

Der Tod als Grenze: Zu einer Schlüsselfrage von Emmanuel Levinas

BRANKO KLUN

Theologische Fakultät der Universität Ljubljana, Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
branko.klun1@guest.arnes.si

ORIGINAL SCIENTIFIC ARTICLE / RECEIVED: 15–08–07 ACCEPTED: 19–10–07

ZUSAMMENFASSUNG: Im Unterschied zur idealistischen Verneinung und zu Heideggers Verabsolutierung des Todes versucht Levinas den Tod vor dem Hintergrund der ethischen Beziehung zum Mitmenschen zu deuten. Er interpretiert die Grenze, die der Tod dem Leben setzt, als eine Erfahrung der Passivität des Subjekts angesichts der absoluten Fremdheit des Todes. Eine solche Passivität erfährt das Subjekt auch in der ethischen Beziehung zum anderen Menschen, dessen Alterität und Differenz jedoch in eine ethische Nicht-Indifferenz und Verantwortung des Subjekts umschlagen. In dieser ethischen Beziehung findet Levinas den ursprünglichen Ort eines dem Sein fremden Sinnsgeschehens, von dem aus er sowohl dem eigenen Tod als auch dem meines Nächsten einen neuen Sinn zu erschließen versucht.

STICHWORTE: der Andere, Emmanuel Levinas, Grenze, Sinn, Tod.

In seiner Frühschrift *Die Zeit und der Andere* (1947),¹ in der Levinas bereits die Grundthemen seines Denkens anschlägt, fällt auf, dass die Frage nach dem Anderen erst nach einer Betrachtung über den Tod angegangen wird, als ob eine “meditatio mortis” jedem echten Fragen nach dem Anderen vorausgehen müsse. Levinas beginnt seine Ausführungen mit der Beschreibung der Einsamkeit der einzelnen Subjektivität, mit ihrer Gefangenschaft in einem anonymen und neutralen Sein, das den Menschen bedrückt und keine Flucht zulässt.² Die klassische Auszeichnung des Menschen als desjenigen Seienden, das für das Ganze offen und des-

¹ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: Quadrige/PUF, 51994).

² Vgl. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, S. 21–30. Diese Thematik wird ausführlicher in einer zweiten Schrift von Levinas behandelt, die parallel zu *Die Zeit und der Andere* erschienen ist (1947): *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 21978). Die Schrift ist in den 30er Jahren und während des Zweiten Weltkrieges konzipiert worden. Die bedrückende Atmosphäre der damaligen Zeit wirkte sich unmittelbar – wie Levinas selbst zugibt – auf sein Seinsverständnis des “Il y a” aus.

sen Seele “quodammodo omnia” (Aristoteles) ist, wird bei Levinas zur Einsamkeit einer Totalität des Eigenen bzw. des Selben uminterpretiert. Was dabei als bedrohlich empfunden wird, ist nicht die Verschlossenheit innerhalb der Grenzen der Totalität des universalen Seins(verständnisses), sondern die Abwesenheit jeglicher Grenze, die schiere Unmöglichkeit, an eine Grenze zu stoßen. Das Sein ist nach Levinas von Übel nicht, weil es endlich, sondern weil es unendlich, grenzenlos ist. “L’être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites.”³ Wenn es eine Grenze gäbe, würde das bedeuten, dass sie auch durchbrochen werden kann, dass ein Jenseits der Grenze möglich ist und dass die Totalität, die an das Ganze von Hegel erinnert, in Frage gestellt wird.

Eine solche Grenze der auf das Ich bezogenen Totalität scheint der Tod zu sein. Ist der Tod nicht ein Ende und somit eine definitive Grenze des (je eigenen) Seins? Die abendländische Tradition des Idealismus beantwortet diese Frage negativ, indem der Tod nicht als Nichts und Vernichtung des Seins verstanden wird. Aber findet sich eine radikale Interpretation des Todes als Grenze nicht in Heideggers Philosophie? Levinas weiß nur zu gut, dass es sich bei Heidegger um eine radikale Philosophie der Endlichkeit handelt, dass also der Begriff der Grenze eine zentrale Rolle einnimmt. Doch die von Heidegger verstandene Grenze und Endlichkeit ist nicht das Ziel von Levinas. Im Gegenteil, sein eigenes Verständnis der Grenze ist von Heidegger grundverschieden und steht als Begrenzung der Ich-Totalität in einem engen Zusammenhang mit der Möglichkeit der Alterität, der Andersheit, des Anderen. Das Finden und Anerkennen der Grenze hat bei Levinas nur eine ermöglichende Funktion für die Ankunft des Anderen. Der Andere “befindet” sich jenseits meiner Grenzen, aber durch diese seine Transzendenz ermöglicht er eine Dynamik der ethischen Beziehung und eine neue Unendlichkeit – die Grenzenlosigkeit des ethischen Anspruchs und die Unendlichkeit meiner Verantwortung.

