

libri nigri 33

Marcin Rebes

Der Streit um die transzendente Wahrheit

Verlag Traugott Bautz GmbH

Marcin Rebes

Der Streit um die transzendente Wahrheit

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebech · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandeveld · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Marcin Rebes

Der Streit um die
transzendente Wahrheit
Heidegger und Levinas

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2014

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-942-2

Τῷ ἐμῷ τῆς πρώτης φιλοσοφίας πρώτῳ διδασκάλῳ

DANKSAGUNG:

Mein Buch konnte ohne die freundliche Hilfe vieler Menschen nicht geschrieben werden. In erster Linie möchte ich Herrn Professor Władysław Stróżewski, dem Doktorvater meiner Dissertation, danken. Darüber hinaus bin ich weiteren Hochschullehrern und Professoren sehr zu Dank verpflichtet: Beata Szymańska und Karol Tarnowski für Ihr reichhaltigen und kritischen Bemerkungen sowie Friedrich-Wilhelm von Herrmann wie auch Bernhard Casper für zahlreiche Hinweise, Diskussionen und Inspirationen, die entscheidend die Gestalt dieser Arbeit beeinflusst haben. Jakob Schleicher und Gert Röhrborn bin ich für die sprachliche Korrektur der deutschen Übersetzung dankbar. Zu guter Letzt möchte ich auch meinen Eltern und Geschwistern für Ihre Unterstützung und die Geduld während des Schreibens von Herzen Dank sagen.

Inhalt

Einleitung	13
Klassische Definitionen der Wahrheit	16
1. Kapitel Das Konzept der Wahrheit und ihre Erkennbarkeit	19
2. Kapitel Versuch der Modifikation des Verhältnisses Subjekt-Objekt in der Philosophie Martin Heideggers und Emmanuel Levinas'	28
<i>Unterkapitel A. Die zwei Aspekte der Wahrheit: Erschlossenheit und Entschlossenheit sowie Entbergen und Verbergen. Hinausschreiten über das Verhältnis Subjekt-Objekt in der Philosophie Martin Heideggers. Sein und Wahrheit als Unverborgenheit.</i>	28
1. Wahrheit und ihre Bestimmungen	28
2. Wahrheit und ihre Entdeckung	57
3. Entbergen und Verbergen der Wahrheit.	72
A. Eine sprachliche Analyse	75
B. Entbergen und Verbergen des Seins	78
4. Die Modifikation des Verhältnisses Subjekt-Objekt	85
5. Die transzendente Wahrheit als Ausdruck der Kritik der klassischen und modernen Konzepte der Wahrheit	89
<i>Unterkapitel B. Verständnis des Begriffes Transzendenz in der Philosophie Martin Heideggers. Transzendenz und der Andere. Die Umgestaltung der Ontologie in die Ethik des Anderen. Modell der Wahrheit, die in der Philosophie Levinas' im Verhältnis zwischen mir und dem Anderen geschieht. Wahrheit als Aufruf und Unterweisung.</i>	91
1. Transzendenz in der Philosophie Martin Heideggers	92

Inhalt

A. Die Kritik des klassischen Verständnisses der Transzendenz	95
B. Transzendenz, Selbigkeit, Zeitlichkeit und die Freiheit	97
C. Stimmung und Sorge	99
D. Endlichkeit und Unendlichkeit der Transzendenz	100
2. Die Transzendenz in der Philosophie Emmanuel Levinas'	101
A. Bedürfnis und Begehren	102
B. Bau der Behausung. Versuch der Zähmung der Welt. Sich-Trennen von den Elementen.	107
C. Die Richtung der Trennung und der Transzendenz	112
D. Zusammenfassung der bisherigen Analysen	128
3. Kapitel Wahrheit als Unverborgenheit und ihre Verneinung	144
<i>Unterkapitel A Wahrheit und Unwahrheit. Verständnis der Un-Wahrheit in der Philosophie von Martin Heidegger und Emmanuel Levinas.</i>	144
<i>Unterkapitel B Die eigentliche und uneigentliche Seinsweise. Unterschiede und gegenseitige Bezüge zwischen Uneigentlichkeit und Unwahrheit. Funktion der Un-Wahrheit und der Un-Eigentlichkeit in beiden Philosophien.</i>	149
4. Kapitel Religiöse und kulturelle Einflüsse auf den Begriff der Wahrheit. Durch welche Sinne kann man Wahrheit erfahren? Hören und Sehen der Wahrheit.	154
1. Religiöse und kulturelle Einflüsse auf den Begriff der Wahrheit	155
2. Mit welchem Sinn kann man die Wahrheit erfahren?	157
3. Die Wahrheit und der Mensch	160
5. Kapitel Wahrheit und Zeit	163

