die Existenz anstelle des Seins verdeutlicht die Verbindung zwischen Existenz und Situation. Das „Haben“ der Existenz erfordert die Begegnung mit der Situation, von welcher wir schon immer betroffen sind. Diese Ausdifferenzierung zwischen „Sein“ und „Haben“ ist eigentlich eine Unterscheidung, die wir auch mit „Bezug auf Situation“ und „Vollzug einer Situation“ ausdrücken können. Auf diese Weise ist der Mensch in der Gefangenschaft einer Situation auch gleichzeitig der Herr der Situation. Die Ereignisse der Lebenserfahrung sind dennoch nicht planbar und nie sicher. Sie sind nicht als „psychische Vorgangs- und Aktbeschaffenheiten“⁹⁴ zu bezeichnen. „Die faktische Lebenserfahrung selbst, in der ich mich in verschiedener Weise haben kann, ist aber nicht so etwas wie eine Region, in der ich stehe, nicht das Allgemeine, dessen Vereinzelung das Selbst wäre, sondern sie ist ein wesentlich dem Wie seines Eigenvollzugs nach „historisches“ Phänomen, und zwar primär nicht ein objektgeschichtliches (mein Leben gesehen als ein sich Abspielen in der Gegenwart), sondern ein sich selbst so erfahrendes *vollzugsgeschichtliches* Phänomen.“⁹⁵ Heidegger weist darauf hin, dass mit „historisch“ nicht faktische vergangene Ereignisse gemeint sind, sondern „historisch“ impliziere das, was nicht auf einen „objektiven Gegenstand“ zu beschränken ist. „Das »Historische« ist dabei nicht Korrelat eines objektgeschichtlichen theoretischen Betrachtens, sondern der allerdings als solcher gar nicht ablösbare Gehalt *und* das Wie der Bekümmernis des Selbst um sich selbst.“⁹⁶ Selbstvollzug ereignet sich vielmehr in Destruktion bzw. Rekonstruktion des Vergangenen, das in dem Selbst-Haben der Bekümmernis eingeschlossen ist.

Dank der Transzendenz bleibt das Ich als Existenz in der Situation nicht dasselbe. Durch die Situationen, die zur Erweckung führt, erfährt das Ich eine Steigerung, die Jaspers als „Sprung“ bezeichnet. Der Sprung kann aufgrund des „Sein-habens“ und nicht nur des Sein-seins geschehen. Selbstsein heißt das Gegenteil von „selbst bleiben“. Im Selbstsein erfahre „ich“ meine Innerlichkeit und „meine“ Einzigkeit, indem „ich“ „mich“ *habe*, statt nur „ich zu *sein*“. „Der Existenzsinn, auf einen Ursprung und seine genuine Grunderfahrung hin verfolgt, ist gerade der Seinssinn, der nicht aus dem „Ist“ des spezifisch kenntnisnehmend explizierenden und dabei irgendwie objektivierenden „Ist“ wird, sondern aus Grunderfahrung des *bekümmerten* Habens seiner selbst, welcher vor einer möglicherweise nachkommenden, aber für den Vollzug belanglosen „ist“-mässig objektivierenden Kenntnisnahme vollzogen ist.“⁹⁷ Die „Betrachtung“ der Situationen allein kann nicht die Aufgabe der Philosophie und vor allem nicht die Aufgabe der Phänomenologie sein, sondern die „Betrachtung“ soll „historisch“ im Sinne eines Vollzugsinns gedeutet werden. Der Sprung der Existenz führt die

⁹³ Ebd., S. 24-5.

⁹⁴ Ebd., S. 31.

⁹⁵ Ebd., S. 32.

⁹⁶ Ebd., S. 32.

⁹⁷ Ebd., S. 30.

Existenz von ihrer Möglichkeit zu ihrer Wirklichkeit und setzt dabei die Erhellung der Existenz voraus.

Der Zugang zur Situation ist gleichursprünglich mit dem Vollzug der Situation und von daher setzt er keine Reflexion und keine sachlich-wissenschaftliche Auseinandersetzung voraus. „Sich-haben“ ist nicht auf den Zustand der Selbstreflexion, der ein Bewusstsein voraussetzt, zu reduzieren. Das „Sich-selbst-haben“ ist eben ein „bekümmertes Haben“. „Eine echte Selbstbesinnung kann man sinnvoll nur freigeben, wenn sie da ist, und sie ist da nur in einem strengen Gewecktwerden, und echt geweckt werden kann sie nur so, daß der Andere in bestimmter Weise rücksichtslos in die Reflexion hineingetrieben wird, daß er sieht, daß die Zueignung der Gegenstände der Philosophie an eine Strenge methodischen Vollzuges gebunden ist, hinter der jede Wissenschaft zurücksteht, weil in den Wissenschaften lediglich die Forderung der Sachlichkeit entschieden ist, zu den Sachen der Philosophie aber der Philosophierende selbst und (seine) notorische Erbärmlichkeit mitgehört. In die Reflexion hineintreiben, aufmerksam machen, kann man nur so, daß man den Weg selbst eine Strecke vorangeht.“⁹⁸

Nach Heideggers Kritik sollen wir Grenzsituation und Existenz nicht mehr anhand einer wissenschaftlichen Analyse auffassen. Diese Begriffe zeigen keinen konkreten Sachverhalt, keine gegebene Bestimmtheit und kein Objekt an. Man kann sie nur als formale Anzeige *erwähnen*. ‚Verstehen‘ heißt nicht festgelegtes Wissen von einem Gegenstand, sondern es gründet selbst in „Situationssein“. Dieses Erleben ist immer an „mein“ „Durchmachen“ gebunden, welches die Intensität unseres Verstehens ausmacht. Philosophie, die nur im Vollzug mit all ihrer Strenge und ihrer „Erbärmlichkeit“ als Philosophie gelten kann, findet ihre letzten Begründungen in sich selbst, bzw. in ihrer „Bewegung“ (= Durchhalten). „Wie werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten? Sie werden, dem Wissen nur äußerlich kennbar, als Wirklichkeit nur für Existenz fühlbar. Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe.“⁹⁹ „Nur wer absolut allein war, kann Existenz werden.“¹⁰⁰ Weder bei Levinas noch bei Jaspers ist die Existenz (= Ek-sistenz) eine Bewegung, die von innen nach außen kommt und irgendwann einen „Punkt“ erreicht. Als Existenz sind wir sowohl innen als auch außen. Ebenso bedeutet die Ausgesetztheit auch nicht ein Hinausgehen von innen nach außen.

Erhellung der Existenz im Sinne eines Sprungs ist eben eine Steigerung des Lebens, welche die Fülle des Lebens der Existenz ausmacht. Der Sprung holt „mich“ aus der Indifferenz heraus, ohne dass er eine exklusive Stellung in meinem Leben einnähme, weil gerade dieser Sprung nie eine beliebige Reaktion ist und nicht durch meine Willkür entstehen kann. „Nach dem Sprung ist mein Leben für mich ein anderes als mein Sein, sofern ich nur da bin. Ich sage „ich selbst“ in einem neuen Sinn. Der Sprung zur Existenz ist nicht das Wachsen eines Lebens, das reflektorisch nach erforschbaren Gesetzen jeweils zu seiner Zeit die gehörigen Schritte tut.“¹⁰¹ „Die Welt ist mir nicht nur Gegenstand des Wissens, den ich mir gleichgültig bleiben lassen darf, sondern in ihr ist das mir eigene Sein, in dem ich erschüttert bin. Die Furchtlosigkeit in der Überwindung der blinden Hilflosigkeit des Daseins wird Ursprung der Furcht um das, worauf es im Dasein ankommt, und das in den Grenzsituationen in Frage gestellt ist.“¹⁰²

⁹⁸ Ebd., S. 42.

⁹⁹ Jaspers, K.: Philosophie II Existenzerhellung, S. 204.

¹⁰⁰ Ebd., S. 207.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd., S. 205.

Die Furcht aufgrund der Grenzsituationen darf nicht im Sinne einer Verzweiflung gedeutet werden, die abzuwehren bzw. aufzuheben ist. Diese Furcht bezieht sich auf meine unbedingte Passivität, welche die Ausgesetztheit unseres Seins beschreibt. Die Furcht ist zugleich ein Ausweis für die Empfänglichkeit, die unbedingt und unvordenklich ist und mich eben verletzlich macht. Sie ist aber der unthematische Zugang und gleichsam das unthematische „Freisein“. Die Existenz ist die Art und *Weise* unseres Daseins. Sie offenbart sich erst in der Situation, in der das Äußerste des Daseins zugegen ist.

„Diese Daseinstiefe der Existenz ist in der geschichtlichen Bestimmtheit der Situationen und mit dem geschichtlichen Bewusstsein als solchem *nicht einfach gegeben*. Sie wird erst verwirklicht durch die existenzielle Erhellung der Situation als Grenzsituation. Diese Erhellung kann nicht übertragen werden, sondern in einem unvertretbaren Ursprung *ist jeder, was er ist, sich selber schuldig*.“¹⁰³ Die Abgründigkeit der Grenzsituation hebt sie von der „gesellschaftlichen Situation“ ab. *Damit bekommt die Verletzlichkeit, die angesichts dieser vorzeitlichen Schuldigkeit als eine Situation zu betrachten ist, einen ethischen Sinn*. „Das Ich als Ich ist jenes Ich, das aus seinem Begriff ausbricht. Und diese Situation habe ich Verletzlichkeit genannt, die absolute Schuldigkeit oder vielmehr die absolute Verantwortlichkeit.“¹⁰⁴

Wir können die Situationen nicht überspringen, sondern bewältigen. Dafür sollten wir sie nicht als ‚Zufall‘, sondern als Begebenheiten unseres eigenen Schicksals annehmen. Somit sind sie nicht wie Glück oder Unglück zu verstehen, sondern sie gehören zu unserer eigenen Existenz. „In dieser Einsenkung ergreife ich das Schicksal nicht als bloß äußerlich, sondern als meines im *amor fati*. Ich liebe es, wie ich mich liebe, da ich nur in ihm existentiell gewiss werde. Im Kontrast zu der Verlassenheit des nur Allgemeinen und Ganzen erfahre ich in dem, was objektiv Einschränkung ist, existentiell das Sein. Das geschichtliche Bewusstsein als Schicksalsbewusstsein ist das Ernstnehmen des konkreten Daseins.“¹⁰⁵

2. Leiden

„Sie geizt mit ihrem Leid. Wahrscheinlich ist sie auch mit ihrer Lust geizig. Ich frage mich, ob sie nicht manchmal wünscht, von diesem eintönigen Schmerz befreit zu sein, von diesem dumpfen Geraune, das einsetzt, sobald sie nicht mehr singt, ob sie nicht wünscht, einmal ordentlich zu leiden, sich in die Verzweiflung zu stürzen. Aber wie dem auch sei, das wäre ihr unmöglich: sie ist verknotet.“¹⁰⁶

Das Leiden wird in dieser Ausführung nicht anhand seiner Ursache beschrieben, sondern als formale Anzeige. Jaspers vertritt in „Psychologie der Weltanschauung“ diese Auffassung, dass das Leiden eben eine Gemeinsamkeit zwischen allen Grenzsituationen aufzeigt. Dass das Leid und die Lust zusammengebunden sind, scheint doch klar zu sein. Wie ist aber diese Verbundenheit zu erklären?

Glück und Leid sind gleichursprünglich. Sie sind genauso abgründig wie das Leben selbst. Das Leid ist weder positiv noch negativ, deshalb ist jeder Versuch es abzuweisen oder es anzunehmen die Zurückweisung einer Situation und so eine Unmöglichkeit. Leiden kann nur als Grenzsituation erfasst werden, wenn die *Unvordenklichkeit* der Situation nuanciert wird. Diese Unvordenklichkeit, die uns jeder Freiheit und Entscheidung beraubt, exponiert die Situation in einer Zeit, die uns vorzeitig ist.

¹⁰³ Ebd., S. 213-214.

¹⁰⁴ WG, S. 104.

¹⁰⁵ Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzhellung, S. 218-9.

¹⁰⁶ Sartre, J. P.: Der Ekel, S. 21.

Das Leiden artikuliert den Ursinn des Verbuns „tragen“. Das „Tragen“ verkörpert stets eine Passivität, die „zunächst und zumeist“ durch die Figur der Weiblichkeit entfaltet wird. Das „Tragende“ bezieht sich auf das Geschichtliche, welches die Fülle des Seins als *Wirksamkeit* anzeigt. Ohne Nuance auf die *Tragkraft* der Geschichte ist die Geschichte nur die Historie vieler Begebenheiten, die jedoch nicht fungieren und nicht imponieren können. Wichtig ist zu bemerken, dass die Empfänglichkeit und das Tragen (des unergründlichen Leidens) zwei Seiten eines Pols sind. In dieser Synopse verkörpert die Figur Weiblichkeit die Passivität im Äußersten. Sie verstärkt eine Kontinuität, die an das „Tragen“ selbst gebunden ist und die aufgrund dieses Tragens, das die Geduld der Zeit impliziert, das unvordenkliche Bündnis der Beziehung nie zerbricht.

Zerbrechlichkeit bzw. Fragilität der Weiblichkeit kann nicht wie eine normative Charakteristik aufgefasst werden. Das „Tragen“ des Leidens spielt immer eine wirkende Rolle, die nunmehr diese Fragilität verschärft und verstärkt. Die Zärtlichkeit ist keine Eigenschaft unter Eigenschaften des Weiblichen, sondern der *äußerste Ausdruck* des Wesens dieser Figur. Das bedeutet, dass das Leiden als Grenzsituation nie als ein Defizit verstanden werden soll. Die Existenz ist in dieser Situation am klarsten zugegen und sichtbar.

Das Leiden im Sinne der Grenzsituation ist nicht auf Gottesstrafe zurückzuführen. Von daher ist es nicht eine Folge der Erbsünde. Die Gottestrafe ist für das Leiden eine ‚zu späte‘ Bezeichnung. Nicht was, sondern *wie* jemand leidet, darauf kommt es an. „Verhalte ich mich, als ob Leiden nichts Endgültiges, sondern vermeidbar wäre, so stehe ich noch nicht in der Grenzsituation, sondern fasse die Leiden als zwar endlos an Zahl, aber nicht als notwendig zum Dasein gehörend auf; sie sind einzelne, treffen nicht das Ganze des Daseins.“¹⁰⁷

Wir stimmen mit Jaspers überein, dass das Leiden nicht als ein von außen kommender Zustand verstanden werden soll, den wir bekämpfen. Es ist auch kein affektiver seelischer Zustand, sondern eine Grundsituation, die zur Erweckung ruft. „Wäre *nur* Glück des Daseins, so bliebe möglich Existenz im Schlummer. Es ist wunderbar, daß reines Glück leer wirkt. Wie Leiden das faktische Dasein vernichtet, so scheint Glück das eigentliche Sein zu bedrohen. Im Glücklichen ist ein Selbsteinwand durch ein Wissen, das es nicht bestehen lässt. Das Glück muss in Frage gestellt sein, um als wiederhergestellt erst eigentlich Glück zu werden; die Wahrheit erstet auf dem Grunde des Scheiterns.“¹⁰⁸

Auch für Nietzsche ist Leiden kein Zustand, den der Mensch überspringen kann. Es ist nur zu überwinden, indem wir es in Lebenskraft umsetzen. Das Leiden ist eine Voraussetzung für Vitalität, da unsere ‚Weisheit‘ davon abhängt. „Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet: an der eigenen Qual mehrt es sich das eigene Wissen.“¹⁰⁹ Die Überwindung ist kein Endzweck, sondern sie gründet im Erfahrungsprozess des Leidens selbst. Der Übermensch zeigt eine „gesteigerte Figur“ für den Prozess der Menschwerdung, die ohne Leid nicht genügend bürgt. Wie Nietzsche glaubt, ist Kunst ohne Schmerz nicht vorstellbar. Schmerz ist für Nietzsche stets ein Lebensinhalt der qualitativen Lebenssteigerung. Die Überwindung vom Mensch zum Übermensch ist nicht vorstellbar, ohne Schmerz er-tragen zu müssen. Das Leiden ist nach Nietzsches Auffassung auch quantitativ an Glück gebunden. „Das letzte Ziel der Wissenschaft sei, dem Menschen möglichst viel Lust und möglichst wenig Unlust zu schaffen? Wie, wenn nun Lust und Unlust so mit einem Stricke zusammengeknüpft wären, daß wer möglichst viel von der einen haben *will*, auch möglichst viel von der anderen haben *muss* – daß, wer das »Himmelhoch-Jauchzen« lernen will, sich auch für das »Zu-Tode-

¹⁰⁷ Jaspers, K.: Psychologie der Weltanschauung, S. 230.

¹⁰⁸ Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzerhellung, S. 231-2.

¹⁰⁹ Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, Berlin/New York 1967, S. 134.

betrübt« bereit halten muss und so steht es vielleicht! Die Stoiker glaubten wenigstens, daß es so stehe, und waren konsequent, als sie nach möglichst wenig Lust beehrten, um möglichst wenig Unlust vom Leben haben.¹¹⁰

Levinas erfasst das Leid als eine ursprüngliche unvordenkliche Gemütsbewegung, die viel früher zu erfassen ist als eine wertbezogene Weltstruktur. Es kommt nicht darauf an, ob der Mensch selber das Leid verursacht, oder ob das Leid eine gewandelte Gottesgnade ist. Für Levinas ist das Leiden ohne jede Zuflucht. Leid ist an den Tod gebunden, wenn wir den Tod als Sein zum Tode, d. h. als „Zeit des Sterbens (= Lebens)“ auffassen. Tod ist an die Unmöglichkeit des absoluten Nichts gebunden. Die Unmöglichkeit des Nichts und des „Noch-nicht-seins“ zeigt seine unerlässliche Verbundenheit mit dem Sein. „Noch-nicht-sein“ zeigt gleichsam die Unmöglichkeit der Übernahme des Seins. Das Leiden, das stets mit dem Schmerz verbunden ist, ist entweder ethisch oder physisch. Levinas spricht davon, dass wir das ethische Leiden in „Demut“ und „Würde“ umwandeln können; von physischem Leiden, vom Schmerz, können wir aber nie befreit sein. Der Schmerz, der im Grunde das „elementale Übel“ ausmacht, ist insofern vom Leid zu unterscheiden, weil es auf eine ursprüngliche Situation hinweist, die mit dem Sein selber entsteht und vom Dasein untrennbar ist. Diese besagt, dass unser *Dasein* sich nie vom Leib befreien kann. Solange das Leiden nicht als eine unvordenkliche Situation, sondern Thema des reinen ‚indifferenten‘ Verstehens gedacht wird, können wir vom Leid nicht als einer Situationen sprechen.

Die „Erleuchtung“ mittels des Leides mildert die Unbedingtheit des Leides nicht, sie verschärft es als eine immerwährende Prägung. „Wir behaupten nicht, der gute Mensch werde eines Tages in einer anderen Welt triumphieren oder seine Sache werde einmal hier unten siegen, nein, er triumphiert mitten im Leben, er triumphiert im Leiden an seinem gelebten Leben, er triumphiert am Tag seines Elend.“¹¹¹ Die Kontinuität zwischen Glück und Leid führt nicht zur Relativierung des Leidens und des Glückes, sondern deren Steigerung. Das Scheitern als Situation bezieht sich auf keinen Fehler eines Seienden oder Mängel in seiner Existenz, es nuanciert die Unmöglichkeit eines ständigen, selbstverständlichen Glückes. Es erklärt das Begehren zu einer dauernden Bewegung.

Leiden ist Infragestellung „meiner“ Freiheit, „meines“ Glückes und „meines“ Willens. Deshalb ist das Leiden Grund „meiner“ Bescheidenheit und Passivität und zugleich Grund „meiner“ Scham und des Ekels. „Wir kennen den Schmerz nicht nur als unangenehme Empfindung, die die Tatsache, in die Enge getrieben und verletzt zu sein, *begleitet*. Diese Tatsache ist der Schmerz selbst, das Ohne-Aus-weg der Berührung. Die ganze Schärfe des Schmerzes liegt in der Unmöglichkeit zu fliehen, in der Unmöglichkeit, in sich selbst gegen sich selbst einen Schutz zu finden; sie liegt daran, daß man von jeder lebendigen Quelle abgeschnitten ist. Sie ist die Unmöglichkeit, zurückzuweichen. [...] hier ergreift mich der andere, die Welt affiziert den Willen, sie hat Berührung mit dem Willen. Im Schmerz wirkt die Realität auf das An-sich des Willens, verzweifelt kippt der Wille in totale Unterwerfung unter den Willen des Anderen um. Im Schmerz löst sich der Wille durch die Krankheit auf. In der Furcht ist der Tod noch künftig, hat Abstand zu uns; der Schmerz hingegen realisiert im Willen die extreme Nähe des Seins, das den Willen bedroht.“¹¹²

In *Hiob* erzählt Kierkegaard die Geschichte eines Mannes, der das Leid nur deshalb erleben muss, weil er die *Freude* erleben wollte. Er ist deswegen Gott dankbar, weil alles was Gott ihm genommen hat, ihm auch Gott selbst gegeben hatte. Von daher ist „tragen“ des Leidens

¹¹⁰ Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, S. 49.

¹¹¹ Zu, S. 98-9.

¹¹² TU, S. 349.

selber eine ‚Gnade‘. Es ist eine Möglichkeit, um die Existenz in ihrer Einzigkeit zu spüren und sich Gott anzunähern. Glück allein reicht nicht aus, um glücklich zu sein. Um glücklich zu sein, muss man „ertragen“ können: „Denn folgt das Bekenntnis dieses Mannes, den nicht das Leid allein zur Erde geworfen hatte, sondern auch die Anbetung: »der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt!« - [...] Aber Hiob! In dem Augenblick, wo der Herr alles nahm, sagt er nicht zuerst: Der Herr hat's genommen, sondern er sagt zuerst: Der Herr hat's gegeben. Das Wort ist kurz, aber bezeichnet vollständig in seiner Kürze, was es bezeichnen soll, daß Hiobs Seele nicht zermalmt ward in der stummen Unterwerfung des Leides, sondern daß sein Herz zuerst sich ausweitete in Dankbarkeit, daß der Verlust des Ganzen zuerst ihm gegeben hatte, den Er nun von ihm nahm [...] es war nicht weniger schön geworden, weil es weggenommen war, auch nicht schöner, sondern noch schön wie einst, schön, weil der Herr es gegeben, und was ihm nun schöner scheinen konnte, war nicht die Gabe, sondern Gottes Güte [...]. Da ruhte die Dankbarkeit in seiner Seele mit ihrer stillen Wehmut, er nahm einen milden und freundlichen Abschied von allem zusammen, und in diesem Abschied verschwand das alles wie eine schöne Erinnerung, ja es schien, als wäre es nicht der Herr, der es nahm, sondern Hiob, der es ihm zurückgab. Indem deshalb Hiob gesagt hatte, der Herr hat's gegeben, war sein Sinn wohl vorbereitet, Gott auch mit dem nächsten Wort zu gefallen: »Der Herr hat's genommen. « Vielleicht war da der, welcher am Tage des Leides auch sich erinnerte, daß er frohe Tage gesehen hatte; da ward seine Seele noch ungeduldiger. Hätte er nie die Freude gekannt, würde der Schmerz ihn nie überwältigt haben, denn was ist doch Schmerz anders als eine Vorstellung, die der nicht hat, der nichts anders kennt, aber nun hatte die Freude gerade ihn gebildet und entwickelt, den Schmerz zu fühlen.“¹¹³

a. Leiden und Geduld: Zeit der Dauer

Passivität ist durch *Geduld der Zeit* auszudrücken. Passivität ist die Voraussetzung für den Empfang des Anderen, dessen Leid „ich“ nicht mit „meinem“ Leid vergleichen kann.

„Ich“ kann „mein“ Leiden rechtfertigen, es analysieren, aber „ich“ kann es nicht verweigern. Die Beschreibung einer „sinnlichen Verletzlichkeit“ aufgrund des Schmerzes bedeutet deshalb eine Grenzsituation, weil das Sinnliche in „mir“ nicht eine abstrakte erwünschte Untastbarkeit ist, sondern das Sinnliche ist gerade die unerlässliche nicht indifferente ‚Substanz‘, die „mir“ *einzig* zugehört und *einzig* „meine“ Existenz betrifft. In jedem Augenblick bin „ich“ von „meiner“ Sinnlichkeit betroffen und bin an die Grenze „meiner“ Möglichkeit geraten. Damit wird geklärt, warum Jaspers' Grenzsituation nicht eine Grenze im Sinne eines von außen kommenden Zustands bedeutet. *Sie drückt vielmehr eine Steigerung der Betroffenheit der Existenz „durch“ sich selbst aus.*

Der Andere ist „mir“ ohne Grund, ohne Frage, überantwortet, weil „ich“ seinen Schmerz nicht in einer identifizierbaren Form nachvollziehen kann. „Ich“ bin für den Anderen verantwortlich, weil wir uns in keiner Hinsicht ersetzen können. Deshalb kann „ich“ „meine“ ursprüngliche Verantwortung nicht dem Anderen aufbürden. Die Verantwortung entsteht zugleich mit „meiner“ absoluten Passivität: „Im Leiden wird die Sinnlichkeit Verletzlichkeit, noch passiver als die Rezeptivität; sie ist Prüfung, passiver als die Erfahrung. Eben ein Unheil. In Wahrheit ist es nicht die Passivität, die das Unheil definiert, es ist das Unheil, durch das Erleiden verstanden wird. Das Leiden ist reines Erleiden.“¹¹⁴

„Die passive Synthese der Zeit, die Geduld, ist Warten ohne erwartetes Ziel, ist Warten, das betäubt wird durch jene bestimmten Erwartungen und ihre Erfüllung nach dem Maß eines

¹¹³ Zitiert nach Diem, H.: Kierkegaard, Hiob, Frankfurt a. M. /Hamburg 1956, S. 132-3.

¹¹⁴ Zu, S. 118.

Ergreifens und eines *vorgreifenden Begreifens*. Die Zeit als Warten – Geduld, die passiver ist als alle zu Akten korrelative Passivität – wartet auf das Unfassbare.¹¹⁵

Leiden als reine Geduld ist eine Öffnung in der Zeit, die sich in der Dauer der Zeit als Geduld erstreckt. „Diese Situation, in der das Bewusstsein, das jeder Bewegungsfreiheit beraubt ist, einen minimalen Abstand von der Gegenwart bewahrt; diese äußerste Passivität, die sich indes verzweifelt in Handlung und Hoffnung verwandelt, ist die Geduld – die Passivität des Duldens und gleichwohl die eigentliche Meisterschaft.“¹¹⁶ Es ist eine Eröffnung für „mein“ Bewusstsein. *Dank der Dauer der ‚Inständigkeit‘* kann der Mensch das Leiden *er-leiden*, er kann gleichzeitig leiden und vom Leiden Abstand nehmen. „In der Geduld fallen das unmittelbare Bevorstehen der Niederlage und ein dennoch bestehender Abstand von der Niederlage zusammen. Die Zweideutigkeit des Leibes ist das *Bewusstsein*.“¹¹⁷ Das Bewusstsein vom Leid ist nicht ein abstraktes Bewusstsein, das einem Objekt gegenüber eine theoretische neutrale Stellung einnimmt. Das Bewusstsein macht das Ertragen des Leidens möglich. Bewusstsein ist die einzige Möglichkeit, vom Übel des Leides Abstand zu nehmen, ohne es aufheben zu können. Das Bewusstsein kann aber die Steigerung im Schmerz befördern. Unabweisbarer Schmerz, das Leiden ohne Ursache, ist der Anfang der Infragestellung unserer Freiheit, die uns doch eine andere Freiheit verleiht als die willkürliche, selbstverständliche, spontane Freiheit. Die Frage an die Freiheit ist nicht Verleugnen der Freiheit, sondern eine präzise Untersuchung ihrer Grenze. Bewusstsein haben heißt Zeit *haben*, in Gegenwart sein und zugleich von dieser Gegenwart Abstand nehmen können. „Der Schmerz bleibt zweideutig: schon Gegenwart des Übels, das auf das Für-sich des Willens wirkt, aber als Bewusstsein immer noch Zukunft des Übels.“¹¹⁸

Levinas' Nuance bezüglich des Schmerzes beschreibt ihn als die „höchste Prüfung für die Freiheit“. „Die höchste Prüfung der Freiheit ist nicht der Tod, sondern der Schmerz.“¹¹⁹ Dieser Satz hat für Levinas einen hohen Stellenwert, da er ihn zweimal kurz nacheinander wiederholt. Im Leiden erfahren wir eine absolute *Wachsamkeit*. Das Bewusstsein des Schmerzes ist eine Bezugnahme auf den Schmerz aber keine Auflösung des Schmerzes.

Passivität ist kein Nein-sagen zum Leben, keine Verweigerung des Lebens oder des Glückes, sondern die ambivalente Bedeutung des Pathos, die Unmöglichkeit des Ausweichens des Leidens bis zur *Stellvertretung*. Passivität macht die ganze Bedeutung des Durchmachens der Existenz aus, die sich als Geduld präsentiert. Passivität, die im Schmerz die ursprünglichste Befindlichkeit eines Subjektes beschreibt, ist die Situation vor „meinem“ Willen, die sich in der Diachronie der Zeit, der Zeit der Geduld, Zeit der absoluten Zukunft, rehabilitiert. Der Schmerz ist nicht vom „*Sein*“ zu lösen. Der Schmerz ist „meine“ Befreiung aus der Gleich-Gültigkeit. *Mein Glück allein* kann „mich“ nicht aus Neutralität des Seins herausholen. Ohne Erweckung durch das Leid kann „ich“ nicht das Ethische in „mir“ erkennen, da das Glück an „meinen“ Egoismus gebunden ist. „Die Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen ist ein Sich-vom-Sein-lösen: Nähe, Besessenheit durch den Nächsten, Besessenheit wider Willen, das heißt Schmerz. Der Schmerz sollte nicht sogleich interpretiert werden als eine erlittene und dennoch übernommene Handlung, das heißt als eine Erfahrung des Schmerzes durch ein Subjekt, das für sich bestünde; der Schmerz ist reines Defizit, ein Anwachsen der Schuld in einem Subjekt, das nicht wieder zu sich kommt.“¹²⁰

¹¹⁵ WG, S. 92-3.

¹¹⁶ Ebd., S. 350.

¹¹⁷ TU, S. 238.

¹¹⁸ Ebd., S. 349-50.

¹¹⁹ Ebd., S. 350-51.

¹²⁰ JS, S. 132.

Sodann ist das Leiden zuerst als Geduld zu verstehen, die jeder Haltung und Handlung vorausgeht. Der Schmerz widerspricht der Subjektivität und dem Egoismus nicht. Leben in Genuss und Selbstgefälligkeit sind die Bedingungen für das Leiden, da sie gerade die Möglichkeit des ethischen Leidens anzeigen. Leiden ist nicht immer Leiden, das direkt vom Anderen auf „mich“ zukommt, weil der Andere ein Hindernis ist, oder, wie Sartre meinte, „ein Loch in der Welt“, vielmehr ist „meine“ Existenz von Anfang an mit der Existenz des Anderen verbunden.

Die Begegnung mit den Anderen, die wir besser als die „virtuelle Begegnung“ bezeichnen – weil sie nicht auf die Anwesenheit des Anderen reduzierbar ist –, ist die Entblößung des „Ich“ von seinem Gestell, das nie mehr das „Ich“ in sich festbinden kann. So erreichen wir Levinas' Kerngedanken über Verantwortung: „Diese Verantwortung ist zugleich Befreiung und Fesselung. Im Leiden *durch* die Schuld des Anderen ragt schon das Leiden *für* die Schuld der Anderen – das *Er-Tragen* – empor: das *Für-den-Anderen* wahrt so völlig die durch den Anderen auferlegte Geduld des Erduldens. Stellvertretung für die Anderen, Sühne für die Anderen.“¹²¹

Die Geduld als immer bleibendes ‚Ertragen‘, als ein ewiges Warten, erklärt die Bedeutung der Zeit. Die Geduld ist die Unmöglichkeit der Auflösung des Unendlichen im Endlichen. Die Zeit ist nicht nur Zeit des neutralen Vergehens, sondern sie ist auch Zeit des Wartens und Zeit der Geduld als Dauer. Leiden ist der Impuls der Zeit, eine Zeit, die als Zu-Gott (A-dieu) bezeichnet wird. Dieses Leiden bringt die Zeit der Transzendenz für uns ins Licht, die Zeit, die eine Ewigkeit „dauert“ und keinen Anfang und kein Ende hat. Durch das Ertragen und durch die Geduld werden wir selbst Teil der Unendlichkeit, wir überschreiten die Grenze der Immanenz, ohne diese Immanenz verlassen zu können.

Ein Warten ohne *Erwarten*, wie es Samuel Beckett in *Warten auf Godot* schildert, weist auf ein „Nichts“ hin. Dieses Nichts ist nicht das Nichts eines versinkenden Nihilismus und will nicht die Absurdität des Lebens präsentieren. Das Nichts bezieht sich auf das *Schwere des Lebens*, auf die *Last des Seins*, der nicht zu entfliehen ist. Diese Schwere ist gleichsam der Überfluss des Seins, die Fülle des Lebens. Dieses Warten ist eine Anspielung auf unergründliche Geduld, die unentgeltlich ist. „Als Ge-duld des Wartens ist die Zeit Frage, Suche, Bitte und Gebet.“¹²² „Das *Un-* des Unendlichen ist nicht eine bloße Negation, sondern Zeit und Menschlichkeit. Der Mensch ist nicht ein ‚gefallener Engel, der sich an den Himmel erinnert‘, er gehört zur eigentlichen Bedeutung des Unendlichen. Bedeutung, die nicht zu trennen ist von der Ge-duld und vom Warten, von der Zeit, gegen welche, so als handelte es sich dabei um ‚subjektive‘ Zufälligkeit, stets vom neuem die verfängliche – die angeblich einzig ernsthafte – Frage nach der Existenz Gottes angeht. Diese ist nur die Rückkehr der Ontologie und ihres Anspruchs, das letzte Maß für den Sinn zu besitzen.“¹²³

Levinas legt nahe, über eine „*Eschatologie ohne Hoffnung*“ zu reden, um zu vermeiden, dass das Warten auf Belohnung und Hoffnung reduziert wird. In der Gott-Beziehung können wir innerhalb der Phänomenologie dennoch einen Atheismus denken. Dies gerade deshalb nicht, weil die Erwartungen, die wir von Gott haben, nicht in Erfüllung gegangen wäre. Atheismus bedeutet im strengen Sinne, die Verantwortung allein auf sich zu nehmen. Die Vorstellung einer Welt ohne Paradies besagt nichts mehr als die ‚Radikalisierung‘ einer unbedingten Verantwortung. Würde Gott sein Antlitz den Menschen verbergen, so wäre der Mensch seiner ursprünglichen Verantwortung nicht entlastet. Deshalb „die Thora mehr lieben als Gott“,

¹²¹ Ebd., S. 278.

¹²² WG, S. 93.

¹²³ Ebd., S. 94.

Gottes Gebote mehr ehren als Gottes Verheißung: „Ein spezifisch jüdischer Sinn des Leidens, das in keinem Augenblick den Wert einer mystischen Buße für die Sünde der Welt gewinnt. Die Lage der Opfer in einer aus den Fugen geratenen Welt, das heißt in einer Welt, in der es dem Guten nicht zu siegen gelingt, ist Leiden. Es offenbart einen Gott, der, indem er auf jede hilfreiche Manifestation verzichtet, an die Reife des voll verantwortlichen Menschen appelliert.“¹²⁴

b. Leiden und Transzendenz

„Folge dem Beispiel von Nizami. Verbrenne nur stets wie die Kerze deinen eigenen Schatz. Dann wird einst die Herrscherin »Welt« dir als Sklave dienen.“¹²⁵

Man kann sein Glück mit den Anderen teilen, nicht aber sein Leid. Das Glück ist unsicher und unzuverlässig, flüchtig und vorübergehend. Das Glück ist allein aus dem Grund an Leid gebunden, weil es sich nie *ganz* stillen kann.

Das Glück und das Leid sind immer *eine Bedingung* füreinander. In dem Sinne ist das Leid keine Voraussetzung für Glück, sondern eine Bedingung, um das Glück zu steigern. Das Leid gehört der Bewegung an, in der sich die Menschenwerdung vollzieht. In dem Sinne ist es innerhalb des Seins zum Tode (Sterben). Leiden ist die Unmöglichkeit der dauernden Identifizierung des Ich mit sich selbst. Dies macht die Schärfe des Leidens aus und ermöglicht die Menschenwerdung in einem strengen Sinn. „Das Leiden als Leiden ist nur eine konkrete und gleichsam fühlbare Manifestation des Nicht-Integrierbaren, des Nicht-zu-Rechtfertigenden. Die „Qualität“ des Übels ist, wenn man einen solchen Ausdruck gebrauchen kann, diese *Nicht-Integrierbarkeit* selbst.“¹²⁶

In der persischen Sprache benutzt man den Ausdruck „philosophischer Schmerz“, um die philosophische Fragestellung in ihrer radikalsten Form aufzuzeigen. Man sagt nicht „philosophisches Leid“, sondern „philosophischer Schmerz“, um den existenziell elementaren Charakter dieses Schmerzes sichtbar zu machen. Dieser Schmerz ist nicht Folge eines bestimmten Ereignisses, sondern Folge der philosophischen Fragen. Das Leiden aus Liebe drückt gleichzeitig ein „Zuviel-Sein“ des Lebens aus. Es gründet im Scheitern, da die Liebe aus sich heraus eine steigernde Situation präsentiert, die auf die Maßlosigkeit des Eros selbst hinweist. Für die Liebe kann man kein Maß und keine Grenze errechnen. Es gibt keine Antwort, mit der man die Liebe begründet, außer der Liebe selbst.