Levinas führt offensichtlich eine doppelte Auseinandersetzung. Einerseits wirft er der westlichen metaphysischen Tradition vor, mit der Unendlichkeit ihrer spekulativen Totalität der Andersheit keinen Raum zu lassen. Andererseits aber kann er auch die heideggersche “Verendlichung” jeglichen Seins nicht gutheißen, weil sie aus ethischer Sicht problematisch ist. Während die idealistische Metaphysik immer noch als eine Lehre von der Würde des Menschen charakterisiert wird⁴ – auch wenn die Vernunft keine echte Andersheit zulässt –, erfolgt bei Heidegger eine Reduktion jeglichen Sinnes, auch jenes des menschlichen Daseins, auf Endlichkeit und Geschichtlichkeit. Im Idealismus wird der Tod negiert, bei Heideg-

³ E. Levinas, *Le temps et l’autre*, S. 29.

⁴ “[L]’idéalisme est, en fin de compte, une doctrine de la dignité humaine.” E. Levinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, ⁵1994), S. 95.

ger hingegen bekommt er eine zentrale Bedeutung und wird als absolut gesetzt. In *Die Zeit und der Andere* versucht Levinas mithin eine Analyse des Todesphänomens durchzuführen, die den berühmten Paragraphen über den Tod in *Sein und Zeit* diametral entgegengesetzt ist.

Der Tod als Grenze in Heideggers *Sein und Zeit*

Erst die phänomenologische Analyse des Todes ermöglicht Heidegger, die Eigenartigkeit des menschlichen Seins zu explizieren und es von den "verfallenen" Deutungen, die ein Seinsverständnis der Vorhandenheit voraussetzen, zu befreien. Zuerst muss die Perspektive des eigenen Daseins und seines Todes eingenommen werden, um den Tod nicht als ein allgemeines, somit aber auch indifferentes und neutrales Geschehen zu objektivieren. Der Tod, der mich eigentlich und im Grunde betrifft, ist mein eigener. Aber gerade der eigene Tod ist für mich nie "vorhanden" und stellt den Interpretationshorizont des Vorhandenseins radikal in Frage. Wenn wir ein solches Seinsverständnis nicht überwinden, bleibt uns unser eigener Tod fremd und ein bloß äußerliches Vorkommnis. Wenn ich meinen Tod aber als meine eigenste Möglichkeit annehme, ändert sich das Verständnis meines Seins gründlich. Zu sein bedeutet dann immer schon ein Sein-im-Verhältnis-zu-seinem-Ende, ein Sein-zum-Tode.⁵ Mit diesem neuen Verständnis des Seins ändert sich auch das Verständnis der Zeit bzw. der Zeitlichkeit meines Seins. Mein Sein vollzieht sich nicht als ein Fluss vorhandener bzw. gegenwärtiger Momente, sondern erweist sich als wesentlich ekstatisch. Vereinfacht gesagt wäre die Zeitlichkeit, die dem Verständnis des Vorhandenseins innewohnt, grenzen- und endlos (auch wenn einmal ein Moment kommt, an dem ich aufhöre, zu sein), die von Heidegger erschlossene existenziale Zeitlichkeit bedeutet hingegen eine grundsätzlich endliche Zeit. Der Prototyp der ekstatischen Zeitlichkeit ist gerade die Ekstase des (Seins-)Zum-Tode, ist das Sich-voraus-Sein in der Annahme der äußersten Möglichkeit meines Daseins, d.h. meines Nicht-Seins bzw. des Todes.

Für Heidegger ist es wesentlich, dass diese äußerste Grenze des Daseins nicht als Limitation und Beschränkung verstanden wird. Es geht ihm vielmehr um die Erarbeitung der phänomenologisch ursprünglichen positiven Bedeutung. Das pejorative Verständnis der Grenze im Sinne von Schranke und Verengung ist nach Heidegger ein Ergebnis der metaphysischen Tradition und ihres Ideals der Unendlichkeit. Aus der Sicht eines idealistischen Ideals der Unendlichkeit erscheint jede Endlichkeit als Mangel oder sogar als Übel (wie das *malum metaphysicum* bei Leibniz). Das endliche Sein misst sich am unendlichen Ideal und hat notwendigerweise

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 50 (Tübingen: Niemeyer, 161986), S. 251ff.

eine pejorative Konnotation. Für Heidegger geht es hingegen um die Lösung des Endlichen von einem spekulativen Ideal der Unendlichkeit und um den Versuch, das Endliche von seiner grundlegenden Positivität her zu verstehen. Diese Positivität des Endlichen kann aber nicht im Verhältnis zum unendlichen Ideal, sondern nur im Verhältnis zum Nichts zum Ausdruck kommen. Erst im Verhältnis zum Nichts als der eigentlichen Grenze erscheint das endliche Sein in seiner vollen Bedeutung. Sein Enden wird somit nicht zum Mangel, sondern zur *Vollendung*. Nach Heidegger verbirgt sich darin die ursprüngliche griechische Bedeutung der Grenze, worauf auch das Verständnis des Horizonts als eines fundamentalen phänomenologischen Terminus beruht. Er schreibt:

Die Grenze (πέρας), griechisch gedacht, ist aber nicht das, wobei etwas aufhört, sondern das, wozu es entsteht, indem es darinnensteht als demjenigen, was das Entstandene so und so ‘gestaltet’, d.h. in einer Gestalt stehen und das Ständige anwesend läßt. Wo das Eingrenzende fehlt, kann etwas in dem, was es ist, nicht anwesend sein.⁶