Inhalt

<i>Unterkapitel A. Erkennen und Verstehen der Zeit in den beiden Philosophien. Die ekstatische Zeit. Zeitigungsformen in der Philosophie Heideggers: Gewesenheit, Gewärtigung, Zukunft. Die in der Zeit geschehende Wahrheit. Modifikation der ekstatischen Zeit in der Philosophie Levinas'. Die endliche und unendliche Zeit.</i>	164
1. Zeit und Zeitlichkeit	164
A. Zeitlichkeit in der Philosophie Martin Heideggers	164
B. Zeit in der Philosophie Emmanuel Levinas'	171
2. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit	175
<i>Unterkapitel B Endlichkeit und Unendlichkeit. Die Idee der Unendlichkeit in der Philosophie Levinas'. Der zum Gewissen-haben-Wollen sowie zu seinem eigenen Sein aufrufende Tod. Der Tod und seine Rolle bei der Konzeption der Wahrheit. Die Idee der Unendlichkeit und ihr Zusammenhang mit dem Guten.</i>	181
6. Kapitel Das Verhältnis der Wahrheit zum Guten und Schönen (Kunst). Der Unterschied im Verständnis der Imponderabilien in den beiden Philosophien.	188
1. Die Wahrheit und das Gute	189
2. Die Wahrheit und das Schöne	190
7. Kapitel Funktion der Sprache	192
1. Die Funktion und Rolle der Sprache in der Philosophie Heideggers und Levinas'. Wahrheit und Logos.	192
2. Zukommen auf sich selbst	207
Zusammenfassung Wahrheit als Unverborgenheit und Belehrung	219
Bibliographie	226

Einleitung

Die Frage nach der Wahrheit wird von jeglicher Philosophie, beginnend mit den Vorsokratikern bis zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, gestellt. Diese grundsätzliche Fragestellung nach der Wahrheit führt jedoch zu den unterschiedlichsten Antworten, die sich aus dem Gegenstand der einzelnen Philosophien ergeben. Die Philosophie Levinas' wird von der Idee des Guten durchdrungen, welche der Autor von *Totalité et Infini* höher als die Wahrheit selbst schätzt. Es erscheint somit, dass das Gute bei ihm den Begriff der Wahrheit ersetzt, und damit zum Surrogat der Wahrheit wird. Levinas nimmt jedoch die heideggere, auf der Unverborgenheit beruhende Interpretation der Wahrheit zur Grundlage seines Schaffens – wovon man sich beim Lesen seiner ersten Werke überzeugen kann – und versucht sie durch das Hervorheben der ethischen Beziehungen mit dem Anderen zu überwinden. Das Gute erscheint dann nicht als bloß Abgeleitetes, sondern als das Gute an sich, welches sich in der Begegnung mit dem Anderen konstituiert. Heidegger und Levinas beziehen sich auf die Tradition des deutschen Idealismus und die grundsätzliche Frage nach der Identität des Menschen. Dieser Prozess des Übergehens von *Ich* auf *Nicht-Ich* führt zur Frage nach dem Anderen. Der Andere befindet sich für Heidegger *de facto* im Bereich der Frage nach dem Sein. Levinas verstärkt diese Frage nach dem Anderen dabei, ohne die Kluft aufzuheben, welche uns von dem Anderen trennt, indem er auf die ethische Relation verweist, die unser Suchen nach uns selbst in Frage stellt. Erst in der asymmetrischen Relation mit dem Anderen finde ich mich als denjenigen, der auf den Anruf des Anderen antworten muss. In der Antwort auf den Anruf des Anderen kann ich von niemandem ersetzt werden, weil man gerade mich anruft und damit auswählt. Über mich selbst hinausgehend finde ich mich in der Rede mit dem Anderen wieder. Dieser neue Raum, der in der Begegnung mit dem Anderen entsteht, sorgt dafür, dass wir über das ontologische Sein hinausgehen. Die Begegnung mit dem Ande-