Wegen der Liebe und des Erlebnisses der Liebe wird die Einzigkeit der Existenz in der Erfahrung des Leidens sichtbar. Diese Einzigkeit nennt Levinas *Auserwählung* (élection). Die Auserwählung bedeutet hier kein Privileg, keine „Besonderheit“ der Position. Diese Auserwählung in Levinas' Auffassung gründet in der Andersheit, die sich „spezifisch“ *von* und *durch* sich erklärt und nicht im Vergleich. Aus diesem Ausgangspunkt sind „wir“ auserwählt, um die unergründliche Verantwortung zu tragen. In der Erwählung als Situation ist jeder immer schon unergründlich schuldig. Der Mensch ist auserwählt, um zwischen Gewalt und Rede, zwischen Mord und Dabei-sein bei dem Tod des Anderen zu entscheiden und eine *immer* „*unbequeme Verantwortung*“ zu tragen. „Der Gedanke der Stellvertretung bedeutet, daß *ich* mich an die Stelle des Anderen setze, daß sich aber niemand als Ich an

¹²⁴ SF, S. 111.

¹²⁵ Nizami: M, J.: Die Geschichte der Liebe von Leila und Madschnun, Übertragung aus dem Persischen von Rudolf Gelpke, Zürich, 2001, S.174. Leila und Madschnun gehört zu den berühmtesten Liebespaaren der klassischen Legenden im Iran.

¹²⁶ WG, S. 182.

meine Stelle setzen kann.“¹²⁷ „Nicht ich liebe von Natur aus meinem Nächsten, sondern der Nächste fällt mir zu und zur Last, lässt mir keine Ruhe und drückt mich an die Wand - kurzum, er tut meiner Natur Gewalt an, indem er mir befiehlt ihn zu lieben.“¹²⁸

Für Nietzsche ist die *Not* selber das *Rezept gegen Not*. Ohne Schmerz und Not zu erfahren, kann nicht von der Überwindung des Schmerzes gesprochen werden. Nietzsche ist davon überzeugt, dass die Erfahrung des Schmerzes und der Not die einzigen Möglichkeiten sind, sich aus der Indifferenz des Alltags abzuheben: „Das Rezept gegen die Not lautet: Not“¹²⁹. „Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge. Das Opfer ist allem Zwang enthoben, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende.“¹³⁰

Die Erscheinung des Pessimismus entsteht nicht aufgrund der Notstände oder des Elends des Menschen, sondern aufgrund der normativen Feststellungen in dieser Situation, welche die Echtheit dieser Situation verschleiern. Der Nihilismus besteht nicht in Bewusstsein des Leides, vielmehr in dessen Sinnlosigkeit: „[...] denn nicht das Leiden, sondern die Sinnlosigkeit des Leidens ist es, die den Menschen vernichtet, wie es bei Nietzsche in den letzten Sätzen der ›Genealogie der Moral‹ heißt.“¹³¹ „Das Auftauchen pessimistischer Philosophie ist durchaus nicht das Merkmal großer furchtbarer Notstände; sondern diese Fragezeichen um Werte allen Lebens werden in Zeiten gemacht, wo die Verfeinerung und Erleichterung des Daseins bereits die unvermeidlichen Mückenstiche der Seele und des Leibes als gar zu blutig und böse und in der Armut an wirklichen Schmerz-Erfahrungen am liebsten schon *quälende allgemeine Vorstellungen* als das Leid höchster Gattungen erscheinen lassen möchte.“¹³²

Sartre beschreibt in „Der Ekel“ eine schmerzende *Gemütsbewegung* als Erhabenheit. Diese sinnliche Befindlichkeit rührt von einer „Situation“ her, welche die Person des Romanes im Bezug auf den Tod des Anderen als „Übel“ erfährt. Dieses Übel kann sich erweitern. Es kann als das Liebesglück empfunden werden. In dieser Weise ist es eine *Steigerung*. „Übrigens genügt es, im Zimmer eines Toten zu sein. Da der Tod eine privilegierte Situation war, strahlte von ihm etwas aus und teilte sich allen Anwesenden mit. Eine Art Erhabenheit. Als mein Vater gestorben ist, hat man mich in sein Zimmer gebracht, damit ich ihn ein letztes Mal sehe. Als ich die Treppe hinaufstieg, war ich sehr unglücklich, aber ich war auch wie berauscht von einer Art religiöser Wonne, ich trat endlich in eine privilegierte Situation ein [...] Später habe ich das alles erweitert: ich habe eine neue Situation hinzugefügt, die Liebe.“¹³³

3. Liebe als Äußerstes

„Das ist meine Armuth, dass meine Hand niemals ausruht vom Schenken; das ist mein Neid, dass ich wartende Augen sehe und die erhellten Nächte der Sehnsucht.

O Unseligkeit aller Schenkenden! Oh Verfinsterung meiner Sonne! O Begierde nach Begehren! O Heisshunger in der Sättigung!

Sie nehmen von mir: aber rühre ich noch an ihre Seele? Eine Kluft ist zwischen Geben und Nehmen; und die kleinste Kluft ist am letzten zu überbrücken.

¹²⁷ Ebd., S. 105.

¹²⁸ Finkielkraut, A.: Weisheit der Liebe, S. 155.

¹²⁹ Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, S. 78.

¹³⁰ Heidegger, M.: Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“ in: Wegmarken, S. 310.

¹³¹ Zitiert nach: Kaulbach, F.: Philosophie des Perspektivismus, S. 210.

¹³² Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, S. 77.

¹³³ Sartre, J. P.: Der Ekel, S. 166-7.

Ein Hunger wächst aus meiner Schönheit: wehethun möchte ich denen, welchen ich leuchte, berauben möchte ich meine Beschenkten: – also hungere ich nach Bosheit.“¹³⁴

Das Rätsel des Antlitzes ist ein unlösbares Rätsel, das mit keinem Wort zu entlarven ist. Das Antlitz transzendiert sich und wird als Unendlichkeit das Thema unserer Verantwortung. Deswegen bleibt die Annäherung in der Beziehung eine unendliche Annäherung. Sie ist eine Suche nach Liebe, die streng und ernst ist und wie Levinas wörtlich sagt, zum „Geiselsein“ geführt werden *kann*. Die Liebe ist Befreiung von meiner Einsamkeit und eine Öffnung in der Innerlichkeit, sie ist aber zugleich die immerwährende „Gefangenschaft“ des ‚Seinshabenden‘. Wir Menschen sind sozusagen immer schon ein ‚Liebessklave‘.

Liebe als Äußerstes ist Anbeginn jeder Situation. Würde man die Grenze als Zuspitzung verstehen, wäre es unzulänglich, die Liebe als Grenzsituation zu bezeichnen. Wie wir aber schon vorhin angedeutet haben, ist die *Grenze* in diesem Sinne kein Ausnahmезustand und deswegen keine Zuspitzung der Situation, sie weist auf deren Strenge hin und deren Unerlässlichkeit. Bei Levinas wie auch bei Hafis zeigt sich die Liebe als eine Situation, die mit dem *Leben* konvergiert. Unsere Ausgesetztheit in der Welt, die zugleich unseren Zugang zur Welt und unser „leben in der Welt“ impliziert, ist mit der Liebe von Anfang an verbunden. So wird sichtbar, dass wir die Liebe weder als einen Gemütszustand noch als reine Zuneigung auffassen.

Die Liebe als Äußerstes unterläuft die platonisch-aristotelische Unterscheidung zwischen *Eros* und *Philia*. Sie umfasst in dem Sinne auch *Caritas* als Liebe des Nächsten und *Agape* als Gottesliebe. Die Liebe ist nach Levinas’ Auffassung weder auf Eros, „Liebe mit Begierde“ – die eine bestimmte Unterteilung zwischen Mann und Frau voraussetzt –, noch auf „Freundschaft Liebe“ – die bei Aristoteles als eine Tugend angesehen wird und in der die Liebenden stets auf gleicher Ebene, d.h. horizontal zueinander stehen – zu reduzieren. *Agape*, die als die vollkommenste Liebe betrachtet wird, kann nach Levinas nicht der Endpunkt im Sinne des „uti“ gedeutet werden.

Die „unentgeltliche Liebe“ geht nicht von Symmetrie, sondern von Asymmetrie aus. In der umfassenden Strenge der Liebe sollten wir die profane Liebe nicht als absteigend und Gottesliebe als aufsteigend bezeichnen. „*Caritas* und *cupiditas* sind unterschiedlich voneinander durch den Gegenstand ihres Strebens, nicht durch das Wie des Strebens selber.“¹³⁵

Die Bewegung, die aufgrund der Liebe das Transzendieren ermöglicht, ist kein progressiver Prozess, in welchem der Mensch *von* sich aus, d.h. in seiner Einsamkeit anfängt und *zu* einer anderen Stufe hinüberkommt. Somit ist die Liebe keine Auflösung in der Vollkommenheit Gottes und dessen Ewigkeit. Die Liebe kann nicht Gottesvereinigung erfüllen. Sie steht eben zwischen Genuss (*frui*) und Verlustgefahr, zwischen Autarkie und Besessenheit vom Anderen.

Die sinnliche Liebe, der *Eros*, der mit einem unendlichen Begehren verknüpft ist, bedeutet keine Erniedrigung der aufsteigenden Liebe, die in der Erhebung zur Transzendenz einen Aufschwung erhält und somit sich von der Sexualität befreit. Wir können von der Kontinuität zwischen verschiedenen Liebesmodi sprechen, welche die Liebe nicht kategorisiert und die sie nicht progressiv versteht. In dieser Hinsicht, wie wir später präziser beschreiben werden, zeigen Levinas und Hafis gemeinsame Züge. Was als der Hauptgedanke dieser zwei Ansichten zu konstatieren ist, ist die immerwährende Anzeige der ‚unvordenklichen

¹³⁴ Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, S. 137.

¹³⁵ Arendt, H.: Liebesbegriff bei Augustinus, S. 36.

Trennung‘ im Beziehungssein, die nie aufzuheben ist. Die Liebe changiert in einem Terrain, in dem die Transzendenz und die Immanenz stets zugegen sind. Aufgrund der Trennung ist Liebe eine unvermeidliche dauernde *Bewegung*. Weder durch Freundschaft noch durch Gottesgnade ist der Trennung zu entkommen. „In der Tat wirft uns die Liebe, die sich als Transzendenz auf den Anderen richtet, in einen Bereich zurück, der sogar diesseits der Immanenz liegt. Sie bezeichnet eine Bewegung, durch die das Seiende das sucht, womit es sich, noch bevor es zu der Suche aufbrach, verbunden hatte, und zwar verbunden hatte trotz der Exteriorität, in der es es findet.“¹³⁶

Weder bei Levinas noch bei Hafis ist die Erbsünde von Bedeutung. In Hinsicht auf die „unentgeltliche Strenge“ der Liebe ist die Anerkennung in der Beziehung kein ‚brennendes‘ Motiv für die Liebe.

Liebe ist mit allen anderen Situationen in Verbindung, und diese Verbindung ist von Anfang an schon da. Levinas sagt, dass er das Wort „Liebe“ ungern benutzt, nicht weil es irrelevant ist, sondern der Begriff Liebe, zumal die Liebe selbst, eine besondere Wichtigkeit in seiner Philosophie habe. Dieses Wort sei aber „verbraucht und abgegriffen“. Deshalb will er die vermutlichen Missverständnisse vermeiden. Die Liebe ist als „Begriff“ schwer zu definieren und als Situation nicht zu rechtfertigen. Sie ist ein Vollzug, die nur durchgemacht werden kann.

Deshalb besteht die Schwierigkeit der Beschreibung der Liebe nicht nur in der unendlichen Dimension, die uns als endliches Dasein ergreift, sondern in der Beschreibung selbst, welche die Erfahrung der Liebe nicht immer genau treffen kann. Die Entdeckung der Unendlichkeit im Sinne der Transzendenz, des Überschusses des Gegebenen, wird in der Erfahrung der Liebe spürbar. Sie geht über ihren Gegenstand hinaus und endet nicht mit unserer Endlichkeit bzw. mit unserem Tode. Sie bleibt auch nicht begrenzt innerhalb der Erscheinung des Liebenden. Deshalb ist die Liebe der Durchbruch unserer Endlichkeit und eine Öffnung zur Grenzenlosigkeit der Zukunft. *Sie ist die einzige ‚Inszenierung‘, um mit der Tragödie des Todes ‚umzugehen‘.*

Levinas spielt an vielen Stellen darauf an, dass die Liebe keine Gerechtigkeit kennt. Die Gerechtigkeit hat innerhalb der „Analyse“ der Liebe keinen Bestand. Die Liebe kann sich nicht rechtfertigen. Die Liebe kann nicht von „Anderen“ erwartet werden. Die Liebe ist an sich immer eine Grenze, die äußerste Grenze der Existenz. Die absolute Ausgesetztheit stellt dieses Äußerste der Liebe im Sinne einer absoluten Unsicherheit und Unberechenbarkeit immer schon dar. Sie bleibt immer eine ‚*unentgeltliche Hingabe*‘. Die Liebe ist zugleich die Bedingung des Eros und der Fruchtbarkeit. Ohne Liebe gibt es keine *Philosophie der Zukunft*, kein *fruchtbares Werk*. In diesem Zusammenhang ist die Radikalisierung des Antlitzes *als die Andersheit hervorzuheben*.

Für Levinas ist die Beziehung nicht auf die Ich-Du-Beziehung zu reduzieren. Die absolute vorzeitliche Verantwortung unterstützt diese Ich-Du-Beziehung, die immer noch eine Symmetrie zwischen Menschen voraussetzt.

Es ist nun zu fragen, ob die Asymmetrie der Beziehung die Symmetrie absolut ausschließt. „Doch meine zentrale Vorstellung ist das, was ich Asymmetrie der Subjektivität nannte; die Ausnahmesituation des Ich. Ich erinnere dazu immer an Dostojewski; [...]. ‚Wir sind alle verantwortlich für alles und alle, und ich noch mehr als die anderen.“¹³⁷

Die Liebe ist ebenso streng wie die Verantwortung. „Geisel“ ist ein strenges Wort für die Liebe. Die Liebe ist unerwartet und sogar unerwünscht. Sie ist befreit von jedem Ziel und jeder Weltorientierung. Diese Auffassung ist keine Idealisierung des Begriffes der Liebe.

¹³⁶ TU, S. 371

¹³⁷ Zu, S. 134.

Diese Radikalisierung gibt der Liebe ihre Aufrichtigkeit zurück. Die Liebe vollzieht sich nicht in einer bestimmten Kategorie, sondern in dem ‚*ganzen Leben*‘. Die Bindung zwischen Liebe und Güte kann von Anfang bis Ende dem ‚mal élémental‘ nicht entkommen. In diesem Punkt könnte man Hafis und Levinas einstimmig verstehen. Levinas radikalisiert in einer ‚Nüchternheit‘ das, was Hafis in anderer Art und Weise in der Sprache der Poesie in ‚Trunkenheit‘ zuspitzt. Beide gehen davon aus, dass wir keinen Ausweg haben, *der Liebe zu entfliehen*. Diese Zuspitzung der Liebe werden wir bei Hafis als ein ‚Absolutum‘ erleben, in welchem ‚Leben‘ sich durch die Liebe in der strengsten Art und Weise bezeugt.

a. Liebe und Begehren

Der Eros, der unablässig die Sexualität einschließt, spricht nicht für eine selbstverständliche symmetrische Beziehung. Die unendliche Verantwortung ist der ‚Grund‘ dieser Ungleichheit vor allem im Eros. Angesichts dieser Verantwortung ist es möglich, vom Begehren als einer ‚Lebensfülle‘ zu sprechen. Diese Verantwortung ist weder zu übernehmen noch ist sie als ein Begriff zu erfassen. Unter dieser Bedingung ist sie gar nicht abzuschaffen. In dem Zusammenhang beschreibt Levinas die Liebe als eine Situation, die eine unaufhebbare Zweideutigkeit bewahrt und das Bedürfnis und das Begehren zugleich betrifft.

Die absolute Trennung bildet eine Beziehung zwischen dem ‚Ich‘ und dem ‚Anderen‘, in der das ‚Ich‘ nach ganz ‚Anderen‘ und zwar absolut ‚Anderem‘ strebt. Diese Art von Beziehung bezeichnet Levinas als metaphysisches Begehren. Dieser Andere ist nicht nur der Grund meiner Angst, meiner Befremdung, meiner Unsicherheit, sondern der Liebkosung, der Güte und der Bruderschaft. Dieses Begehren beschränkt sich nicht auf ‚meine‘ Affektivität oder Gefühle, sondern es ist Anlass ‚meiner‘ ‚Bewegtheit‘. Begehren bleibt stets unerklärbar und abgründig. ‚Das Begehren ist wie die Güte – es wird vom Begehren nicht erfüllt, sondern vertieft.‘¹³⁸

Das Begehren ist Begehren nach dem Anderen, von dem wir zunächst keine Vorstellung haben können. Es entgeht allen unserer Vorstellungen, die wir von ihm haben. Deshalb ist das Begehren eine endlose Bewegung von ‚mir‘ aus, die nicht zum ‚Ich‘ zurückkommt. ‚Die Leidenschaftlichkeit der Liebe besteht jedoch in einer unüberwindlichen Dualität der Seienden. Es ist ein Verhältnis zu dem, das sich für immer entzieht. Das Verhältnis neutralisiert nicht *ipso facto* die Andersheit; sondern bewahrt sie.‘¹³⁹

In der Situation des sexuellen Begehrens ist nicht nur von einem metaphysischen Begehren auszugehen, sondern von Bedürfnis, von Wohllust auf physische Berührung. Der Liebende ist verfangen in einer ‚unstillbaren‘ physischen Berührung, ebenso ist er verfallen an eine geistige Bewegung, die für das ‚Ergreifen‘ des Anderen förderlich ist. Die Liebe ist der immer neu zu betretene Ort, der zugleich heimisch und fremd ist. ‚Das metaphysische Begehren trachtet nicht nach Rückkehr, denn es ist Begehren eines Landes, in dem wir nicht geboren sind; eines Landes, das aller Natur fremd ist, das nicht unser Vaterland war und in das wir nie den Fuß setzen werden. Das metaphysische Begehren gründet auf keiner vorgängigen Verwandtschaft. Es ist Begehren, das man nicht zu befriedigen vermöchte.‘¹⁴⁰ ‚Das Ich existiert als getrenntes Kraft des Genusses, d.h., weil es glücklich ist; für das Glück kann es sein bloßes Sein opfern. Es *existiert* in einem hervorragenden Sinn, es existiert über dem Sein.

¹³⁸ TU, S. 36.

¹³⁹ Gespräch mit Philippe Nemo, Levinas- Ethik und Unendliches, S. 51.

¹⁴⁰ TU, S. 36.

Aber im Begehren erscheint das Sein des Ich noch höher; denn es kann dem Begehren sogar sein Glück opfern.¹⁴¹

Die Strenge des Begehrens ist eine ‚Herausforderung‘ für den Menschen, weil es immer schon ein Verlangen ist, das nach etwas ‚Unbestimmtem‘ sucht. Es ist vielmehr die Erweckung des ‚Ich‘ durch den Anderen, eine unverzichtbare Erweckung, die zu einer Bewegung auffordert. Diese Bewegung ist Verlangen nach absolut Anderem.

Liebe ist zweideutig. Sie ist zugleich autonom und heteronom, egoistisch und ‚Opfersein‘. Deshalb kann sie nicht für Gerechtigkeit sorgen. Die Liebe ist eine außergewöhnliche Situation, weil der Weg und das Ziel immer auseinander kommen. In der erotischen Beziehung kommen das metaphysische Begehren und physisches Bedürfnis überein. Wir können weder von den unterschiedlichen Objekten sprechen, noch von der Weise des Vollzuges in verschiedenen Dimensionen. Die Synopsis des Begehrens und des Bedürfnisses in der erotischen Beziehung ist nicht nur eine Möglichkeit der Beziehung, sondern eine ‚Unbedingtheit‘. Die unendliche Verantwortung verschwindet nicht in der erotischen Beziehung, sie wird verdichtet. In dieser Beziehung können wir das ‚Urteilen‘ nicht am Anfang einsetzen, da wir schon immer im Vollzug der Liebe leben. In der erotischen Beziehung kommen ‚Ego‘ und der ‚absolut Andere‘ sich am nächsten zusammen. Die Liebe geht über das Geliebte hinaus. In der Liebkosung nur, in der abstandslosen Berührung sind die Liebe und das Geliebte eins.

b. Liebe und Gerechtigkeit

Kann die Vollendung der Gerechtigkeit immer gerecht sein? Wie können wir sicher sein, dass die Gerechtigkeit immer der Wahrheit entspricht? Wie kann man sicher sein, dass man immer gerecht handelt?

Dostojewski kennt nicht nur in der ‚Erfahrung‘ des Leides im Diesseits keine Grenze, sondern das Leben des Jenseits ist auch nicht ohne Qual vorstellbar. Bemerkenswert ist, dass der Grund dafür weder physische Qual durch Feuer (es mindert sogar geistige Qual) noch Nicht-geliebt-sein ist, sondern ein ‚Nicht-die-Liebe-erwidern-können.‘.

„Aber ich meine, selbst wenn es ein wirkliches Feuer gäbe, so würde man sich fürwahr darüber freuen; denn ich stelle mir vor, daß die physische Qual uns, wenn auch nur für einen Augenblick, die weit schrecklichere geistige Qual vergessen machen könnte. Auch ist es unmöglich, die Menschen von dieser geistigen Qual zu befreien, denn sie ist keine äußere Qual, sondern eine innere. Und selbst wenn es möglich wäre, sie davon zu befreien, so würden sie, denke ich, dadurch noch unglücklicher werden. Denn wenn die Gerechten im Paradiese beim Anblick ihrer Qualen ihnen auch vergäben und sie in ihrer unendlichen Liebe zu sich riefen, so würden sie dadurch ihre Qualen noch mehr vermehren, da sie die Flamme ihres Durstes nach tätiger und dankbarer Gegenliebe, die ihnen nicht mehr gegeben werden kann, noch stärker anfachen würden.“¹⁴²

Die Gerechtigkeit kann einen ethischen Sinn haben, wenn das erste Urteil unbedingt ‚mich‘ selbst angeht, wenn ‚ich‘ vor dem Vergleich mit dem Anderen erst von ‚mir‘ selbst ausgeht. Nur so kann die Gerechtigkeit, die sich auf absolute Verantwortung beruft, den Weg des Gerechtheits bestreiten. Das ‚Dritte‘, das für Gerechtigkeit sorgt, muss freilich die *Einzelnen* miteinander vergleichen. Trotzdem ist der Sinn der Gerechtigkeit nicht ausgehend von einem allgemeinen Gesetz zu bestimmen. Jeder Einzelne hat dieses Gesetz ‚in sich‘ zu reflektieren. Das ‚moralische Gesetz in mir‘ ist dennoch allgemein, weil jeder seinen eigenen Zugang

¹⁴¹ Ebd., S. 82.

¹⁴² Dostojewski, F. M.: Die Brüder Karamasow, München 2004, S. 435.

dazu hat. Der ursprüngliche Sinn besteht darin, dass wir in Beurteilungen anstatt vergleichen *unterscheiden* können. In dieser „Unterscheidung ohne Vergleich“ liegt die ganze Bedeutung des Ausnahme-seins, d.h. der Inständigkeit der Existenz.

Das Allgemeine kann nur als allgemein gelten, weil das Dasein schon immer eine ‚Ausnahme‘ ist. „Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine und sich selbst [...] kann man nicht (Ausnahme) erklären. So kann man das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man auch die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer bequemen Oberflächlichkeit denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.“¹⁴³

Die Strenge der Gerechtigkeit zeigt, dass Liebe und Gerechtigkeit *ethisch* untrennbar sind, ohne dass sie sich wechselseitig erfüllen können. „Verantwortung ohne Sorge um Gegenseitigkeit: ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung oder Liebe zum Nächsten, die Liebe ohne Eros. Für-den-anderen-Menschen und dadurch zu Gott!“¹⁴⁴

Die Gerechtigkeit wird erst ‚Thema‘ einer *Handlung*, wenn das „Dritte“ außerhalb der Zweiheit der Intimität ins Spiel kommt. Dieses „Außerhalb“ dringt ein, es stört die „Zweisamkeit“ und stellt sie in Frage. Das Dritte ist dennoch ein unabwendbares Element der Ethik, das dafür sorgt, dass die Ethik in ihren Begründungen nicht auf einen vernunftbezogenen argumentativen Diskurs reduziert wird. Fängt das Vergleichen an, wird das Problem der Freiheit und der Souveränität einerseits und das Problem der Autonomie und der Heteronomie andererseits *als* ‚Problem‘ sichtbar. Nur durch die Liebe, deren Spur mit der urzeitlichen Verantwortung in Berührung kommt, kann die Gerechtigkeit aus den einseitigen beschränkten Bahnen der *Verurteilung* losgelassen werden und sich in *Beurteilung* wandeln. Indem wir von der Andersheit des Anderen ausgehen, indem wir anstelle des „Vergleichens“ „unterscheiden“, weisen wir den Anderen nicht auf uns zurück.

Andersheit an den Anfang der Gerechtigkeit und Anfang der Liebe zu setzen, bedeutet, den Anderen ‚*sprechen lassen*‘ und die Großmütigkeit nicht als eine „Haltung“ zu verstehen, auch nicht als eine moralische Güte, sondern als *Güte selbst*. Liebe ist in dem Sinne nicht eine *direkte* Re-flexion auf die Zuneigung des Anderen. Sie bleibt eine asymmetrische Hingabe, ein „un-gleichmäßiger Umgang“.

Wenn die Verantwortung unabweisbar und unendlich ist, wie kann man sich von ihr entbinden, zumal in einer erotischen Beziehung, in einer Situation, wo das Antlitz des Anderen das Antlitz des ab-solut Anderen ist; das Antlitz *par excellence*?

Es kann sein, dass die Liebe als Eros nicht die Bedingungen für die Gerechtigkeit erfüllt. Diese Liebe mündet dennoch in einer Zeit, welche nur zukünftig sein kann und nicht nur über *meinen* Tod siegt, sondern über den *Tod überhaupt*.

¹⁴³ S. Kierkegaard, zit. n. Wolzogen, Ch. v.: Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten, S. 208.

¹⁴⁴ WG, S. 21.

c. Liebe und Gewalt

In „Symposium“ beschreibt Sokrates den Eros durch Diotimas Worte nicht nur als eine „reine Schönheit“, sondern als rau und obdachlos, als „gewaltig“, als „Hexenmeister“. Bemerkenswert ist hier, dass das Begehren immer ein Begehren nach Güte ist, obwohl der Gegenstand des Begehrens *nicht komplett dem Guten entspricht*.

Zwischen Liebe und Gewalt gibt es einen haarfadenbreiten Abstand. Ist die Gewalt nicht die ‚perverse Annäherung abgefallener Liebe‘, die sich genauso wie die Liebe durchsetzen will, indem sie versucht, sich ebenso wie Liebe auszusprechen? Gewalt ist nicht nur auf einen gewalttätigen Akt beschränkt, sie ist viel früher als eine ‚Aktion‘. Jeder Widerstand kann deshalb als eine Gewalt verstanden werden, weil jeder Widerstand den Anderen eine Abneigung anzeigt, welche die Einheit und Harmonie *verschiebt*. Auf diese Weise ist die Gewalt eine ‚Ansprache‘, die meine „Aufmerksamkeit“ bezwingen will. Darüber hinaus darf die Gewalt nicht nur als Verleugnung des Gesetzes oder Absicht zur Zerstörung interpretiert werden, sondern als eine Art ‚Kontaktsuche‘, ein ‚Ruf‘, der den „Aufruf“ des Anderen ansprechen will. *Das Extreme der Gewalt konvergiert mit der Strenge der Liebe*. Gewalt ist eine Zeichengabe, die ebenso wie die Liebe mit dem „Indifferent-sein“ brechen will und zur Aufmerksamkeit bzw. zur Liebe auffordert.

Nach Jaspers' Ansicht findet Gewalt bzw. Kampf nicht nur unter Menschen statt, sondern der Kampf fängt beim Einzelnen mit sich selbst an, *um die eigenen Möglichkeiten bis jenseits der Grenze zu übersteigern*. „Kampf geht also um die materiellen Grundlagen meines Lebens, wird Quelle des Hervorbringens im geistigen Agon, Ursprung der Offenbarkeit der Existenz in der fragenden Liebe. Jedoch vollzieht sich der Kampf nicht nur im Verhältnis der Wesen zueinander, sondern auch im einzelnen Individuum.“¹⁴⁵ Dies geschieht innerhalb des Prozesses der Selbstwerdung. In Kampf und Schuld sind wir selber aktiv und initiativ, für die „Erfahrung“ und „Erhellung“ der Existenz sind sie aber ebenso notwendig wie Tod und Leid. „Der Kampf ist eine Grundform aller Existenz. Alles was existiert, braucht Platz und materielle Bedingungen, beides nimmt anderen mögliche Existenz fort.“¹⁴⁶

Kampf ist für Jaspers eine materielle Bedingung. Aufgrund „meiner“ körperlichen Ausgesetztheit kann „ich“ dem Kampf ‚grundsätzlich‘ nicht entgehen. „Leichter als dieser Kampf in seinem Wesen sind seine *Ableitungen* zu sehen: in der geistigen Überlegenheit, die sich als Gewalt auswirkt; in der Passivität bedingungslosen Sich-unterwerfens; im beleidigten Sich in sich verschließen, wo das Nichtantworten als gewaltsames Kampfmittel benutzt wird; in den sophistischen Fragen und in der Verschiebung ins rein objektive Gerede endloser Art; in der bloßen Ritterlichkeit des Sorgens und formenden Gestaltens; in der schweigenden Duldung; im Karitativen des Mitleids und der äußeren Hilfe. Überall entsteht die Niveaueungleichheit, welche ein liebendes Kämpfen ausschließt.“¹⁴⁷

Der geistige Kampf, den Jaspers in der Liebe ohne Gewalt artikuliert, ist in Levinas' Terminologie als „ethische Gewalt“ zu verstehen, die nicht nur auf den Körper ausgeübt wird, sondern in der Sprache, in der Liebkosung und in der Sexualität. Diese Gewalt ist unabwendbar. „Kampf ist unablässig notwendig und ist als solcher Wahrheit und Wert des menschlichen Daseins.“¹⁴⁸ „Scheinlösungen der Grenzsituation sind auf zweifache Weise möglich: entweder will der Mensch den Kampf nicht und beschreitet den Weg, ein kampfloses Dasein zu verwirklichen; in seiner Unbedingtheit der Utopie glaubend, geht er im

¹⁴⁵ Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzhellung, S. 234.

¹⁴⁶ Jaspers, K.: Psychologie der Weltanschauung, S. 257.

¹⁴⁷ Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzhellung, S. 245.

¹⁴⁸ Ebd., S. 237.

Dasein zugrunde. Oder der Mensch bejaht den Kampf um des Kampfes willen; nur kämpfend schließlich sterbend erfüllt er seine Existenz. [...] In beiden Positionen ist zwar die Grenzsituation einen Augenblick lang ergriffen, dann aber in der rational eindeutigen Gradlinigkeit des Neins oder Ja verloren.¹⁴⁹

Die Gewalt ist an die Sprache gebunden. *In jedem „Können“ ist eine Kapazität zur Gewalt verborgen.* Gewalt kann sich sogar im *Schweigen* anzeigen, indem der Andere sich verschließt. Die Vorstellung einer Welt ohne Gewalt ist möglich, aber diese Welt ist nicht mehr menschlich. Das Problem der Utopie ist nicht nur, dass sie der Wahrheit widerspricht, sondern dass sie das Menschliche, nicht wie es ist, sondern wie es sein soll, auslegen will! Auf ethische Gewalt hinzuweisen, ist weder Verherrlichung noch Verwerfung der Gewalt. „Die Verherrlichung und die Verwerfung der Gewalt gegen andere oder gegen sich selbst lassen sich rational klar denken, denn sie sind außerhalb der Grenzsituationen.“¹⁵⁰

Nach Jaspers ist zu resümieren, dass die Gewalt nicht nur ausgeübt wird und zu bestrafen ist, sondern in Schweigen und in Seinsverdecktheit ist ihre Spur auch zu sehen. Jede Provokation in der Sprache kann als eine „ethische Gewalt“ verstanden werden oder zu einer Gewalt führen. Es ist nicht möglich, sich gegen Gewalt „abzusichern“. Sie ist unerlässlich und unverzichtbar wie die Liebe selbst. Es geht hier um eine Sprachsituation jenseits der Normativität. Die ethische Gewalt fängt mit Sprache an, in der wir den anderen Menschen zu hören auffordern. Das Wort ist der Gewalt immer ausgesetzt und deshalb immer eine Verletzung. „Der Rechtsgedanke ist als solcher nur durchzusetzen durch die Gewalt, mit der er ein Bündnis eingeht. Das Recht ist moralisch begründet, aber kraft der Gewalt wirklich.“¹⁵¹

Es kümmert Levinas nicht, wie das Wesen des Menschen ist, auch nicht wie es sein soll, oder wie er werden soll. Vielmehr kommt es darauf an, das Menschliche zu schildern, wie es in seinem Sein, in Situation und Beziehungssein ist. Nach Levinas' Auffassung geschieht Krieg und Gewalt unter den Seienden, die getrennt und unabhängig voneinander denken und sich vom Totalitarismus ablösen können. Aus dieser Perspektive kann der Frieden ebenfalls unter der Bedingung der Unabhängigkeit und Trennung ermöglicht werden. Nicht-normativ ist die Betrachtung der Gewalt nicht aufgrund einer gleich-gültigen Position, sondern aufgrund der Nüchternheit eines Gedankens, der die Ethik viel früher setzt als die Moral. Diese „realistische Nüchternheit“ beachtet die Mannigfaltigkeit des Menschen neben seiner Einzigkeit. Levinas geht davon aus, dass die Mannigfaltigkeit des Menschen, die zum Krieg führen kann, die gleiche Potenz hat, mit der wir den Frieden schließen. Beide wollen sich von dem „totalitären System“ ablösen. Nur unter dieser Bedingung kann es überhaupt Frieden geben, der radikaler ist als ein Kompromiss. „Nur Seiende, die zum Krieg fähig sind, können sich zum Frieden erheben.“¹⁵² Der Krieg entsteht dort, wo die Seienden nicht mehr miteinander reden, diese Möglichkeit aber noch haben. „Im Krieg weigern sich die Seienden, einer Totalität anzugehören, verweigern sich der Gemeinschaft, wehren sich gegen das Gesetz; keine Grenze hält den einen oder den anderen fest und definiert ihn. Sie behaupten sich als solche, welche die Totalität transzendieren, ein jeder identifiziert sich nicht durch seinen Platz in dem Ganzen, sondern durch sein Selbst.“¹⁵³ „Die Gewalt erreicht nur ein Seiendes, das gleichzeitig fassbar ist und sich jedem Zugriff entzieht. Ohne diesen lebendigen Widerspruch in dem Seienden, dem die Gewalt widerfährt, wäre die Entfaltung der gewalttätigen Kraft nichts als eine Arbeit.“¹⁵⁴

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd., S. 238.

¹⁵¹ Zitiert nach Schlüßner, W.: Jaspers zur Einführung, S. 136.

¹⁵² TU, S. 322.

¹⁵³ Ebd., S. 322-3.

¹⁵⁴ Ebd., S. 324.

Die Unmöglichkeit des Ausweichens vor dem Kampf in der Liebe bestätigt die asymmetrische Beziehung als eine strenge ‚reale Tatsache‘, welche die Andersheit des Anderen zu Beginn der Beziehung setzt. Diese ist zugleich Anfang der Annäherung. „Schließlich gibt es den Kampf in der Liebe, die als lebendiger Prozeß nur unter der Voraussetzung gedeiht, daß die Menschen wagen, sich gegenseitig in Frage zu stellen. Selbst eine echte lebendige Liebe kann nicht gedeihen ohne Kampf; ohne ihn würde sie Rücksicht, „Ritterlichkeit“ in all jenen Gestalten menschlicher Beziehung, in denen unter dem Namen der Liebe – statt eines Verhältnisses auf gleichem Niveau – eine Übermacht und Assimilation von einer Seite verdeckt und in Beschützen, Sorgen, Behandeln entfaltet wird. Kampf ist also überall, um materielle, um geistige, um seelische Existenz.“¹⁵⁵

Die Gewalt bleibt in der Liebe ein unvermeidlicher Kampf und unerlässlicher Widerstand. Die Zeit der Geduld ist zugleich Liebe und Gewalt. Sie ist die *unbequeme Freiheit*. Der Übergang von der kriegerischen Gewalt zu ethischer Gewalt ist möglich, indem wir die „Rede“ am Anfang der Beziehung einführen, d.h., bevor wir beginnen, miteinander zu reden. Auf diese Weise ist die *Freiheit* stets an die *Einschränkung* gebunden. „Die Existenz ist nicht zur Freiheit verdammt, sondern anerkannt und eingesetzt als Freiheit. Die Freiheit kann sich nicht ganz darstellen. Diese Einsetzung der Freiheit ist das moralische Leben selbst. Es ist durch und durch Heteronomie.“¹⁵⁶

Die *Sprache* fällt nicht zusammen mit dem *Gesagten*. In der ‚Sprache‘ ist nicht immer die Mitteilung einer Wahrheit relevant, sondern das Ansprechen selbst, das sich als „hier bin ich“ merkbar und zugleich verantwortlich macht. Darüber hinaus sind die Menschen in der Beziehung, in der die Annäherung die Bedingung der Liebkosung ist, getrennt. Nacktheit und Schamlosigkeit, welche die Ausgesetztheit der Liebenden und des Geliebten ausmachen, sind gleichzeitig als Widerstand aufzufassen, die wir mit anderen Worten als Schamhaftigkeit der Geliebten bezeichnen. Die ewige Jungfräulichkeit, die Levinas im Bezug auf die Weiblichkeit andeutet, weist einen unvermeidlichen unergründlichen Widerstand auf, welcher die „ethische Gewalt“ unerlässlich verkündet. Ohne diese Ausgesetztheit hätte die Verletzlichkeit keine Bedeutung.