Im Unterschied zur Unüberschaubarkeit des Apeiron verleiht die Grenze nach Platon Schönheit, Gesetz und Ordnung, und Aristoteles verwehrt sich gegen die Unbestimmbarkeit des Unbegrenzten, weil nur das Begrenzte erkennbar ist. Die Grenze hat die positive Bedeutung des Endens als Vollendung, die nicht als Beschränkung, sondern vielmehr als Ermöglichung verstanden werden muss. Die Grenzenlosigkeit wäre hier das Bedrohliche und Identitätslose, die Grenze hingegen gibt Gestalt, lässt etwas als solches hervortreten und sein. Ähnlich verhält es sich mit dem Horizont. Das Verb “horizein” bedeutet ‘etwas begrenzen’, aber nicht im Sinne von Beschränkung, sondern als einräumen, Raum geben und damit ermöglichen. Deshalb ist der Horizont seinem Wesen nach endlich, wobei diese Endlichkeit ursprünglich positiv verstanden werden muss.

Heidegger bedient sich nun dieses Verständnisses der Grenze und der Horizontalität in seiner existenzialen Analytik des Daseins. Der Tod bedeutet zwar eine endgültige Grenze des Daseins, aber nur durch diese Grenze gewinnt das Dasein sein eigentliches Sein. Es handelt sich dabei um keine Beschränkung des Daseins, sondern vielmehr um seine höchste Ermöglichung. Der Tod ist die höchste, unüberholbare⁷ Möglichkeit, die allen anderen Möglichkeiten vorausgeht und sie als solche ermöglicht. Freilich darf hier die Möglichkeit nicht im klassischen Sinne (Aristoteles) eines Gegensatzes zur Wirklichkeit (als dem Telos der Möglichkeit) begriffen werden. Das Möglichsein ist vielmehr eine Grundbestimmung des Seins des Menschen, während die Wirklichkeit eine Grundkategorie des

⁶ M. Heidegger, *Parmenides*, GA 54 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982), S. 121.

⁷ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53, S. 264.

verfallenen Seinsverständnisses darstellt. Weil der Mensch in erster Linie Möglichkeit *ist*, kann er seinen Tod auch anders (d.h. „uneigentlich“) verstehen, kann vor dem Tode fliehen und ihn nicht als seine eigenste Möglichkeit annehmen.

Dieses Verständnis des Todes begründet dann die existenziale Zeitlichkeit des Menschen. Heidegger spricht von einer ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit, wobei die Zeitmodi als „Ekstasen“ mit ihrem je eigenen Horizont fungieren. Der ekstatische Charakter der Existenz im Ganzen beruht aber auf dem ekstatischen Sich-vorweg-sein zur äußersten Möglichkeit des Todes, im spezifischen „Haben“ des Todes in jedem Augenblick des Lebens. Die Zeitlichkeit des Daseins ist somit wesentlich endlich. Levinas wendet dagegen ein, dass aus dieser Sicht eine „unsterbliche Person“ sogar widersprüchlich sei.⁸ Der end-gültige Tod erhält die Bedeutung eines Absoluten und wird mit dem Nichts (bzw. mit dem Nicht-Sein) gleichgesetzt. Der vom Nichts begrenzte Seinshorizont ist aber zugleich ein Horizont des Verstehens und somit des Sinnes (bzw. der Sinnhaftigkeit). Die Verständlichkeit und der Sinn sind somit notwendig endlich. Gerade weil das Leben sterblich (d.h. vom Tode als von einer absoluten Grenze umgeben) ist, kann die Frage nach dem Sinn entspringen. Der Sinn und das Sein gehören untrennbar zusammen.

Der Tod als Grenze bei Levinas

Die Reduktion jeglichen Seins und Sinnes auf Endlichkeit erzeugt für Levinas in erster Linie ein ethisches Problem. Endlichkeit bedeutet eine Herrschaft der Zeit und Geschichtlichkeit. Es gibt nichts, was sich über Geschichte erheben könnte, was nicht dem endlichen Geschehen und letztendlich dem Tod unterworfen wäre. Damit aber gibt es kein Kriterium, kein Gesetz und überhaupt keine Instanz, die geschichtliche Ereignisse ethisch beurteilen könnte, die einen von der Geschichte unabhängigen ethischen Sinn zulassen würde. Die Ethik muss dann auf jegliche Transzendenz verzichten und sich der Macht des Geschichtlich-Faktischen unterordnen. Die Herrschaft des Endlichen bringt aber auch einen endlichen Sinn des Menschseins mit sich. Es besteht so für den Menschen keine Möglichkeit, seine Endlichkeit zu transzendieren und einen unendlichen Sinn seiner Existenz zu suchen. Der Tod als absolute Grenze (im Sinne von Nichts) duldet danach keine Illusion der Unendlichkeit.