ren ist eine Relation, die über die Frage nach dem Grund hinausgeht und danach sucht, was absolut anders ist. Levinas beginnt jedoch seine Analyse mit der Ontologie, um sie abschließend nicht umzuwerfen, sondern vielmehr ihren eingeschränkten Horizont hervorzuheben. Dies ist besonders in der Unterscheidung zwischen Bedürfnis und Begehren zu sehen. Die transzendente Wahrheit ist eine über sich hinausgehende Wahrheit zu dem, was entweder Sein genannt wird oder dem, was von mir aus betrachtet ein absolut Anderes ist. Heidegger lehnt die Wahrheit als die Einstimmigkeit einer Sache mit dem Vorgemeinten¹ sowie als „Übereinstimmung des in der Aussage Gemeinten mit der Sache“ (VWW (WG) 180) ab, indem er zur aristotelischen ontologischen Frage nach dem Sein zurückkehrt. Das klassische Wahrheitsverständnis entfernte die Philosophie von der als Unverborgenheit verstandenen Wahrheit. In diesem oberflächlichen Wortverständnis unterliegt auch der Begriff des Guten einer Veränderung, welcher noch zur Zeit der Antike stark mit der Idee des Guten verknüpft war. Die Ontologie überwindend steckt Levinas einen neuen Weg für das Gute ab, welcher sich nicht zwischen mir und dem moralischen Gesetz, sondern zwischen mir und dem Anderen konstituiert. Dafür war bereits der frühere Umbruch im Blick auf die Wahrheit und das Gute notwendig. Das Gute ist noch ursprünglicher als das auf dem Bewusstsein basierende Denken.

In der hier vorgelegten Abhandlung geht es daher nicht um eine Vorstellung der Unterschiede zwischen der Ontologie Heideggers und der Ethik von Levinas, sondern um die Explikation der Wahrheit, die – obwohl

¹ Der Begriff *Vorgemeinte* besagt hier, dass man die uns in der Wirklichkeit vorgestellten Sachen mit den jeweils schon früher gedachten (gemeinten) konfrontiert. Das Präfix *Vor* weist darauf hin, dass wir es mit einer Vor-Struktur zu tun haben. Diese wird aber nicht als eine ontologische, sondern als erkenntnistheoretische Struktur des Subjekt-Objekts betrachtet. Die vorher gemeinten Dinge werden zum Kriterium dafür, was Wirkliches ist. Daraus ergibt sich die Frage danach, warum gerade diese anstelle eines anderen Kriteriums festgestellt wurden. Man sucht daher nach der Antwort auf die Frage nach dem Kriterium des Kriteriums. Mit diesem Vorgang kehrt man wieder auf die frühere Ursache einer Ursache zurück und dieser Vorgang führt mithin in die Unendlichkeit (*petitio principii*). „Das Wahre, sei es eine wahre Sache oder ein wahrer Satz, ist das, was stimmt, das Stimmende. Wahrsein und Wahrheit bedeuten hier Stimmen, und zwar in der gedoppelten Weise: einmal die Einstimmigkeit einer Sache mit dem über sie Vorgemeinten und zum anderen die Übereinstimmung des in der Aussage gemeinten mit der Sache.“ - VWW(WG 179n).