„„Alles was der Mensch im Dienste des Staates tut“ sagt Nietzsche, ‚geht wider seine Natur.‘ Für die Antike habe gegolten, dass die Gewalt ‚das erste Recht‘ gebe, und kein Recht sei, ‚das nicht in seinem Fundamente Anmaßung, Usurpation und Gewalt‘ berge.“¹⁵⁷ Ist die Natur des Menschen an Gewalt gebunden, kann die Überwindung dieser Natur nunmehr kraft der ‚Gewalt‘ geschehen. Die Gewalt ist an die Annäherung gebunden.

d. Liebe und Auserwählung

Liebe kann nach Levinas’ Auffassung zur ‚Stellvertretung‘ führen, wenn das „Opfersein“ *Heiligkeit* bedeutet und nicht als eine strategisch spekulative Übernahme, die beurteilt, und bewertet werden muss, gedeutet wird. ‚Stellvertretung‘ impliziert die Einzigkeit des Menschen und bezeichnet das „Beziehungssein“ schon immer als ‚Unvertretbarkeit‘. Auf diese Weise ist jede Beziehung einmalig und eben unersetzbar. Diese Stellvertretung sollen wir nicht mit einer Position oder einem Privileg verwechseln. Die Einzigkeit in „mir“ bedeutet nicht, dem „Ich“ einen Vorzug zuzuschreiben, sondern bedeutet, dass „mich“

¹⁵⁵ Jaspers, K.: Psychologie der Weltanschauung, S. 257.

¹⁵⁶ SpA, S. 204.

¹⁵⁷ Zitiert nach Friedrich, H.: Friedrich Nietzsche. Philosophie als Kunst, München 1999, S. 16.

niemand in „*meiner*“ Verantwortung ersetzen kann. „Ich“ kann „meine Existenz“ in keine andere Existenz umtauschen. Sie bedeutet auch, dass „ich“ immer unter Anklage stehe, ohne etwas getan zu haben. Verantwortung bedeutet, dass „ich“ immer das Urteil mit „mir“ und in „mir“ anfangen muss, vor jedem Engagement. „Diese Art und Weise zu sein, nämlich ohne vorheriges Engagement und verantwortlich für den Anderen, das ist mit einem Wort das Faktum der menschlichen Brüderlichkeit, die der Freiheit vorausgeht.“¹⁵⁸

Wegen der Unmöglichkeit des Umtauschs der Existenz ist Stellvertretung außerhalb jeder rechtlichen Beurteilung eine „ethische Gewalt“. Darüber hinaus enthält das Opfersein eine ‚heilige‘ Emphase. Diese Steigerung widersetzt sich der Vernunft nicht. „Da, wo der Verstand verzweifelt, geht der Glaube bereits mit, um die Verzweiflung recht entscheidend zu machen, damit die Bewegung des Glaubens nicht ein Umsatz innerhalb des feilschenden Umfangs des Vorstandes werde. Aber gegen den Verstand zu glauben, das ist ein Martyrium. Aber anzufangen, den Verstand ein wenig mitreden zu lassen, das ist die Anfechtung und der Rückgang. Von diesem Martyrium ist der Spekulant frei. Daß er studieren, und besonders, dass er viele der modernen Bücher lesen muss, ist mühsam, das gebe ich gern zu, aber das Martyrium des Glaubens ist doch etwas anders.“¹⁵⁹

Die unbegründete Verhaftung von K. in „Der Prozess“¹⁶⁰ symbolisiert die Abgründigkeit der Schuld, die von Levinas als unendliche Verantwortung charakterisiert ist. In diesem Roman sind Richter und Gericht nicht die Elemente, um einen ‚äußeren realen Prozess‘ in Erfahrung bringen. Sie sind auch nicht dafür da, um den Angeklagten aufgrund eines ‚Verstoßes‘ zu beurteilen, sondern sie sind da, um „*jedem selbst*“ sein eigenes Verhängnis zu zeigen, das auf seine innere Schuldhaftigkeit hinweist und ihn ‚*unbegründet*‘ überall verfolgt. Diese Elemente sind weder zu beweisen noch zu widerrufen. Die unergründliche Schuldhaftigkeit ist unverzichtbar und unvordenklich. Die endlosen Verhaftungen von Herrn K. trotz seiner angeblichen Unschuld („ohne, dass er etwas Böses getan hätte“) implizieren die Unbedingtheit der Schuldigkeit, die Folge dieser Unersetzbarkeit der Verantwortung ist, „weil wir alle Menschen sind“. Das Opfersein aufgrund „*meiner*“ Stellvertretung zeigt die synoptische Untrennbarkeit der Geburt und des Todes. Das Dasein in der Liebe, das in der Stellvertretung zum Leben-für-den-Anderen aufgeht, verringert nicht die Intensität der Innerlichkeit und ersetzt nicht den Egoismus. Sie ist obendrein die Steigerung der Innerlichkeit.

4. Krankheit oder „Verborgeneheit der Gesundheit“: Gadamer

„Krankheit ist primär nicht jener feststellbare Befund, den die medizinische Wissenschaft als Krankheit deklariert, sondern ist eine Erfahrung des Leidenden, mit der er wie mit jeder anderen Störung, fertig zu werden sucht.“¹⁶¹

Gleichgültigkeit der Gesundheit gegenüber scheint eine Trivialität zu sein, dabei ist uns oft das Wunder der Gesundheit verdeckt. „Aber Gesundheit ist etwas, das all dem auf eigentümliche Weise entzogen ist. Gesundheit ist nicht etwas, das sich als solches bei der Untersuchung zeigt, sondern das gerade dadurch ist, daß es sich entzieht. Gesundheit ist uns also nicht ständig bewusst und begleitet uns nicht besorgt wie die Krankheit. Es ist nicht

¹⁵⁸ SpA, S. 319.

¹⁵⁹ Kierkegaard, S.: Stadien auf dem Lebensweg, zitiert nach Diem, H.: Kierkegaard, S. 109.

¹⁶⁰ Ein Roman von Kafka, Prag 1998.

¹⁶¹ Gadamer, H. G.: Über die Verborgeneheit der Gesundheit, Frankfurt a. M. 1993, S. 77.

etwas, das uns zur ständigen Selbstbehandlung einlädt oder mahnt. Sie gehört zu dem Wunder der Selbstvergessenheit.“¹⁶²

Krankheit kann phänomenologisch beschrieben werden, weil der Mensch stets in der „*Befindlichkeit*“ bzw. in einer „*Situation*“ ist. Situation bedeutet eine ‚Grundlosigkeit‘. Die phänomenologische Deskription von Krankheit in dieser Arbeit geht über den medizinischen Aspekt von Krankheit hinaus. Es handelt sich hier nicht um die Beschreibung des Elends, der Erklärung eines Mangels, der durch Medizin behoben wird. Die Krankheit als eine ‚*Situation*‘ entspricht dem „mal élémental“.¹⁶³

Gadamer betrachtet die Krankheit nicht als eine nur körperlich-seelische Störung, sondern als Lebenssituation, in welcher der Mensch aufgrund eines unstabilen Gleichgewichts getroffen ist und *leidet*. „Dieses menschliche Leben ist von Krankheit, d.h. von Gleichgewichtsverlust bedroht, und da es menschliches Leben ist, wird der Gleichgewichtsverlust stets ein das Ganze treffender, immer auch das seelische Gleichgewicht mittreffender sein.“¹⁶⁴ Nach Gadamers Auffassung liegt die Intelligenz einer Handlung im Vollzug. Sie ist nicht nur eine Bewusstseinsleistung.

Um die Krankheit als Situation zu beschreiben, ist es wichtig zu bemerken, dass mit Krankheit kein biologischer Prozess gemeint ist. Die Krankheit an sich zeigt die ‚*Konfrontation*‘ des Menschen mit einer „heimlichen Situation“. Darüber hinaus ist die Krankheit eine Möglichkeit des Seins. Sie ist eine ethisch-existenziale Seinsweise.

Krankheit als Situation hebt von vornherein das normative Gewicht auf und zeigt sich als ein Phänomen außerhalb jeder Weltanschauung. *Krankheit als eine nicht-indifferente Situation, welche die Existenz des Menschen betrifft, gehört der Sphäre der Ethik an.* In der Literatur finden sich hierfür Anhaltspunkte. So schreibt Thomas Mann in Buddenbrooks: „Er weiß nicht, ob die Krankheit, die er „Typhus“ nennt, in diesem Falle ein im Grunde belangloses Unglück bedeutet, die unangenehme Folge einer Infektion, die sich vielleicht hätte vermeiden lassen und der mit den Mitteln der Wissenschaft entgegenzuwirken ist – oder ob sie ganz einfach eine Form der Auflösung ist, das Gewand des Todes selbst, der ebenso gut in einer anderen Maske erscheinen könnte, und gegen den kein Kraut gewachsen ist.“¹⁶⁵

Wir können irgendeine Krankheit zwar kraft der Medizin heilen, aber Krankheit als Phänomen können wir nicht bezwingen. Wir sind ihr ausgesetzt, bzw. immer für sie *empfänglich*. In der Krankheit sind wir nicht ein voneinander getrenntes Geist-und-Körper-Dasein, wir sind „*denkendes Fleisch*“. Wir sind der Schmerz selbst, zu unserem Körper haben wir keinen Abstand mehr. Krankheit ist als Grenzsituation eben wie andere Situationen für *Existenz* zu erfahren.

Darüber hinaus ist Krankheit nicht nur eine Reaktion unseres Körpers bzw. der Seele, sondern die Sprache der Existenz. Auf das Unvordenkliche hat die operative Vernunft keinen Zugriff. Die Unerlässlichkeit der Krankheit verdeutlicht sie als die Grenzsituation. Ihre ‚Unbequemlichkeit‘ entspringt der Nicht-Indifferenz, welche die Krankheit als ethisches Phänomen auszeichnet. Die Krankheit ist in ihrer Faktizität eine Zuspitzung des Ethischen, die als eine Steigerung der Existenz fungiert. Sie bleibt für das Dasein stets eine Möglichkeit, unberechenbar, unbestimmt und undefinierbar. Krankheit ist die Ausweglosigkeit des

¹⁶² Ebd., 126.

¹⁶³ Krankheit kann als eine Grenzsituation in Jasperschem Sinne thematisiert werden, obwohl Jaspers sie nicht unter Grenzsituation ausgeführt hat.

¹⁶⁴ Ebd., S. 81.

¹⁶⁵ Mann, T.: Buddenbrooks, S. 753-4.

Schmerzes und die Unerlässlichkeit des Leides, d.h. die Unmöglichkeit dem Schmerz zu entfliehen.

Der physische Schmerz bleibt nicht nur am Körper nur hängen. Diese Situation gibt der Existenz Impulse. Die verborgenen Existenzmöglichkeiten ‚prägen‘ und ‚erhellen‘ sich durch Krankheit. Die Hoffnung bzw. die Hoffnungslosigkeit gehen angesichts der Krankheit nicht in medizinischen Untersuchungen auf, sie sind Daseinsbefindlichkeiten, die auch vom biologischen Zustand abhängen können.

Es ist zu erwähnen, dass Levinas in diesem Zusammenhang das geistige Leben der deutschen Kultur nicht aufgrund ihrer Verstandesleistungen beachtet, sondern wegen den feinen, sensiblen Verbindungen zwischen Dasein und dessen Befindlichkeit: „Wie auch immer, er entwickelt sich rasch. Unbewusst, aber dadurch vielleicht noch tiefer, wünschte er sich, auch krank zu sein, weil die Krankheit persönlichkeitsverändernd wirkt und einem erlaubt, die ganze Tiefe des Daseins zu erfahren. [...] Seine Krankheit beginnt gleichzeitig mit seiner Liebe [...] Castorps Liebe fehlt jede Begründung durch klassische Ästhetik bzw. durch das platonische Ideal vollkommener Schönheit. Weder ist sie epikuräische Suche nach Vergnügungen noch blinde Suche nach Empfindungen. Seine Liebe ist identisch mit dem Gift der Fäulnis, das von seinem Lungen ausgeht und den ganzen Körper durchdringt [...]. Castrop bleibt krank, weil sie weiter liebt, und während er auf Clawdias Rückkehr hofft, schreitet seine geistige Entwicklung weiter fort.“¹⁶⁶

Die Krankheit ist nicht auf ein biologisches Defizit des Körpers zu reduzieren, weil sie das ‚Innenleben‘ des Menschen ändert und sich in seiner Gemütsbewegung einprägt. Sie ist nicht nur als ein Angriff auf den Körper zu interpretieren, sondern sie ist eine Situation im ‚Prozess‘ der Menschenwerdung. Dadurch kann die Krankheit als ein geschichtliches Phänomen, d. h. als eine *Wirksamkeit* interpretiert werden. Dies charakterisiert die Krankheit als eine *Wirklichkeit* und nicht als eine Kontingenz. „Das Innenleben der Krankheit ist unendlich dicht mit dem Leib verbunden und erhebt sich nie über den Leib. Doch anstatt leer und bedeutungslos zu sein, entwickelt sich ihr geistiges Leben, wird tiefer und erreicht ein höheres geistiges Niveau. Im Tal ertrinken die Menschen in einem ungesunden Einverständnis mit ihrem biologischen Leben. Auf dem Berg verstärkt die Krankheit (und das ist nach Thomas Manns Auffassung die Rolle der Krankheit in dem Roman) das biologische Dasein und erlaubt es einem nicht, sie zu vergessen, wie es gesunde Menschen im Tal nach ihrer Entscheidungen zu tun vermögen.“¹⁶⁷

In der Krankheit wie im Schmerz ist der Wille entmachtet. Die Nachhaltigkeit des Willens führt uns nicht zur einen absolut negativen Passivität, sondern zur „Geduld“, welche die Passivität über die Alternative der passiv-aktiven Haltung hinaus erklärt. Die Bedeutsamkeit der Dauer gründet nach Levinas in einer *Bescheidenheit*, welche die Passivität angesichts der Krankheit beschreibt. Diese Bescheidenheit ist es, welche die Krankheit ertragbar macht. Bescheidenheit ist keine Milderung der Empfindsamkeit, sondern die äußerste „Durchhaltung“ der Empfindung. In der Krankheit *sind* wir unser schmerzender Körper. *Wir haben nicht Schmerz, wir sind Schmerz*. „[...] [H]ier ergreift mich der Andere; die Welt affiziert den Willen, sie hat Berührung mit dem Willen. Im Schmerz wirkt die Realität auf das An-sich des Willens; verzweifelt kippt der Wille in totale Unterwerfung unter den Willen des Anderen um. Im Schmerz löst sich der Wille durch die Krankheit auf. In der Furcht ist der

¹⁶⁶ Levinas, E.: Das Geistesverständnis in der französischen und in der deutschen Kultur [1993] in: *Après vous*, S. 28-9.

¹⁶⁷ Ebd., S. 27.

Tod noch künftig, hat Abstand zu uns; der Schmerz hingegen realisiert im Willen die extreme Nähe des Seins, das den Willen bedroht.“¹⁶⁸

Nicht nur durch den Anderen ist unsere Freiheit eingeschränkt, sondern die Ausgesetztheit fängt mit unserem eigenen Sein an. Der Schmerz impliziert eine Abstandslosigkeit, indem er Leib und Geist in eins fallen lässt, während das Bewusstsein zugleich den Abstand wünscht. „Durch den Schmerz hört das freie Seiende auf, frei zu sein, aber unfrei ist es noch frei. Gerade durch sein Bewusstsein bleibt es in einem Abstand von diesem Übel und kann daher in heroischen Willen umschlagen. Diese Situation, in der das Bewusstsein, das jeder Bewegungsfreiheit beraubt ist, einen minimalen Abstand von der Gegenwart bewahrt; diese äußerste Passivität, die sich indes verzweifelt in Handlung und Hoffnung verwandelt – ist die Geduld – die Passivität des Geduldens und gleichwohl die eigentliche Meisterschaft.“¹⁶⁹

Die „Geduld“ und das Erleben des Schmerzes beschreiben unsere Empfänglichkeit für das „Sterben“, im Sinne des „*Lebens des Lebens*“. Für den Tod empfänglich zu sein, heißt nicht, das Leben aufzugeben, sondern das Leben zu leben und zu ‚durchleben‘. Im Schmerz sowie in der Krankheit begreifen wir am stärksten die Abstandslosigkeit des Geistes vom Leib. „Die höchste Prüfung für die Freiheit ist nicht der Tod, sondern der Schmerz. In der Geduld, an der Grenze zum Verzicht, versinkt der Wille nicht in der Absurdität; denn von jenseits des Nichts, das den Zeitraum, der von der Geburt zum Tode verfließt, zu etwas bloß Subjektivem, Innerlichem, Illusorischem, Unbedeutenden machen würde, kommt die Gewalt, die der Wille erträgt, wie eine Tyrannei vom Anderen, aber ereignet sich eben dadurch wie eine Absurdität, die sich vor dem Hintergrund der Bedeutung abhebt.“¹⁷⁰

Krankheit ist eine existenziale Möglichkeit für das Dasein, da sie als eine ‚Eröffnung‘ für die Existenz zu interpretieren ist. Vor diesem Hintergrund, können wir sagen, dass selbst das ‚Böse‘ im Horizont der ‚Güte‘ steht. Nur als Situation kann das Böse als eine Existenzbestimmung, ‚geschichtlich‘ dargestellt werden. „Auch diese Bestimmungen des Bösen müssen ‚existenzgeschichtlich‘ gelesen werden: In ihnen ist keine Rede von einem Wert bzw. Unwert, sondern von der ‚schmerzhaften Aktualisierung‘. Dieser Schmerz gehört unverlierbar zum Menschensein, ist also ursprünglich ethisch – und das Ethische bezeichnet eben das Unerlaßbare des Schmerzes, [...].“¹⁷¹ „Existenz existiert im Horizonte existentieller Erkenntnis, auch sofern sie böse ist. Sie bleibt damit beschlossen im Horizonte der Güte der Existenz.“¹⁷²

Gadamer artikuliert die Intelligenz als Vermögen, das unser Können nur in Anspruch nimmt. Nach Gadamer ist die ‚Reflexion‘ im „Krank-sein“ kein Bewusstseinsakt, vielmehr ist der Kranke im Prozess der Krankheit selber im „Seins-Vollzug“. Deshalb ist die Reflexion an sich nie eine „freie Zuwendung“ und Intelligenz „ein freier Akt.“¹⁷³ „Aber als Lebensphänomen ist die Krankheit offenbar nicht einfach Einsicht im Sinne der Erkenntnis eines wahren Sachverhaltes, sondern wie alle Einsicht etwas schwer Erworbenes und gegen lebendige Widerstände Durchzusetzendes.“¹⁷⁴

Die faszinierenden kranken Figuren in Thomas Manns Romanen zeigen eine Charakteristik, die nichts mit medizinisch definierter Krankheit zu tun hat. Die Andeutungen im Roman erschaffen ein Klima, in dem die *Betroffenheit* des Menschen geschildert wird. Thomas Mann

¹⁶⁸ TU, S. 349.

¹⁶⁹ Ebd., S. 350.

¹⁷⁰ Ebd., S. 351.

¹⁷¹ Wolzogen, Ch. v.: Das Wort als Geschichtlichkeit, in: Transzendente Beziehung, S. 18.

¹⁷² Heinrich Barth, Erkenntnis der Existenz, zit. n. Wolzogen, Ch. v.: Das Wort als Geschichtlichkeit, S. 18.

¹⁷³ Gadamer, H. G.: Über die Verborgenheit der Gesundheit, S. 78

¹⁷⁴ Ebd., S. 74

beschreibt nicht nur die kranken Menschen, er bietet eine Phänomenologie der Krankheit an. Ist „die grenzenlose Unempfindlichkeit“¹⁷⁵ als „Zeitpunkt der Entscheidung“¹⁷⁶ nicht eine Andeutung der unvordenklichen Passivität? Die Entscheidung ist ausschlaggebend, dies aber nicht aufgrund unserer Spontaneität und unserer Freiheit, vielmehr ist sie eine Entscheidung vor jeder Willensäußerung. Zeigt die unbestimmte endlose Dauer, die in der Krankheit Impulse gibt und uns das Bewusstsein beraubt, nicht eine andere Dimension der Zeit, Zeit der Zukunft, die nicht unsere ist und nicht von uns bestimmt? Ist diese nicht die, welche wir als Geduld der Zeit anzeigen können?

In der Krankheit sind wir der Zeit der Dauer und dem Leib ausgesetzt. Wir befinden uns in einer unberechenbaren Grenzsituation, in einer „höhnischen Mahnung zur Umkehr und Rückkehr“¹⁷⁷, einer hoffnungsbedingten „Furcht und Abneigung“¹⁷⁸, in dem Augenblick, in dem die Stille des Lebens mal leiser, mal lauter wird, aber nie aufhört, das Sein ausklingen zu lassen, sogar wenn es klar ist, dass es der Klang des Seins zum Tode ist, „[...] bewirkt diese Erinnerung, dieser lustige, herausfordernde Laut, daß er den Kopf schüttelt und in Abwehr die Hand hinter sich streckt und sich vorwärts flüchtet auf dem Wege, der sich ihm zum Entrinnen eröffnet hat. [...] [N]ein, es ist klar, dann wird er sterben“¹⁷⁹.

Die zarte durchlässige Bindung zwischen dem Sein und dem Nichtsein, die Schwankungen zwischen Tod und Leben, zwischen Krankheit und Gesundheit, die in einer todkranken Person walten, nuancieren das Äußerste der Situation der Ausgesetztheit.

„Das ist doch wohl das Allererste, das auch hinter der Unwahrheit der Krankheit schließlich wieder die Wahrheit zum Siege zu führen vermag. Es ist die Wahrheit, die sich in der Krankheit und in die Gefährdung des Lebens und des Wohlseins verbergen will. In Wahrheit enthüllt sich, was für ein unerschütterlicher Lebenswille und was für eine nicht zu brechende Lebens- und Hoffnungskraft in jedem Menschen als seine natürlichste Mitgift leben. Sie kann uns lehren, das Gegebene, Einschränkende, Schmerzhaftes anzunehmen. Die Krankheit annehmen lernen – vielleicht ist das eine der großen Veränderungen in unserer Zivilisationswelt, die durch die Fortschritte der Medizin herbeigeführt wird und neue Aufgaben stellt.“¹⁸⁰

Nach Gadamer bleibe so das Leben des Menschen uns stets verborgen, wenn wir es nicht in einem „Ganzen“ beachten.¹⁸¹

5. Tod oder „sterben“¹⁸²

„Das Können, das kein Denken ist, ist der Tod. Das Können des endlichen Wesens ist das Sterbenkönnen. Ohne die Transitivitytät auf den Tod hin wäre die Philosophie der Existenz notwendig auf eine Philosophie des Denkens zurückgekommen.“¹⁸³

¹⁷⁵ Mann, T.: Buddenbrooks, S. 752.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Ebd., S. 754.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Gadamer, H. G.: Über die Verborgenheit der Gesundheit, S. 119.

¹⁸¹ Gadamer zitiert Sokrates: „[...] [D]aß wir doch wohl nichts über die menschliche Seele, ja auch nichts über den menschlichen Leib wissen könnten ohne das Ganze, das Holon der Natur. [...] Ein Holon ist auch das Heile, das Kraft seiner eigenen in sich geschlossenen und sich selbst immer wieder herstellenden Lebendigkeit in das Ganze der Natur eingefügt ist.“ Siehe: Über die Verborgenheit der Gesundheit, S. 116.

¹⁸² Das Wort „Sterben“ wird *verbal* gebraucht, um die transitive Bewegung dieses Wortes zu nuancieren und *sterben* als ein Seins-vollzug zu bezeichnen und nicht als ein „actus“ oder als ein punktuell Ereignis.

¹⁸³ SpA, S. 74.

Nach unserer Sicht ist die Thematisierung des Todes bei Levinas sowie bei Heidegger nicht die Einführung einer „Philosophie des Todes“ (Thanatologie). Ihre Sorge besteht darin, den Tod innerhalb des Sein-seins zu beschreiben. Diese phänomenologische Deskription ist nur nachvollziehbar, wenn wir das Dasein in seinem „unabschließbaren Ganzen“ beachten und in unserer Beschreibung keine Situation überspringen. Entsprechend ist das Sein des Daseins bzw. die Existenz vom Tod (sterben) her zu erklären, genauso wie unsere Sterblichkeit, die von „leben“ her zu verstehen ist.

Wir sprechen vom Tod als einer unbekanntem Erfahrung, die doch sozusagen keine Erfahrung ist, wenn wir Erfahrung als ein faktisches Erlebnis verstehen und den Tod als Nicht-Sein. Die „Erfahrung des *Sterbens*“ ist aber die Erfahrung des Seins zum Tode (Heidegger). Tod ist eine Erfahrung, von der wir nicht sprechen können. Wir empfangen den Tod durch das Altern des Daseins, durch die Geduld der Zeit und durch „sterben“, das an „sein“ geknüpft ist. Das heißt, der Tod ist konkret das „*Sein des Sterbens*“.

Im Grunde ist der Tod theoretisch nicht zu bestimmen. Den Tod erleben wir, indem wir nicht mehr im Sein verharren. Der Tod ist innerhalb des Seins und zugleich die Unmöglichkeit des Seins. Der Tod heißt die absolute Passivität des „Ichs“. Angesichts des Seins zum Tode werden wir von der Herrschaft des Seins entbunden. Der Tod ist eine Situation, die über die Grenze aller „meiner“ Grenzen und „meines“ Könnens hinausgeht, zugleich ist er eine Situation, die „ich“ „faktisch“ nicht überspringen kann.

Wir erleben den Tod (Sein zum Tode = sterben), indem wir uns an der Grenze des Könnens befinden, ohne dass wir für unseren Tod bzw. Nicht-Tod etwas unternehmen können. Tod bezeichnet Heidegger als eine bevorstehende Seinsmöglichkeit, die wie alle anderen Seinsmöglichkeiten zur „Geworfenheit“ des Daseins „faktisch“ schon immer gehört. Angesichts der Geworfenheit des Daseins steht das Dasein seiner eigenen Möglichkeit vor.¹⁸⁴ Bei den Seinsmöglichkeiten handelt es sich nicht um eine beliebige Wahlfreiheit. Ebenso wenig ist Geworfenheit als Zwang oder Nötigung des Daseins zu verstehen.

Die Zeit der Unendlichkeit ist für Levinas nicht auf „Idee der Unendlichkeit“ reduziert, sondern diese Zeit ist die faktische Zeit, d.h. die Zeit der Geduld, Zeit des Alterns, eine Zeit, die zuerst ohne ein „Bewusstsein von ihr“ ist. Diese Zeit, die in der Erfahrung des Todes, d.h. „Sein zum Tode“ vollzogen wird, können wir philosophisch nur *anzeigen*.

Es ist undenkbar, den Tod nur auf ein biologisches Sterben zu reduzieren, statt ihn als Erfahrung der Existenz, bzw. als Grenzsituation zu erkennen. „Das Problem des Todes ist unbegreiflich, wenn er nicht den Menschen als Seiendes, das der Vernichtung unterworfen ist, betrifft, sondern das Seinsverständnis selbst. Dieses Ende findet kein Modell in der Intelligibilität.“¹⁸⁵

Die „Wirklichkeit“ des „*sterbens*“ für den Menschen nach Heidegger und Levinas richtet sich nicht auf den biologischen Tod. Deshalb ist die Erfahrung des Todes keine Erfahrung des Sterbens, kein punktueller Moment, sondern Erfahrung des Seins zum Tode, bzw. des „*sterben im Leben*“. Der Mensch verdrängt den Tod, er vergisst, dass er stirbt. Das Sein zum Tode ist nach Heideggers Auffassung „zunächst und zumeist“ in der Vergessenheit des Todes aufgegangen. Deshalb ist die Verdeckung des Todes selbst eine Erfahrung und keine Abwesenheit dieser Grenzsituation. Die Vergessenheit ist selbst ein Nachdruck für diese unverzichtbare Grenzsituation, die unsere ‚eigenste Situation‘ ist. Vollzug des Lebens

¹⁸⁴ Heidegger schreibt in *Sein und Zeit*: „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor“. Siehe S. 250.

¹⁸⁵ G,T,Z, S. 102.

bedeutet zugleich Vollzug des „Sterbens“. Dies besagt über den Tod als Grenzsituation: Die Wahrheit des Todes zeigt sich in unverzichtbarer Betroffenheit mit der Situation. „Weder Verlangen nach dem Tod, noch Angst vor dem Tod, sondern das Verschwinden der Erscheinung als Gegenwart der Existenz wird zur Wahrheit.“¹⁸⁶

Der Tod ist zwar als ein biologisches Ereignis allgemein, aber als Grenzsituation einzig und unvertretbar. Niemand kann für den Tod des Anderen einspringen und sich in das Grab des Anderen legen. Im Tod erfährt die Existenz ihre äußerste Einsamkeit. „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. Jemand kann wohl ‚für einen Anderen in den Tod gehen‘. Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen.“¹⁸⁷

Der Tod ist nach Jaspers eine Grenzsituation, die wir nicht auf das Wissen über Tod beschränken können. Ein Wissen, das eigentlich ein Unwissen ist, weil wir nicht von Tod etwas wissen können. Keine andere Situation ist so eng an unserer Existenz gebunden wie der Tod, weil jeder *für sich*, d.h. ganz allein stirbt. „Sein zum Tode“ ist weder die Bejahung noch die Verneinung des Lebens. Es bestätigt keine negative oder positive Meinung, die eventuell mit der Liebe zum Leben im Widerspruch stünde. Solche Auseinandersetzungen entsprechen im Grunde nicht dem Tod als einer Situation.

Die Schwierigkeit des Themas liegt also darin, dass der Tod nicht als Erfahrung unter anderen Erfahrungen zu machen ist. Wir erfahren zwar den Tod des Anderen, können aber diese Erfahrung nicht übertragen. Was uns konkret und direkt betrifft, ist der Tod des Anderen. Durch unsere eigene Existenz erfahren wir das Leid und die Krankheit als eine Annäherung an den Tod. Die Erfahrung körperlicher Ausgesetztheit könnte in diese Richtung weisen. Das Klima des „Davos“ im Thomas Mann „Zauberberg“ zeigt diese dem Körper absolute Ausgesetztheit, die das „*Erleben des sterbens*“ impulsiver und stärker kennzeichnet. „Im Tal vergessen wir oft, dass wir sterben müssen, aber auf dem Berg ist der Tod nicht mehr abstrakt. Dort, wo der Tod so allgegenwärtig ist, können die Menschen ihn sogar an ihrem eigenen Körper ablesen und feststellen, ob er Fortschritte gemacht hat oder zurückgefallen ist.“¹⁸⁸ „Das Originelle des Romans besteht in der Vorstellung, das biologische Leben, das den Menschen an den Tod binde, binde ihn an die wahre Quelle der Geistigkeit.“¹⁸⁹

Umgang mit (=Verstehen) der Situation des Todes als das auf uns zukommende Ereignis des Seins geht über das biologische Ereignis hinaus. Das Verstehen des Todes ist bei Heidegger zugleich die Verborgenheit des Todes angesichts der Vergessenheit des Todes. Man hat keine Erfahrung vom Tod, sondern die Erfahrung ist stets eine Erfahrung des „Seins zum Tode“. Diese Erfahrung ist an die Erfahrung der Sorge um Sein gebunden. *Daraus* entsteht die Angst vor dem Tod. Im Grunde geht es aber um die Angst innerhalb des Seins und nicht um die Angst vor dem Tod. Das Sein und der Tod stehen in einer Kontinuität und sind nicht als Gegensatz zu verstehen. „Es ist nicht möglich, im Phänomen des Todes nicht das Ende und die Vernichtung zu sehen. Aber er ist nicht mit der Zerstörung eines unbelebten Objektes oder eines beliebigen Lebendigen, mit der Erosion eines Steins oder der Verdunstung von Wasser deckungsgleich.“¹⁹⁰

Der Tod ist eine Öffnung auf die Zukunft. Sein zum Tode ist im Verstehen bzw. der Auslegung der Zukunft zu erschließen. Folgende Fragen sind nun zu stellen: Ist die Zukunft nur im Hinblick auf den Tod zu verstehen? Ist die Zukunft aus dem Seinsverständnis zu erschließen? Können wir die Transzendenz nicht als Zukunft denken, die über unsere

¹⁸⁶ Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzerschließung, S. 220.

¹⁸⁷ SZ, S. 240.

¹⁸⁸ Levinas, E.: Das Geistesverständnis in der französischen und in der deutschen Kultur in: *Après vous*, S. 27.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ G, T, Z, S. 47.

Vorstellung von Zeit hinausgeht? Ist die Idee der Unendlichkeit außerhalb unseres Seins zu denken? Ist es möglich, wie Levinas meint, „Tod aus der Zeit her zu denken, statt die Zeit vom Tod aus“?

Im „Sein zum Tode“ leben wir in Vergessenheit des Todes. Wir verhalten uns so, als ob wir einen Abstand zum Tode halten könnten, obwohl eine „Abstand-nahme“ *faktisch* gar nicht möglich ist. *Die Zeit des Todes, bzw. des „Sterbens“ können wir nicht aufhalten.* Der Tod ist Ausweglosigkeit des Seins im Äußersten. Dank der Vergessenheit bzw. Verdeckung des Todes aus Ignoranz gibt es für uns immer eine ‚Hoffnung‘, den Tod zu überwinden. Sterben-Können bedeutet, den Tod sich nicht zu verwirklichen lassen. Im „Sterben“ gerade verweigern wir uns dem *Tod*, ebenso verweigern wir das *Sein* im *sein*.

Darüber hinaus kommen wir zur Auffassung, dass es angesichts unseres Seins zum Tode eine Situation gibt, die zugleich möglich und unmöglich ist, die Zu-Ende-kommen und Noch-nicht-zu-Ende-Kommen ist. Dieses Noch-nicht ist weder ein absolutes Sein, noch das „Nichts“, sondern die Bezeichnung für das „Werden“. Dieses Werden zeigt das „Wie“ des Daseins in seiner *unabschließbaren Ganzheit*, in seinem „Sein“ bzw. in seinem „Sterben“. Es gehört immer schon dem Dasein. „Das Dasein existiert je schon immer gerade so, dass zu ihm sein Noch-nicht gehört.“¹⁹¹

Der Tod ermöglicht die Gleichzeitigkeit des Werdens und des Seins für das Dasein. Wir können den Tod weder bejahen noch verneinen, sondern wir sind im Sein zum Tode. Wir sind immer schon im Sein zum Tod, genauso wie wir im *Sein der Liebe* sind. In Liebe zu sein, heißt nicht ver-liebt zu sein, vielmehr heißt es, dem „Beziehungssein“ nicht entkommen zu können, d.h. stets in der „Situation“ zu sein.

Das Wissen um den Tod, das den Tod als die Unmöglichkeit des Möglichen betrachtet, ist kein Hindernis in unserem Leben, zumal für das Sein zum Tode. Die Idee der Unendlichkeit lässt sich nicht durch die Endlichkeit des Todes auslöschen. Die Unmöglichkeit des Todes als absolutes Nichts weist nicht nur auf die Unmöglichkeit unserer Endlichkeit hin, allerdings ist sie keinen Beweis für unsere *Unendlichkeit*. Dass es dem Subjekt unmöglich ist, den Tod zu begreifen und zwar als eine Erkenntnis innerhalb des Lichtes des Seins, lässt uns das Geheimnis des Anderen *aufbewahren*. Dieses Geheimnis ist das Geheimnis der Zeitlichkeit, welche die Zukunft in sich *birgt*. In dem Sinne ist die Zukunft die einzige Möglichkeit für unser Beziehungssein mit dem Anderen.

„Doch es ist möglich, dieser Situation des Todes, in der das Subjekt keinerlei Möglichkeit mehr ergreifen kann, noch ein anderes Kennzeichen des Seins mit dem anderen zu entnehmen. Das, was in keiner Weise ergriffen wird, ist die Zukunft; [...]. Die Zukunft ist das, was nicht ergriffen wird, was uns überfällt und sich unser bemächtigt. Die Zukunft, das ist das Andere. Das Verhältnis zur Zukunft, das ist das eigentliche Verhältnis zum anderen.“¹⁹²

Der Mensch ist nicht zeitlich, weil er endlich ist, sondern weil ihm sein Tod bewusst ist. Er ist existenziell geschichtlich und nicht nur existenzial in der Zeit. Er kann die lineare Zeit durchbrechen und zu einer anderen Zeit übergehen. Dank dieser Möglichkeit kann Sein zum Tode Sein der Vergessenheit des Todes sein. Die Zeit bzw. Sein zum Tode ist nicht aufzuheben. Aufgrund dieser Vergessenheit ist Sein zum Tod zugleich „Sein des Lebens“. Diese Vergessenheit ist keine Verdrängung, sondern Entdeckung des Lebens selbst.