Levinas fragt aber nicht, ob der Tod eine absolute Grenze bedeutet, sondern vielmehr, ob Heideggers Gleichsetzung dieser Grenze mit dem

⁸ „Une personne immortelle est contradictoire dans les termes.“ E. Levinas, *La mort et le temps* (Paris: Herne, 1991), S. 50.

Nichts gerechtfertigt ist. Heideggers Position bezeichnet er als einen “umgekehrten Dogmatismus” (*dogmatisme à l’envers*)⁹ zum idealistischen Dogmatismus der Unsterblichkeit der Seele, wobei das Nichts des Todes bei Heidegger zum Absoluten erklärt wird. Kann jedoch der Tod auf das ontologische Dilemma von Sein und Nichts reduziert werden oder ist er nicht doch ein Geheimnis, das keine endgültige Antwort zulässt? Hier setzt Levinas’ Deutung ein und kann sich ebenso wie Heideggers existenziale Analytik einer phänomenologischen Beschreibung bedienen. Die erste Begegnung mit dem Tod erfolgt durch meine Mitmenschen und sie hat eine viel wichtigere Bedeutung als Heidegger zuzugeben bereit ist. Aber auch mein eigener Tod, der mich nach Heidegger primär betrifft, erweist sich nicht als mein eigenstes “Können” und “Vermögen”, sondern als ein Rätsel, das sich nie restlos in Verständlichkeit überführen lässt.¹⁰ Levinas verändert Heideggers Perspektive mit ihrem ekstatischen Verständnis der Zeitlichkeit und betrachtet den Tod als den letzten Augenblick des Lebens. Der Tod bleibt dem Leben fremd und bedroht mich als etwas, wovon ich keine Kenntnis und kein Verständnis habe. Der frühe Levinas sieht im Tod den Prototyp einer totalen Andersheit, einer vollkommenen Fremdheit, die sich der Intentionalität des Verstehens widersetzt und somit mein Verstehen-Können in Frage stellt. Der Tod kann aber auch von der Befindlichkeit nicht erschlossen werden – es gibt kein emotionales “Intendieren” des Todes, wie es etwa die Stimmung der Angst bei Heidegger leistet. Im Verhältnis zum Tod erfährt das Subjekt eine absolute Grenze seiner Aktivität, und als völlige Fremdheit kann der Tod vom Subjekt nicht übernommen werden. Er kann nie zu meinem Können, zu meiner Möglichkeit werden, er enthüllt vielmehr die äußerste Grenze meiner Unmöglichkeit. Für Levinas ist der Tod die Unmöglichkeit schlechthin.

Das Verhältnis zum Tod steht daher nicht im Zeichen der Aktivität (des “entschlossenen” Auf-sich-Nehmens), sondern der Passivität, einer radikalen und nie überwundenen Passivität. In seiner völligen Andersheit ist der Tod das Unbekannte, eine Frage ohne Antwort, ein reines Fragezeichen.¹¹ Er ist ein Rätsel und ein Geheimnis. Streng genommen kann zum Tod kein Verhältnis bestehen, weil wir nichts von ihm wissen. Aufgrund

⁹ Vgl. E. Levinas, *Le temps et l’autre*, S. 9.

¹⁰ Diese Kritik erinnert an Finks Deutung des Todes als einer absoluten Grenze der Intelligibilität, die uns zum Schweigen bringt. Auch Fink kritisiert bei Heidegger “einen verhängnisvollen ‘Solipsismus’ auch in der Todesphilosophie” (Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart: Kohlhammer, 1969, S. 38). Levinas hat Fink gelesen (vgl. *La mort et le temps*, S. 103ff), will aber über seine Todesdeutung hinaus.

¹¹ Vgl. E. Levinas, *Le temps et l’autre*, S. 131. Zum Tod als Frage vgl. auch Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung* (Freiburg / München: Alber, 31985), S. 21f.

dieser vollkommenen Passivität dem Tod gegenüber wird sein Eintreten als ein "Überfall aus dem Dunkeln", als ein Mord erfahren.¹² In seiner absoluten Unberechenbarkeit erweist sich der Tod als Skandal, als Krise. Der Tod kommt immer unerwartet und immer verfrüht. Das Sterben ist kein aktives "Intendieren" des Todes bzw. das heideggersche Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes,¹³ sondern ein rein passives Erleiden, eine grenzenlose Passivität angesichts der absoluten Grenze des Todes. Der eigentliche "Un-sinn" des Todes muss als Folge dieser grundsätzlichen Unmöglichkeit, über ihn nachzusinnen, ihn verstehend zu begreifen, angesehen werden.