unterschiedlich verstanden – ständig den Menschen selbst betrifft. Das beide Philosophien verbindende Glied ist somit der Mensch (das *Dasein*) und sein ursprüngliches Erkennen der Wahrheit als *Unverborgenheit*². Der Bereich der Untersuchung wird im Falle der Philosophie Heideggers auf die bis 1945 entstandenen Werke, bei Emmanuel Levinas jedoch auf seine Hauptwerke, wie *Totalité et Infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Le temps et l'autre* oder *De Dieu qui vient à l'idée*, eingeschränkt. Da Heidegger uns nahelegt, dass seine Werke und Vorträge getrennt analysiert werden sollten, wird *Sein und Zeit* hier als grundsätzlich zu besprechendes Werk angenommen. Der Rest der Abhandlungen und Werke Heideggers wird als Material behandelt, das dabei helfen soll, die Grenzen bzw. seine Konzeption der Wahrheit besser zu skizzieren und zu bestimmen. Die transzendente Wahrheit ist die Wahrheit über die *conditio humana*, über den Menschen, der die Wahrheit über sich selbst sucht und auf diesem Wege die Wahrheit und ihre Negation, d.h. die Unwahrheit, findet. Diese Unwahrheit ist jedoch kein logischer Widerspruch, sondern ein wichtiges Element der Wahrheit als Entbergen und Verbergen. Die Ebene, auf welcher die beiden Philosophien, sowohl die Heideggers als auch jene von Levinas, basieren, ist die der *hermeneutisch-existenziellen Wahrheit* sowie der *ontologischen Differenz*. Für Levinas sind diese beiden Elemente lediglich der Anfang des philosophischen Wegs. Indem er die Position Heideggers der Kritik unterzieht, findet sich eine neue Aufforderung für die Philosophie in Gestalt des Ausdrucks der transzendentalen Relation mit dem Anderen.

Bevor man die Schlüsselfrage nach der *Erfahrung* der transzendentalen Wahrheit im Verhältnis zum Anderen oder zu unserem Sein stellt, muss man fragen: was verstehen wir im alltäglichen Sinne unter der Wahrheit? Anders gesagt: bevor wir die Frage nach der Wahrheit des Seins sowie der im ethischen Sinne verstandenen Wahrheit als das Gute aufwerfen, ist es notwendig, sich mit der Wahrheit in ihrer klassischen Auffassung sowie mit der Möglichkeit ihres Erkennens zu beschäftigen. Erst nach dem vorausgehenden Hervorheben des Problems, dem wir uns bei der klassischen Definition der Wahrheit sowie der Möglichkeit des erkenntnistheoretischen Irrtums gegenübersehen, erweist sich die Notwendigkeit der Rückkehr zur Wahrheit als Unverborgenheit.

² Vgl. Heidegger, M. (1992): *Parmenides* (PAR), S. 17ff sowie 196ff.