Die Situation, in der wir uns den Tod vergegenwärtigen, ist für Jaspers eine „existenzielle Erfahrung“, weil wir von ihr keine Vorstellung haben können. Der Tod ist genauso

¹⁹¹ SZ, S. 243.

¹⁹² ZA, S. 48.

unvordenklich wie die Liebe. Und der Aspekt der Zukunft des Todes ist oberhalb der Zeit; eine Zeit, die wir nicht durchbrechen und nie erreichen. Als Zeit der Geduld bleibt uns das Sein zum Tode eine beständige Passivität.

Der Tod als Situation überschreitet die Grenze des Seins, ohne ins Nichts zu fallen, er bleibt das Geheimnis des Anderen. Die Unmöglichkeit dem Sein zu entfliehen, bleibt eine beständige Situation und lässt die Existenz nicht in andere Situationen überwechseln; bleibt ein Sein-sein, ein Beharren im Sein. In dieser Unmöglichkeit offenbart die Sterblichkeit die Tragödie des Seins und fordert das Ertragen des Lebens. Dem Tod einen Sinn zu verleihen, kann nur innerhalb des „seins“ geschehen. „Für das Dasein bedeutet das Ende nicht den Schlusspunkt eines Seins, sondern eine Weise, das Ende in seinem Sein selbst auf sich zu nehmen. Er ist eine Möglichkeit, die das Dasein übernimmt, und nicht ein Hinweggerissenwerden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“¹⁹³

Sein zum Tode ist für Heidegger die Weise des Seins des Daseins, die der Existenz des Menschen allein zugehört. Dieses „Sein zum Tode“ ist „Sein zum Ende“, das nicht wie Zu-Ende-sein eine triviale Nichtigkeit charakterisiert, sondern eine Wie des „Seins“.

„Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des *Daseins*, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.“¹⁹⁴

Levinas bezeichnet den Tod als „Unmöglichkeit des Nichts“. Die Passivität, die Levinas als eine unbedingte Passivität in Bezug auf den Tod beschreibt, „entwaffnet“ das Seiende von jedem Können. Diese Passivität ist in der Situation des Todes bis zum Äußersten zu erfahren, während der Tod bei Heidegger noch innerhalb der Sphäre unseres „*Könnens*“ zu untersuchen ist. Das Nicht-Können bei Levinas hat aber nichts mit der Unfähigkeit unseres Daseins zu tun. Unser Dasein versteht sich nicht als Können und Nicht-Können und auch nicht als Freiheit bzw. Nicht-Freiheit. Die Zeit unseres Todes deutet eine Zeit an, die nicht mehr unsere Zeit ist, sondern Zeit der Unendlichkeit, die für uns als „endliches Dasein“ zu erleben ist. *Dieser Zugang zur Unendlichkeit eröffnet sich im konkretesten Sinne in der Fruchtbarkeit.*

Dabei ist zu bedenken, dass dieses Nicht-Können nicht eine Hilflosigkeit der Macht des Todes gegenüber ist, sondern eine Passivität der *unbequemen* Freiheit gegenüber, durch die der Tod eine Situation des Erlebens bzw. „*sterbens*“ wird. Durch diese Situation entdecken wir eine andere Dimension in der Zeit, die mit unserer „Vorstellung“ von der Zeit nicht übereinstimmt. Angesichts des Todes gibt es nicht nur die Zeit, sondern „Zeitlichkeit“. Durch den Tod kann es überhaupt die Zeit und das Dasein geben.“ Die Zeit, die uns in dieser Situation betrifft, ist eine faktische Zeit, welche geschichtlich ist. Sie ist die Zeitigung selbst. Geschichtlichkeit der Situation bedeutet, dass das Dasein durch „wirken“ die ‚Wahrheit‘ zu erfahren hat. Die Macht unseres Daseins fällt zusammen mit unserer Wirksamkeit, die nicht das Können im Sinne der Herrschaft einer Wahrheit expliziert, sondern eine Geschichte, *die „wird“ und nicht da ist.*

Dementsprechend ist die „Wirklichkeit“ unseres Daseins nicht mit unserem Tod beendet, sondern wir schenken uns der Zeit, die nicht mehr unsere ist. Durch die Erfahrung des Todes unterstützen wir die Fragestellung des Könnens und Nicht-Könnens. Darüber hinaus eröffnet der Tod faktisch die Dimension zur Zeit des Anderen. Der Tod und die Zeit des Todes bestätigen das Kontinuum im Beziehungssein. Nicht nur, weil der Tod des Anderen „mich“ mehr betrifft als mein eigener Tod, sondern weil „ich“ für eine Zeit einen „Zugriff“

¹⁹³ Ebd., S. 50.

¹⁹⁴ SZ, S. 245.

bekomme, die nicht „mir“ gehört. Diese Nicht-Übereinkunft mit der Zeit verkörpert die Ewigkeit. Damit bilden der Anfang und das Ende der Zeit keine lineare Zeitlichkeit, sondern eine Synopsis, die „Von-wo-aus“ und „Worauf-hin“ umfasst. Die Ewigkeit zeigt sich im Augenblick und der Augenblick in der Ewigkeit. Es gibt keinen Anfang und kein Ende, von woher man die Welt erklärt. Wir leben unseren Anfang und unser Ende, indem wir sie *gleichursprünglich* auffassen.

Die Passivität, die uns angesichts des Todes ergreift, zeigt sich in der radikalsten Form, weil sie die Abstandslosigkeit dieser Situation zu unserer Existenz offenbart. *Aufgrund dieser Passivität können wir aber zuerst die anderen „Passivitäten“ verstehen*, die keine Verantwortungslosigkeit sind, sondern die unvordenkliche Verantwortung anzeigen, die keine Kategorie der Freiheit ist.

Das Dasein ist immer schon ein „Noch-nicht-Sein“. Es kann nie als ein ‚abgeschlossenes Ganzes‘ analysiert werden. „Noch-nicht-Sein“ ist dem Sich immer vorweg. Nicht durch die Gewalt des Todes sind wir der Passivität ausgesetzt, sondern angesichts der vorgängigen Passivität können wir dem Tod und seiner Gewalt nicht widerstehen. Die Angst vor dem Tod entspricht nicht der Angst vor dem ‚Nichts‘, sondern der Angst vor einer fremden Gewalt.

„Der Tod nähert sich in der Furcht vor jemandem und in der Hoffnung auf jemanden [...]. In der Drohung erhält sich eine soziale Konstellation. Sie versinkt nicht in der Angst, die sie in ‚Nichtung des Nichts‘ verwandeln würde. Im Sein zum Tode der Furcht bin ich nicht dem Nichts gegenüber, ich bin vielmehr gegenüber dem, was *gegen mich* ist, als ob der Mord nicht so sehr eine Gelegenheit zu sterben unter anderen wäre, als vielmehr zum Wesen des Todes selbst gehörte, als ob die Annäherung des Todes eine der Modalitäten der Beziehung mit dem Anderen wäre. Die Gewalt des Todes droht wie eine Tyrannei, als käme sie von einem fremden Willen.“¹⁹⁵

Der Tod wird nicht durch die Gewissheit der Unsterblichkeit besiegt. Vielmehr eröffnet uns der Tod die Zeit des Anderen. Der Andere ist der, der mir die Möglichkeit der Flucht aus der Einsamkeit bereitet. Heidegger abstrahiert die messbare, lineare Zeit von einer anderen Zeit, die nicht als Unendlichkeit oder Endlichkeit zu bezeichnen ist, sondern gerade diese Zeit nennt Levinas die Zeit selbst.

Wenn der Tod eine Weise des Seins ist, dann ist das Sein auch „Zu-Ende-Sein“. Diese ontologische Möglichkeit vollzieht das Dasein in seinem Ganzen. „Vielleicht lässt sich vom menschlichen Tod aus der Tod alles Lebendigen verstehen [...].“¹⁹⁶ „Zu sein haben heißt: zu sterben haben.“¹⁹⁷

Jaspers zeigt die Abgrenzung zwischen der existenziellen Angst angesichts des „existenziellen Nichtseins“ und der Angst vor dem „vitalen Nichtdasein“ und geht davon aus, dass die existenzielle Angst die vitale Angst relativiert, da die existenzielle Angst an Seinsgewissheit gebunden ist. In beiden Formen ist von einer Feststellung des Gegenstandes nichts zu spüren. Man bleibt gegenüber der Frage des Todes immer absolut offen. Das heißt, die existenzielle Situation ist wie die vitale Angst keine Gewissheit und kein Trost, sondern eine Offenheit und Passivität gegenüber dem Tod als Grenzsituation. „Die existenzielle Angst erfüllende Gewißheit allein kann die Daseinsangst relativieren. Aus der Seinsgewißheit der Existenz ist es möglich, die Lebensgier zu beherrschen und die Ruhe vor dem Tode als Gelassenheit im Wissen des Endes zu finden. Der existenzielle Tod aber, wenn kein Glaube einer Seinsgewißheit sich durch Kommunikation in geschichtlichem Bewußtsein verwirklicht

¹⁹⁵ TU, S. 342.

¹⁹⁶ G, T, Z, S. 47.

¹⁹⁷ Ebd., S. 50.

hat, macht erst die Ansicht auf den biologischen Tod zu völliger Verzweiflung: es scheint nur noch ein Leben in Vergesslichkeit und Verdeckung und das leere Nichtwissen möglich.“¹⁹⁸

Das Todesbewusstsein und die Todesvergessenheit, Schauern und Gefasstsein auf den Tod zeigen die Situation des Todes in Lebensinszenierungen. Die Situation des Todes erweitert sich in Wirkung auf unsere Existenz und konstituiert eine Beziehung mit den anderen Situationen. Der Höhepunkt dieser Erweiterung vollzieht sich bei Levinas in der außergewöhnlichen Situation der Fruchtbarkeit. Die vorzeitige endlose Verantwortung, die uns den Weg bis zur ‚Stellvertretung‘ bereitet, ist die Möglichkeit der Überwindung unserer eigenen Zeit, die Levinas als „Diachronie“ bezeichnet. „Diese Vorzeitigkeit der Verantwortung im Verhältnis zur Freiheit bedeutet die Güte des Guten: die Notwendigkeit für das Gute mich zuerst zu erwählen, bevor ich imstande bin das Gute zu wählen, das heißt seine Wahl anzunehmen. Darin liegt mein vorursprüngliches *Empfangen*. Passivität vor aller Rezeptivität. Transzendenz. *Vorzeitigkeit vor aller vorstellbaren Vorzeitigkeit*: Unvordenkliche Vorzeitigkeit. Das Gute vor dem Sein. *Diachronie*: unüberbrückbare Differenz zwischen ungleichzeitigen, nicht zusammenpassenden Termini, zwischen dem *Guten* und mir.“¹⁹⁹

a. Tod und Fruchtbarkeit (Fecondite)

Die „Wirksamkeit“ des Eros bzw. der Fruchtbarkeit ist der Ansatzpunkt der Kontinuität zwischen Leben und Tod. Der Andere, der stört, ist zugleich der, der „mich“ aus „meiner“ Einsamkeit herausholt. Der Eros ist die konkreteste Inszenierung, mit der wir die Einheit und Trennung in der Beziehung, Geburt und Tod im Leben immer schon zusammen denken können. Er ist die einzige Möglichkeit, aufgrund derer wir unser Sein ‚unendlich ausdehnen‘. Die Fruchtbarkeit verwirklicht sich im Verhältnis zwischen uns und unseren ‚Nach-kommen‘. „Weder die Kategorie des Könnens noch die des Habens können das Verhältnis zum Kind anzeigen. Weder der Begriff der Ursache noch der Begriff des Eigentums erlauben es, die Tatsache der Fruchtbarkeit zu erfassen. Ich *habe* mein Kind nicht; ich *bin* auf gewisse Weise mein Kind.“²⁰⁰

Die Fruchtbarkeit als Kontinuum des Seins zu denken, ist nach unserer Sicht nicht eine Lösung, die Levinas für den Tod nahelegt. Die Fruchtbarkeit vollendet den Tod, und so stellt ihn Levinas als ein Phänomen des Sein-seins dar.

Die Zeit des Todes wird durch die Zeit der absoluten Zukunft, die für Levinas als die wirkliche Zeitlichkeit gilt, überwunden. Diese Zeitlichkeit kann nur angesichts des Anderen und seiner Andersheit Bedeutung haben. Der Andere, dem „ich“ als Eros begegne, ist nicht „irgendjemand“. „Meine“ Beziehung zu „ihm“ ist die eindringende Intimität, die auch der „ethischen Gewalt“ zugänglich ist. Ohne die Möglichkeit zur Intimität und Innigkeit gibt es keine „ethische Gewalt“ und ohne die Möglichkeit der Gewalt gibt es keine Innigkeit und Intimität. Intimität ermöglicht zuerst eine persönliche Beziehung, die innig und einzig ist. „Es gibt einen Abgrund zwischen der Gegenwart und dem Tod, zwischen dem Ich und der Anderheit des Geheimnisses. [...] Den Tod besiegen ist kein Problem des ewigen Lebens. Den Tod besiegen heißt, mit der Anderheit des Ereignisses ein Verhältnis unterhalten, das doch noch persönlich sein soll.“²⁰¹

¹⁹⁸ Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzhellung, S. 226.

¹⁹⁹ JS, S. 272-3.

²⁰⁰ ZA, S. 62.

²⁰¹ ZA, S. 53.

Diese Bedrohlichkeit des absoluten Anderen lässt „mich“ nicht in Ruhe und bleibt immer ein *Appell an „mich“*. Es gibt keine Auseinandersetzung, keinen Kampf, es ist keine Rückkehr mehr zu „mir“ mehr möglich. „Der Tod ist eine Drohung, die sich mir wie ein Geheimnis nähert; sein Geheimnis bestimmt ihn – er nähert sich, ohne übernommen werden zu können, derart, daß die Zeit, die mich von meinem Tode trennt, sich vermindert und gleichzeitig nicht aufhört, sich zu vermindern; sie enthält so etwas wie ein letztes Intervall, das mein Bewusstsein nicht überschreiten kann und wo gewissermaßen ein Sprung stattfinden wird vom Tod zu mir. Das letzte Stück Weg geschieht ohne mich, die Zeit des Todes fließt bergauf, das Ich in seinem Entwurf auf die Zukunft hin ist durch eine Bewegung des Bevorstehens umgestürzt, umgestürzt durch eine reine Drohung, die mir von einer absoluten Andersheit kommt.“²⁰²

Der Tod ist die Grenze aller Grenzen, weil er „mir“ immer ganz äußerlich bleibt, weil er „mir“ wie ein fremder Wille entgegenkommt. Ihm gegenüber bin „ich“ absolut entwaffnet, während er „mich“ ergreift und „mich“ stets begleitet. Es ist nicht entscheidend, ob er „mich“ meines Seins beraubt und ins Nichts entführt oder nicht, sondern ausschlaggebend ist, dass dieser fremde Wille absolut äußerlich ist und „mir“ eben fremd bleibt. „Ich“ bin einerseits „meinem“ Tod ausgeliefert, andererseits ist „mir“ die Zeit gegeben, ihn zu verschieben.

Die Güte und vorzeitliche Verantwortung sind in Levinas' Texten vor allem im Zusammenhang mit „Erwählung“ und „Stellvertretung“ zu betrachten. Das „Ich“ kann von Niemandem ersetzt werden und niemals von der Verantwortung befreit sein. „Ich“ ist eine „Erwählung“, weil es unersetzbar ist und weil es über eine allgemeine Ordnung hinaus noch eine andere ‚Funktion‘ hat.

„Die Vertiefung meiner Verantwortung in dem Urteil, das über mich ergeht, gehört nicht der Ordnung der Universalisierung an; Jenseits der Gerechtigkeit der universalen Gesetze stellt sich das Ich unter das Urteil dadurch, daß es gut ist. Die Güte besteht darin, sich im Sein so zu setzen, daß der Andere mehr zählt als ich selbst. So enthält die Güte für das Ich, das der Entfremdung seiner Vermögen durch den Tod ausgesetzt ist, die Möglichkeit, nicht zum Tode zu sein.“²⁰³

Wir können angesichts der Güte handeln, ohne dass wir für diese Güte einen Grund finden. Das heißt, die Güte ist nur angesichts der Güte gut und nicht in der Erwartung einer Belohnung. Auch nicht deswegen, weil sie mir eine Freude und Glück bereiten kann. Ich schließe das Glück der Güte nicht aus, mein Glück ist aber nicht ausschlaggebend für die Güte als Güte. Die Güte setzt kein Glück voraus. „Die Güte besteht darin, hinzugehen, wo kein erhellendes – d.h. panoramahaftes – Denken ihr vorausgeht, sie besteht darin zu gehen, ohne zu wissen, wohin. Als absolutes Abenteuer von einer primordialen Unklugheit ist die Güte die eigentliche Transzendenz eines Ich. Nur ein Ich kann dem dringenden Befehl eines Antlitzes antworten.“²⁰⁴

Die Weiblichkeit ist die faktische Dimension der Zukunft und die Wirksamkeit der Zeit der Zeitigung. Die Fruchtbarkeit als Ereignis des Eros geschieht nur aufgrund der Weiblichkeit und überwindet so den Tod. Fruchtbarkeit kann nicht nur auf biologische Fruchtbarkeit beschränkt werden. Das Werk, das die Wirksamkeit der Geschichtlichkeit prägt, ermöglicht das Weiterleben des Daseins nach dem Tod. Das Werk ist die Schöpfung und zugleich der Schöpfer selbst.

²⁰² TU, S. 343-4.

²⁰³ Ebd., S. 364.

²⁰⁴ Ebd., S. 444.

„Das Verhältnis zum anderen ist die Abwesenheit des anderen; nicht bloße und einfache Abwesenheit, nicht Abwesenheit des reinen Nichts, sondern Abwesenheit in einem Horizont der Zukunft, eine Abwesenheit, die die Zeit ist. Ein Horizont, in dem sich inmitten des transzendierenden Ereignisses ein persönliches Leben konstituieren kann, das, was wir vorhin den Sieg über den Tod genannt haben.“²⁰⁵

Das Geheimnis der Zukunft „meines“ Todes ist außerhalb „meines“ Könnens und Anfang der unvordenklichen Passivität, die in Hinblick auf Weiblichkeit phänomenologisch zu beschreiben ist. Weiblichkeit, die sich zunächst in Fruchtbarkeit entfaltet und eine außergewöhnlich und dennoch realistische Situation anzeigt, stellt Levinas als Ereignis des Eros dar. Er denkt sie als eine Synopsis des Profanen und der Transzendenz. Die Liebe überfällt uns genauso wie der Tod, sie entmachtet uns auch ebenso wie der Tod. Sie sind die Ereignisse der Begegnung mit dem Anderen, die über das Ereignis des Seienden innerhalb des Seins hinausgehen, ohne es aufheben zu können. „Die Sexualität, die Vaterschaft und der Tod führen eine Dualität in die Existenz ein, die das eigentliche Existieren jedes Subjekts betrifft. Das Existieren als solches wird doppelt. Der eleatische Begriff des Seins wird überschritten. Die Zeit bildet nicht Verfallsform des Seins, sondern ein eigentliches Ereignis.“²⁰⁶

Wir sind sowohl dem Tod als auch der Liebe ausgesetzt. Durch den Eros leben wir weiter, ohne nur „Ich“ zu sein. Die Fruchtbarkeit bewahrt vor der Trennung des Anderen und sorgt dafür, dass wir uns nicht in dem Anderen verlieren, sondern uns und die Schönheit des Eros stets aufbewahren. „Da, wo alle Möglichkeiten unmöglich sind, da, wo man nicht mehr können kann, ist das Subjekt noch Subjekt durch den Eros. Die Liebe ist nicht eine Möglichkeit, sie verdankt sich unserer Initiative, sie ist ohne Grund, sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das *Ich*.“²⁰⁷

b. Die überzeitliche Zukunft und die Weiblichkeit

Im Eros begegne ich dem Anderen in einer Zukunft, die nicht meiner Vergangenheit und meiner Gegenwart entstammt. Innerhalb dieser Andersheit, die sich in einer Zukunft verwirklicht, die über die physikalische Räumlichkeit und lineare Zeit hinausgeht, ist es überhaupt möglich den Anderen als absoluten Anderen zu empfangen.

Dementsprechend ist die Vaterschaft/Mutterschaft eine „Existenzialität“ über meiner Herrschaft, über meinem Können. „Die Vaterschaft ist nicht einfach eine Erneuerung des Vaters im Sohn und seine Verschmelzung mit ihm, sie ist auch das Außerhalbsein des Vaters in bezug auf den Sohn, ein pluralistisches Existieren.“²⁰⁸

Angesichts der Mutterschaft/Vaterschaft wird die Bedrohung des Todes nicht faktisch sondern „wirklich“ verringert. Sie siegt über den Tod, ohne dass das „Ich“ wieder zu „sich“ zurückkommt. Diese Beziehung ist keine Situation, in der „ich“ mich praktisch absichern kann. Es kommt nicht darauf an, den Tod faktisch zu besiegen, sondern sich vor dem Tod in einem Anderen weiterzugeben. „Ein Seiendes, das fähig ist, ein anders Schicksal zu haben, als sein eigenes, ist ein fruchtbares Seiendes. In der Vaterschaft, in der sich das Ich – durch das Definitive eines unvermeidlichen Todes hindurch – in den Anderen verlängert, siegt die Zeit kraft ihrer Diskontinuität über das Alter und das Schicksal.“²⁰⁹

²⁰⁵ ZA, S. 61.

²⁰⁶ Ebd., S. 63.

²⁰⁷ Ebd., S. 59.

²⁰⁸ ZA, S. 62.

²⁰⁹ TU, S. 411-2.

Aufgrund meiner unendlichen Verantwortlichkeit betrifft „mich“ der Tod des Anderen mehr als mein eigener Tod, ohne dass „ich“ dessen Tod eine eigene Todeserfahrung oder auf ein Wissen um den Tod reduzieren kann: „Meine Betroffenheit 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.“²¹⁰

Levinas versucht über den Horizont des Seins hinauszugehen und den Tod wie auch die Liebe phänomenologisch außerhalb der Ontologie zu exponieren. Deshalb können wir in seinen Gedankengängen von einer Steigerung sprechen, in welcher der Tod nicht mehr die Möglichkeit der Unmöglichkeit (Heidegger) ist, sondern Unmöglichkeit des Möglichen. Es gibt dennoch keinen Widerspruch zwischen Heidegger und Levinas' Gedanken, weil das Können bei Heidegger nicht im Sinne der Übernahme des Seins bzw. Herrschaft über das Dasein zu verstehen ist. Das Nicht-Können, das von Levinas nahegelegt wird, ist kein Gegensatz zum Können, welches Heidegger thematisiert, sondern eine Steigerung. Dieses Seinkönnen ist bei Heidegger eine Bewegung, in der wir immer schon stehen. Es ist keine Machtposition, um die Welt zu ändern und es gründet in keiner Weltanschauung. Dieses Seinkönnen ist die Möglichkeit, das eigentliche Sein zu haben. Diese Möglichkeit ist eine „Bezeugung“ für die Existenz als eine Weise des Seins. „Gesucht ist ein eigentliches Seinkönnen des Daseins, das von diesem selbst in seiner existenziellen Möglichkeit bezeugt wird.“²¹¹ Dem ist zu entnehmen, dass dieses Seinkönnen nicht nur gegen die Passivität etwas ausdrückt, sondern die Passivität spielt auf die Ausgesetztheit an, die eine Offenheit, eine unvordenkliche Empfänglichkeit ist.²¹²

Die Angst vor dem Tode bei Heidegger ist kein ‚Erschrecken‘, sondern eine grundlegende Befindlichkeit, die das Dasein aufgrund der Sorge um eigenes Sein hat und so jede andere Befindlichkeit umfasst.²¹³ In diesen Horizont fällt auch das Nichts, das nicht ein absolutes Nicht-Sein ist, sondern vom Sein umfasst ist. Es betrifft auch das Nichts des Todes. Levinas führt den Begriff des Todes jenseits des Seins und in Verbindung mit dem Übel ein. Das „Übel“ ist Überfluss des Maßes im Sein, weil im Leben die Grenze des Seins dauernd überschritten wird. Der Tod kann nun als eine „Übergrenze“ interpretiert werden, die der Abgrenzung Sein und Nichts vorhergeht. „Das Übel bedeutet zwar ein ‚Ende‘ der Welt, aber ein Ende, das in sehr bedeutungsvoller Weise darüber hinausführt; anderswohin als zum Sein, gewiss, aber auch anderswohin als zum Nichts, zu einem *Jenseits*, das weder die Negation noch die Angst der Existenzphilosophen zu begreifen vermag. Das Übel ist weder ein Modus noch eine Art noch irgendeine Vervollkommung der Negation.“²¹⁴

Der Tod bei Heidegger deutet wie vorhin gesagt das „Noch-nicht-sein“ des Daseins an, das immer ein Sich-vorweg-sein ist. Der Tod ist eine Anspielung auf „Unganzheit“ des Daseins. Deshalb schreibt Heidegger, dass der Tod „im weitesten Sinne ein Phänomen des Lebens“²¹⁵ ist.

²¹⁰ G, T, Z, S. 22.

²¹¹ SuZ, S. 267.

²¹² In Sein und Zeit ist von *Verschwiegenheit* des existenten Seinkönnens die Rede, siehe S. 277.

²¹³ In Sein und Zeit sagt Heidegger: „Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglich und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst »vor« dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige »schwache« Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert.“ S. 251.

²¹⁴ WG, S. 182.

²¹⁵ SZ, S. 246.

c. Tod des Anderen

Die Erfahrung des Todes des Anderen bleibt „mir“ stets absolut äußerlich, obwohl sie „mich“ mehr als „mein“ eigener Tod betrifft. Ich erfahre den Tod des Anderen, indem „ich“ ihn nicht mehr bei „mir“ habe. Andererseits ist der Tod des Anderen der einzige Tod, der „mich“ *faktisch betrifft* und „mich“ zu „meiner“ Ursprünglichkeit aufruft. Der Tod des Anderen ist der einzige Tod, der „mir“ gegenwärtig ist. „Den Mut gibt es dem Tod zum Trotz. Der Mut hat sein Ideal woanders, er verpflichtet mich dem Leben. Der Tod, die Quelle aller Mythen, ist *gegenwärtig* nur im Anderen; und nur im Anderen ruft der Tod mich dringend auf zu meinem letzten Wesen, zu meiner Verantwortung.“²¹⁶

Die unbeschränkte Freiheit als eine dauerhafte Unbegrenztheit einer Existenz kann solange einen Bestand haben, solange „ich“ im Grunde das Antlitz des Anderen in einem gewissen Sinne ignoriere. Diese Betroffenheit des Anderen ist gleichursprünglich mit unserer Existenz. Warum beansprucht „mich“ der Tod des Anderen? Warum betrifft „mich“ der Tod des Anderen *vor* und mehr als „mein“ eigener Tod? Bin „ich“ nicht angesichts des Antlitzes, das „mich“ stets auffordert, der Freiheit ausgesetzt? Grundet der Tod nicht in einer zwischenmenschlichen Beziehung? Ist der Tod des Anderen nicht die höchste Zeit des Antlitzes des Anderen, die „ich“ nicht mehr verschieben kann?

„Der Tod bedeutet in der Konkretheit der unmöglichen Preisgabe des Anderen an ein Alleinsein, in dem Verbot dieser Preisgabe. Sein Sinn beginnt im Zwischen-Menschlichen. Der Tod bedeutet ursprünglich in der eigentlichen Nähe des anderen Menschen oder in der Sozialität.“²¹⁷ „So wie das Gebot, durch das Gott in mein Denken einfällt, mir vom Antlitz des Anderen her bedeutet wird.“²¹⁸

„So als ob der Tod, den der Andere noch nicht kennt und der ihn in der Nacktheit seines Antlitzes doch schon betrifft, mich anblickt und angeht, noch bevor ich selbst mit ihm konfrontiert werde, noch bevor er der Tod ist, der mich selbst anstarrt. Der Tod des anderen Menschen bezieht mich ein und stellt mich infrage, so als ob ich durch meine Indifferenz der Komplize dieses für den Anderen, der sich ihm aussetzt, unsichtbaren Todes würde; und so als ob ich, noch bevor ich ihm selbst geweiht bin, diesen Tod des Anderen zu verantworten hätte und ich den Anderen nicht dem Alleinsein überlassen dürfte. Gerade in dieser Erinnerung an meine Verantwortlichkeit durch das Antlitz, das mich vorlädt, das mich fordert, das mich beansprucht – in dieser Infragestellung ist der Andere Nächster.“²¹⁹

Levinas spricht in Bezug auf Tod des Anderen von einem „schlechten Gewissen“, das sich nicht auf einen bestimmten Grund beruft. Ein schlechtes Gewissen, das immer „mein“ ‚Gewissen‘ aufruft, bevor „ich“ zu einer Pflicht gefordert bin oder eine Verantwortung übernehmen soll. Es geht um die Infragestellung „meines“ eigenen Seins und nicht um die Sorge um Sein. Diese Frage kann weder mit einer theoretischen Antwort noch durch eine praktische Lösung beantwortet werden, da diese Fragestellung auf die vorzeitige Verantwortung zurückweist, die „an sich“ ein ‚Absolutum‘ ist.

„Infragestellung nämlich in der Forderung des Antlitzes, das mich beansprucht; in die ich nicht hineinkomme, indem ich mich in der theoretischen Modalität eines Aussagesatzes in einem Gesagten befrage, sondern Frage, in die ich hineinkomme als einer, der zur Verantwortung für die Sterblichkeit des anderen Menschen gezwungen ist und konkret als einer, der vor dem Tod der Anderen die Unschuld eines eigenen Seins verliert: Infragestellung

²¹⁶ TU, S. 259.

²¹⁷ WG, S. 214.

²¹⁸ Ebd., S. 252.

²¹⁹ Ebd., S. 213.

vor dem Tod des Anderen als ein Gewissenbiss 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? ²²⁰

Heidegger setzt den Begriff des „Gewissens“ in Zusammenhang mit dem Tod ein und spricht dort von der „Stimme des Gewissens“. Das Gewissen bei Heidegger ist wie bei Levinas kein ‚indifferentes Phänomen‘. Heidegger zeigt die Verbindung zwischen Gewissen und Erschlossenheit an, die dazu führt, dass in der „Grundverfassung“ des wichtigen Modus der „Rede“, d.h. der „Ruf“ als die Hauptbezeichnung des Gewissen charakterisiert wird. Von diesem Ausgangspunkt ist die Brücke zwischen „Gewissen“ und eigenstem „Schuldigsein“ geschlagen.²²¹

Mit der Thematisierung der unvordenklichen Verantwortung steigert Levinas den Charakter des Gewissens und zeigt damit die Verbindung zwischen Tod und Liebe auf.

Es kommt hier darauf an, die Besessenheit des Anderen in unterschiedlichen Situationen zum Ausdruck zu bringen. Diese Besessenheit impliziert eine Strenge, die weder mit einem anderen Zustand zu vergleichen, noch durch die Strenge der Vernunft zu erklären ist. Die Erfahrung der Liebe ‚*angesichts der Strenge*‘ ist dieselbe wie die des Todes des Anderen. Die ethische Gewalt, die sich in beiden eindringlich zeigt, rührt aus der *Empfänglichkeit* her, die der ‚*Erschlossenheit*‘ bei Heidegger entspricht. Für Heidegger ist die Rede Zugang zu Anderen als Mitdaseinenden.²²² „Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.“²²³ Darüber hinaus ist der Ruf keine Mitteilung, sondern: „Der Ruf kommt aus mir und doch über mich“²²⁴.

Levinas artikuliert diesen Ruf, indem er ihn in Zusammenhang mit dem Antlitz des Anderen, hervorhebt, das nichts mit „meinem“ Dasein zu tun hat. Der Ruf ist die Stimme „meiner“ unvordenklichen Verantwortung. Die Verantwortung ist zugleich „ethische Nähe“ und „ethische Gewalt“. „Verantwortung, die nicht aus Mangel an Wissen, an Begreifen, an Erfassen und Einnahme ist, sondern ethische Nähe, in ihrer Irreduzierbarkeit auf das Wissen, in ihrer Sozialität.“²²⁵

„Die Furcht für den Anderen, die Furcht um den Tod des anderen Menschen, ist meine Furcht, aber sie ist keineswegs ein *Sich-Fürchten*. Sie hebt sich insofern entschieden ab von der bewundernswerten phänomenologischen Analyse, die „Sein und Zeit“ in bezug auf die Affektivität, die *Befindlichkeit*, vorlegt [...]. Die Furcht für den anderen Menschen kehrt nicht zurück zur Angst um meinen Tod. Sie überschreitet die Ontologie des Heideggerschen *Daseins* und dessen gutes Seinsgewissen umwillen dieses Seins selbst.“²²⁶

²²⁰ Ebd., S. 216.

²²¹ „Das Gewissen gibt »etwas« zu verstehen, es *erschließt*. Aus dieser formalen Charakteristik entspringt die Anweisung, das Phänomen in die *Erschlossenheit* des Daseins zurückzunehmen. Diese Grundverfassung des Seienden, das wir je selbst sind, wird konstituiert durch Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede. Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als Ruf. Das Rufen ist ein Modus der *Rede*. Der Gewissensruf hat den Charakter des Anrufs des Daseins auf sein eigenstes Selbsteinkönnen und das in der Weise des Anrufs zum eigensten Schuldigsein.“ Heidegger, M.: SZ, S. 269.

²²² „In der Rede als Mitteilung wird es dem Mitdasein Anderer zugänglich, zumeist auf dem Wege der Verlautbarung in der Sprache.“ Heidegger, M.: SZ, S. 272.

²²³ SZ, S. 273.

²²⁴ Ebd., S. 275.

²²⁵ WG, S. 217.

²²⁶ Ebd., S. 252-3.

Der Andere in seiner Auslieferung ist schutzlos und zugleich dauernd ein Widerstand für mich. Alles ist in Bezug zu ihm „mir“ überlassen. „Die Andersheit des Anderen ist die äußerste Spitze des „Du wirst nicht morden“.“²²⁷

„Der ethische Widerstand ist die Anwesenheit des Unendlichen. Wäre der im Antlitz lesbare Widerstand gegen den Mord nicht ethisch, sondern wirklich, so hätten wir Zugang zu einer sehr schwachen oder sehr starken Wirklichkeit.“²²⁸ „Verantwortung für die Anderen – ist nichts anders als die menschliche Brüderlichkeit, die der Freiheit vorausgeht [...]. [D]as Sein nimmt nicht deshalb eine Bedeutung an und wird Universum, weil unter den Seienden ein Ich existiert – als Seiendes, das Ziele verfolgt. Vielmehr weil in der Annäherung die Spur des Unendlichen sich einschreibt oder in ihr geschrieben wird – als Spur eines Aufbruchs, doch als Spur dessen, das, selbst ohne Maß, nicht in die Gegenwart eintritt und die *arché* in Anarchie umkehrt – deshalb gibt es Verlassenheit des Anderen, Besessenheit durch ihn, Verantwortung und Sich.“²²⁹

„Gefahr, schon im *Da* des *Daseins* den Platz eines Anderen zu besetzen und so ganz konkret ihn zu vertreiben, ihn zu den elenden Lebensbedingungen in einer ‚Dritten‘ oder ‚Vierten Welt‘ zu verurteilen.“²³⁰

d. Selbstmord und der eigene Tod

Die Unmöglichkeit gegen den Tod des Anderen etwas unternehmen können, verschärft die Fragestellung unserer unvordenklichen Verantwortlichkeit. „Ich“ kann weder den Tod des Anderen verhindern, noch bin ich dafür faktisch schuldig, aber trotzdem bin „ich“ verantwortlich! Das Entsetzliche am Tod des Anderen ist, dass er „mich“ ergreift, obwohl „ich“ unbeteiligt bin. Das heißt, der Tod als die eigenste Situation ist die Situation, die mir meine absolute Passivität und mein Nicht-Können offenbart. Gerade in so einer Situation ist es sinnvoll, von einer Verantwortung zu sprechen, die zuerst gar nicht mit „meiner“ Handlung zu tun haben kann.

Levinas spricht in einem Interview vom Opfersein für den Anderen als höchste Freiheit und als Heiligkeit, die den Sinn der Sozialität selbst ausmache. Opfersein heißt so zu leben, *als ob* man für den Anderen lebt, d.h. das eigene Leben aufgeben „können“, um das Leben dem Anderen weiterzugeben.

Die Furcht, die wir vor dem Tod des Anderen fühlen, ist nicht mit der Furcht vor dem Tod des eigenen Daseins zu vergleichen. Die plötzliche Abwesenheit des Anderen ist nicht dasselbe wie unsere eigene Abwesenheit. „Ich“ habe kein Antlitz für „mich“ selbst, deshalb ist der Mord am Anderen vom Selbstmord zu unterscheiden. Der Andere ist uns schutzlos ausgeliefert und diese Auslieferung unterscheidet sich darin von der Art, in der wir uns ausgeliefert sind.