Für Levinas führt uns der Tod vor Augen, dass wir uns im Verhältnis zu etwas befinden, das absolut anders ist.¹⁴ Diese absolute Andersheit des Todes hat für Levinas eine zweifache Bedeutung. Einerseits zeigt sich, dass sich der Tod nicht mit dem Nichts identifizieren lässt und dass sein Geheimnis somit für die Möglichkeit einer völlig anderen Sinnhaftigkeit (signifiance) offen bleibt. Die Alterität des Todes stellt das Sein (zusammen mit dem Nichts) und seinen Anspruch auf die Totalität des Sinnhaften in Frage. Andererseits aber manifestiert sich im Verhältnis zum Tod eine paradoxe Beziehung zur absoluten Andersheit, die für Levinas im formalen Sinne auf die Beziehung zum anderen Menschen übertragbar ist. Und diese Beziehung ist es, die im Zentrum von Levinas' Denken steht. Es handelt sich um eine "Beziehung mit dem Anderen, von Angesicht zu Angesicht mit dem Anderen, die Begegnung mit einem Antlitz, das den Anderen zugleich gibt und entzieht."¹⁵ In der zwischenmenschlichen Beziehung erfährt das Subjekt eine Grenze, die es jedoch nicht in sich schließend eingrenzt, sondern es in eine sonderbare ethische Dynamik versetzt.

Die Grenze als Differenz und Nicht-Indifferenz

"L'absolument Autre, c'est Autrui."¹⁶ Die Andersheit des Anderen, die sich in seinem Antlitz bekundet, transzendiert die Ordnung des Seins und seine Phänomenalität. Das Antlitz ist kein Phänomen, dessen Sein sich in der Präsenz seines Erscheinens erschöpft. Wie der Tod bleibt auch der An-

¹² Vgl. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye: Nijhoff, 1961), S. 210.

¹³ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 61, S. 302.

¹⁴ Vgl. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, S. 63.

¹⁵ "Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une façon, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui." (E. Levinas, *Le temps et l'autre*, S. 67).

¹⁶ E. Levinas, *Totalité et infini*, S. 9.

dere derjenige, der sich als ein stets Zu-Kommender (*à-venir*) nicht in die Präsenz des Verstehens überführen und intentional fassen lässt. Worin aber gründet die Andersheit bzw. die Transzendenz des Anderen? Bekanntlich handelt es sich um eine ethische Transzendenz, die für Levinas in einer unaufhebbaren Differenz zur Ordnung des Seins (Ontologie) steht. Er beschreibt sie zunächst auf eine negative Weise, ähnlich wie bei der Analyse des Todes. Beim Anderen stoße ich auf eine absolute Grenze meines Könnens, weil er sich in seiner absoluten Fremdheit meinem Verstehen entzieht. Freilich kann ich den Anderen auf einen Gegenstand meines Verstehens reduzieren, ich kann sein Gesicht als ein Phänomen unter anderen betrachten, aber damit geht der Andere in seiner "Eigentlichkeit" verloren. Der Andere lässt sich prinzipiell nicht fassen, (be)greifen und somit beherrschen. Levinas geht sogar so weit, dass er meint, der Andere könne zwar getötet, aber niemals beherrscht werden. Mord ist keine Form von Herrschaftsgewinn, sondern das Eingeständnis, dass sich der Andere nicht meiner Macht unterordnen lässt. Diese negativ beschriebene Erfahrung, in der ich vor dem Anderen der Grenzen meiner Macht inne werde, wird jedoch von einer positiven "Gegebenheitsweise" des Anderen ergänzt. Der Andere beharrt nicht in seiner absoluten Transzendenz, sondern spricht mich immer schon an, er "geht an mich heran" und geht mich somit auf eine Weise an (*il me regarde*), die sich der Logik des Seins entzieht und ein eminent ethisches Geschehen darstellt.

Das Antlitz aber spricht dabei primär nicht in der Weise, dass es etwa Worte ausspräche, sondern es *ist* selbst bereits ein Wort, ein Sagen, das sich als Imperativ, als das Gebot "Du wirst nicht töten" kundtut. Hier haben wir es mit einer absoluten Differenz (Alterität) des Anderen zu tun, die nicht zu einer apophatischen Stille und Trennung führt, sondern diese Differenz in einen ethischen Anspruch zu verwandeln vermag. Die "Kommunikation" jedoch verlagert sich auf eine vom Seinshorizont verschiedene Ebene, wo nichts Gemeinsames (*commune*) zwischen dem Anderen und mir besteht, mich aber dennoch sein transzendenter Anspruch in den Status des Antwortenden, des Verantwortlichen versetzt. Hier liegt für Levinas das Entscheidende einer Transzendenz-Beziehung: Ihre (seins)logische Unmöglichkeit verhindert nicht das "Geschehen" eines anderen Sinnes, einer ethischen Sinnhaftigkeit, die aus der Perspektive des Seins ein Paradoxon, ja einen Widerspruch darstellt. Dieser Sinn zeugt von einem Mehr, das jede Phänomenalität übersteigt und im Gesicht des Anderen zum Ausdruck kommt. Die ethische Transzendenz geht jedoch Hand in Hand mit der Schwäche des Antlitzes, das immer schon vom gewaltsamen Tod bedroht wird. Die Erhabenheit des Anderen ist eng verbunden mit der Nacktheit des Antlitzes, das dem Tod ausgesetzt ist und den ethischen Imperativ "Du wirst nicht töten" verkörpert. "Le néant de la mort n'est-il pas

la nudité même du visage du prochain?”¹⁷ fragt sich Levinas und verweist somit auf die sonderbare Nachbarschaft zwischen der Transzendenz des Anderen und dem Tod, der ihn immer schon bedroht.