Klassische Definitionen der Wahrheit

Die Philosophie Heideggers modifiziert das klassische Wahrheitsverständnis und schlägt die Rückkehr zu einer Wahrheit vor, welche im Hinblick auf die Übereinstimmung der die beiden Elemente berührenden Wahrheit ursprünglicher ist. Die Frage nach der Wahrheit muss nicht nur auf Urteilen begründet werden, sondern auch auf die Anfrage nach dem Ursprung des Seins. Zur bisherigen Übereinstimmung ist ein Kriterium erforderlich, welches wir bereits voraussetzen. Dieser Prozess richtet sich jedoch nicht nach dem letztgültigen Auffinden des Grundes, sondern er zieht sich in eine kausale Ordnung zurück. Der Verfasser von *Sein und Zeit* verwirft die auf der Kausalität aufbauende Philosophie als Grundlage des philosophischen Erkennens. Heidegger fordert die Darstellung der Wahrheit in ihrer ursprünglichen Bedeutung. Diese Analyse muss aber von der Auffassung der Wahrheit in ihrem klassischen Verständnis antizipiert werden. Durch die Darstellung ihres fehlerhaften Verständnisses sowie durch die erkennbar werdende Notwendigkeit der Aufnahme des Problems der Wahrheit verweist Heidegger auf das Bedürfnis zur Rückkehr auf die ursprünglichste Bedeutung. Was ist nun aber die von Heidegger verworfene Wahrheit und was liegt ihr zugrunde? Die Wahrheit ist in der traditionellen Auffassung *veritas est adaequatio rei et intellectus* die Übereinstimmung der Dinge mit dem Erkennen. Die modifizierte Version dieser Definition der Wahrheit ist nämlich die Übereinstimmung des Erkennens mit den Dingen – *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Die beiden Definitionen der Wahrheit beruhen auf dem Terminus *Übereinstimmung*. Der Begriff der Übereinstimmung, der Kohärenz, wird von solchen lateinischen Wörtern wie *adaequatio* (Angleichung), *correspondentia* (Entsprechung), *convenientia* (Übereinkunft)³ ausgedrückt. Sie alle enthalten den relationalen Charakter der Wahrheit in sich. Übereinstimmung, Entsprechung und Übereinkunft stellen auf diese Weise ein Kriterium der Wahrheit dar. Laut Heidegger verwendeten bisherige Konzeptionen der Wahrheit bloß die Übereinstimmung zwischen zwei Teilen, von welchen einer den zweiten bestimmt, ohne zu erklären, was die Wahrheit selbst ist. Der Begriff der Wahrheit kam insofern nur auf der Ebene des Urteilens über Dinge und ihre Vorstellungen vor. Mit der Annahme der Wahrheit als *adaequatio* kann man zu dem Schluss kommen, dass es in der Philo-

³ Vgl. SuZ 214 sowie VWW (WG) 178-182.

sophie von Levinas tatsächlich gar keinen Platz für die Untersuchung der Konzepte der Wahrheit gibt. Wenn man jedoch, ähnlich wie in der Philosophie Martin Heideggers, die Wahrheit als Un-Verborgenheit ausmacht, dann kann man die Idee des Guten, die Idee des Anderen und die Idee der Unendlichkeit als Enthüllung der Wahrheit, die konstituiert, interpretieren. Die Philosophie Heideggers beruht *stricte* auf dem Begriff der Wahrheit und Freiheit. Das Konzept der Wahrheit ist gewissermaßen der Schlüssel zu seinem philosophischen Denken. Die Analyse der Wahrheit in diesem Sinne bezeichnet also auch ihre Verbindung mit dem Begriff des Guten. Dieses von Heidegger präsentierte Wahrheitsverständnis verknüpft sich streng mit dem Sein, wie beispielsweise in der Vorstellung einer eigentlichen und uneigentlichen Seinsweise. Dies führt jedoch zum Sich-Verschließen des Daseins in seine Monade. Dasein begreift immer das, was es auf seinem Weg aus seinem eigenen Sein sowie Guten begleitet. Ausgehend von der Wahrheit als Unverborgenheit wendet sich Levinas dem Guten zu, welches nicht mein ontologisches Verhältnis zum eigenen Sein charakterisiert, sondern das sich zwischen uns, d.h. in der Rede, konstituiert. Sowohl bei Heidegger wie auch bei Levinas braucht man dazu die transzendente Wahrheit, mein Hinausgehen über etwas, was mich zu meinem Sein oder zur ethischen Relation mit dem Anderen führt. Im Verständnis der Wahrheit ist daher Heidegger und Levinas gemeinsam das Überschreiten dessen, was unser Sein ist, sowie das Fragen nach dem Anderen, der von mir unterschiedlich ist. Die klassische Definition der Wahrheit betrifft daher nicht so sehr die Relation zwischen mir und dem Anderen, sondern vielmehr jene zwischen meinem Erkennen und dem, was vorgestellt wird. Der Mensch und sein Urteilen werden hier gleichbehandelt, wobei dies aber unterschiedliche Dinge sind. Erst der Versuch einer Antwort auf die Frage nach der Transzendenz der Wahrheit ermöglicht Levinas die Relation mit dem Anderen als bedeutsames Ereignis hervorzuheben, welches jeglichem Begreifen und jeder Vorstellung vorausgeht.