Ist die Furcht vor dem eigenen Tod nicht Furcht vor der Trauer des Anderen? Ist der schamhafte Akt des Selbstmords nicht die Scham des Antlitzes des Anderen? Vermag man sich das Leben zu nehmen, ohne sich verantwortlich dem Anderen gegenüber zu fühlen, als ob der Andere mit unserem Leben und unserem Tod nichts zu tun hat? Die umgeschlagene Verantwortung rührt von der Asymmetrie der Asymmetrie her. Das heißt, nicht nur der Tod des Anderen erinnert uns an unsere endlosen Verantwortung, der Andere ist in unserem Tod,

²²⁷ Ebd., S. 257.

²²⁸ SpA, S. 199.

²²⁹ JS, S. 257-8.

²³⁰ WG, S. 258.

bzw. unserem Leben involviert. In dieser Beziehung ist die Asymmetrie der Asymmetrie am sichtbarsten. Ich fühle „mich“ für „mich“ angesichts des Anderen verantwortlich. Diese Beziehung zwischen „mir“ und dem Anderen ist eine unerlässliche Relation, in der die Relata genauso notwendig sind wie die Relation selbst. Darum bildet die Asymmetrie der Asymmetrie keine Symmetrie, sondern sie zeigt die Beziehung in einer neuen Dimensionalität. Weil diese zweite Verantwortung, mit der wir den Anderen in Verbindung zu unserem Tod annehmen, von gleichem Ursprung ist. Wir sind sozusagen für die Verantwortung des Anderen stets verantwortlich, eben auch für die Verantwortung, die er für uns übernehmen will. Wir sind somit in der Entscheidung zum Selbstmord nicht frei, weil wir den Anderen gegenüber aus der Asymmetrie her verantwortlich sind.

Selbstmord ist keine Übernahme des eigenen Todes, sondern immer noch Übernahme eines Seins bis an die Grenze. Der Tod ist kein Objekt, den wir als Subjekt übernehmen können, sondern wir werden bewältigt. Er geschieht immer noch innerhalb des „Lebens“ und ist eine Entscheidung im Leben. Das „Nichts“ des Todes kann von niemandem übernommen werden und die Unmöglichkeit der Übernahme ist gerade charakteristisch für den Tod. „Was entscheidend ist im Nahen des Todes, ist dies, daß wir von einem bestimmten Moment an *nicht mehr können können*; genau darin verliert das Subjekt eine eigentliche Herrschaft als Subjekt.“²³¹ „Wir kommen in der Welt auf die Welt, und wir verlassen die Welt in der Welt. In der Welt sind wir immer schon unter das Weltliche subsumiert. Es gibt keine Befreiung.“²³²

Ist dieser bestimmte Moment nicht der Moment, in dem wir geboren werden und zugleich dem Tod ausgeliefert sind? Ist unser Sein zum Tode nicht genau diese Entwaffnung, Schutzlosigkeit gegenüber dem Anderen, die absolute Ausgesetztheit?

„Dieses Nahen des Todes zeigt an, daß wir in Beziehung sind mit etwas absolut Anderem, mit etwas, das die Andersheit nicht wie eine vorläufige Bestimmung trägt, die wir und durch das Genießen gleichmachen könnten, sondern mit etwas, dessen Existenz als solche aus Andersheit gebildet ist. Meine Einsamkeit wird dergestalt durch den Tod nicht bestätigt, sondern durch den Tod zerbrochen.“²³³

Die Entfremdung des Todes entspricht nicht der Einsamkeit unserer Existenz, sondern ist, wie Levinas schreibt, Abschied von der Einsamkeit.

²³¹ ZA, S. 47.

²³² G, T, Z, S. 102.

²³³ ZA, S. 47.

IV. Die Inszenierung des Eros – Hafis (حافظ)¹

A. Ein Dichter über Vernunft und Mystik

Die Größe an Hafis ist, dass man jeden seiner Verse separat bzw. unbenommen von dem gesamten Gedicht lesen kann und dennoch etwas versteht. Die Verse können unabhängig voneinander gelesen werden, da jeder Vers trägt und bedeutet. Kein Vers bzw. kein Wort ist durch einen anderen Vers bzw. durch ein anderes Wort ersetzbar. Dies nicht aus poetischer Unstimmigkeit, sondern weil jedes Wort für sich eine Geltung hat und eine eigene Bedeutsamkeit trägt. Das Moderne bei Hafis gründet nicht nur in der Aktualität der Themen, sondern im Wie des Ersinnens. Obwohl ihre inhaltliche Tiefgründigkeit und Vielschichtigkeit dem Lesen eine gewisse Schwierigkeit bereitet, ist die Dichtung von Hafis die meistzitierte persische Dichtung, zu der jeder einen Zugang hat. Seine elegante Sprache ermöglicht es, ihren Inhalt trotz seiner Komplexität und Tiefe aufzufassen.

Die mystische Chiffre, die Hafis wie alle anderen Mystiker verwendet – da es in seiner Zeit üblich war, in diesem Stilmittel zu dichten –, hat eine vielfache Bedeutung. Hafis verwendet sie nicht nur in allegorischem Sinne, sondern führt auch ihren profanen Aspekt vor. Seine Dichtung beschränkt sich nicht auf eine privat-mystische Erfahrung, sondern erreicht universelle Geltung. Ein Grund dafür ist, dass Hafis von seinen eigenen Erfahrungen kein Weltbild, keine Ideologie und keine Weltanschauung projiziert. „Er [Hafis] gehört zu den Dichtern, die sowohl bildlich wie auch buchstäblich verstanden werden können und verstanden worden sind. Er spielt auf allen sufischen Registern, aber alle diese bekannten Dinge, das Weinhaus als Stätte der Kontemplation, der Magie-Alte als der geistliche Führer, [...] [sind] längst konventionelles dichterisches Gut geworden.“²

Hafis' mystische Erfahrungen sind tiefgründig und persönlich. Er will sie aber nicht als eine gleich-gültige, ‚allgemeine‘ Lebensform durchsetzen, sondern fordert mittelbar jeden einzelnen Menschen auf, sich selbst zu prüfen und seinen eigenen Weg *aufrichtig* zu gehen.

Die Wahrheit ist für Hafis selbst nicht einfach in einer bestimmten Denkrichtung oder mystischen Schule (Sufis' Schule³) zu finden.

¹ Der persische Dichter Hafis (1320-1390; arabische Aussprache: Hafis, persische Aussprache Hafiz) ist einer der bekanntesten persischen Dichter, der auch als Mystiker bekannt ist. „Über sein Leben gibt es nur wenige gesicherte Daten. Das Meiste sind legendenhafte Überlieferungen [...] In Europa ist Hafis vor allem durch den Diwan (persisch für „Werkausgabe“) bekannt, der Goethe zu seinem West-östlichen Diwan (West-östlicher Diwan, 1819) angeregt hat. Diese Lyriksammlung wurde erstmals 1812 durch Orientalisten Joseph von Hammer-Purgstall ins Deutsche übersetzt. Hafis' Diwan enthält etwa 500 Gedichte, von denen die Meisten in der Form von Ghasalen geschrieben sind: [...] Jede Ghasale ist einem anderen Thema gewidmet und besteht aus bis zu 15 Reimpaaren mit je zwei Halbversen. Ihr Bilderreichtum entstammt der islamischen Mystik und thematisiert das Ineinandergreifen von Alltag und Ewigkeit.“, siehe: „Hafis“ in. www.Wikipedia.de

² Zitiert nach Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, zwischen Orient und Okzident; Bd. 5., Würzburg 1998, S. 287.

³ „Unter Sufimus (tasawwuf = تصوف, das Wort leitet sich wahrscheinlich aus dem arabischen Wort ‚suf‘ (صوف) ab, das ein grobes wollenes Gewand benennt mit dem sich die Mystiker kleideten, um sich selbst zu kasteien) wird eine religiöse Bewegung verstanden, die die unmittelbare persönliche Verbindung (oder sogar Aneignung) des Menschen mit Gott durch Erleuchtung (shuhud = شهود) [...] und „Ekstase“ (hal) erstrebt. Das aus dem Griechischen stammende Wort „Mystik“ wird in persisch „Irfan“ (عرفان) übersetzt, das soviel wie ‚Gnosis‘ bedeutet.“ Vgl. Johardelavari, A.: Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari, Frankfurt a. M. 1994, S.102. Die Sufis (auch Darwisch genannt) haben sich hauptsächlich sowohl in Lebenshaltung als auch in Denkrichtung aus dem gesellschaftlichen Leben zurückgezogen. Zeit und Ort der Entstehung dieser Bewegung im Iran ist sehr umstritten. Es ist festzustellen, dass der Sufismus im Iran unter dem Einfluss zahlreicher Strömungen stand, die in den unterschiedlichen Perioden für die Entstehung mehrerer Erscheinungsformen des

Die Wahrheit ist eben eine *göttliche Abschattung*, die als eine Gnade von Gott dem Menschen erscheint. Diese große Wahrheit ist die *Liebe*, die zugleich als größtes Geheimnis des Seins zu verstehen ist. Die Göttlichkeit in Hafis Gedichten ist nicht Folge des Einflusses einer bestimmten Religionsrichtung oder einer mystischen Schule. Nach Ashouris Auffassung hat Hafis zwar in engen Bezügen mit den Sufis gestanden, ihre Lebenshaltung und Denkrichtungen haben ihn immer schon beschäftigt, dennoch war er nie Mitglied eines ihrer Orden oder Anhänger einer ihrer Konvente – es sei denn, wie vermutet wird, in seiner Jugendzeit⁴. „Hafis, der sich über die geistigen Strömungen seiner Zeit emporgehoben hat, verwendet kein einziges Mal den Namen eines der zu seiner Zeit lebenden Meister in seinem Diwan, wie es die anderen Sufi-Dichter üblicherweise gemacht haben. Bisher hat man noch nicht nachweisen können, ob er überhaupt einem bestimmten Orden angehört hat. Seine Dichtung verrät uns dennoch einen tief sinnigen Einblick in die verschiedenen literarischen und geistig-mystischen Bewegungen dieser Epoche, ohne daß sie von einer dieser miteinander konkurrierenden Gruppen geprägt worden wäre. Sein freisinniger Charakter erlaubt keine von Orden gesetzten Schranken, er bekennt sich immer wieder zu ‚rendi‘, was von Goethe mit ‚Freisinn‘ übertragen worden ist.“⁵

Es ist anzumerken, dass Hafis viele philosophische Ansichten der Sufis assimiliert, sie aber auch oft aufgrund ihres Dogmatismus kritisch betrachtet hat. Er nahm Abstand vom Leben der Sufis, welches die Enthaltensamkeit und den Genussentzug erfordert. Hafis kritisiert diesen Lebensstil, der hinsichtlich dieses Entzuges zur einen frommen Askese (Zohd = زهد) führt. Er rezipiert vorwiegend ihre Ansichten über die Vergänglichkeit der Welt, „Verborgenheit des Seins“ und die Differenz zwischen „bātin“ und „zāhir“⁶.

Hafis' Dichtergenius reduziert sich nicht auf die Schönheit seiner Dichtung und die Perfektion seiner Sprache. Hafis gehört zu den seltenen orientalischen Denkern, die nicht der reinen Mystik (Sufismus) verfielen. Er hebt sich stark ab von dogmatischen Mystikern, deren Weg „Verzicht auf alles Weltliche“ und deren Ziel Einheit mit dem Gott ist. „Der phänomenalen Welt wird dabei keine totale Absage erteilt, sie genießt der Dichter auch, aber er lässt sich nicht von ihr „fesseln“, und dies macht auch den Unterschied zwischen der Liebesmystik und dem asketisch geprägten Sufismus, von dem sich Hafis vielmehr distanziert hat.“⁷ Die Kritik an der „ratio“ (عقل = ʿaql) aufgrund ihrer Unzulänglichkeit für die Wahrheit darf uns nicht in eine Weltverneinung versetzen. Aufgrund seiner Gedichte (Ghasale) soll der Liebende nicht eine Lebenshaltung praktizieren, die eine Verweigerung der Sinnlichkeit erstrebt und auf die Verschmelzung in Gott abzielt. Diese Vieldeutigkeit, die im Kontext einer „dimensionale“ Auslegung möglich ist, stiftet einen neuen „Freigeist“.

Sufismus verantwortlich sind. Die bekanntesten religiöse Haltungen, von dem der Sufismus am meistens beeinflusst war, sind: indisch (Vedanta und Buddha-Philosophie), christlich, neuplatonisch und die Philosophie der Erleuchtung. Siehe: Ebenda, S.101-1110.

⁴ Ashouri, D.: *Mystik und „Rendi“ in Hafis Poesie. Eine Revision in der Ontologie von Hafis*, Teheran 2000, S. 346. – تهر ان- د اريوش اشوري - عرفان ورندي در شعر حافظ – بازنگريسته هستي شناسي حافظ ۱۳۷۹ – ۳۴۶

⁵ Radjaie, Ali.: *Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“*, S. 272.

⁶ Bātin ist wörtlich mit „innen“ (باطن) und „zāhir“ (ظاهر) mit „außen“ zu übersetzen. Diese wörtliche Übersetzung verdeckt die Kernbedeutung dieser Begriffe, weil es in dieser Ausdifferenzierung nicht um Innen und Außen geht. Vielmehr ist mit „bātin“ das Verborgene und mit „zāhir“ das Äußerliche, das Offenliegende gemeint. „Bātin“ ist für Sufis das Wesentliche, das die Wahrheit in sich birgt und deshalb nicht immer und für alle zugänglich ist. Das Herz (دل = دل) ist der Ort dieser inneren Welt, wo das göttliche Geheimnis „*abstandslos empfangen*“ wird. Es ist vergleichbar mit dem inneren und äußeren Wort bei Augustinus. „Zāhir“ ist das „Äußerste“, das Sein und dessen „Überfläche“. „Das Innere des Menschen stellt nach Auffassung der Liebesmystik ein eigenes Universum dar, zu dem sich der Suchende [ein]wenden soll, [...]“ (Radjaie, Ali.: *Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“*, S. 271.) Wichtig ist die *Verbindung* zwischen bātin und zāhir und entscheidend ist die Empfänglichkeit der inneren Welt.

⁷ Radjaie, Ali.: *Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“*, zwischen Orient und Okzident; Bd. 5., Würzburg 1998. S.220.

Die Liebe (išq = عشق) ist Hauptthema in Hafis' Dichtung, sie ist ein Urgeschenk Gottes, das dem Menschen ebenso zugänglich wie unzugänglich ist. Man kann die Liebe als die einzige Lebenskraft annehmen, die sich unbenommen von einem bestimmten Objekt entfaltet. Löst sich der/die Geliebte von der Liebe ab, bewahrt der Liebende immer noch seine Liebe. Der Liebende allein trägt das „Geheimnisses des Seins“. Das Göttliche ist das Unerreichbare, dessen Transzendenz für uns nur in der Immanenz zu fassen ist. Diese Zusammenkunft der Transzendenz und Immanenz ist keine Auflösung der Transzendenz in Immanenz, sondern die einzige Möglichkeit für den Menschen, um die göttliche Wahrheit (Transzendenz) zu empfangen.

In dieser Endlichkeit ist aber die Schönheit von Unendlichem zu erfahren, auf die wir nicht verzichten sollen. Außerdem ist diese Welt das einzige Beweisstück für das Jenseits. Die profane Welt ist wiederum ohne diese ewige Schönheit, die sich in verschiedenen Kreaturen immer wieder spiegelt, wie eine Fatamorgana, weil „die Welt und ihre Güter keinen Bestand haben.“⁸

Hafis schlägt zwischen zwei Welten eine Brücke und ist nicht bereit, eine um den Preis der anderen aufzugeben. Der radikal Liebende will weder auf die profane Welt verzichten, um eines Jenseits willen, noch ist er so leichtsinnig und *naiv*, sich dem Glanz und Strahlen dieser Welt anzuvertrauen. Nicht aufgrund der Verborgenheit göttlicher Wahrheit gibt sich der Mensch der Welt und deren Vergnügen hin⁹. Der Mensch befindet sich „in-der-Welt“ stets zwischen Welten, die ihren Bestand nicht in den profanen Gefügen der Welt haben. Dieses „Vor-finden“ ist in einer unendlichen Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Welt zu ergründen, die immer eine *Bewegung*, eine *Beunruhigung* ist.

In Hafis' Gedichten steht der Schmerz des Lebens nicht mit der Liebe zum Leben im Widerspruch, sondern ist eine Bestätigung für die Dauer der Liebe und für ihre Unbeliebigkeit. Diese sind die Steigerung für die ‚Leiden-schaft‘ des Lebens, die die Emphase in Hafis' Poesie ausmachen.

Den Orientalisch-persischen Dichter und Mystiker als bloßen Denker des Leides zu bezeichnen, wird ihm nicht gerecht. Seine Gedichte kennen den tiefgründigen Schmerz, die Sühne der Liebe genauso gut wie die Lust zum Leben und dem Genuss an den Erfahrungen. Die dauernde Anspielung auf Wein und auf die ewige Ekstase durch die berauschende Stimmung ist nur ein Beispiel dafür.

Verse, die die Schönheit des Geliebten, seine Koketterie und obendrein seine Ignoranz beschreiben, sollen keine *passive Haltung* des Geliebten suggerieren. Vielmehr sind sie Hinweise auf die ‚Intrige des Seins‘ bzw. ‚Schleier des Seins‘ selbst, die sich als *Zurückziehung* erklärt.

„Mein Haupt, es beugte sich nicht, und gälte
Es diese und and're Welt;
Gelobt sei Gott für all' die Listen,
Die mein verschmutztes Haupt enthält.“
[Hafis. Rosenzweig-Üb.; I. Bd, S.227.]¹⁰

⁸ Radjaie, Ali.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, zwischen Orient und Okzident; Bd. 5., Würzburg 1998, S. 220.

⁹ Vgl. Omar Al-Khayyām Nishābūrī (1131 - 1048 (عمر خیام نیشابوری), ein persischer Poet, Philosoph, Mathematiker und Astronom, der meist in seiner Dichtung diese ‚vergängliche Welt‘ als Unsinn im Sinne der Grundlosigkeit auslegt.

¹⁰ Zitiert nach Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 221.

Diese Koketterie bzw. Zurückziehung ist nicht als Verzicht auf das Profane der Welt, als Empfehlung einer asketischen Lebensweise zu interpretieren. Die Koketterie ist gerade Nachdruck für die ‚Fülle des Seins‘, die im Vollzug der Poesie angezeigt wird.

Nach jedem Aufgang ist ein Untergang vorauszusehen. Derjenige, der diese Wahrheit weiß, nimmt alles in Kauf und bezahlt auch den Preis dafür. Er ist zu jedem Risiko bereit.

Er kann nun nicht mehr die dogmatischen Aussagen des frommen Predigers annehmen, bzw. den Feststellungen der Scholastiken vertrauen. Er kann nichts machen außer zu „lieben“, *Schönheit zu verehren und zu „leiden“*. „Die Schönheit ist schwer“, sagte Platon.

Man kann Hafis von den Mystikern unterscheiden, die einen dogmatischen Zweck verfolgen. Hafis Methode (tāriq = طریق) zielt auf die ‚Wahrung der Liebe‘ ab, die ihm den Weg einer „unbequemen Freiheit“ bereitet und nicht die Seelenruhe. Diese Liebe hält ihn immer in seiner eigenen inneren Bewegung, die im Grunde der Bewegung der Natur (dayere gardūn = دایره گردون = kreisender Umlauf) entspricht. Die Liebe bezieht sich immer schon auf den Eros und die leibliche Sehnsucht und der Liebende verehrt stets die weltlich sinnliche Schönheit.

„Der Sklave bin ich

Jenes mit der hohen Gesinnung, der unter dem blauen Himmelskreis

Von allem, was die Farbe der Abhängigkeit annimmt, frei ist.“¹¹

Die Liebe entfaltet sich in der Trennung und nicht in der Verschmelzung. Die Vereinigung mit dem Geliebten bleibt eine ewige Sehnsucht. Die Verschmelzung mit ihm ist ein ewiger Wunsch. Die Erfahrung der Liebe, die stets von einem Schmerz begleitet wird, ‚erfüllt‘ das Leben des Dichters. Er hört auf zu dichten, wenn seine Liebe und sein Schmerz zugleich gestillt und erfüllt sind. Das heißt, seine Erfüllung besteht in einem Begehren, das nie zu Ende kommt.

„Nur Mut! Der Tag wird kommen,

Wo der Genuss dir lacht,

Weil du das Gift der Trennung verkostest manche Nacht.“

[Hafis: Rosenzweig-Üb.; II. Bd, S. 499]¹²

Die Gottesliebe ist der Ursprung aller anderen Liebe, die in jedem Seinsereignis erscheint. Trotzdem ist sie nicht immer zugegen, weil der Mensch nicht immer dafür *empfänglich* sein kann. *Die Wahrung der Liebe bedeutet zugleich die Bewahrung der Wahrheit des Seins.*

¹¹ DvH, S. 94.

¹² Ebd., S. 222.

B. Hafis und die Sprache der Dichtung von der hermeneutischen Situation aus

*„Man kennt wohl manches über das Verhältnis der Philosophie und der Poesie. Wir wissen aber nichts von der Zwiesprache der Dichter und Denker, die »nahe wohnen auf getrenntesten Bergen«“.*¹³

Motiv unserer Ausführung ist, den philosophischen Gehalt der Dichtung Hafis' näher zu bestimmen. Wir verfolgen also kein literarisch-interpretatives Interesse. Unser Zugang ist phänomenologisch bestimmt und hebt auf ein Verstehens des den Gedichten inhärierenden phänomenalen Bestandes ab.

So gilt es, in den Gedichten sich fortlaufend wiederholende Figuren aufzuweisen; phänomenale Figuren, also keine Topoi. Phänomene zeigen sich immer perspektivisch, sind situativ fundiert. Das Phänomen hat kein unveränderliches Wesen. Als Phänomen aber ist es wesentlich unbedingt. Wir reden also keinem Relativismus das Wort. Die Phänomenalität jedes Phänomens gründet in dessen Deskription. M.a.W.: *„Der Zugang zum Phänomen gehört zum Phänomen selbst.“*¹⁴

Da unsere Auslegung immer auf einen „Blickstand“ – woher wir die Sache beobachten – und auf eine Blickrichtung – woraufhin der Gegenstand geht – gerichtet ist, kann unsere Beschäftigung mit einem Thema nie ohne „Umsicht“ sein. Was wir unter ‚hermeneutischer Situation‘ verstehen, drückt sich in einer nicht-indifferenten „Sichtweite“ zur Vergangenheit aus, die nicht rein subjektiv und deshalb nicht im Sinne eines Relativismus zu verstehen ist. Diese Unmittelbarkeit versetzt uns als Verfasser und Interpreten immer mitten in die Geschichte, bzw. in den Text. „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen wird, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein.“¹⁵

Der Text spricht uns an. Wir erreichen eine Offenheit gegenüber jedem Text. Diese Offenheit bedeutet keine beliebige Textinterpretation. Was nun für uns relevant ist, offenbart sich in der „Wirksamkeit“ eines Textes, die zugleich unseren Zugang zum Text bereitet. Trotz der Einmaligkeit des Erlebens und trotz der Singularität der Existenz konstatieren wir einen Zusammenhang zwischen Singularen und stellen eine Kontinuität in der Geschichte fest.

*„Die Wirkungsmöglichkeit einer zur Vergangenheit gewordenen philosophischen Forschung auf ihre Zukunft kann nie in den Resultaten als solchen gelegen sein, sondern gründet in der je erreichten und konkret ausgebildeten Frageursprünglichkeit, durch die sie als Problem weckendes Vorbild stets neu Gegenwart zu werden vermag.“*¹⁶

Die Sprache der Poesie ist weit davon entfernt eine ideologische Sprache zu bedienen, eine Einheitsidee zu projizieren, welche die immerwährende Offenheit des Textes verschließt. Der Andersheit des Anderen können wir uns durch ein philosophisches Diskurs weder annähern noch sie aufheben. In diesem Zusammenhang wird der Ansatz von Levinas deutlich, in dem „der Andere“ nur außerhalb der philosophischen Argumentation verortet werden kann. Die

¹³ Heidegger, M.: Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«, in: Wegmarken, S. 312.

¹⁴ Wolzogen, Ch. v.: Ausgesetztheit oder der bleibende Schmerz des Zugangs, in: *Après vous*, S. 233.

¹⁵ Heidegger, M.: GA Bd. 63. S. 15.

¹⁶ Heidegger, M.: Phänomenologische Interpretation des Aristoteles, S. 9-10.

reine ‚theoretische‘ Vernunft will den Anderen innerhalb dieser Vernunft verstehen, bevor sie „den Anderen“ durch ‚Lebenserfahrung‘ ‚näher kommt‘. „In meinen Augen hat die abendländische philosophische Tradition in keinem Moment ihr Recht auf das letzte Wort verloren, denn in der Tat muss alles in ihrer Sprache ausgedrückt werden; aber vielleicht ist nicht sie der Ort des ersten Sinnes des Seienden, der Ort, wo das Vernünftige beginnt.“¹⁷

Begründungen einer anfänglichen Philosophie, welche die Poesie umschließt, sind vielmehr „anzeigende“ Beschreibungen des Phänomens selbst. Es ist anzumerken, dass die „Wahrheit“ der Poesie die Unterteilung „warum das *Phänomen* sich *zeigt*“ und „was die *Sache ist*“, aufhebt.

Nach G. P. Yorck von Wartenburg ist das, was vielleicht nicht natürlich ist, auch nicht unnatürlich, sondern „übernatürlich“. Yorck von Wartenburg verwendet diesen Ausdruck in Bezug auf die Religion¹⁸. Wenn wir über Erscheinungen sprechen, ist damit nicht etwas gemeint, die sich *nur partiell sehen lässt*.

Es ist kein Zufall, dass die persische Sprache, bzw. die persische Kultur sich im Laufe der Geschichte hauptsächlich durch die *Dichtung* entwickelt hat. Obwohl die Tendenz zur Philosophie bei den persischen Denkern in bestimmten Zeitspannen bisweilen eine Autonomie erreicht hat, wurde Philosophie oft unmittelbar von religiösen Denkrichtungen dominiert. Schriften der Philosophie sind im Gegensatz zur gesprochenen Poesie nur einer Minderheit zugänglich gewesen. Außer den Regierungsbeamten haben nur die Geistlichen die Schrift beherrscht. Deshalb war die Sprache der Philosophie als eine Wissenschaft immer an die religiösen Ursprünge gebunden. Trotz der Nähe von Religion und Philosophie in der islamischen Tradition hat sich die Philosophie nicht von den religiösen „Schulen“ abgelöst. Deswegen gehören philosophische Begriffe nicht zum Bestand der Umgangssprache. Die Sprache der Poesie hatte dagegen die Möglichkeit, sich in der Sprache der „Leute auf der Straße und des Basars“ zu verwurzeln und wurde immer wieder von denen zitiert, die obendrein keine zureichende Bildung hatten, um Gedichte selbständig zu lesen. Die persische Kultur hat sich im Laufe der Zeit insbesondere durch mündliche Überlieferungen entwickelt. Dieses soziale Phänomen ist ein Motiv unter anderen, warum sich die Poesie im Iran eigenständiger und souveräner behauptet hat als Philosophie und Wissenschaft.

Das Überraschende an Hafis’ Dichtung ist die Entdeckung der Einzigkeit des Individuums. Die Ausbildung der objektiven Betrachtungen ist immer auf die Lebensverfassungen angewiesen. Dennoch konnten sich die Dichter von den gesellschaftlichen Begebenheiten ablösen und in einer freimütigen Mannigfaltigkeit die „Innerlichkeit“ leben, die eben eine Universalität des Verstehens und immerwährende Interpretation ermöglicht.

Das Ghasal, das für Hafis als die einzige Form der Dichtung infrage kommt, ist Ausdruck für einen spielerischen Flirt und bedeutet auf Deutsch „das erotische Gespräch mit dem Geliebten“.

Die poetische persische Sprache, vor allem bei Hafis, ist nicht nur eine Öffnung für die persische Mystik gewesen, sie verkörpert die Vielseitigkeit dieser Kultur, die der westlichen Kultur bisweilen widersprüchlich erscheint. Diese poetische Sprache ist aufgrund eines Überschwunges der Empfindungen bzw. Überdrusses der Gefühle in keiner anderen

¹⁷ Levinas, E.: Ethik und das Unendliche, Wien 1986, S. 17.

¹⁸ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897 (1923), ND Hildesheim 1995, S. 155: „Aus der Tiefe der Natur sind die Symbole geschöpft, weil die Religion an sich – ich meine die christliche – übernatürlich, nicht unnatürlich ist.“

Sprachform umzusetzen. Die Sprache der Poesie war im Iran eine Sprache, mit der die Mystiker ihre Offenbarungen mitteilten. Sie bot dem Dichter wie dem Mystiker die Möglichkeit, sich durch ‚*poetische Verborgenheit*‘ freizugeben und von den dogmatisch-orthodoxen Rahmenbedingungen zu befreien. Dies wurde einer Sprachform gestattet, die keinen Anspruch auf ‚Wahrheit‘ erhebt. Denn der Dichter soll sich nicht auf das ‚Wirkliche‘ berufen, sondern durch seine künstlerische Phantasie das ‚Unwahre‘ aussprechen, das ‚lauter‘ sein kann als die ‚Wahrheit‘. ‚Durch die symbolischen Bezüge und durch Anwendung der Analogien versuchen auch die Genies das ‚*Unsagbare*‘ und Unerfaßbare dennoch irgendwie auszudrücken, oder auf die eigentliche Wahrheit des Verborgenen und Gemeinten hinzudeuten. Hierzu meint Goethe: ‚*Das Wahre ist mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, im Einzelnen und verwendeten Erscheinung.*‘¹⁹

Die Kontinuität der Wahrheit und Unwahrheit gründet nach Heidegger im ‚Geheimnis des Seins‘ selbst, das nicht im Sinne des ‚etwas verstecken‘ zu denken ist. Die Unwahrheit ist in dem Sinne ‚Ur-wahrheit‘. ‚Unwesen ist [...] vorwesendes Wesen.‘²⁰ In der Poesie geht es durchaus nicht um die Rechtfertigung einer Wahrheit oder die Begründung einer These, vielmehr geht es um die Schilderung dessen, was der Dichter wahrnimmt, bzw. was sich ihm zeigt.

Die Sprache erreicht in der Dichtung eine Steigerung, weil in der Dichtung zwischen dem Symbol und der Wahrheit keine bestimmte Grenze gezogen wird. ‚*Denn Worte enthüllen und verhüllen zugleich – wie die Sonne nicht ohne Schleier und farbige Gläser angeblickt werden kann, braucht auch die göttliche strahlende Schönheit und Majestät Symbole und Worte, um ihr nacktes Licht zu verhüllen und eben dadurch sichtbar zu machen.* [...] [Hafis’] natürliche Symbolik, partiell basiert zum Teil auf der älteren persisch-arabischen, mystisch-profanen Tradition. Sie ist ein ‚*Offenbar Geheimnis*‘, wie Goethe es in einem Oxymoron ausgedrückt hat, das selber eine beliebte Stilfigur in der mystischen Dichtung ist.‘²¹ Heidegger verwendet in Bezug auf Wahrheit und ihr Wesen das ‚lichtende Bergen‘²², um genau diesen Geheimnischarakter des Seins zu bezeichnen. In diesem Geheimnis, das sich offenbart und zugleich verschließt, kann man von Ursprünglichkeit der Wahrheit und Un-Wahrheit (Urwahrheit) sprechen. ‚Nur weil Wahrheit und Unwahrheit im Wesen sich nicht gleichgültig sind, sondern zusammengehören, kann überhaupt ein wahrer Satz in die Schärfe des Gegenteil zum entsprechend unwahren Satz treten.‘²³ Heidegger befasst sich mit den Phänomenen stets in ihrer ‚eigentlichen‘ und ‚uneigentlichen‘ Fassung zugleich.

Deshalb ‚ist die Philosophie als das Erfragen dieser Wahrheit in sich zwiespältig. Ihr Denken ist die Gelassenheit der Milde, die der Verborgenheit des Seienden im Ganzen sich nicht versagt‘²⁴.

‚Die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen fällt nicht zusammen mit der Summe des gerade bekannten Seienden. Im Gegenteil: wo für den Menschen das Seiende wenig bekannt und durch die Wissenschaft kaum und nur roh erkannt ist, kann die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen wesentlicher walten als dort, wo das Bekannte und jederzeit Kennbare unübersehbar geworden ist und der Betriebsamkeit des Kennens nichts mehr zu widerstehen vermag, [...]‘²⁵ Dann ist das ‚lichtende Bergen [...] die Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Seiendem‘²⁶. Für diese Übereinstimmung bedarf das Seiende der ‚*Empfänglichkeit*‘. Dieses

¹⁹ Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes ‚Diwan‘, S. 277.

²⁰ Heidegger, M.: Vom Wesen der Wahrheit in: Wegmarken, S. 194.

²¹ Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes ‚Diwan‘, S. 278.

²² Heidegger, M.: ‚Vom Wesen der Wahrheit‘, in: Wegmarken, Siehe: S. 201.

²³ Ebd., S. 191.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S.192.

²⁶ Ebd., S. 201.

Offenlassen, das eine Unbedingtheit ist und keine Willkür, ist der Anfang von Philosophie und Dichtung. „In der milden Strenge und strengen Milde ihres Seinlassens des Seienden als solchem im Ganzen wird die Philosophie zu einem Fragen, das sich nicht einzig an das Seiende halten, aber auch keinen Machtspruch von außen zulassen kann.“²⁷

Das Ghasal war für Hafis die bevorzugte Form „über das Geliebte“ zu sprechen, die hyperbolischen Eindrücke des „Innenlebens“ in einer ambivalenten Zuspitzung auszudrücken und dennoch glaubwürdig und kühn zu sein. Diese Art von Gespräch ist eine Handhabe für die Freigebigkeit des Gemüts, das sich dem Leben aussetzt. Das Gespräch, das manchmal *mit* dem Anderen (= Geliebten) und manchmal *über* das Geliebte geführt wird, geht nicht in der Zweckmäßigkeit einer moralischen Botschaft auf. Es postuliert keine Rezeption, kein Lebenskonzept. Die Beschreibungen bei Hafis, die teilweise streng hyperbolisch sind, bedienen am Besten die Bildhaftigkeit der persischen Sprache, die durch dichterische Schilderung sinnlicher Elemente ihren Höhepunkt erreicht.

Das ist auch ein Grund, warum Hafis die zeitgenössischen Priester und Prediger kritisiert, weil sie in ihren Aussagen das sinnlich reale Leben verweigern. Das ist für einen Freigeist Scheinheiligkeit und Heuchelei, weil diese Verweigerung nicht echt und konsequent ist.

Darum ist für das „Verstehen“ dieses Überflusses des Seins, das an die Fülle der Liebe des Lebens erinnert, eine andere „Begrifflichkeit“ gefordert, durch welche wir der Dimensionalität der Gedichte besser gerecht werden. Diese Begriffe können sich nicht auf das „Erkennen eines Erkannten“ (Dilthey) beziehen, ohne die Erfahrung der Existenz zu beachten. „Existenz als jeweilig bestimmte historische Möglichkeit des Daseins ist als das, was sie ist, schon verdorben, wenn man an sie das Ansinnen stellt, im Vorhinein präsent zu sein für eine ausmalende philosophische Neugier. Sie ist nie »Gegenstand«, sondern Sein; sie ist da nur, sofern je ein Leben sie »ist«.“²⁸

„Die angeborene erste Wissenschaft ist im Grunde genau das, was Martin Heidegger in seiner philosophischen Untersuchung von dem Dasein des Menschen, als Hintergrund des hermeneutischen Verstehens der Welt bezeichnet. Diese Wissenschaft rührt vom Leben der Existenz her und steht im Vordergrund jeder definierten selbstbewusst bezogenen Wissenschaft. Diese anfängliche Wissenschaft ist nach Heideggers Ansicht die erste unsagbare, undefinierbare Interpretation, die Fundament für jede spätere, definierte Interpretation ist.“²⁹

Die Schwierigkeit der Übersetzung weist zumal bei der Dichtung – unbenommen von der Unmöglichkeit der Übertragung der ästhetischen Aspekte und der kulturellen Differenz – auf die Unmöglichkeit der Übertragung der Augenblicke zurück, in denen sich der Verfasser der Dichtung befindet. Für das Verstehen dieser Augenblicke ist ein Klima gefordert, in dem die inwendigen Erfahrungen sich offenbaren. Deshalb ist das gegenwärtige Verstehen immer ein Neues, ein ganz ‚Fremdes‘. Diese *Andersheit* des Verstehens beruft sich nicht nur auf die Andersheit unterschiedlicher Kulturen, sondern auf die *Andersheit des Anderen schlechthin*. *Angesicht dieser Andersheit* unterscheiden sich die Kulturen.

Das *Spiel* der Sprache bei Hafis ist nicht nur allein ein Sprachspiel mit Worten, sondern verkörpert das gesamte *Schicksalsspiel* (baziē Sarnewesht = بازی سرنوشت)

²⁷ Ebd., S. 199

²⁸ Heidegger, M.: GA Bd. 63, S. 19.