Die Differenz zum Anderen wird von Levinas zu einer ethischen Nicht-Indifferenz umgedeutet, die als Verantwortung des Ich, des Subjekts fungiert. Wenn in seiner Frühphase, zu der auch noch das erste Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (*Totalité et infini*) gehört, die Transzendenz des Anderen als Exteriorität, als ein Über-mich-selbst-Hinaus, beschrieben wird, so ändert sich bei Levinas später die Perspektive und der Andere tritt in die Interiorität des Subjekts. Er ist “interior intimo meo” (Augustin). Dabei handelt es sich um eine logische Konsequenz des Primats des Anderen. Wenn sich der Andere als der Erste erweist, da er in der ethischen Beziehung die Initiative übernimmt und das Subjekt in die Rolle des Antwortenden, des Verantwortlichen versetzt, dann ist er in gewissem Sinne früher als mein eigenes Selbst. Die Differenz zwischen dem Selbst und dem Anderen verlagert sich nun in das Innerste der Subjektivität – es ist das Subjekt selbst, das seine ontologische Identität und Stabilität verliert und einen Bruch (fission) innerhalb seiner selbst erfährt. Diese Spaltung hat jedoch eine eminent ethische Bedeutung. Sie artikuliert die paradoxe “Seinsweise” der Verantwortung, die das Subjekt am tiefsten bestimmt und es nie zur Ruhe, zu einem Stillstand in der Verantwortung kommen lässt. Früher als das eigene Bewusstsein und die eigene Freiheit ist meine Verantwortung für den Anderen. Das Subjekt wird zum Träger der Verantwortung und sein “Sein” vollzieht sich als ein verantwortliches Für-den-Anderen-da-Sein.

Dieser Perspektivenwechsel spiegelt sich auch in der Deutung der Zeitlichkeit wider. In der frühen Periode von Levinas wird der Andere – ähnlich wie der Tod – als eine Zukunft gedacht, die sich nie in die Präsenz der Gegenwart überführen lässt. Transzendenz bedeutet so einen zeitlichen Bruch mit der Gegenwart, die für die Zeitlichkeit des Subjekts (des Ich) bestimmend ist und die beiden anderen Zeitmodi (Vergangenheit und Zukunft) in Bezug auf sich selbst auslegt. Eine absolute Zukunft der Transzendenz meint somit die Unmöglichkeit, jemals zu einer Gegenwart zu werden, was zu einem Bruch der Zeit als eines synthetisch-synchronischen Geschehens führt. Der Andere als der stets Zu-Kommende und Künftige, immer “à-venir”, bildet nie eine Gegenwart mit mir, und nach Levinas verbirgt sich in dieser ursprünglichen Differenz die Geburtsstätte der eigentlichen, diachronischen Zeit. Wenn aber der Andere absolute Priorität besitzt und nicht erst *nach* mir kommt, dann muss diese Priorität eine zeitliche Entsprechung haben. In seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits*

¹⁷ E. Levinas, *La mort et la temps*, S. 134.

des Seins schreibt Levinas von einer absoluten Vergangenheit des Anderen, die sich durch keine Erinnerung vergegenwärtigen lässt und das Subjekt "immer schon" unter einen ethischen Anspruch gestellt hat.¹⁸

Worauf Levinas' denkerisches Bemühen dann in seiner Spätphase hinausläuft, ist die von Anfang an brennende Frage nach dem Sinn bzw. nach dem, was die Sinnhaftigkeit des Sinnes ausmacht. Muss der Sinn auf das Sein und auf seine Verständlichkeit reduziert werden? Bleibt der Sinn notwendig auf den endlichen Horizont des Seins angewiesen? Ist die Frage "to be or not to be" die ausschließliche und alles umfassende Referenz des Sinnes? Levinas plädiert für einen anderen, *besseren* Sinn, der sich zwar nicht als seiend be- und erweisen lässt, dennoch aber von einem *Guten* jenseits des Seins zeugt. Dieser Sinn "geschieht" nicht auf die Weise der "Sammlung" im Verstehen, sondern als Differieren der Differenz des Einen in der Beziehung zum Anderen, das sich als die Nicht-Indifferenz des Einen-*für*-den-Anderen (*l'un-pour-l'autre*) vollzieht. Das Wort "für" erhält hier eine fundamentale Bedeutung. Es steht sowohl für eine Trennung als auch für eine (asymmetrische) Verbundenheit, wo das Sein des Einen *für* den Anderen gegeben wird. Ist dieses "Für den Anderen" (*Pour-l'Autre*) nicht ein ontologisches Paradoxon, eine bleibende Herausforderung für die (phänomeno)logisch unanfechtbare "Jemeinigkeit" des Seins? Ist die Zeit, in der ich *für* den Anderen da bin, immer noch meine Zeit oder bekommt diese meine Zeitigung eine Bedeutung, die über sie hinausgeht? Wir könnten die Frage noch weiter zuspitzen: Ist ein echtes Geben, eine Gabe, die als die tiefste Bestimmung des "Für" betrachtet werden kann, überhaupt möglich?¹⁹