Die klassische, über Jahrhunderte betriebene Philosophie konnte die Wahrheit in ihrer ursprünglichsten Befindlichkeit nicht entdecken. Die in ihrer klassischen Form begriffene Wahrheit verlangt ständig nach der *petitio principii*. Die Phänomenologie strebt aufs Neue durch die Forderung nach dem *Zurückgehen zur Sache selbst*, oder wie es Heidegger formulierte, der *Rückkehr zum Ursprünglichsten*, nach der antiken Kultur und ihrer Konzeption der Wahrheit als Unverborgenheit (ἀληθής). Notwendig ist dafür die

Analyse der Wahrheit sowohl im philosophischen als auch im philologischen Verständnis. Die Rechtfertigung dieses Unternehmens sind nicht bloß die von Heidegger gehaltenen Vortragszyklen *Parmenides* und *Heraklit*, sondern auch sein Hauptwerk *Sein und Zeit*. Neben der philosophischen Auslegung der Wahrheit und Nicht-Wahrheit findet man dort auch eine sprachliche Analyse der Termini ἀλήθεια und λήθεια. Daher geht es uns eben darum, die Wahrheit in ihrem altgriechischen Sinne, d.h. als Unverborgenheit hervorzuheben. Im Laufe der Zeit werden wir die Wahrheit in der von Heidegger sowie von Levinas geprägten Bedeutung mit der Hilfe bestimmter Begriffen benennen. In dieser Phase der Untersuchung müssen wir uns jedoch zunächst einen Überblick über den Weg von der als Übereinstimmung verstandenen Wahrheit hin zur Wahrheit als *Unverborgenheit* und *Unterweisung* verschaffen. Zwischen der klassischen Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Dinge mit dem Intellekt (Verstand) und der Unverborgenheit taucht die ernsthafte Frage nach der Erkennbarkeit der Wahrheit auf. Nicht nur die Wahrheit selbst ist zum Problem geworden, sondern auch die Möglichkeit ihres Erkennens durch den Menschen. Dieses Problem nehmen wir im folgenden Kapitel wieder auf.

1. Kapitel

Das Konzept der Wahrheit und ihre Erkennbarkeit

Die Philosophie René Descartes' verschiebt die Problematik der Wahrheit in den Bereich der Erkenntnistheorie. Die Verbindung von Wahrheit mit Erkenntnistheorie vollzieht jedoch Immanuel Kant. Im letzten Kapitel wurde die Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen erwähnt. Die kartesianische Einteilung in *res extensa* und *res cogitans* führt dazu, dass eine Übereinstimmung wegen der verschiedenen Grade der Gewissheit nicht mehr möglich ist. Die Idee Gottes, der Unendlichkeit oder der Seele sind für Descartes am sichersten. Die *res cogitans* gehört zur den Dingen, an denen man nicht zweifeln kann, die *res extensa* kann diese Sicherheit jedoch nicht bieten. Aus dieser philosophischen Distinktion ergibt sich ein Problem, das die klassische Definition der Wahrheit in Frage stellt. Da sich die *res extensa* von der *res cogitans* wegen ihrer Sicherheit unterscheidet, ist die Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei* unhaltbar. Die kartesianische Philosophie gestaltet *adaequatio* in *certitudo* um. Der Zusammenhang zwischen *verum* und *certitudo* ist ein weiterer Schritt in Richtung der Wahrheit der in den Kategorien der Sicherheit und Klarheit aufgefassten Philosophie. Die Kategorie der *certitudo* wird jedoch bereits in der Philosophie Descartes' selbst unhaltbar. Der Autor der *Meditationen über die erste Philosophie* bringt schon selbst einen *genius malignus* in die Welt, der uns in die Irre führt. Der Begriff der Sicherheit selbst wird daher von Descartes angezweifelt. Aus der Konzeption der kartesianischen Philosophie tritt das denkende Seiende hervor, das nach Wahrheit sucht. Die Wahrheit hat schrittweise ihren objektiven Charakter verloren, der außerhalb des Menschen existiert, und ist zum Objekt geworden, welches der Mensch zu entdecken versucht. Man hat daher mit der Individualisation der Wahrheit oder mit ihrem Bezug auf das erkennende Subjekt zu tun. Die Wahrheit, die noch zur Zeit des Mittelalters ein Eigenleben führte, beginnt mit der kartesianischen Philosophie einem Subjektivie-