²⁹ Ashouri., D.: Mystik und Rendi in Hafis Poesie, S. 147.

d.h. Spiel des „Lebens“ des Menschentums. Die Unersetzbarkeit der Wörter in den Gedichten von Hafis ist vergleichbar mit der Unersetzbarkeit der Elemente in der Wirklichkeit, d.h. in der wahrgenommenen Welt. Sie sind vom ersten Augeblick schon interpretiert.

Dennoch ist die Dichtung für Hafis als „Vollzug“ des Lebens nicht Abbildung der Natur und weltanschauliche Bekümmerung. Seine Beschreibungen sind immer an die Lebenserfahrungen geknüpft, die für eine Unendlichkeit des Lebens sprechen.

*„Daß du nicht enden kannst das macht dich groß,
Und daß du nie beginnst das ist dein Los.
Dein Lied ist drehend wie das Sternengewölbe,
Anfang und Ende immerfort dasselbe,
Und was die Mitte bringt ist offenbar
Das was zu Ende bleibt und anfangs war.“³⁰*

Die zahlreichen Allegorien in seinen Gedichten sind ohne Zeitbezug. Sie geben uns daher die Möglichkeit, sie unbenommen von der Begebenheiten seiner Zeit immer wieder zu lesen. Hafis verweist oft darauf, dass das „Sprechen“ zum ‚Herrschaftsvermögen‘ werden kann. Darüber hinaus ist die Sprache der Verletzung bzw. der Gewalt ausgesetzt. Wohl gemerkt sind diese beschränkenden Bedingungen schon immer ein „Ärgernis“ für Hafis.

Somit ist die Sprache kein Mittel, um die Chiffre des Lebens zu entdecken, sondern die Nuancierung der Verdecktheit an sich. Diese Verdecktheit äußert sich in Hafis' Dichtung weitläufig durch die ‚Figur der Weiblichkeit‘. „Daher wird oft in der islamischen Mystik die Liebe zur Frau mit der Liebe zu Gott verglichen oder gleichgestellt, weil schon nach koranischer Auffassung Gott selbst die erhabenste Schönheit und die höchste Quelle der Liebe darstellt und diese auch seinem Geschöpf verleiht.“³¹

Die Doppelsinnigkeit der Wörter in Hafis' Poesie sind nicht als Metaphern zu verstehen, in dem Sinne, dass sie die Weltbegebenheiten wie ein Zeichen der Welt repräsentieren. Wir haben nicht zunächst in dieser Sprache mit dem ‚Zeichen‘ zu tun, welches eine ‚reale Wahrheit‘ andeuten will, sondern alles ‚Reale‘ ist selber ein Zeichen und ein Zugang für das „Verstehen“ der Welt.

C. Hafis = Hüter des Koran

Der Name Hafis', „Hüter des Koran“, blendet uns im ersten Moment. Hafis ist kein direkter Interpret des Korans. Er ist als ‚Hüter des Koran‘ ein außergewöhnlicher Interpret des Korans. Nicht nur weil er eine inwendige Auffassung vom Koran hat, seine Gedichte explizieren das, was über die gegenwärtige *Begrifflichkeit* des Korans hinausgeht.

Die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen ist nach der Bedeutung der Hafisdichtungen keine Beziehung, die auf Angst und Furcht aufgebaut ist, sondern auf „Liebe“. Gott ist nicht nur ein allmächtiger gestrenger Schöpfer, ein übermächtiger Richter, sondern der unerreichbare Geliebte, der sich stets seinen Liebenden aufruft. Er ist zuerst Freund und nicht Herrscher.

Der auserwählte Mensch ist jemand, der eine Brücke zwischen dem Profanen und dem Heiligen schlägt. Die Geschichte von Adam und Eva (hāwa = هوا) und deren Vertreibung aus Paradies gilt für Hafis nicht als eine Geschichte, die er erneut interpretieren möchte, vielmehr drückt er angesichts dieses Mythos seine eigene Interpretation des ‚Menschseins‘ bzw. den

³⁰ Goethe, J. W.: WÖ Diwan, S. 25.

³¹ Ebd., S. 264.

Vollzug der ‚Menschenwerdung‘ aus. Es kommt deshalb nicht darauf an, die Wahrhaftigkeit dieses Mythos zu erweisen und sich in seine Einzelheiten zu vertiefen, sondern die Begebenheiten, die für Hafis eine Bedeutung haben, zu nuancieren. Dieser Mythos steht in einigen literarischen Texten vor Hafis’ Zeit, welche als direkte Interpretation des Korans gelten.³² „Dieses Motiv der religiösen Herkunft des Menschen, das auf eine biblisch-koranische Überlieferung zurückgeht, lässt sich in verschiedenen Variationen bei vielen persischen und arabischen Dichtern vor und nach Hafis finden.“³³ Dieser Mythos zeigt den Ort, wo das erste Mal die Trennung zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Geliebten (Dūst = دوست) und seinem Liebenden entsteht.³⁴ Dies inspiriert Rückert:

*„Ich bin der Welt abhanden gekommen,
Mit der ich sonst viel Zeit verdorben. [...]
Ich bin gestorben dem Weltgewimmel,
Und ruh in einem stillen Gebiet.
Ich leb in mir und meinem Himmel,
In meinem Lieben, in meinem Leid.“³⁵*

Der Mensch ist zum Menschen geworden, weil er der einzige Engel ist, der unter den anderen Engeln (Hūri) von Gott erwählt wurde, um den Weg der Menschwerdung zu vollziehen. Die Schöpfung des Menschen ist ohne Gottesliebe zum Mensch als auserwählte Engel nicht vorstellbar. Mit der Schöpfung beginnt nicht nur die Liebe als ein *beständiger Lebensweg*, sondern zugleich die Trennung und deren Schmerz. „Diese Liebe, die „jüngst“, d.h. zu Anbeginn der Zeit im Herzen des Menschen entfachtet wurde, ist kein „Zufall“, den man einfach außer Acht lassen kann.“³⁶ Der Mensch wurde aus dem Paradies vertrieben, nachdem Gott in dessen Wesen die Liebe eingepflanzt hat.

Deshalb betrachtet Hafis die Liebe in seinen Gedichten im Hinblick auf Schöpfung und in Verbindung mit der Trennung vom göttlichen Ursprung. „Das [...] Wort <bāla بلی> („Ja“) ist im Persischen mit dem gleichen Wort <bāla بلا> („Unglück, Qual, Leiden“) homophon und nach alter Schreibweise homograph zugleich.“ Diese Doppeldeutigkeit bereitet dem Dichter ein sehr geistreiches Wortspiel, durch das er immer wieder Bezug auf die Trennungsschmerzen der Liebenden nehmen kann. „[...] [A]ls der Mensch seine Zustimmung oder Bejahung <bāla > gab, hat er sowohl die Freude als auch zugleich die damit verbundenen Qualen der Verbannung akzeptiert.“³⁷

Aufgrund der *Gleichursprünglichkeit* mit dem Leben ist die Liebe von Anbeginn nicht vom Leid zu lösen. Die Geschichte der Schöpfung des Menschen ist der wichtige Beweis für dieses unerlässliche Leid. Diese Trennung bzw. Vertreibung aus dem Paradies beschreibt die einmalige Verbindung zwischen Gott und Mensch, die auf unbedingter Untrennbarkeit beruht. Die Engel im Jenseits sind neben Gott. Sie sind zeitlich-räumlich Gott näher, aber kein Engel hat die „Position“ des Menschen bei Gott, weil die Engel nicht „*leiden*“. Sie sind nicht fähig, den Schmerz zu tragen und ertragen. Diese ‚Fähigkeit‘ des Menschen ist dieselbe, mit welcher der Mensch das Gute erkennt.

Die erste Trennung, die aufgrund der Trennung von Gott und der Vertreibung aus dem Paradies entstanden ist, veranlasste eine ‚Entfremdung‘ in unserer Welt, von welcher der

³² Kashfe Asrar (Entdeckung der Geheimnisse) von Mobeydie und Mersad Al’ebad (Anbetung von Observatorium) von Najm Al’din Razi, Siehe: Ashourie. D.: Mystik und Rendi in Hafis Poesie, S.68.

³³ Radjaie, Ali.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 224.

³⁴ Siehe Ashourie, D.: Mystik und Rendi in Hafis Poesie, S. 50-66.

³⁵ Radjaie, A.: Das Profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 224.

³⁶ Ebd., S. 240.

³⁷ Ebd., S. 241.

Mensch sich nicht mehr ablösen kann. Er ist auf der Suche der göttlichen Liebe in Anbetung Gottes.

*„Vogel des Paradieses bin ich; welche Erklärung soll ich für die Trennung geben?
(und) wie ich auf den Hinterhalt der Missgeschicke hereingefallen bin?*

*Engel war ich und das erhabene Paradies mein Platz.
Adam hat mich in diese überlaufene Kloster-Ruine (d. i. die irdische Welt) versetzt.“³⁸*

Der Mensch schaut Gott nicht als machtvollen Herrscher, sondern nimmt ihn in seiner Grußmut, seiner Barmherzigkeit und in seiner Schönheit und Eleganz wahr. Gott ist der „wahre“ Freund und das Geliebte, dessen Liebe überall erstrahlt. Nur der Mensch ist in dieser Art und Weise für diese Liebe empfänglich. *„Gott kann nicht getrennt von der Materie gesehen werden, und Er wird vollkommener in der menschlichen Materie als in irgendeiner anderen gesehen, und vollkommener in der Frau als im Mann.“³⁹* Die Engel, die auch oft als Nebenbuhler und Wächter zu bezeichnen sind, haben dennoch wesentlich nicht den ersten Platz neben Gott, sondern der Mensch, der Gottes Liebe aufgenommen hat, ist allein als Krone der Schöpfung auserwählt. Die Engel können nichts spüren oder fühlen. Sie haben absolut keine Empfänglichkeit für Sinnlichkeit und Lebensgenuss. Sie empfinden weder die Liebe noch den Schmerz. Sie sind an die Gottesregeln gebunden und verfahren nach seinem Gesetz. Von daher können sie weder die Liebe des Gottes empfangen noch eine Sünde begehen, noch gewaltsam sein.

Die Charaktere, die in der persisch-islamischen Mythologie insbesondere abgeleitet vom Koran eine Rolle spielen, bedeuten in Hafis' Gedichten eine Offenbarung der Wahrheit. Es kommt nicht darauf an, diese Mythologie „an sich“ und in ihrer Zeit zu erklären, sondern ihre aktuellen Wirkungen in den gegenwärtigen Begebenheiten zu repräsentieren. Die Entmythologisierung der Mythologie ist ein wichtiger Aspekt in Hafis' Denken und kann als Ausgangspunkt genommen werden, um die Affinität zwischen ihm und Levinas zu untersuchen.

1. Hafis und Sufismus

Sufismus ist eine religiöse Richtung, die den Koran nicht nach Verstandsregeln interpretiert, sondern mittels des Herzens. „Der Sufi betrachtet die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen er lebt, kritisch. Die sozialen und ökonomischen Widersprüche führten in der damaligen Gesellschaft zu Spannungen. Die Sufis suchten nach Lösungen für die Gesellschaft indem sie die Idee der Einheit mit der Transzendenz postulierten. So lässt sich der Sufismus auch als eine Protesthaltung gegen die Zersplitterung der Gesellschaft und Orientierungslosigkeit des Einzelnen, also als eine kritische Ideologie betrachten.“⁴⁰ „Eine verstärkte neue Dimension hat der islamischen Mystik die Mystikerin Rabi'a al-Adawiya (gest. 801) aus Basra gegeben. Diese fromme „Heilige“ hat den Grundstein für eine ideale, reine Liebesmystik gelegt und für die selbstlose Liebe plädiert. Ihr war die Liebe eine totale Hingabe, die sich sogar mit den religiösen Paradiesversprechungen nicht begnügen konnte, und sie verkündete daher die absolute Gottesliebe, ihre hinreißenden Gebete sind die

³⁸ DvH, S. 405.

³⁹ Radjaie, A.: Das Profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 264.

⁴⁰ Jawaherdelavari, A.: Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari, S. 107-8.

markantesten ihrer Art, welche die späteren Mystiker zu weiteren poetisch-religiösen Werken inspiriert haben.⁴¹

Die Sufis suchen eine unmittelbare Nähe zu Gott und ihr Ziel mündet oft in der Verschmelzung mit dem Göttlichen. Hafis war ein großer Kritiker sowohl des religiösen Obskurantismus als auch des esoterisch mystifizierten Dogmatismus.

*„Redliches Tun – wo? Und ich in meiner Zerrüttung – wo⁴²?
Schau an, wie weit entfernt der Weg ist von (einem) Wo zum (anderen) Wo!*

*Was hat Freigeisterei zu tun mit Redlichkeit und Gottesfurcht?
Das Anhören einer Predigt – wo? (wie halte ich das aus)
Der Wohlklang der Laute – wo (wo ist mir erlaubt?)*

*Mein Herz ist angewidert von der Klosterzelle und verlogenen Kutte;
Wo ist das Magier-Kloster und der reine Wein – wo?⁴³*

Deshalb ist die Emphase in Hafis' Gedichten keiner romantischen phantasievollen Liebeserfahrung geschuldet, sondern einer immerwährenden Zerissenheit, die wohl nicht ohne Rücksicht auf die gesellschaftliche Situation zu erklären ist. Der Übergang vom Konvent zur Weinstube, von der Schule (Madresa = مدرسه) zum Geliebten ist Spiegelung der realen Situation seines Lebens und Ambivalenz innerhalb einer Kultur.

Hafis' Mystik ist keine Belehrung zum reinen Sufismus. Hafis gibt den Koran nicht wörtlich wieder. Seine Vertiefung in den Koran übergeht die verschiedenen Aspekte, die auf inwendige Befindlichkeit des Dichters verweisen und das Gemüt eines ‚einzigem‘ Sufis (Dichters) spiegeln. Seine Gedichte basieren auf realistischen Begebenheiten seiner Umwelt, deren Wurzel in gesellschaftlich-sozialen Schichten liegen.

Der Sufi bildet seine Beziehung zu Gott aufgrund der Liebe und nicht aus Pietät. Hafis fasst auch diesen Gedanke auf. Nach Ashouris Auffassung ist diese Liebe der Gegenpol zur Ehrfrucht; jene bringt die endlose unbedingte Liebe zu Gott zur Erscheinung. Der Mensch ist kein Gottesknecht und in einem unaufhebbar Abstand zu ihm. Er kann durch kein Gebet, keine Buße und keine Reue zu Beruhigung kommen, sondern sein Herz ist der Ort, wo die Liebe des Gottes erstrahlt und empfangen wird. Deshalb ist die Sprache des „Ghasal“ kein Mittel zum Ausdrücken bestimmter Redewendungen, vielmehr ermöglicht es eine Abstandslosigkeit zwischen der Sprache des Dichters und seiner Gemütsverfassungen. Das „Ghasal“ ist die einzige Form, mit welcher der Dichter sich und seine inwendige Befindlichkeit in unmittelbarer Art und Weise ausdrücken kann.

Neben den romantischen Zügen in Hafis Poesie und den hyperbelartigen Mitteln, welche die Begegnung mit dem Geliebten, mit dem wahren Freund (Düst = دوست) schildern, ist in diesen Gedichten eine ‚Bescheidenheit‘ zu konstatieren. ‚Bescheidenheit‘ des Lebens gegenüber der Liebe drückt sich durch dichterische Klage aus, die auf das Sein keinen Anspruch erhebt, sondern nur die ‚Situationen‘ schildert. Obgleich Hafis an vielen Stellen in einer sehr direkten Weise seine Klage und sein Leid äußert, predigt er nicht.

Die Schönheit der Liebe, die nicht zu übersehen ist, gilt schon immer als Gnade Gottes, auch gerade weil sie meistens unerreichbar ist. Wir müssen unser Herz dafür offen halten, um sie

⁴¹ Zitiert nach Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 218.

⁴² „Wo“ ist in dem ganzen Gedicht eine Anzeige für die erhebliche Differenz zwischen den sogenannten Situationen.

⁴³ DvH, S. 49.

empfangen zu können. Wir müssen auch Geduld haben, um die Trennung vom Ursprung ertragen zu können.

„Seitdem er [der Liebende] die allesumfassende [sic.] Erkenntniserfahrung besitzt, begnügt er sich nicht mehr mit paradiesischen Versprechungen.“⁴⁴ Anna Marie Schimmel betrachtet den Begriff des Paradies bei Hafis als einen *ersten Zugang zur Schau von Gottes Antlitz*: „Das Paradies ist nur ein erster Schritt auf dem Pfade zur Schau der göttlichen Schönheit und ist, wie alles Geschaffene, noch ein Schleier vor dem unvergänglichen Angesicht Gottes. Die Schau dieses Angesichts ist das Sehnsuchtsziel der Mystiker – eine Schau, die ihn ganz entwerden lässt und nicht mit Worten auszudrücken ist; eine Erfahrung, die mit der nur auf verbaler Nachahmung beruhenden Frömmigkeit der Massen und mit der Haarspalterei der Rechtsgelehrten und Scholastiker nichts zu tun hat“⁴⁵.

Diese Vollkommenheit ist nicht nur eine äußerliche Erscheinung, vielmehr zitiert sie die Verborgtheit des Seins und *‚ent-schleiert‘ partiell das Geheimnis des Lebens*.

„Zwischen Liebenden und Liebsten keine Scheidewand ist;
Du bist selbst dein Schleier, Hafis; komm, hinweg dich hebe.“
[Hafis: Rückert-Üb; Kb-Nr. 46]⁴⁶

Je erhabener und anmutiger sich die Schönheit erblicken lässt, desto winziger kommt der Mensch bzw. der Liebende sich ihr gegenüber vor. Diese Erfahrung führt zur Bescheidenheit des Dichters, d.h. des Liebenden dem Leben gegenüber. Diese Bescheidenheit gründet in der unvordenklichen Empfänglichkeit, die das Liebe-leben ermöglicht. Die Engel sind nicht für die Gotteswahrheit empfänglich, weil sie diese Wahrheit *‚besitzen‘*. Sie sind dieser Wahrheit gegenüber immer und ewig abstandlos. Der Mensch ist seinen eigenen „Empfindungen“ gegenüber abstandlos. Das Herz des Menschen muss aber erst diese Wahrheit empfangen können. Der Mensch braucht den „Zugang“. Dieser Zugang ist der „Ort“, wo der Liebende „sich“ zugleich als Teilchen und Universum wahrnimmt. Der Liebende ist der „Einzige“, der die Wahrheit Gottes empfängt. In *diesem* Erlebnis ist er einzig. „Das Geheimnis dieser Liebe begreifen jedoch nur die Eingeweihten, die sehnsuchtsvoll diese sinnlichen Wahrnehmungen übersteigen wollen, um ihren Durst zu stillen und sich an diesem immerwährenden Mahl zu beteiligen.“⁴⁷

„Willst du der Liebe Perle fischen,
Hafis, so habe auch den Mut
Das Auge zum Tränenmeer zu machen,
Und dann zu tauchen in die Flut.
[Hafis: Rosenzweig-Üb.; II. Bd, S. 389.]

Empfänglich für den Segen kann
Ein reiner Stoff nur sein:
Zur Perle und Koralle wird
Nicht jeder Ton und Stein.
Stets liebe ich und hoffe drum,
Daß diese edle Kunst,
Nicht wie die andern Künste tun,
Nur bringe leeren Dunst.
[Hafis: Rosenzweig- Ü.; I Bd, S. 507]⁴⁸

⁴⁴ Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 225.

⁴⁵ Ebd., S. 228.

⁴⁶ Ebd., S. 227.

⁴⁷ Ebd., S. 232.

⁴⁸ Zitiert nach Ebd., 270.

Deshalb ist der Liebende in seiner Zurückgezogenheit ein empfängliches Da-sein. Er hält sich nur insoweit zurück, um diese Pracht des Geliebten, den Prunk des Seins zu vertiefen. Der Liebende zieht sich zurück, indem er dichtet.

Der Liebende führt ein aufrichtiges Leben dadurch, dass er dem frommen Prediger (wā'ez = واعظ) entgegenkommt, da dieser in seinem Hochmut einer dünnelhaften Einbildungswelt verfallen ist. Obwohl die Lebensauffassung des Liebenden und der Vollzug seiner Lebensseele kein Ende hat und keine Sicherheit verbürgt, bleibt er immer aufrichtig in der Erfahrung der Liebe. Sein Weg führt nicht zu Heuchelei und Scheinheiligkeit. Er ist mit sich eins und den Anderen in seiner Liebe treu.

Die Schönheit des Anderen ist die Schönheit des Weiblichen, die sich in der profanen Welt als das Weibliche offenbart. In den „Ghasalen“ weist Hafis eben auf die Elemente und die Momente hin, die in unserer Welt, d.h. im Diesseits zu erleben sind. Sind diese Elemente eine ‚Spiegelung‘ göttlicher Anmut, und ein Zugang, der die Fenster der Transzendenz, der göttlichen Wahrheit eröffnet, rührt diese Öffnung schon immer von weltlichen Elementen her. Deshalb sind profane Erlebnisse nicht nur nicht zu verachten, sondern zeigen uns den Weg, um die Manifestation des Geliebten entgegenzunehmen. Hafis weist ständig auf die Vergänglichkeit und Unzuverlässigkeit der Welt hin und bezeichnet sie als ewig „kreisender Umlauf“.

2. „Rend“ (رند) und „Sufi“ (صوفی)

Der Hauptfigur in Hafis' Gedicht „Rend“ ist ein *Freigeist*, der sich und den Anderen absolut treu ist und sich stets außerhalb der Rahmenbedingungen seiner Gesellschaft bewegt. Seine Bekümmernng richtet sich als Kritik gegen das totalitäre System, das zu Scheinheiligkeit und Schmeichelei führt. Seine Lebensverfassung ist in dem aufrichtigen Leben der Einzigkeit der Existenz fundiert. Er ist wie der „Übermensch“, der sich vom Volk zurückgezogen hat, um mit Abstand einen schärferen, profunderen Blick auf sie zu werfen. Er hat sich von jedem Vorurteil und jeder Engstirnigkeit befreit und bewegt sich jenseits von Gut und Böse.

„Rend“ ist in Hafis Diwan nicht ein loser Gauner, der dem weltlichen Genuss verfallen ist, sondern er ist sehr kühn, mutig, risikofreudig und ein Grenzprüfer, zumal in „Sachen Liebe“ und sinnlicher Erfahrung. „Rend“ kostet das Leben aus, das er zu lieben-leben hat. Er weiß, dass es keine Möglichkeit gibt, sich davon zu lösen.

In Hafis' Ghasalen ist zu erkennen, dass der Dichter keine asketische Zurückhaltung als Lebensform vorschlägt. Seine Anbetung der profanen Schönheiten ist nur eine Bestätigung für eine Strenge, die das Leben auszukostet. Der Dichter des Ghasal will sich von jedem Rahmen und jeder Form befreien und sein Wesen und seine ‚Persönlichkeit‘ nur seiner Dichtung, welche die Durchmachung des Lebens spiegelt, überantworten. Er ist aus dem Konvent entflohen, um der ‚Freiheit‘ der ‚Liebe‘ nachzugehen und für die weltlichen sinnlichen Elemente empfänglich zu sein.

In Hafis' Gedichten ist der Abgrund zwischen Leib und Seele kein Abgrund, der für Menschen aufzuheben wäre. Er kümmert sich nicht darum, die Seele von dem Leiberlebnis zu befreien. Er betet Gott in dieser Welt an, die für ihn der ‚erste vertraute Ort‘ ist und aus der er sich nicht zurückziehen kann. Die mystischen Erfahrungen, welche die Bewegung seines Gemütes veranlassen, finden innerhalb der Welt statt.

„Tadle nicht die Freigeister, o Frömmel mit deinem reinen (vorgeblich) Charakter;

dir wird ja auch die Sünde eines anderen nicht angeschrieben (Im Lebensbuch, das die Engel führen).“⁴⁹

Die Bescheidenheit der Dichter der Ghasalen verspottet die Dogmatik des Sufis, die ein festgesetztes Wissen voraussetzen. Das Geheimnis des Seins wird durch vorzeitig bewegliche Empfindlichkeit (šohud = شهود) in bātin (innen) erleuchtet. Es wird durch keine Konzeption und keine Weltanschauung enthüllt.

*„Hafis, das Geheimnis Gottes kennt kein Mensch, o schweige nur!
Wen willst Du darüber fragen, uns und allen was geschah.“⁵⁰*

Das Wohlwollen des sinnlichen Lebens und der gegebene Zugang zum weltlichen Genuss führt zur poetischen Lebensäußerung des Dichters. Nach Ashouris Auffassung ist diese Liebe als ewige Verwahrung zu deuten, die gleichursprünglich mit der Menschenschöpfung ist. Nicht jeder ist imstande, „Liebesschmerz“ zu „ertragen“, sondern nur der, der Hüter der Liebe ist und sie über alles und für ewig preist.

„Rend“ ist der „Übermensch“, der über die Ereignisse seiner Zeit hinausschaut, weil er nicht nur über die Strömungen seiner Zeit hinausgeht, sondern über jede Geist-Seele-Einschränkung. Er erkennt sehr genau die fälschliche Wahrheit, welche die Bevölkerung täuscht. „Rend“, der sich meistens am Rande der Gesellschaft befindet, der oft nicht verstanden wird, nuanciert die Einzigkeit des Menschenseins. Dank dieser Einzigkeit ist der Mensch imstande, die Gottesliebe ‚herzlich‘ zu empfangen.

Das Empfangen der Liebe geschieht nicht in der Ekstase, in welcher der Körper um den Preis der Seele verleugnet wird. Der Liebesempfang geschieht in Lobpreisung der weltlichen Schönheit, welche die Andacht des Göttlichen vollendet.

3. Fatalismus und Geduld (analog zur Passivität bei Levinas):

Im Vergleich zur abendländischen Philosophie, bei welcher der Wille und die Spontanität eine große Rolle spielen, gibt es im orientalischen Denken eine Tendenz zum Fatalismus. Die Ordnung des Kosmos steht außerhalb unserer Kontrolle und außerhalb unserer Macht. Diese unveränderbare Ordnung spricht nicht unbedingt für einen zornigen Gott, dessen Urteil uns richtet. Angesichts von Hafis' Gedichten liegt die Strenge Gottes in der Liebe zu Gott, die immer einen „Überschuss“ bedeutet. Deshalb ist die Position des Menschen eine unerschütterliche Position, ein Schicksal, dem der Mensch aus eigenem Willen nicht entfliehen kann. Das Schicksal setzt den Menschen der Welt aus. „Es wird eingesehen, daß das vorbestimmte Schicksal nicht geändert werden kann und der menschlichen Macht beschränkte Grenzen gesetzt sind.“⁵¹ Die Möglichkeit besteht allerdings, sich mit dem Schicksal *anzufreunden*, statt ihm zu widerstehen. Die Art von Passivität ist nun in diesem Zusammenhang nicht mit der Lustlosigkeit oder Indifferenz zu verwechseln.

*„Ich bin von der Moschee in die Taverne nicht von mir aus geraten;
Dies ist mir vom Pakt in der Urewigkeit her als Resultat zugefallen.“⁵²*

⁴⁹ DvH, S. 141.

⁵⁰ Hafis, M.S.: Ghasalen aus dem Diwan, mit deutscher Übertragung von Rückert, F.: Bonn 2001, S. 81.

⁵¹ Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 230.

⁵² DvH, S. 177

Diese Passivität ist vielmehr eine innere „Einrichtung“, die für „Geduld des Seins“ spricht. Sie bedeutet keinen Rückzug aus der Aktivität des Lebens, keine Auslieferung und keine Lebensverneinung. Sie ist kein Rückzug, sondern eine Gerichtetheit, die sich sowohl im „Aus-kosten“ als auch in der „Zurück-nahme“ erweist. Die Gottesliebe kann auch hinsichtlich dieses Gedankens als „Gotteswille“ verstanden werden, dessen Ursache nicht zu ergründen ist. Von daher ist die Heiterkeit und fröhliche Stimmung bei Hafis in Bezug auf die Trennung eine Zufriedenheit, die mit dem Liebesschmerz verbunden ist, ohne dadurch eine Dualität zu bilden. Hegel bezeichnet dieses Phänomen als einen Schmerz, der gleichzeitig ein sorgloses Glück impliziert. *„Die freie glückliche Innigkeit [...] ist den Orientalen, hauptsächlich den mohammedanischen Persern eigen [...]. Wenn der Morgenländer leidet und unglücklich ist, so nimmt er es als unabänderlichen Spruch des Schicksals hin und bleibt dabei sicher in sich, ohne Gedrücktheit, Empfindsamkeit oder verdrießlichen Trübsinn. In Hafis' Gedichten finden wir Klage und Jammer genug über das Geliebte [...], aber auch im Schmerz bleibt er gleich sorgenlos als im Glück.“*⁵³

Leben ist ein umlaufender Kreis. Es ist nicht zu verändern, sondern nur in Geduld zu vollziehen.

*„Mir wird die Neigung zu den Schwarzäugigen nicht aus dem Kopf gehen;
Eine Entscheidung des Himmels ist dies und anders kann es nicht werden.*

*Der spähende Feind erlaubt sich Beleidigungen und gibt dem Frieden keinen Raum;
Es scheint fast, als ob die Seufzer der Frühaufsteher nicht gen Himmel gelangen.*

*Mir wurde am Tage der Urewigkeit nur die Sache der Rend (Freigeisterei bzw. Zechertum)
bestimmt.*

Jedes Schicksal, das von da seinen Anfang nimmt, bleibt unverrückt (wird nicht vermehrt).

*Wasche, o Auge, das Gramesbild nicht von der Tafel in Hafiz Brust
es ist die Wunde vom Schwert des Herzliebsten und die wird Blutfarbe wird nicht weggehen.“*⁵⁴

In der Geschichte der „Liebe von Leila und Madschnun“ erzählt Madschnun seinem Vater von der *Ausgesetztheit der Liebe*. Er fühlt sich gefesselt, da die Liebe nicht seine freie Entscheidung ist. „Nicht aus eigenem Willen fällt der Schatten in die Tiefe des Brunnens herab, und nicht durch eigene Kraft steigt am Himmel der Mond zum Zenit auf. Wohin du auch schaust, von der Ameise bis zum Elefanten, du findest kein Ding und kein Geschöpf, das nicht beherrscht wird von der Macht des Schicksals.“⁵⁵ Und zur Mutter sagt er: „[W]as hilft unser Mühen und Streben? Was dir zugeteilt wird, musst du leben! Eine Liebe wie die meine, mit soviel Leiden und Jammer zu wollen oder nicht, habe ich nie die Wahl gehabt, musst du wissen. Darum, Mutter, verlangt von mir nicht die Heimkehr! Du möchtest, daß ich den Seelenvogel aus seinem Käfig befreie? Aber dieser Käfig ist die Liebe, und so kann das niemals gelingen.“⁵⁶

⁵³ Hegel zitiert nach Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 229.

⁵⁴ DvH, S. 237.

⁵⁵ Nizami, Die Geschichte der Liebe von Leila und Madschnun, S. 46.

⁵⁶ Ebd., S.171.

D. Zur Phänomenologie des Eros bei Hafis

1. Liebe als Grenzsituation: „Rend“ und Ethos des Logos

Die Grenzsituationen wie Liebe, Leid, Scheitern sind für Hafis keine reflektierten Situationen, sie füllen und er-füllen gänzlich das Leben. Der Liebende ist in seinen Gedichten kein Liebhaber, sodass er um die Geliebte wirbt, um sie/ihn zu erobern. Er ist dem Geliebten angesichts der Liebe ‚ausgesetzt‘. Diese Ausgesetztheit bedeutet keine Selbstlosigkeit, die zur Auslösung des Liebenden führt.

Der Liebende kann die Liebe nicht erfassen. Die Liebe umfasst sein Leben und seine Existenz. Die Liebe „beherrscht“ ihn und nicht er die Liebe.

Diese Unbedingtheit der Liebe verliert ihre Schärfe unter keiner Bedingung, da ohne Liebe das Leben des Liebenden keinen ‚Wert‘ mehr hat. Wer nicht die *Liebe* erlebt hat, weiß auch nichts über das *Leben*.

*„Mein Schmerz kommt vom Freund und das Heilmittel ebenso;
das Herz ist sein Opfer geworden und das (ganze) Leben ebenso.*

*Beide Welten sind nur ein Strahl seines Angesichts,
das habe ich dir gesagt, ganz offen und im Geheimen ebenso.“⁵⁷*

„Das dauerhafte Streben auf diesem Weg spielt eine sehr wichtige Rolle, wodurch dann der Liebende mit der Anziehung des Geliebten auf eine magnetische Art zum höchsten Ziel der Glückseligkeit geleitet wird, und alles andere zurückbleibt oder seine Bedeutung verliert.“⁵⁸ Ist „*die Liebe um der Liebe willen [...] zum Mittelpunkt des Sufismus*“⁵⁹ geworden, so hat Hafis diese Auffassung assimiliert und „strenger“ entwickelt. „Als eine Art Gegenpol zur orthodoxen Theologie und zur ausschweifenden Lebensweise der herrschenden Machthaber haben die Mystiker die Liebe zum Einen als „*prima causa allen Lebens*“ aus der Religion und Überlieferung erhoben und ihr einen sakralen Charakter verliehen. Da sie das ewige Suchen der menschlichen Geschöpfe nach ihrer Herkunft und ihrem Ursprung versinnbildlichte, wurde die Liebe „*zum Mittelpunkt“ des Seins, und alle vorhergehenden Stationen auf dem mystischen Pfad – Geduld und Askese, Furcht und Hoffnung – (wurden) von ihr verschlungen. Denn die Liebe ist gleich Salomo, dem alle lebenden Wesen untertan sind.*“⁶⁰

Dennoch hebt sich Hafis von den anderen Mystikern ab. Er ist strenger als sie, weil *Geduld, Askese, Furcht und Hoffnung* bei ihm nicht in der Liebe verschlungen, sondern *aufgehoben* werden:

*Der Rufer- Engel gab an jenem Tag die Nachricht von meinem Glück:
(nämlich) daß mir gegen Gewalt und Unrecht Geduld und Ausdauer verliehen seien.*

Das hohe Sinnen des Hafiz und das Gebetsflüstern der Morgenerweckten war es,

⁵⁷ DvH, S. 459.

⁵⁸ Radjaie, Ali.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 219-220

⁵⁹ Ebd., S. 218.

⁶⁰ Zitiert nach Ebd., S. 217.

*was aus den Banden des Grams der Tag (d.h. des Diesseits) mich befreite.*⁶¹

Das Vermischen des Phantastischen mit dem Realen ist bei Hafis deshalb von Bedeutung, weil er beide von Anfang an nicht gegeneinander positioniert. „Der Liebende lässt sich von nichts Verlockendem aus den „beiden Welten“ *verführen oder ablenken*. Er hat nur die Loslösung von allem, was bindet, und Sehnsucht nach der erwünschten Vereinigung mit der/dem Geliebten im Sinn.“⁶²

a. „Rend“ und Aufbewahrung des Seins (analog zur unvordenklichen Verantwortung bei Levinas)

Die wichtigste Figur „Rend“ ist wörtlich sowohl mit „Zechbruder“ als auch mit „Freigeist“ zu übersetzen, was allerdings nicht die genaue Bedeutung des Wortes trifft. Diese ‚Persönlichkeit‘, die *normativ* als Gauner oder Zechbruder bekannt ist, wurde in anderen persischen Literaturtexten auch vor Hafis erwähnt. Hafis hat dieser Figur ein anderes Gewicht gegeben, indem er ihren inneren Charakter hervorgehoben hat. Er hat sie viel profunder von „innen“ angeschaut.

Deshalb bildet sich nach seiner Dichtung eine andere Figur heraus, die nichts mehr mit der alten Persönlichkeit zu tun hat. Um sie zu verstehen, muss man sie im Kontext und im Bezug auf die Sufi-Figur in Gestalt des „Derwisch“ betrachten.

Dieser Freigeist, der sich meist grotesk in jedes Milieu hineinschleicht, erkennt die Falschheit der Regeln, die sich als göttliche Pflicht durchsetzen wollen. In dieser Scheinheiligkeit fehlt die *unendliche Verantwortung*, die Levinas vor jede gesellschaftlichen Übereinkunft setzt. Diese Verantwortung ist nicht moralisch und Folge eines Habitus, sie ist auch nicht abgetrennt von unserer Existenz als Mensch. Sie ist in ihrer Unvordenklichkeit weder zu bejahen noch zu verneinen. Diese Verantwortung erzeugt *Beunruhigung*, weil sie *unabweisbar und unbedingt ist*. Der Freigeist, der Bejahende des „Lebens der Liebe“ übernimmt die Verantwortung des Seins, die mit Hafis’ Worten als „Wahrungslast des Seins“ bezeichnet wird (bār āmanat hāsti = بارامانت هستی). Diese „Über-nahme“ vollzieht sich im „Liebes-leben“. Auf dieser Weise ist dieser „Über-nahme“ gleichsam eine Passivität.

Die Passivität des Liebenden seiner Liebe gegenüber gründet im „Auskosten“ des Lebens, das nicht nur eine Grenzenlosigkeit des Genusses anzeigt, sondern auch deren Lebensschmerz. Die Inbrunst des Liebenden macht das ganze Leben des Liebenden aus. Dieses „Auskosten“ bedeutet kein „Schwinden“ im Leben und kein „sich Verlieren im Geliebten“. Der Liebende bleibt *in sich*. Er weiß um die Brüche des Lebensspiels und von der Intrige des Seins. Dann ist die Bescheidenheit dem Sein gegenüber keine Ignoranz der Welt, sondern eine „Zurück-nahme“ von immerwährend vergehenden Elementen, um dem Verfall der Welt zu entfliehen.