Nach Levinas liegt in diesem "Für" der Ursprung des Sinnes und des Sinnhaften, der auch den ontologischen, auf die Vernunft bezogenen Sinn bestimmt und ihm als ethische Verpflichtung vorausgeht. Da es sich aber um eine konstitutive Asymmetrie handelt, die im positiven Sinne die Güte des Guten möglich macht, bleibt die Differenz unüberwindbar. Levinas schreibt: "Elle ne signifie pas synthèse, mais, dans *l'un-pour-l'autre*, *l'un séparé de l'autre par l'intervalle ou l'entre-temps de la différence que la non-in-différence n'efface pas.*"²⁰ Diese konstitutive Differenz erschwert jedoch die Artikulation, die in der sprachlichen Verfassung immer eine "Sammlung" (Logos) anstrebt. Levinas' Werk *Jenseits des Seins* ist ein

¹⁸ Vgl. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Nijhoff, 1978), S. 112.

¹⁹ Hier zeigt sich die Nähe zu Derridas Frage nach der (Un)Möglichkeit der Gabe (vgl. Jacques Derrida, *Donner le temps: I. La fausse monnaie*, Paris: Galilée, 1991), aber auch zu Jean-Luc Marion und seinen Bemühungen, die Gabe bzw. die Gebung (*donation*) jenseits des Seins zu denken.

²⁰ E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993), S. 214.

beeindruckendes Beispiel, wie über das Gesagte hinaus, das sich einer differenzträchtigen und diachronen Rede widersetzt, von einer anderen Bedeutung Zeugnis abgelegt werden kann. Man spürt in der Tat die ungeheure „Passion des Sagens”,²¹ die mit der Sprache ringt und durch sie das, was sie übersteigt, zum Bedeuten bringen will.

Der Tod und der Andere

Bei seiner Suche nach einem Sinn, nach einer Rationalität, die nicht auf das Sein und auf die Ontologie angewiesen sind, findet Levinas einen Verbündeten in Kant. Seine praktische Philosophie und der Sinn, der dort befolgt wird, zeugen von einer Unabhängigkeit vom Sein, wie Kant es versteht. Das Sollen, das sich im moralischen Gesetz und in der mit ihm verbundenen Freiheit bekundet, transzendiert das phänomenale und endliche Sein. Der moralische Sinn ist unabhängig von Leben und Tod, er ist unabhängig auch von Gott. Die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes stehen nicht am Anfang der Moral als ihre Grundlage, sondern sie selbst werden vom moralischen Sinn her „begründet”. Die „Begründung” der beiden Postulate ist aber keine ontologische Seinssetzung, sondern eine moralische und durchaus rational begründete Hoffnung (bzw. ein Vernunftglaube), die den Horizont von Sein und Nicht-Sein übersteigt. Levinas sieht zu Recht bei Kant den Versuch, nach einer völlig neuen Bedeutungsmöglichkeit (Sinn, Rationalität) zu suchen, die auf die Herausforderung der Sterblichkeit nicht mit einer „Verlängerung des Lebens”²² antwortet. Es ist nicht das Bedürfnis nach Überleben, das diese Hoffnung motiviert. Vielmehr geht es um die Erschließung einer anderen Sinnquelle, die sowohl den Tod als auch die Zeit in einen anderen Bedeutungshorizont versetzt. Für Levinas ist es kein Zufall, dass Kant ein Bedeuten jenseits des Seins von der Ethik her zu erschließen vermag.

In ähnlicher Weise versucht auch Levinas den Tod von einem ursprünglicheren Sinn her zu deuten. Nicht der Tod (als Grenze des Seins) stellt die Quelle für die Sinnfrage dar, sondern umgekehrt vermag das ethische Bedeuten, das immer schon als Beziehung zum Anderen „geschieht”, dem Tod einen Sinn zu verleihen. Levinas will „den Tod denken als ein Moment der Bedeutung des Todes [signification de la mort] – Sinn, der den Tod übersteigt.”²³ Den Sinn des Todes zu denken, heißt jedoch nicht, „den Tod zu verharmlosen oder ihn zu rechtfertigen oder ein ewiges

²¹ Vgl. Thomas Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs* (Freiburg / München: Alber, 1988).

²² Vgl. E. Levinas, *La mort et le temps*, S. 68.

²³ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, S. 119.

Leben zu versprechen, sondern den Sinn zu zeigen versuchen, den der Tod dem menschlichen Abenteuer verleiht”.²⁴ So wie sich die Postulate von Kant nicht in die Ordnung des Seins (als seiende “Tatsachen”) überführen lassen, so verbleibt auch Levinas’ Vorhaben, über den Sinn des Todes nachzudenken, in einer Unentschiedenheit hinsichtlich des ontologischen Status des Todes. Der Tod stellt auch im späten Denken von Levinas ein Rätsel und einen Skandal dar. Dennoch aber ist er zugänglich für eine andere, ethische Bedeutung.