„Nur Mut! Der Tag wird kommen,
Wo der Genuss dir lacht,
Weil du das Gift der Trennung
Verkostet manche Nacht.
[Hafis: Rosenzweig-Üb.; II. Bd, S. 499.]“⁶³

Der „Rend“ oder Liebende bewegt sich oft gegen zwei Figuren. Der fromme Sufi, der kein echter Sufi ist, sondern ein Scheinheiliger, hat nur die Kleidung des Sufis angezogen. Er

⁶¹ DvH, S. 257.

⁶² Ebd., S. 216.

⁶³ Ebd., S. 222.

verbirgt unter seiner Kutte die Weinkaraffe, während er Wein für unheilig (harām = حرام) und jede weltliche Beglückung zur Sünde erklärt. Der zweite Archetyp ist der fromm-orthodoxe Prediger (wāʿez = واعظ), der eine Art Obskurantismus pflegt und jeden sinnlichen Genuss als Verstoß gegen das Gottesgesetz bezeichnet.

*„Der Sufi legte seine Schlinge aus und öffnete seinen Zauberkasten,
er legte es darauf an, (sogar) den Himmel – der selber ein Scharlatan ist – zu umgarnen.*

*O Schenke, komm, der entzückende Liebling der Sufis
tritt schon wieder strahlend auf und fängt sein gezieltes Getue an.*

*O Herz, komm, daß wir Zuflucht bei Gott finden,
weit weg von all diesen Kürzärmeln und Langhänden (d.h. Heuchlern und Dieben)*

*Versuche keine Tricks, denn wer die (Menschen) Liebe nicht sauber spielt,
vor dessen Herz verschließt die (Gottes-) Liebe das Tor des Geistes. (Tor der Sinnfindung)*

*Morgen, wenn die Vorhalle der (göttlichen) Wahrheit sich erschließt. (d.h.: am
Auferstehungstag)
wird der Mitläufer beschämt, der alles nur unaufrichtig symbolisch tat.“⁶⁴*

Der leibliche Genuss, der oft mit der Trunkenheit verbunden ist, ist nicht nur eine Vorstufe für die transzendente Liebe, sondern gehört selbst zu der transzendentalen Wahrnehmung der Liebe.

Darüber hinaus ist „Rend“ eine Weise des Lebens, die Hafis stets empfiehlt. Die Art des Lebens, die ein „Rend“ führt, ist unkonventionell und bedingungslos und für seine Zeit meist unmoralisch, weil er Regeln überschreitet. Er sieht über die Äußerlichkeit, die für ihn die Ehre und Schande mitbringen könnte, hinweg. „Rend“, der seit Ewigkeit, d.h. seit dem „Urvertrag“ von der Schönheit Gottes besessen ist, kann diese Schönheit nicht entbehren. Er ist überall und in allen Zuständen auf der „Reise“ (seyr = سير), auf der Suche nach exzellenter Schönheit. Nichts kann ihn überzeugen und zur Ruhe bringen. Seine Zerrissenheit weist auf ein wahres Geheimnis hin, das nicht zu enthüllen ist. Dieses Geheimnis ist das Geheimnis des Seins, das durch keine Erkenntnis und kein Wissen zu entdecken ist, *von dem aber sein ganzes Leben abhängt.*

*„Das Fasten ist gewichen und das Frühlingsfest ist da und die Herzen schlagen höher,
aus der Taverne hervor gärt der Wein und (jetzt) muß man Wein bestellen.*

*Die Reihe war an den Tugendprahlern und lastenden Seelen, jetzt ist das vorbei,
die Zeit des Zechens und der Lebensfreude, der Freigeist ist gekommen.*

*Welcher Tadel sollte den treffen, der so (wie ich) Wein trinkt,
was für ein Makel soll an dieser kleinen Unvernunft haften, warum ist das ein (Charakter-) Fehler?*

*Ein Weintrinker, dem keine Verstellung und Heuchelei anhaftet, ist besser als ein
Tugendprahler voller Verstellung und Heuchelei.*

*„Wir sind nicht die Männer der Heuchelei und hypokritische Kumpane.
Er, der (alle) Geheimnisse kennt, ist in dieser Sache unser Zeuge.*

⁶⁴ DvH, S. 201.

*Das Gebot Gottes halten wir ein und keinem tun wir Böses,
und was als unerlaubt gilt, erklären wir nicht für erlaubt.*

*Was soll daran sein, wenn ich und du ein paar Gläser Wein trinken,
der Wein ist aus dem Blut der Rebe, nicht eurem Blut.*

*Was ist ein Makel, wenn aus dem Makel kein Schaden erwächst;
Und selbst wenn – nochmals: was soll sein? der makellose Mensch, wo wäre der? “⁶⁵*

Rend, wie ihn Hafis versteht, ist ein scharfsinniger Denker, ein Weiser, der doch alles mit einer gewissen Sensibilität empfängt. Sein Glaube bildet sich nicht angesichts einer nüchternen Vernunftargumentation und nicht nach Planung und Spekulation, sondern kraft der verliehenen Liebe, die Gott in seinem Hertz eingepflanzt hat. „[...] [W]enn man sein innerstes Herz kennt, so kann man die Stelle entdecken, wo das Göttliche als der *dulcis hospes animae* lebt, wo der Treffpunkt zwischen dem menschlichen und dem Göttlichen liegt.“ In Bezug auf diese geschilderten und konstruktiven Denkkategorien ist zu verstehen, daß Hafis in dem folgenden Gedicht das Herz als das geheimnistragende Schatzhaus des Göttlichen und dessen Spiegel ansieht, das durch einen „Dufthauch“ der Liebe wiederbelebt werden kann.

Mein Herz war ein Geheimniskästchen,
Allein das Schicksal schloß gewandt
Den Deckel zu und gab den Schlüssel
In eines Herzensräubers Hand.
[Hafis: Rosenzweig-Üb.; I. Bd, S. 701]“⁶⁶

Diese „organisch-visuelle Schau“⁶⁷ konvergiert mit einer „mystisch-transzendente(n)“⁶⁸ Erkenntnis, ohne dass die beiden Aspekte profan und mystisch bereits versöhnt sind. Das Herz eines jeden, das ideale „Zentrum des Körpers“ (bātin), macht ihn empfänglich für den „Zirkel als Welt“. Die Verbindung zwischen „bātin“ und „zāhir“ (Welt als Zirkel) gründet in der Abstandslosigkeit zwischen uns und Welt.

„Das Herz, gleich einem Zirkel, hatte
Nach jeder Seite sich gedreht,
Indess es nun in jenem Kreise
Verwirrt auf festem Fuße steht.
[Hafis: Rosenzweig-Üb, S. 451]“⁶⁹

In diesem Zusammenhang stößt man auf einen anderen Begriff, Ruinanz⁷⁰ (Kharābāt = خرابات), den Hafis für Welt gebraucht. Kharābāt übersetzt Rückert als ‚Schenke‘. Hafis’ Kontext bietet eine Lesart, Kharābāt als „Abgrund“ und als „Aufgrund“ zu interpretieren. Für Heidegger ist die Ruinanz eine „Grundbewegtheit des Sorgens“, für Hafis ist die Ruinanz Anzeige eines Ortes, wo alle „Seinsereignisse“ geschehen, wo die „Neigung“⁷¹ die Zuneigung und auch die

⁶⁵ DvH, S. 82.

⁶⁶ Zitiert nach Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 294.

⁶⁷ Ebd., S.295.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Zitiert nach Ebd., S. 295.

⁷⁰ Diesen Begriff benutzt Heidegger, um die „Bewegung des Lebens“ anzuzeigen.

Abneigung sagt. „Ruinanz“ ist deshalb ein treffendes Wort für das Weinhaus, weil sich im *Weinhaus* das Sein als „Tragödie“ bzw. „Ausweglosigkeit“ offenbart.

„Ich fürchte, dieses Völkchen, das über Trinker lacht,
Sieht selbst sich nach der Schenke mit frommen Blicken um.“⁷²

Dieser Freigeist ist gezwungen, sich bisweilen in der Gesellschaft zu verstellen. Diese Verstellung ist aber nicht wie die Verstellung des frommen Predigers, eine Strategie zur Täuschung und zum Betrug am Volk. Die Verstellung des Freigeists bedeutet auch keine Anpassung. Sie verweist vielmehr auf die *Ausweglosigkeit des Seins*, die sich der „Rend“ selbst eingesteht. Diese Verstellung, die als eine „*Verschleierung*“ zu verstehen ist, zeigt die Eignung des Freigeists für die „Wahrung des Seins“ in der Gesellschaft. „Wäre nicht zuzeiten ein verborgenes Denken im Wesensgrunde des geschichtlichen Menschen, dann vermöchte er nie das Danken, gesetzt daß in allem Bedenken und in jedem Bedanken doch ein Denken sein muß, das anfänglich die Wahrheit des Seins denkt.“⁷³ Vor diesem Hintergrund steigert nun der „Freigeist“ durch „Verborgenheit“ seine „Weise“ des „Liebe-lebens“. Er ist im Gegensatz zum falschen Geistlichen weit davon entfernt, das Volk zu betrügen. Er ist „Behüter der Schatzkammer“, die das „Geheimnis des Seins“ in sich bewahrt.

„*Ich rede nichts Übles (über irgendwen) und neige nicht zum Unrecht.*

Niemands Gewand schwärze ich an (d.i.: ich verdächtige niemand), und auch meine eigene Kutte muß nicht (gleich ganz) blau sein. (blaue Kutte tragen, heißt sich uneingeschränkt als Sufi bekennen.)

*Verfänglich Geschreibsel trage ich nicht ins Buch der Wissenschaft ein.
Gottes Geheimnis hefte ich nicht mit abstrusen Aufzeichnungen zusammen.“⁷⁴*

Die Liebe, die in Trennung ausgekostet und durchlebt wird, ist kraft der Leiblichkeit eine Leidenschaft, eine Flamme, die *nie* gelöscht wird. Diese Liebe kann sich durch Zweckmäßigkeit des Verstandes nicht steuern lassen. Die Güte des Gottes bestätigt sich in der Anschauung der leiblichen Körperzüge des Weiblichen und deren Schönheit. Dieser dauernde Lobpreis von dem Liebenden in Form einer sublimierten Beschreibung nuanciert unsere Welt als Schauplatz der Gottesanmut, eine Welt, der wir nicht einfach entfliehen können.

Es ist anzumerken, dass das heideggerische Vokabular Begriffe bereitstellt, die bestimmte Phänomene im Werk von Hafis treffen. Das heißt, diese Welt (Kharabat) ist „Ruinanz“ und „Reluzenz“⁷⁵. In der Welt geschieht „Einsturz“ und Rückstrahlung des Seins, bzw. die Offenbarung des Gottesgeheimnisses ist ein „Irrtum“, während sie zugleich die „Wahrheit“ aufzeigt.

Diese Liebe geht in Begehren auf, das Ausdruck virtueller Gemütsbewegungen ist. Gemüt (jān = جان) zeigt auf persisch die Grenze zwischen Leib und Seele an. Es ist der Ort, wo all diese Empfindungen sich *setzen*. Das Herz, das wörtlich auch mit „Bauch“ übersetzt wird, ist ein wichtiger Körperteil, wo alle Liebesspiele des Geliebten empfangen werden können.

⁷¹ Heidegger beschreibt Neigung als „eine auf sich zukommende Bewegung“: zitiert nach Handout: Christoph von Wolzogen in Seminar „Heidegger: Geschichtlichkeit“, WS. 2007.

⁷² Ghaselen aus dem Diwan, S. 29.

⁷³ Heidegger, M.: Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“ in: Wegmarken, S. 310.

⁷⁴ DvH, S. 478.

⁷⁵ Siehe Heidegger, M.: GA 61. S.131-155.

Sodann ist das Gemüt eine *Steigerung* des Herzens, im Sinne einer Gleichursprünglichkeit des „Fassens“ und „Erfassens“. Was das Herz trifft, wird vom Gemüt erkannt.

„Im Herzen stehst du, und bist der Liebe Geist;
Und dich erkennt (das Gemüt), das Dich mit Liebe preist.“⁷⁶

Für „Rend“ ist die es Großsünde, Liebe zu verneinen. Er verzichtet nicht auf die Liebe des Lebens, sondern auf das „Leben ohne Liebe“, weil ihm die ewige Liebe zugesprochen ist. Dem „Rend“ fällt es nicht schwer, die Trennung vom Geliebten zu erleiden. Was göltig ist, ist die Liebe selbst. Seine Liebe ist inter-esse-los und gerade deshalb unbedingt. Die entbehrende Liebe kann deshalb auch zugleich als vorhandene Liebe existieren, weil die Kernbedeutung (ma'na = معنا) der Liebe die Liebe selbst ist, welche die ganze ‚Bedeutung des Kosmos‘, bzw. ‚Sinn des Seins‘ umfasst.

„Rend“ ist nicht vom Reiz und Glanz der Welt beeinflusst. Er nimmt die Schönheit der Welt über deren Schein wahr. Diese Schönheit gehört dem Geheimnis des Seins an. Deshalb ist sie eine Spur der Urewigkeit. Die Liebe ist die einzige Offenbarung dieses Geheimnisses. Diese Offenbarung ist nur für denjenigen zu empfangen, der sein „bātin“ offen legt. Die göttliche Schönheit, die er erblickt, ist zugleich die Ursache seines Leides und des Glückes.

*„Gestern zur Morgenzeit, wurde ich von meiner Qual befreit
Noch im nächtlichen Dunkel erhielt ich das Wasser des Lebens.*

*Ganz sinnberaubt wurde ich von der funkelnden Herrlichkeit der Strahlen Seines Wesens:
Wein aus dem Becher der Epiphanie Seiner Attribute wurde mir gereicht.*

*Welch ein gesegneter Morgen war das, Welch seliger Augenblick,
die ‚Nacht der Macht‘, da ich erneut den Freibrief erhielt.*

*Danach vermochte ich nur noch in den Spiegel zu schauen,
der die Merkmale seiner Schönheit (zeigte).*

*Wenn ich wunschbeglückt wurde und herzerfreut, wie könnte das verwundern,
ich hatte alles verdient, und doch kam es auf mich als milde Gabe zu.“⁷⁷*

Der Mensch ist gerade durch seine Sünde *Mensch* und kein Engel. Wichtig ist die ‚Überantwortung‘ dieser Sünde und der *Umgang* mit den menschlichen Verfehlungen. Die Unmöglichkeit der Erlösung bezieht sich auf die Unerlässlichkeit dieser Sünde, die der Mensch in dieser Welt *tragen* muss.

*„Das Vollkommene an der Wahrheit der Liebe faß ins Auge, nicht den Makel der Sünde,
wer selber talentlos dasteht, richtet den Blick auf Fehler (der andern).“⁷⁸*

Die erste Sünde Adams ist zugleich die Vorstufe für die Erschaffung eines Ortes, in dem die göttliche Schönheit zum ersten Mal in menschlichen Augen erstrahlt. Diese Sünde zeichnet zugleich die Stärke der Existenz des Menschen aus. Der Mensch tritt in diese profane Welt ein und verlässt das Paradies nicht aufgrund des Glanzes und des Scheines der Welt. Er hat die Ehre, die Gottesliebe seit dem Urvertrag (Azal = ازل) bis zur Ewigkeit (Abad = ابد) zu

⁷⁶ Zitiert nach Radjaie, Ali.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 297.

⁷⁷ DvH, S. 257.

⁷⁸ DvH, S. 263.

bewahren. Die Welt ist der Ort der Trennung und zugleich ein Ort, wo die göttliche Anmut erscheint. Der Mensch als die Krone der Schöpfung hat diesen „Ruhm“ die Liebe empfangen zu dürfen.

„Rend“ ist derjenige, der diese Wahrheit weiß. Deshalb lobt er die profane Schönheit und bewundert sie, ohne ihr zu verfallen. Er ist jemand, der sich in der Welt von der Welt abheben kann. Die Sünde ist keine Verfehlung, sondern eine unerlässliche Bedingung für die Existenz des Menschen. Das Eintreten in die Welt aufgrund dieser Sünde ist keine Gottesstrafe, kein Gotteszorn, sondern die Gelegenheit, das Menschsein zu durchleben.

*„Wie sehr ich auch in hunderterlei Hinsicht im Meer der Sünde versunken sein mag;
seit ich mit der Liebe bekannt wurde, gehöre ich zu den Begnadeten.*

*Tadle nicht (mein) Zechertum und den üblen Leumund, o Rechtsgelehrter.
(Wisse:) Das war mit vorherbestimmt vom Rat des Schicksals.“⁷⁹*

„Rend“ lässt sich von der Predigt des Frommen nicht irritieren. Er vollzieht aufrichtig sein Leben gemäß seiner Existenzbedingung, d.h. seiner Einzigkeit. *Deshalb ist Moralisieren nicht seine Ethik.* Die Moralgesetzte, welche die Flamme seiner Liebe löschen und ihn im Vollzug der Liebe einschränken, gelten für ihn nicht als Ethos. Seine Ethik steht jenseits von Gut und Böse des religiösen Moralpredigers.

*„Trink Wein, denn Liebender-Sein ist nichts, was man erwirbt oder erwählt;
diese Gabe kommt mir aus dem Erbe der Schöpfung zu.“⁸⁰*

Wir können die hafisschen Elemente sowohl symbolisch als auch allegorisch, d.h. immer als *wahrhaftig* und *wirksam* interpretieren. Diese Vermischung zwischen Idealität und Realität macht die Einzigartigkeit seiner Dichtung aus, die in wohlklingender Musikalität von mächtiger Sprachgewalt ist.

Über die Entstehung der Liebe in der Ewigkeit dichtet er:

*„Vor Ewigkeit, als deine Schönheit sich zeigte schleierlos
Entstand die Liebe, welche Feuer rings in die Schöpfung goss“⁸¹*

Liebe ist nicht nur die Ursituation aller Situationen, sondern das Umfassende des ganzen Lebens, weil sie der Grund der Menschenschöpfung ist. Diese Liebe, die in alle Ereignisse des Lebens hineinfließt, ist eine unbedingte Liebe, deren Halt unabhängig von jeder Veränderung und von der Reaktion des Geliebten ist.

b. Milde in Strenge und Strenge in der Milde

Das Geliebte ist genauso geheimnisvoll wie die Gotteswahrheit. Manchmal ist die Gottesliebe selbst ‚Thema‘ der Liebe und Grund des Leides, mit all seinen Geheimnissen. Gott wird zum „Freund“ und dennoch wird die Strenge der Liebe nicht gemildert. Die Trennung zwischen Liebenden und Geliebten ist nicht aufzuheben und das vom Geliebten (der sowohl Gott als

⁷⁹ Ebd., S. 400.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ghaselen aus dem Diwan, S. 73.

auch ein Freund oder „die Geliebte“ sein kann) verursachte Leid ist stets eine *Steigerung der Liebe*. Der Liebende ist eben ‚Sklave der Liebe‘ (bandeye ĩshq = بندۀ عشق).

„Bettler Deines Dorfes tragen
Die acht Himmel in der Brust;
Sklaven deiner Bande leben frei von beider Welten Lust.
[Hafis: Rosenzweig-Üb.; Bd, S. 103]“⁸²

Das Sklave-sein der Liebe ist Befreiung von der Welt *als* „verstrickendes Gebind“⁸³.

Die Beunruhigung durch den „Anderen“ zeigt sich in der Liebe als eine „Befreiung“, welche die „Ausgesetztheit des Seins“ nicht anhalten kann, sondern sie nur er-träglich macht.

Liebe als tragendes Element des Seins fungiert nicht nur als heitere erfüllte „Befindlichkeit“ oder flammendes brennendes Gefühl. Ihre Tragkraft umfasst jede *Bewegtheit des Lebens*, die von sich im „Seins-Kosmos“ ein Zeichen gibt, bzw. sich der ‚Zeichengabe‘ enthält und schweigt. Die Liebe lebt im „*Beziehungssein*“. Diese Beziehung gründet zuerst nicht im Verhältnis zwischen dem Liebenden und seinem Geliebten, sondern zwischen dem Gemüt des Liebenden und seiner Inbrunst bzw. zwischen Gemüt des Liebenden (jān) und seiner Liebe.

*„Keiner lebt, der nicht jener Doppellocke (zum Opfer) gefallen ist,
auf wessen Weg lauert nicht dieses verhängnisvolle Netz!*

*Dein Antlitz ist doch wohl ein Spiegel der Güte Gottes,
wahrlich, so ist es, und dies (auszusprechen) ist keine Gleisnerei oder Heuchelei.*

*Der Frömmler gibt mir den Rat, von deinem Angesicht (mich loszureißen);
Er schämt sich gar nicht, vor Gott nicht und auch vor deinem Angesicht.“*⁸⁴

Die Nichtdifferenzierung von Gottesliebe und Freundesliebe in Hafis’ Gedichten macht uns aufmerksam auf die ‚Last‘ der Liebe selbst, deren Unbedingtheit im ‚Leben des Seins‘ gründet. Nichts hindert die Liebe, ihren Vollzug zu brechen. Diese Tatsache, dass „das Geliebte“ mit „die“ oder „der“ Geliebte übersetzt werden kann, ist keine Schwierigkeit der Übersetzung. Es ist wahr, dass es in der persischen Sprache keine sprachliche Differenzierung zwischen „er“ und „sie“ gibt. *Nach unserer Auffassung geht es bei Hafis nicht um diese Differenz bzw. Nicht-differenz. Die Dimensionalität der Liebe ist ihre Steigerung, deren Strenge gleichsam deren Milde zeigt.* Die Strenge der Liebe bezieht sich auf sich selbst und zeigt zugleich die Milde der „*Empfindungen*“ für das Geliebte an. Mit diesem „Wie“ ist ein ‚Beharrungsvermögen‘ des Liebenden gemeint, mit dem er die Unbedingtheit der Liebe vollendet.

Von der Bedeutung her macht Hafis keinen Unterschied zwischen Gottesliebe und Liebe zu einem Menschen. Den Gott Freund zu nennen, ist keine Verwechslung. Weibliche Schönheit göttliche Anmut zu nennen, ist keine flache Sublimierung. „[...] *Gott, in der Gestalt der Frau manifestiert, ist „agens“ dank der Tatsache, dass Er völlige Macht über die Seele des Mannes hat und den Mann dazu veranlasst, sich Ihm ganz und gar hinzugeben und zu unterwerfen, und Er ist auch „patiens“, weil, wenn Er in der Gestalt der Frau erscheint, Er*

⁸² Zitiert nach Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 216.

⁸³ Ebd.,

⁸⁴ DvH, S. 130.

unter der Kontrolle des Mannes ist und seinen Befehlen unterworfen; daher bedeutet, Gott in der Frau zu sehen, ihn in beiden dieser Aspekten zu sehen, und eine solche Schau ist vollkommener, als ihn in allen anderen Formen zu sehen, in denen Er sich manifestiert. ⁸⁵

„Dem Schönen will ich und dem Schenken
Mit Freuden opfern beide Welten,
Denn als ein Anhang nur zu Liebe
Kann, was die Welt gewährt mir gelten.
[Hafis: Rosenzweig-Üb.; II. Bd, S. 225]“⁸⁶

„Agens“ der Weiblichkeit ist ihre „Macht“. Diese Macht gründet nicht im Beharren in der Macht, sondern im Rückzug aus der Macht, in ihrem „Schweigen“. Die Weiblichkeit ist der Träger des „verschleierte Seins“, bzw. der „Bescheidenheit“ des Daseins dem Sein gegenüber.

In dieser Beziehung entfaltet sich der Sinn des Opferseins, das weder Auslieferung noch Niederlage ist. Opfersein ist auch nicht als Zwang zu interpretieren. Opfer wird durchaus im heideggerischen Sinne verstanden: „Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit entstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende ist. Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser in dem Bezug zum Seins die Wächterschaft des Seins übernehme. Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen lässt.“⁸⁷ Das Verhältnis zwischen „Danken“ und „Denken“ des Seins verschärft den Sinn des Opferseins, weil sich in unserem „Bezug zum Sein“ (Denken) erst das Geheimnis des Seins als ein „zu wählender Schatz“ offenbart, der dem Menschen „überlassen“ und überantwortet ist. In dem Sinne ist das Opfersein „charakteristisch“ für die unbedingte Liebe, die dem Verstand kein Widersacher ist. „Der Verstand kann sich mit seinem beschränkten Flügelschlag nicht über die Grenzen der strahlenden Sonne der Liebe wagen. In der Dichtung wird mittels sprachlicher Symbolik versucht, die übersinnliche Liebe dem Verstand erfassbar zu machen, sie ihm näherzurücken und vertraut zu machen.“⁸⁸

c. „Mesotes“ der Liebe ist ihre Maßlosigkeit

Die Liebe lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit (āz āzal tā ābad = از ازل تا ابد) Die Liebe ist angesichts des persisch mystischen Denkens die erste Erstrahlung des Seins.

„Diese Liebe um der Liebe willen wurde zum Mittelpunkt des Sufismus. Fast jeder mystische Dichter im Islam hat in dieser oder in jener Form gesagt, daß ‚der Liebende auf dem Wege der Liebe so sein muß, daß er sich weder an die Hölle noch an das Paradies erinnert.‘“⁸⁹ Diese Erkenntnis ist keine theoretische Erkenntnis, sondern wird aufgrund „Liebe-lebens“ erst „erschlossen“.

*„Der Sufi erfuhr aus dem Strahl des Weins ein verborgenes Geheimnis,
den Wesenskern jedes Menschen kann man mit Hilfe dieses Rubins (des Weines) erkennen.*

*Den Wert des Almanachs der Rose (Blütenblätter-Bündel) kennt nur der Morgenvogel
(Nachtigall),*

⁸⁵ Zitiert nach: Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 264.

⁸⁶ Ebd., S. 219.

⁸⁷ Heidgger, M.: Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“ in: Wegmarken, S. 310.

⁸⁸ Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 300.

⁸⁹ Ebd., 218-9.

nicht jeder, der ein Blatt liest, versteht auch seinen Sinn.

Ach, der du aus dem Buch des Verstandes die Offenbarungs-Verse der Liebe lernen willst, ich fürchte, den entscheidenden Punkt wirst du in (seiner ganzen) Wahrheit nicht erfassen können. ⁹⁰

„Die Mystiker waren stets gegen Philosophie und ihre diskursiven, verstandesbedingten Methoden, die alles mit dem Intellekt zu enträtseln versuchen. Der Intuition wurde in der Mystik und Gnosis die größte Priorität eingeräumt [...].“⁹¹ Es gab mehrere Sufis, Zeitgenossen von Hafis, die einen anderen Lebensstil gewählt haben, als er. Die Kernthese der Sufis ist in der Trennung von Leib und Seele verborgen. Die Sufis haben den Körper als ‚Käfig‘ der Seele betrachtet und haben die Verminderung der sinnlich-körperlichen Bedürfnisse als die einzige Befreiung aus dem Käfig verkündigt. Ihre dogmatische Einstellung hat sie zur Ablehnung der profanen Welterfahrung geführt. Trotzdem sind sie bisweilen als Ketzer und Verleugner des Gottes verfolgt worden. „Obwohl aber die Sufis sich an die religiösen Gesetze und ihre Rahmenbedingungen hielten, wurden sie dennoch von den radikalen Glaubensverfechtern bekämpft und der Häresie und Gotteslästerung beschuldigt. In der mystischen Vereinigung mit Gott sahen sie dessen Herabwürdigung und Verunglimpfung und brachten sogar einen der größten Meister der islamischen Mystik, nämlich Mansur al-Hälladsch⁹², der <áná-l hágh> d.h. ‚Ich bin die (absolute) Wahrheit‘ ausgerufen hatte, an den Galgen.“⁹³

Die Weltverfremdung der Sufis gründet im Ergründen der „inneren Mitte“, wo sie *abstandslos* Gott empfangen können: „Der ins innere Universum schauende Liebende verschließt die Augen und den Mund [...], weil der Erkennende seinen Blick nach dem „inneren Zentrum“ oder „Universum“ richtet, wo die höchste Erkenntnis und kontemplative Schau erfolgen kann, denn danach sieht er durch die Augen des Herzens und redet mit der Stimme des Inneren, was nicht durch die sprachlichen Zeichen auszusprechen ist.“⁹⁴

Hafis, der laut Geschichtsschreibungen selber aus einer dieser Schulen stammt, hat von den *dogmatischen* Sufis immer mehr Abstand genommen. Er ist soweit gegangen, dass er sie in seinen Gedichten verspottete und kritisierte. Sie waren für ihn nicht mehr aufrichtige Gläubige, sondern ‚Liebesfeinde‘.

Die Mystik, welche Hafis erstrebte, denkt den Verstand nicht als Konkurrenz zum „Herzen“, sondern vielmehr als seine *Grenze*. Das „innere Zentrum“ (mie’an = میان) ist der „Ort“ der absoluten Empfänglichkeit und dennoch ein „Zwischen“, zwischen Liebender und „yār“

⁹⁰ DvH, S. 108.

⁹¹ Radjaie, Ali.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 301.

⁹² „Nach langer Gefängnishaft in Bagdad wurde er 921 geißelt und hingerichtet. Er versuchte, basierend auf den religiösen Überlieferungen, den Menschen vielmehr als eine Präfiguration Gottes auf Erden zu erfassen, und entwickelte die Sichtweise, die behauptete, dass Er sich im Menschen manifestieren lasse, was dann die späteren Mystiker detailliert und vielfältig weiter entwickelt haben. Hälladsch beabsichtigte hiermit die in seiner Zeit zustande gekommene Differenz und Distanz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, wie sie die Orthodoxie predigte, aufzuheben und bezog sich dabei oft auf den Koran, der in jedem Wesen ein <âyât ~un le-lah> („Zeichen Gottes“) sieht. Er suchte jedoch „immer hinter dem vordergründigen Wortlaut (des Korans) den verborgenen, tiefen Sinn [...].“ Seine Lehre wurde nach seinem Tod im Iran verbreitet und besonders von seinen Schülern in Schiraz, der Geburtsstadt von Hafis, fortgesetzt. Hälladsch war der erste dichtende Mystiker, der das Gleichnis von Falter und Kerze für die mystische Vereinigung eingeführt hat.“ siehe Ebd., S.305-306.

⁹³ „Der Mensch gilt im Islam als Präfiguration des Göttlichen und als dessen ‚Stellvertreter/ Statt-halter Gottes auf Erden‘ <Khálifa>, was wir dem Koran sure 2/ 28 ff] entnehmen können [...].“ Siehe Ebd.: Anmerkung, S. 305.

⁹⁴ Ebd., 303.

(= یار = inniger Freund/Geliebten/Gott). „Da-sein“ ist immer ein „Zwischen“, das Gottes Wahrheit unmittelbar empfangen kann. Körper und Seele bzw. „jān“ sind zugleich Verdeckung und Entdeckungs-Ort der Gottesoffenbarung.

Innere Schau des Liebenden richtet sich auf die Welt (zāhir). Der Liebende versteht sich als Liebender „zwischen“ (mie'an) den Ereignisse des Seins. Dieses „Zwischen-sein“ ist ein Ausdruck für das „Wie“ der Liebe, bzw. für das unerlöschbare Begehren und die ewige Sehnsucht. „Die Liebe wird auch diesbezüglich oft mit einer verzehrenden Flamme verglichen [...], in die sich der Liebende wie ein Schmetterling stürzen möchte. Die göttliche Existenz zeigt sich daher nicht in den fassbaren Gestalten und Figuren, sondern verbirgt sich im leuchtenden „Busch“ und manifestiert sich im Abglanz.“⁹⁵

Wenn man eine Dualität in Hafis Gedichten feststellen will, ist diese Dualität keine Bewegung vom Diesseits zum Jenseits. Die Kosmologie, welche uns Hafis lehrt, umfasst die beiden Welten gleichursprünglich und gleich-wichtig, obgleich sie nicht gleich-wertig sind. Die Vergänglichkeit dieser Welt und ihre Elemente ist dem Liebenden eine offensichtliche Tatsache. Ihm ist zugleich die Sterblichkeit des Menschen bewusst.

Die Liebe ist keine Ekstase, mit der er den Übergang vom Profanen zur Heiligkeit vollzieht. Die Zweideutigkeit ist nie eine Abwertung der „menschlichen“ Liebe und Erhöhung der göttlichen Liebe, sondern die Erhöhung der Liebe an sich. Die erotische Liebe kann im Hinblick auf diese Höhe eine Steigerung bedeuten. Diese Steigerung ist aber kein Transzendieren, das sich als Auflösung in das Göttliche vollendet. „Mit Erscheinung der (echten) [!] Liebe im Herzen der Suchenden, die oft mit einer aufgehenden Sonne verglichen wird, verblassen die Funken der Vernunft und verlieren an Bedeutung, Stärke und Reichweite.“⁹⁶ Hafis bezeichnet die Begegnung mit Gott als Begegnung mit dem Freund oder Begegnung mit dem Geliebten.

*„Nicht ich allein bin von der Tatenlosigkeit in der Welt angewidert,
der (Welt-) Ekel der Gelehrten ebenso (kommt) vom Wissen ohne Tun.*

*Vorm Auge des Verstandes erscheint bei dieser turbulenten Durchreise
Die Welt und das Welttreiben ohne Halt und ohne Umsicht.“⁹⁷*

Der Flirt mit dem Geliebten trennt nicht von der Liebe zu Gott. Die erotische Liebe kann genauso andächtig sein wie die Liebe zu Gott. Die Koketterie des Geliebten ist ein Aufweis für die Gottesliebe und Gottesanwesenheit, obendrein wenn sie dem Liebenden ihr Antlitz verbirgt.

*„Unter Blick der Vernunft in diesem chaotischen Übergang,
ist die Welt und ihr Vollzug
unstabil und indifferent im Gang.“⁹⁸*

Die „Setzung“ der Liebesempfindungen kann durch das Denken verinnerlicht bzw. vertieft werden. „Der Intellekt ist der Ausgangspunkt für das mystische Denken; er wird nicht negiert, sondern gilt als Hilfsmittel zur Orientierung am Endziel, nämlich der mystischen Vereinigung. In der Dichtung von Rumi stoßen wir mehr als bei Hafis auf diese Dimension der menschlichen Vernunft und ihre Rolle als Wegbegleiter bis zum Tor der Erkenntnis.“⁹⁹

⁹⁵ Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 302.

⁹⁶ Ebd., S. 300.

⁹⁷ DvH, S. 104.

⁹⁸ Original Titel: Hafis Shiraz, حافظ شیراز, Hrsg. Shamloo, A., ا، شاملو، S. 60. Teheran 1994-

⁹⁹ Radjaie, A.: Das Profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 299.

Für Hafis ist das Erleben des Übersinnlichen eine Erfahrung, die ohne das Erleben des Sinnlichen nicht nachvollziehbar ist.

*„Hafis, wo er scheint Übersinnliches
Nur zu reden, redet über Sinnliches;
Oder redet er, wo über Sinnliches
Er zu reden schein, nur Übersinnliches?
Sein Geheimnis ist unübersinnlich,
denn sein Sinnliches ist übersinnlich.“¹⁰⁰*

Die Gerechtigkeit heißt bei Hafis nicht, dem Geliebten gerecht zu werden. Liebe geht ständig über das Maß der Gerechtigkeit hinaus. Die Gerechtigkeit in der Liebe gründet immer in dem Übermaß, der nur ein Ausdruck für den grenzlosen Vollzug des „Liebe-lebens“ ist. Damit befreit sich der liebende Freigeist von jeder Dogmatik und schützt sich vor jedem Totalitarismus, der für die Liebe immer ein Hindernis ist.

*Verlange nicht von mir, daß ich über die Artigkeiten der Wahnsinnigen
[Originalübersetzung: Narren] hinausgehe,*

*der Scheich meiner Gemeinde [Glaubensrichtung] weiß, daß Vernunftgemäßheit Sünde
ist.“¹⁰¹*

Die Liebe als Wahn manifestiert sich in der alt-persischen Literatur in einer Figur namens „Madschnun“ (= مجنون). Nizami zeigt allein durch den Name dieser Figur (Madschnun = Wahnsinnig) die Steigerung einer bedingungslosen Liebe an. Madschnun ist lebenslang zum „Liebe-leben“ berufen. In der Geschichte von „Leila“ und „Madschnun“ geht es um eine unentgeltliche Liebe, die das Leben durchdringt. Eine Liebe, deren Steigerung nicht die Erwidern der Liebe ist, sondern die Erfahrung des höchsten Ertragens des Liebesschmerzes. Je mehr das Geliebte sich zurückzieht, je wahnsinniger wird Madschnun, m. a. W. strenger in seiner Liebe. Die Liebe fungiert nicht in der Erfüllung, die das Erreichen des Geliebten ist. Die Strenge der Liebe ist fundiert in einer Asymmetrie, welche die Unbedingtheit der Liebe ‚sichtbarer‘ macht. Diese Bedingungslosigkeit des Beziehungsseins spricht für das Leben selbst, das in seiner Fülle keine Sicherheit verbürgt. Madschnun liebt nicht nur sein Geliebtes, sondern seine eigene Liebe und ihren Schmerz, der Folge dieser Liebe ist. Es kommt nicht darauf an, angesichts der Liebe anerkannt und bestätigt zu sein.