Dem Perspektivenwechsel beim späteren Levinas folgt auch die Betrachtung des Todes. Es wird nicht zuerst und zunächst nach dem eigenen Tod, sondern nach dem Tod des Anderen gefragt. Der Tod des Anderen ist der “erste” Tod, der mich früher und tiefer betrifft als mein eigener Tod. Levinas versucht sich dem Sterben anderer phänomenologisch anzunähern und beschreibt den Tod als Stillstand der Bewegung des Anderen, wo das Antlitz zur Maske wird. Er beharrt jedoch darauf, dass der Tod nicht auf seine empirische Faktizität zu reduzieren ist. Der Tod bleibt vielmehr ein reines Fragezeichen, ein Weggang des Anderen ins Unbekannte. Das Primäre jedoch beim Tod des Anderen ist eine potenzierte Erfahrung der Nähe, der Verantwortung, die mich immer schon mit dem Anderen verbindet. Wenn die Beziehung zum Anderen von einer maßlosen Verantwortung gekennzeichnet ist, dann besagt der Tod des Anderen die höchste Herausforderung für ebendiese Verantwortung, die ich nicht nur habe, sondern “bin”. Die Subjektivität als ein ethisches “Der-Andere-in-mir” (l’Autre-dans-le-Même) wird durch den Tod des Anderen zutiefst erschüttert und von einer Schuld des Überlebenden erfüllt. Im Tod des Anderen sterbe ich einen “schwierigeren” Tod als meinen eigenen. Hinsichtlich dieser Priorität bekommt mein eigener Tod eine “sekundäre” Bedeutung. Er wird einer Verantwortung des Subjekts untergeordnet, die sich nicht durch den Tod begrenzen lassen will. Der tiefste Sinn, zu dem ich in meinem Sein und in meinem Tod berufen bin, ist Sein (und Sterben) *für* den Anderen, was von Levinas auch “Stellvertretung” (substitution) genannt wird. Die Stellvertretung, die im ontologischen Sinne widersprüchlich ist, setzt sich somit der “Jemeinigkeit” entgegen, die bei Heidegger auf eine ausgezeichnete Weise mit dem Tod verbunden ist. Für Heidegger ist der Tod die *eigenste* Möglichkeit des Daseins, die keine Stellvertretung duldet: “Der Tod ist, sofern er ‘ist’, wesensmäßig je der meine.”²⁵ Levinas hingegen fragt sich in seinem Aufsatz “Mourir pour...”,²⁶ ob diese ontologische Bestimmung

²⁴ E. Levinas, *Le temps et l’autre*, S. 130 (Übersetzung v. V.).

²⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 47, S. 240.

²⁶ E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre* (Paris: Grasset, 1991), S. 204–214.

zureichend ist und das letzte Wort haben darf. Wenn die Beziehung zum Anderen die tiefste Bestimmung der Subjektivität darstellt, dann ist die Verantwortung "vielleicht das, weshalb man sterben kann (*responsabilité qui serait peut-être le pourquoi l'on peut mourir*)."²⁷

Die Verantwortung, die nicht vor der Grenze des Todes Halt macht, ist selber grenzenlos. Die Grenzenlosigkeit einer faktisch zwar immer begrenzten Verantwortung bezieht sich jedoch auf kein Können des Subjekts (weil dieses Können immer endlich ist), sondern auf seine maßlose Passivität, seine nie endende und somit unendliche Berufung zur Verantwortung. Diese eigentümliche Verbindung von Grenze und Grenzenlosigkeit spiegelt sich auch im Ausdruck der "grenzenlosen Nähe" (*proximité sans limites*)²⁸ wider. Die Nähe setzt zwar Differenz und Grenze voraus, zugleich aber bezeichnet sie eine Dynamik der Annäherung, die immer größer, ja grenzenlos wird. Eine solche Nähe, die Levinas immer schon ethisch versteht und die den Anderen zu meinem Nächsten macht, kennzeichnet die "Bewegung" der Verantwortung, die jede Grenze übersteigt und ein Zeugnis von der Unendlichkeit ablegt. Der sterbliche Mensch wird durch seine grenzenlose Verantwortung zum Zeugen eines unendlichen, ethischen Sinnes.

Das ethische Überschreiten des Todes als äußerster Grenze führt somit bei Levinas nicht zur Hybris des Subjekts und das Bezeugen des Unendlichen wird nicht mit Unsterblichkeit verschränkt. Die ontologischen Grenzen bleiben weiterhin bestehen. Nur wird ihre vermeintliche Endgültigkeit durch eine andere Möglichkeit des Sinnes in Frage gestellt.

Bibliographie

- Derrida, J. *Donner le temps: I. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991).
 Fink, E. *Metaphysik und Tod* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969).
 Heidegger, M. *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, ¹⁶1986).
 ——— *Parmenides*. GA 54 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982).
 Levinas, E. *Le temps et l'autre* (Paris: Quadrige/PUF, ⁵1994).
 ——— *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, ²1978).
 ——— *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, ⁵1994).
 ——— *La mort et le temps* (Paris: Herne, 1991).

²⁷ E. Levinas, *La mort et le temps*, S. 44.

²⁸ E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, S. 212.

— *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993).

— *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye: Nijhoff, 1961).

— *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Grasset, 1991).

Wiemer, T. *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs* (Freiburg / München: Alber, 1988).

Wiplinger, F. *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung* (Freiburg / München: Alber, ³1985).