In einem Brief schreibt Madschnun an Leila: „Die Liebe zu Dir sei der Wächter meines Geheimnisses! Das Weh, das sie mir zufügt, sei meiner Seele Liebekosung! Was liegt schon daran, daß es für meine Wunde keine Salbe gibt? So lange *Du* nur heil bist, ist alles Leid ein Nichts.“¹⁰²

2. Schleier des Seins und Liebe als bewahrte Trennung

*„Meine Brust verbrannte vom Feuer des Herzen im Gram um den Seelenfreund,
ein Feuer war in diesem Haus, das meine Kammer verbrannte.*

Mein Leib schmolz aufgrund der Trennung vom Herzräuber (Delbar),

¹⁰⁰ Hafis, M, Sh.: Ghaselen aus dem Diwan, Übersetzung: Rückert, F. Bonn 2001, S. 17.

¹⁰¹ DvH, S. 107.

¹⁰² Nizami, Die Geschichte der Liebe von Leila und Madschnun, S. 161.

meine Seele brannte vom Feuer der Liebe zum Antlitz des Seelenfreundes ¹⁰³

Die Abwesenheit des Geliebten verweist nicht nur auf eine physische Trennung, sondern auf eine Trennung, die charakteristisch für den orientalischen Eros ist. *Diese unbedingte Trennung ist eine Steigerung der Intensität der Liebeserfahrung.* Das Geliebte wendet sich von dem Liebenden ab, nach einem kurzen ‚Augenblick‘, in dem die Blüte der Liebe eingepflanzt wird. Seitdem ist die Liebe eine Liebe für den Liebenden, die angesichts der Koketterie und Spielerei des Geliebten ständig beunruhigt. Diese Bewegung, in welcher der Liebende steht, ist ein Moment voller ‚Erzitterung‘ und Schmerz. Er hofft in jedem Augenblick, dass das Geliebte sein *Antlitz verschleiert*. Es reicht ihm manchmal nur ein ‚weinender Augen-Blick‘ des Geliebten, die Haarlocken seines Hauptes, um seine Liebe wieder zu beleben und seine Inbrunst wieder zu spüren. Kurz danach kommt er zum Augenblick des Scheiterns, was allerdings nicht als Entmutigung des Liebenden zu verstehen ist, sondern als einen neuen „Sprung“ bzw. die Schöpfung eines neuen Verses.

*„Seit langem ist die Leidenschaft für die (schönen) Götzenbilder mein Glaubensbekenntnis.
Das Leiden daran ist die Freude meines leidgeprüften Herzens.*

*Seit mich die Liebe zu dir die Dichterrede lehrte,
ist beim Volk mein Lob und Preis in aller Munde* ¹⁰⁴

Das Geliebte ist derjenige, die/der doch mit den Engeln (Huris = هوری) zusammensitzt. Das „Wunder“ der Liebe geschieht, indem das Geliebte die Liebe des Liebenden allein für ‚einen Augenblick‘ erwidern kann. Das Geliebte ist das ‚verschleierte Sein‘. *Es ist selbst das Geheimnis des Seins und Antwort des Geheimnisses.* Das Geliebte bewahrt dieses Geheimnis durch seinen *Rückzug*, während der Liebende es durch seine „Nacktheit“ bzw. seine Not, die eine absolute Ausgesetztheit und „Armut“ bedeutet, bewahrt.

An dieser Stelle ist Heideggers Beschreibung über die Not des Opfers anzuführen, da Heidegger die Not nicht vom Zwang her beschreibt, sondern von der Freiheit her: „Das Denken, dessen Gedanken nicht nur rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind, heiße das wesentliche Denken [...]. Dieses Denken antwortet dem Anspruch des Seins, indem der Mensch sein geschichtliches Wesen dem einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt. Die Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seiendem zufallen möge“ ¹⁰⁵.

Diese Nacktheit bedeutet zugleich die „Hülle“ des Antlitzes: Madschnun nimmt in der Geschichte der Liebe von Leila und Madschnun nur *einen* Namen für sich und Leila nämlich seinen eigenen Namen. Als die Leute nach dem Grund dafür fragen, antwortet er: „Weil man die Schale sieht und nicht den Kern [...], versteht ihr das nicht? Der Name ist die Hülle und diese Hülle bin ich. *Ich* bin der Schleier, und das Antlitz darunter ist sie.“ ¹⁰⁶

Das Angekettetsein an die Liebe wird nicht durch das Vereintsein mit dem Geliebten verklärt, sondern nur in der Erfahrung der Liebe, die nicht immer die Anwesenheit des Geliebten benötigt. Vereintsein mit dem Geliebten bleibt ein immerwährender Wunsch.

¹⁰³ DvH, S. 73.

¹⁰⁴ Ebd., S.113.

¹⁰⁵ Heidegger, M.: Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“ in: Wegmarken, S. 309-310.

¹⁰⁶ Nizami, Die Geschichte der Liebe von Leila und Madschnun, S. 128.

*„Deine Locken und des Glückes sind so leicht zu fassen nicht;
Auf den Wind und deine Stetheit ist sich zu verblassen nicht*

*Hafis' Andacht kennt nur deiner Augenbrauen Hochaltar,
Und sein Herzenswallfahrtsort ist außer deinen Gassen nicht.* ¹⁰⁷

„[...] [V]erbrenne nur stets wie die Kerze deinen eigenen Schatz. Dann wird einst die Herrscherin »Welt« dir als Sklave dienen.“¹⁰⁸ Diese Tiefe ist eine Abgründigkeit, die einerseits die Armut des Liebenden und andererseits seinen Reichtum im Sinne der seelisch-geistigen Reife aufzeigt. Die Armut des Liebenden ist keine äußerliche Armut, sondern seine immerwährende Ausgesetztheit der Liebe und dem Geliebten gegenüber. Die Kenntnis überkommt den Liebenden in der Erfahrung des ‚Tragens seines Liebe-lebens‘. Seine Existenz befindet sich stets in Bewegung und nicht in einem Stillstand. Diese Kenntnis ist in keiner Schule zu erwerben.

*„Mein Gott, widme mir die Herrschaft der Armut
Da Anlass meiner Bescheidenheit und Bestärkung ist diese Großmut*“¹⁰⁹

Die Verbrennung des Liebenden aufgrund der Liebe ist zugleich seine Beglückung. Liebesschmerz und Liebesglück sind von Anfang bis Ende als eine dimensionale Beziehung zu denken. Die Liebe ist Schmerz und Heilung zugleich.

*„O, der Schmerz um dich ist meine Arznei auf dem Lager der Verzweiflung,
und o du, die Erinnerung an dich ist mein Trostspender im Winkel der Einsamkeit.*“¹¹⁰

Diese radikale Unbedingtheit der Liebe spricht selber dafür, dass die Liebe weder als Glück noch als Übel *bewertet* werden kann.

3. Ethos des Eros

Hafis' Ethik ist Ethik des Freigeistes, d.h. eine Ethik gegen die Ethik der Heuchelei und Verführung. Die ethische Sicht des Dichters ist verbunden mit seinem ästhetischen Blick, seiner wohlklingenden Diktion und der Musikalität seiner Sprache. Sie erscheinen aus derselben Perspektive.

Das erste Ethos liegt in der Erstrahlung der göttlichen Anmut. Der ästhetische Blick ist kein romantisiertes Stillstandsgefühl ohne Ethos. Der Dichter bzw. der Liebende, der Zugang zu dieser Schönheit hat, kann nicht nur als Zuschauer der Welt die Schönheiten anschauen. Er ist selbst ein Phänomen bei allen anderen Phänomenen.

Der ungebundene, ungehemmte Liebende ist in seinen Empfindungen freimütig und in seiner Leidenschaft freigebig. Er ist aber nicht in dem Sinne frei, sich für das Beziehungssein zu ‚entscheiden‘. Dieser ‚Wandel‘ zwischen ‚Freisein‘ und ‚Unfreiheit‘ ist konstitutiv für die ‚Ironie des Lebens‘ des Dichters. Die ‚Ironie‘ der Poesie ist keine Verspottung der Weltzustände und keine Ablehnung der Lebenserfahrung, vielmehr gründet sie in der ‚Tragödie des Seins‘, die zugleich *Selbstkritik* und *Selbstbehauptung* ist. Dies nicht deshalb, weil die Liebe nur vom Liebendem angenommen und durch seine ‚schwebende rhythmische

¹⁰⁷ G.a.d.D, S. 63.

¹⁰⁸ Nizami, Die Geschichte der Liebe von Leila und Madschnun. S. 174.

¹⁰⁹ Hafis, Sh.: Shamloo, A.: S. 65.

¹¹⁰ DvH, S. 605.

Akzentuierung¹¹¹ aufzufassen ist, sondern weil der Liebende ‚Träger der Liebe‘ und ‚Sklave der Liebe‘ ist. Die ironische Nuancierung von Hafis im Lebensschmerz ist dabei nicht als Zynismus zu verstehen. Die kühne Aussage des Dichters, die Klage seines Herzens ist das Resultat der Durchmachung des Lebens, die *Verstand* und *Gemüt* zugleich trifft.

*„Komm, das Schloß der Hoffnung steht auf sehr schwachem Fundament;
Bring Wein, das Fundament des Lebens ist dem Wind (preisgegeben).*

*Der Sklave bin ich Jenes der hohen Gesinnung, der unter dem blauen Himmelskreis,
von allem, was die Farbe der Abhängigkeit annimmt, frei ist.*

*Erwarte keine Vertragstreue von der schwach gebauten Welt,
diese alte Vettel ist die Braut von tausend Freiern.*¹¹²

Das Spiel des Lebens trägt immer einen Ernst. Dennoch ist das Leben ein Spiel, nicht weil der Dichter leichtsinnig denkt und das Leben nicht ernst nehmen will, sondern weil das Leben immer schon das „verborgene Sein“ trägt. Diese Verborgenheit spiegelt sich in der Sprache der Poesie wieder. Der Dichter zeigt nur an, was auf ihn einwirkt und wie sich die Welt in seinen Augen zeigt.

*„Jeden guten Moment, der sich ereignet, sieh als Gewinn an,
niemand hat Wissen darüber, was am Ende des Ganzen sein wird.*

*Das Band des Lebens wird von einem einzigen Haar zusammengehalten, paß auf,
verschlucke deinen Gram (sei dein eigener Freund) was ist der Gram der Welt?*

*Das Geheimnis hinterm Vorhang, was weiß der Himmel davon?
Du Herausforderer (Gottes), dein Hadern mit dem Vorhanghalter, was hat's zu bedeuten?*¹¹³

In der Ausgesetztheit der Sprache selbst ist eine Verdecktheit, die mit dem Geheimnis des Lebens korrespondiert. Die Verdecktheit der Sprache ist eine Unbedingtheit, welche die Unerlässlichkeit des Geheimnisses des Lebens besagt.

Der spielerische Umgang mit den Wörtern ist nicht nur ein Spiel der Sprache, sondern die mögliche Art und Weise für den Dichter, seine Bekenntnisse aufrichtig zu vollziehen. Diese Aufrichtigkeit kann manchmal nur durch Abweichungen erreicht werden, weil sonst der Sinn in einer äußerlichen Bedeutung verloren ginge. Diese Abweichungen und diese Spiele ermöglichen eine weitere Interpretation, die sowohl äußerlich als auch inwendig ist. „Einige Meister des frühen Sufismus vertraten die Meinung, daß das mystische Einheitsbekenntnis die „Geheimnisse“, die „Mysterien“ des Pfades und die Empfindung der göttlichen Existenz nicht offen und laut verkündet werden sollen, weil „*die einfache Masse*“ es anders verstehen würde.“¹¹⁴

Die spöttischen, kritischen Aussagen des Dichters sind keine Erniedrigung oder Unterwerfung, sondern legen die moralischen Falschheit der religiösen Wächter und frommen Geistlichen offen.

Was sprichst du mir von Schande, wo mir Ruhm doch (gerade) aus Schande erwächst,

¹¹¹ Amini, S.: Eine ungewöhnliche Begegnung Goethe und Hafis, Witzhausen 1999, S. 10.

¹¹² DvH, S. 94.

¹¹³ DvH, S. 126.

¹¹⁴ Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 304.

und was fragst du nach Ruhm, wo mir Schande doch (gerade) aus Ruhm erwächst?

[Der Vers spielt an auf das Ethos der Malamai-Derwische, denen Befreiung von den Tugend- und Laster-Idealen der Gesellschaft oberstes Ziel bei der Lösung von weltlichen Fesseln ist, deren Bestreben darauf gerichtet ist, geschmäht zu werden und keine Anerkennung beim Volk zu finden.]

*Weintrinker und Wirrkopf und Freigeist bin ich und Flirter,
und wer ist in dieser Stadt, der nicht wäre wie ich?¹¹⁵*

a. Wein und Geheimnis des Seins

Nach der Trennung von Gott und der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies ist der Mensch immer auf der Suche nach der Liebe. „Jāme jām“¹¹⁶(جام جم) ist Symbol für eine kleinere Welt, die das „Innen“ jedes Menschen widerspiegelt. Der Wunsch, an diesen Spiegel heranzukommen, entspricht dem Wunsch aller Sufis. „Wie“ es aber geschehen soll und was er genau widerspiegelt, ist immer eine Frage. „Dschamschid's Glas ist der vom irdischen Staub und physischen Bindungen gereinigte und polierte Spiegel des Inneren, der die echte, urewige Liebe reflektiert, solange sie von den [...] phänomenalen Weltbegehungen „Rost“ nicht betrübt und überlagert worden und „empfänglich“ genug für ihre Widerspiegelung ist.“¹¹⁷

*Mein Herz hat lange Jahre verlangt nach Jam Glas (Jame Jam)
Es hat gesucht bei Anderen, was es bei sich besaß.*

*Die Perle, die der Muschel der Raumwelt sich entwand,
Sucht' es bei den verloren gegangenen am Strand.*

*Ich legte mein Anliegen dem alten Wirt vor,
Des klarer Blick die Rätsel mir oft gelöst zuvor.*

*Ich sah ihn froh und lachend, den Becher in der Hand,
In dessen Spiegel vieles er zu betrachten stand.*

*Ich sprach: Wann hat ein Weiser dir dieses Glas vertraut?
Er sprach: Des Tags, an dem er die Gewölbe des Himmels gebaut.*

*Er sprach: Der Freund, durch welchen der Galgen heilig ward,
Er musste es büßen, dass er das Geheimnis offenbart.*

*Stets hatte der Verliebte Gott bei sich im Haus;
Er sah ihn nicht und rief Gott fern von sich hinaus.*

¹¹⁵ DvH, S. 105.

¹¹⁶ „Jam“ bedeutet wörtlich das Glas. „Mit der Bezeichnung [jāme jām] „DSCHAMSCHID GLAS“ ist eine alte historisch-mythologische Tradition verbunden, deren Wurzel in die vorislamische Überlieferung zurückreicht und ihre poetische Niederschrift in dem welt-bekanntem persischen Nationalepos „Schahname“ bzw. „Königsbuch“ von Ferdousie (935-1020) gefunden hat. Dschamschid war ein vorislamischer ruhmreicher König, der nach der erarischen Tradierung ein magisches Glas besessen haben soll, mit dessen Hilfe er die okkultischen und verborgenen Weltgeheimnisse zu enträtseln vermochte oder in dem er die geheimen Absichten und Pläne sowie die Bewegungen der Gegner seines großen Reiches schauen konnte.“ Siehe Radjaie, Ali.: Das Profanmystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 260.

¹¹⁷ Ebd., S. 261.

*Dieselben Gaukelspiele, die jetzt treibt der Verstand,
Hat auch mal Samiri getrieben gegen Moses Hand.*

*Die Gunst des heiligen Geistes, wenn sie zum Beistand naht,
Tut auch ein andrer Wunder, wie der Messias tat.*

*Ich sprach: Woher die Kette von schönen Locken kommen soll?
Er sprach: oft hat Hafis von dem wahnsinnig verliebten Herz geklagt.*¹¹⁸

„In der ersten Strophe [...] hat „das Herz“ nach einem mythischen und magischen Glas „verlangt“, um die Geheimnisse seiner Existenz zu entdecken, wusste aber nicht, daß es diese urewige Substanz eigentlich bei sich selbst „besaß“ und wandte sich daher an die „Fremden“.¹¹⁹

„Dieses Wunderglas, das Welten zeigt, kann man nur mit Hilfe der Liebestrunkenheit besitzen, die durch den Wein der Liebe zu erlangen ist. Geheimnisse der Liebe werden bei Hafis stets mit dem Beistand des reinen Weins gelöst. Das hängt auch partiell mit der Legende zusammen, die besagt, daß der König Dschamschid der Erfinder des Weines sei.“¹²⁰

Wein als Wasser des Lebens fällt oft mit der Entstehung der vorzeitigen Liebe bzw. mit der Erschaffung des Menschen zusammen. Das Besinnen des göttlichen Geheimnisses, das mittels des Glases geschieht, ist immer in Verbindung mit dem Wein, der auf „urewiges Wasser“ bzw. „Gottes Trunk“ verweist. Wein als Trunk des Rausches und des Wohlgefühls ist zugleich ein Mittel der Vergessenheit, der das Ertragen des Liebesschmerzes ermöglicht. Deshalb hat der Wein in der persischen Dichtung und zumal beim Sufismus eine Sonderstellung. Er wird sehr oft als Symbol für Ekstase und Rausch, aber auch als Symbol für Trunkenheit und Besinnung erwähnt. „Die magische Kraft und Wirkung, die aus diesem Pokal hervorgeht, ist der des göttlichen Geistes gleichzusetzen oder der mystischen Auffassung der ewigen Liebe, die das Herz, selbst kostbare „Perle“, in sich eingeschlossen hat.“¹²¹ Der Dichter „bringt dann das „Lebenswasser“ und den „Wein“ in enge Verbindung zueinander, die beide den göttlichen Geist versinnbildlichen sollen.“¹²²

Der Wein als ein *heiliger*, „himmlischer Trunk“ ist doch ein „elementarer Saft“, der auch in dieser Welt ‚ausgekostet‘ werden soll. Er ist nicht nur ein Mittel um die Trennung zu vergessen, sondern Erinnerung an die Transzendenz und Gottesanmut. In das menschliche Wesen wurden Wassertropfen vom göttlichen Wein gegossen. Die Trunkenheit des Weines ist nicht Trunkenheit eines gewöhnlichen Getränkes, sondern eine Trunkenheit aufgrund der „Liebe“ mit all ihrer „Strenge und Milde“.

Hafis benutzt das Wort Wein meistens im Sinne des ‚reinen‘ Trunks, bzw. „Wasser des Lebens“. Wein als „Figur“ der Klarheit und Helligkeit kann den Weg zur Besinnung des Antlitzes des Seins ebnen, weil er Herz und Gemüt reinigt und Klarheit schafft, damit wir die Gotteswahrheit in uns ‚wieder‘ entdecken können. Diese Klarheit ist zugleich eine Anzeige für die Grenze des Verstandes, für die Wahrheitskenntnis. Somit ist der Wein ein ‚Mittel‘, das die Öffnung zum Innen (bātin) jedes Menschen möglich macht. Deshalb gilt er als ein wichtiges Element für die Ethik der „Freigeisterei“. „Durch die dichterische Wein-Symbolik

¹¹⁸ G.a.d. D, S.61.

¹¹⁹ Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 266.

¹²⁰ Ebd., S. 262.

¹²¹ Ebd., S. 288.

¹²² Ebd., S. 289.

versucht Hafis anzudeuten, daß er sich von den „*Versuchungen*“ des Verstandes fern hält; aber auch in direkter Form, wie in den folgenden Versen, bringt er den Vorzug und die Oberhand der Liebe zum Ausdruck:

„Wenn Sinniges das Herz vernommen
Vom alten Manne: dem Verstand,
So kommentierte erst die Liebe
Das, was es allzu schwierig fand.“
[Hafis: Rosenzweig-Üb.; I. Bd, S. 455]¹²³

b. Schleier des Geliebten und verschleierter Liebende

„*Mein Körperstaub ist der Schleier,
der [das] Seelenantlitz umwebt,
O Augenblick, da sich vom Antlitz
mir einst der Schleier hebt!*“¹²⁴

Der Körper als „Seelestaub“ ist der Schleier des Antlitzes des Gemütes (jān). Dieser ist ein Aufweis für ein Beziehungssein, in dem Seele und Körper selbst das „Geheimnis-Sein“ verkörpern. *Die verschleierte Seele ist der Mensch selbst, der seinen Körper trägt.* Der Körper ist Behüter der Seele, er ist aber auch gleichsam „uns“ ausgesetzt. Der Körper projiziert eine „Maske“, mit der die Seele verborgen wird und ruhen kann, dadurch aber auch „ver-stellt“ ist.

Der Schleier für das Geliebte weist auf sein Geheimnis hin, das der Liebenden nie enthüllt. Das heißt, das Geliebte hat immer schon einen inneren Schleier. Ist dieser Schleier eine Bedeckung oder nicht vielmehr eine innere Barriere, die auf die Scham und auf den ewigen Entzug des Weiblichen verweist?

Das Geheimnis der Liebe ist das Geheimnis des Seins bzw. das immerwährende Geheimnis des Lebens selbst. Die Bewahrung der Liebe kann sich nur vollziehen, wenn dieses Geheimnis auch bewahrt wird. Um diese Bewahrung zu gewährleisten, ist das Sein verschleiert. Darum versteht der Liebende das ‚Verschleiern‘ des Geliebten nicht als Verbergung, als eine Ignoranz, sondern als Koketterie des Sein-lebens selbst, damit das Geliebte die Schönheit ‚schützt‘ und dem fremden Blick des Wächters entzieht. Die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks bei Hafis gründet in der Bewahrung des „Liebe-lebens“ des Seins, dessen Zugang „das Weibliche“ ist.

Die innere Barriere bedeutet eine Selbstzensur, die keine Einschränkung im „Sein“ ist, sondern „*Selbstsetzung*“ in die Offenheit des Seins. Diese „Setzung“ bzw. dieses „Selbsthalten“ ist keine Strategie. Vielmehr ist der Liebende als Hüter des Seins Bewahrer der Liebe, die sich als „offener Schmerz“ ankündigt. Die innere Barriere zeigt sich geradezu in Abwehr gegenüber der politischen Barriere, durch welche die „Offenheit des Sein“ verschlossen wird. Die politische Barriere führt zur Herrschaft des Denkens und so zur Abweisung des „Leibvernunft-Denkens“, zur Vernichtung der ‚Einzigkeit‘.

„*Vom irdischen bis zum himmlischen Reich hebt sich der Schleier*“

¹²³ Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückerts Übersetzung und in Goethes „Diwan“, S. 300.

¹²⁴ Eine ungewöhnliche Begegnung Goethe und Hafis, S. 28.

Für den, der den Dienst am welten-zeigenden Pokal erbringt. ¹²⁵

*„Ich fürchte, die Träne über meinen Gram wird den Schleier zerreißen,
und dieses wohlversiegelte Geheimnis wird der Welt geläufig werden.“* ¹²⁶

Hafis beschreibt nicht nur die Koketterie des Geliebten. Er kokettiert selber mit der Sprache, indem er das Sprachspiel mit häufigen Redewendungen steigert. Seine emphatische Ausdrucksweise zeigt eine Abstandslosigkeit zwischen „Dichten“ und „Leben“. Er dichtet deshalb nicht in einer Sprache, von der wir eine Botschaft erwarten, sondern das Ziel bleibt immer verdeckt. Sein „inneres Wort“ ist nicht jedem offensichtlich. Die Allegorie bei Hafis entstand nicht aus dem Grund, dass er zwischen Innen und Außen, zwischen Immanenz und Transzendenz unterscheiden will. Sondern der Dichter weiß von dieser Wahrheit: das „innere Wort“ ist nicht immer zugegen und jedem erkennbar.

Diese Koketterie ermöglicht dem Dichter sein Wort und seine Weisheit vor dem, der ihn missversteht bzw. eigennützig auslegt, zu beschützen.

*„Verrate nichts dem Feinde von Liebesrauschgewerbe,
daß kundelos in Schmerzen der Eigensucht er sterbe!“* ¹²⁷

Das Ethos des „Rend“ bietet ihm die Gelegenheit, das ernste Spiel des Lebens durch „Ironie“ anzuzeigen. Diese Ausdrucksweise sondert seine Ansicht von der trockenen Ansicht des pharisäischen Moralpredigers ab, der die Strenge des Lebens durch ‚Einschränkung‘ ersetzen will. Diese Ironie bietet nicht nur einen Gegenpol zu dieser Engstirnigkeit, sondern kritisiert sie „aufrichtig“.

Der Schleier im Sinne einer Verdeckung bedeutet Koketterie des Geliebten und somit die Weise seiner Liebesäußerung. Denn die Schönheit ist nicht nur zu sehen und zu bewundern, sondern auch zu blenden und zerstören.

*„Das Rosenblatt (d.i.: die Wange) verschleierte mit der Moschushyazinthe (d.i.: mit deinem schwarzen Haar),
ich will sagen: verhülle dein Antlitz und richte eine Welt zugrunde (durch solchen Liebesentzug).“* ¹²⁸

Ist der Schleier im Sinne von Scham nicht die Unmöglichkeit, sich nicht verhüllen zu können, und dadurch ausgesetzt zu sein? Ist diese Schamhaftigkeit nicht eine Charakteristik für die grenzlose Existenz, die mit dem äußerlichen Schleier weder aufzuheben noch zu verstecken ist? Weist die Scham vor dem nackten Körper nicht auf die ewige Nacktheit des Antlitzes hin, auf eine Schutzlosigkeit, auf den Wunsch, sich trotz der Schutzlosigkeit zu schützen? Ist die Scham nicht eine Art des Schutzes, sich zurückziehen zu können, weil man schon immer ausgesetzt ist? Ist diese Scham, dieser innere Schleier nicht die Hoheit des Anderen und die tiefe Achtung vor dem Menschlichen überhaupt? Ist dieser Schleier nicht ein Sagen ohne Worte, um die Gewalt anzuhalten und der Wille, miteinander zu *reden*?

Ein Geheimnis, das nie zu enthüllen ist, spricht für die Schamhaftigkeit und für die Trennung, die im Grunde die Liebe bewahrt. Die Zurückhaltung, die Scham, ist nicht eine

¹²⁵ DvH, S. 261.

¹²⁶ Ebd., S. 305.

¹²⁷ G. a. d. D. S. 169.

¹²⁸ DvH, S. 496.

„Schüchternheit“ vor dem Sein, sondern eine Bescheidenheit dem Sein gegenüber, aufgrund der Gleichzeitigkeit der *Ausweglosigkeit* und des *Existierens*, des „Sein-seins“. „Meine“ Schutzlosigkeit beinhaltet sowohl meine Schönheit als auch meinen Widerstand, die ein Ausdruck für die *ethische Gewalt* ist. Dieser Widerstand kommt allein daher, weil „Ich“ mich weder „verbergen“ noch „definieren“ kann. „Ich“ habe nichts zu verbergen, obgleich „Ich“ ein Geheimnis bin. Das Weibliche hat kein Geheimnis, das Weibliche *ist* Geheimnis.

Das Antlitz ist zugleich der einzige Ausdruck für die absolute Ausgesetztheit und das Geheimnis der Liebe. Deshalb kann das Antlitz selber als Schleier aufgefasst werden. Das Antlitz ist Ausdruck und Widerstand und deshalb Grund der Trennung.

*„Zum Schleier vom Antlitz der Seele wird der Staub meines Leibes;
Wie herrlich der Augenblick, da vom Antlitz den Schleier ich werfe.“¹²⁹*

Das Antlitz ist die *Möglichkeit der Nähe und der Trennung*. Das Antlitz ist selber ein Schleier, weil es bewirkt, dass die Liebe und das Geliebte für ewig verborgen bzw. behütet bleiben, was allerdings keine Sicherheit verbürgt. Sie bewahren die „*ewige Jungfräulichkeit*“. Das Geheimnis des Antlitzes ist eine Anzeige für die Unantastbarkeit des Anderen.

Die Weiblichkeit als *Urnatur* und als erster *Zugang des Ethos des Eros* zu bezeichnen, bedeutet für die Frauen keine Exklusivität. Dieser Zugang ist nach Levinas auch als *Stellvertretung* zu interpretieren. „Schönheit“ *durch* Weiblichkeit zu beschreiben, rührt von diesem Denken her, das die „Natur des Menschen“ nicht genealogisch, sondern geschichtlich versteht.

¹²⁹ DvH, S. 436.

*Die Geheimnisse des Seins weißt weder Du noch Ich
Die Chiffre dieses Rätsels liest weder Du noch Ich*

*Hinter dem Schleier geschieht der Dialog zwischen Du und Ich
Wenn der Schleier fällt, bleibt weder Du noch Ich*

Literaturverzeichnis

- Arendt, H.: Der Liebesbegriff bei Augustinus, Berlin/Wien 2005
- Amini, Siawuch.: Eine ungewöhnliche Begegnung Goethe und Hafis, Witzhausen 1999
- Aschouri, d.: Mystik und Reni in Hafis Poesie. Eine hermeneutische Interpretation. Eine Revision in der Hafis Ontologie, Teheran 2000

- Barth, H.: Philosophie der Geschichte, in: Transzendente Beziehung, Bulletin der Heinrich Barth- Gesellschaft Nr. 14, Basel Oktober 2006
- Barth, H.: Philosophie der Existenz in Perspektiven der Philosophie, Jahrbuch Bd. 1, Hrsg. Rudolph Berlingen, Eugen Fink, Friedrich Kaulbach, Wiebke Schrader 1975
- Bürgel, J.Ch.: Drei Hafis Studien, Bern 1975
- Butler, J.: Kritik der ethischen Gewalt: *Giving on Account of Oneself*, Übersetzung von Reiner Ansén und Michael Adrian, Frankfurt a. M. 2003

- Dostojewskij, F. M.: Die Brüder Karamasow, Übertragung von Hans Ruoff und Richard Hoffman, München 1987

- Finkielkraut, A.: Die Weisheit der Liebe: *La sagesse de l'amour*, Übersetzt von Nicola Vollend, Hamburg 1982
- Friedrich, H.: Friedrich Nietzsche. Philosophie als Kunst, München 1999
- Funk, R.: Sprache und Transzendenz in Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott, Freiburg/München 1989

- Gadamer, H. G.: Gadamer Lesebuch, Hrsg. Jean Gordin, Tübingen: Mohr 1997
- Gadamer, H. G.: Über die Verborgenheit der Gesundheit, Frankfurt a. M. 1993
- Goethe, J. W.: West-Östlicher Divan (WÖD), Münchenerausgabe, Hrsg. Hans-J. Weitz, Frankfurt a. M. 1988
- Gontscharow, J.: Oblomow, Übersetzung von Josef Hahn, München 1980

- Hafis, M. Sh.: Ghaselen aus dem Diwan, mit deutscher Übertragung von Friedrich Rückert, Bonn 2004
- Hafis, M. Sh.: Diwan von Hafiz (DvH). Die Ghasalen des Hafis, Übersetzung von Joachim Wohlleben, Teheran 2004
- Hafis, M. Sh.: Hafis'e Schiraz, Hrsg. Ahmad Schamloo, Teheran 1994
- Heidegger, M.: Ontologie, Hermeneutik der Faktizität (GA Bd. 63), Frankfurt a. M. 1982
- Heidegger, M.: Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung (GA Bd. 61), Frankfurt a. M. 1994
- Heidegger, M.: Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles, Frankfurt a. M. 2002
- Heidegger, M.: Grundproblem der Phänomenologie (GA Bd. 58), Frankfurt a. M. 2005
- Heidegger, M.: Zur Bestimmung der Philosophie (GA Bd. 56-7), Frankfurt a. M. 1999
- Heidegger, M.: Sein und Zeit (SZ), Tübingen 2001
- Heidegger, M.: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweg (GA Bd. 16), Frankfurt a. M. 2000
- Heidegger, M.: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA Bd. 65), Frankfurt a. M. 1989
- Heidegger, M.: Anmerkungen zu Karl Jaspers: in Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967
- Heidegger, M.: Vom Wesen der Wahrheit: in Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967

- Husserl, E.: Logische Untersuchungen II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis in gesammelte Schriften, Hrsg. Elisabeth Ströker, Hamburg 1992
- Jaspers, K.: Der Philosophische Glaube, München 1981
- Jaspers, K.: Philosophie II. Existenzerhellung, Berlin. Heidelberg. New York 1973
- Jaspers, K.: Psychologie der Weltanschauung, München/Zürich 1985
- Jawaherdelavari, A.: Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari, Frankfurt a. M. 1997
- Kafka, F.: Der Prozeß, Prag 1998
- Kaulbach, F.: Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel, Nietzsche, Tübingen 1990
- Kierkegaard, S.: Hiob in Kierkegaard, ausgewählt und eingeleitet von Hermann Diem, Frankfurt a. M. /Hamburg 1956
- Krewani, W. N.: Denker des Anderen, Freiburg(Breisgau)/München 1992
- Krewani, W. N.: Es ist alles nicht unerbittlich, Freiburg/München 2006
- Levinas, E.: Ausweg aus dem Sein: *De l'évasion*, Übersetzt von Alexander Chuchulowski, Hamburg 2004
- Levinas, E.: Wenn Gott ins Denken einfällt (WG), *De Dieu qui à l'idée*, Übersetzt von Thomas Weimar, Freiburg/München 1982
- Levinas, E.: Vom Sein zum Seienden (VS): *Die l'existence à l'existant*, Übersetzung von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolas Krewani, Freiburg(Breisgau)/München 1997
- Levinas, E.: Die Zeit und der Andere: *Le Temp et l'Autre*, Übersetzung von Ludwig Wenzler, Hamburg 1984
- Levinas, E.: Totalität und Unendlichkeit (TU). Versuch über Exteriorität: *Totalité et Infinis. Essai sur l'exteriorité*, Übersetzung von Nikolas Krewani Freiburg/München 2002
- Levinas, E.: Humanismus des anderen Menschen (HaM): *Humanismus de l'autre homme*, Übersetzung von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989
- Levinas, E.: Gott, der Tod und die Zeit (G, T, Z) Dieu, la Mort et le Temps, Übersetzung von Astrid Nettling und Ulrike Wasel, Hrsg. Peter Engelmann, Wien 1996
- Levinas, E.: Die Spur des Anderen (SpA). Untersuchung zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Übersetzung und Hrsg. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg(Breisgau)/München, 1983
- Levinas, E.: Schwierige Freiheit (sF): *Difficile Liberté*, Übersetzung von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1996
- Levinas, E.: Zwischen uns (Zu). Versuch über das Denken an Anderen: *Essais ur le pense-à- l'autre*, Übersetzung von Frank Miething, München/Wien 1995
- Levinas, E.: Lenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (JS): *Autrement qu'être ou au-delà de' essence*, Übersetzung von Thomas Weimar, Freiburg(Breisgau)/München 1998
- Levinas, E.: Das Geistesverständnis in der französischen und in der deutschen Kultur [1993], in: *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995*, Frankfurt a. M. 2006
- Mann, T.: Buddenbrooks, Frankfurt a. M. 2005.
- Nasr, H.S.: Sadr' Aldin Schirazi (Mullâ Sadrâ), in: *Die Geschichte der islamischen Philosophie 2*, Teheran 1985

- Naghib'zade, A.: Einführung in der Philosophie, Teheran 1993.
- Nemo, Ph.: Levinas' Ethik und das Unendlich. *Ethique et Infini*. Gespräch mit Philippe Nemo. Übersetzung von Dorothea Schmidt, Hrsg. Peter Engelmann, Wien 1996
- Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1982
- Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, Berlin/New York 1967
- Nizami, M. J.: Die Geschichte der Lieben von Leila und Madschnun, Übersetzung von Rudlof Gelpke, Zürich 2001

- Radjaie, A.: Das profan-mystische Ghasal des Hafis in Rückert Übersetzung und in Goethes „Diwan“. Zwischen Orient und Okzident Bd. 5, Würzburg 1998

- Sartre, J. P.: Der Ekel: *La Nausée*, Übersetzung von Uli Aumüller, Hamburg 1982
- Sartre, J. P.: Das Sein und das Nichts: *L'être et le néant*, Übersetzung und Hrsg. Hans Schöneberg und Traugott König, Hamburg 2003
- Schaaf, J.: Rezension Heinrich Barth. Erkenntnis der Existenz in Perspektiven der Philosophie, neues Jahrbuch 1, 1975
- Schariff, M. M.: Die Geschichte der islamischen Philosophie 1, Teheran 1983
- Schariff, M. M.: Die Geschichte der islamischen Philosophie 2, Teheran 1985
- Schüßler, W.: Jaspers zur Einführung, Hamburg 1990

- Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. 1983
- Weber, E.: Verfolgung und Trauma, Wien 1990
- Wolzogen, Ch.v.: Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten, Freiburg/München 2005
- Wolzogen, Ch. v.: Ausgesetzttheit oder der bleibende Schmerz des Zugangs. Zum Begriff der Verantwortung bei Levinas, in: *Après Vous*, Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995, Hrsg. Frank Miething und Christoph von Wolzogen, Frankfurt a. M. 2006
- Wolzogen, Ch. v.: Das Wort als Geschichtlichkeit, in: *Transzendente Beziehung: Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft* Nr. 14, Basel Oktober 2006
- Wolzogen, Ch. v.: Bildungsgeschichte als Mediengeschichte, Fern Universität Hagen 2005
- Wörterbuch der phänomenologische Begriffe: Hrsg. Helmuth Vetter, Hamburg 2004
- Das historische Wörterbuch der Philosophie: Hermeneutik, Kairos, Weiblichkeit