rungsvorgang zu unterliegen. Mit René Descartes fängt eine neue Epoche an, die nicht nur nach der Wahrheit sucht, aber auch die Frage nach der Möglichkeit ihres Erkennens stellt. Wahrheit und Erkenntnistheorie haben begonnen, sich miteinander zu verbinden. Es ist aber nötig anzumerken, dass diese Konzeption den Akzent auf das erkennbare Objekt anstatt auf das Subjekt legt.

Das Hervorheben des Sich-Konstituierens der Wahrheit im Verhältnis Subjekt-Objekt verdanken wir Immanuel Kant, der in der *Kritik der reinen Vernunft*⁴ behauptet, dass jegliches Erkennen von Objekten vom Subjekt entsprechende Voraussetzungen, wie das Verfügen über Begriffe und Kategorien, erfordert, die das menschliche Erkennen erst ermöglichen. Der Nachfolger, der das Vorstellen des Problems des Sich-Konstituierens des Sinns im Verhältnis Subjekt-Objekt weiterverfolgte, war Edmund Husserl. Gegenwärtig dient er als Musterbeispiel eines Denkers, der die Frage des Sich-Konstituierens des Gegenstandes im Menschen untersucht hat. Seither besitzt die Philosophie eine neue Methode, die sogenannte phänomenologische Methode. Während die Phänomenologie bei Kant die Erscheinung bezeichnet, so ist sie bei Husserl das Erscheinen, das Ans-Licht-Kommen der sich in der Welt konstituierenden Wahrheit. Sie ist nicht mehr statisch, keine objektive Wirklichkeit, sondern ist dem Menschen zugänglich geworden, wenn die Welt der Dinge ihm in ihrer Erschlossenheit erscheint. Emmanuel Levinas bezieht sich auf wesentliche Weise auf die Philosophie Descartes, indem er von dessen Idee der Unendlichkeit, die auch für ihn sicher ist, ausgeht. Die Kategorie der Klarheit und Deutlichkeit wird bei Levinas nicht verwendet, weil sie nicht von dem absoluten Anderen, sondern von mir selbst ausgehen. Sie sind daher in die Ganzheit aufnehmende, totalisierende Form, die keinen Platz dafür lassen, was von mir absolut anders ist. Obwohl die unendliche Idee bei Descartes von Gott stammt und transzendent ist, ist sie teilweise für das Subjekt im Wahrnehmungsprozess zugänglich. Indem das Subjekt diese Idee aufnimmt, tut er ihr Gewalt an. Er begreift sie im Horizont des eigenen *Ich denke*, der in gewissem Maße vom eigenen *Bewusstsein* eingeschränkt ist. Sowohl Levinas als auch Heidegger kritisieren diese Konzeption der Wahrheit als Klarheit. Die Bestimmung der Wahrheit

⁴ Vgl. Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, S. 186f. und B XVI sowie Heidegger, M. (1989): *Kant und das Problem Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 13 f.

durch *certitudo* ist nicht richtig, weil sie auf das Verhältnis Subjekt-Objekt beruht, welches für die jeglicher Erkenntnis vorangehende Wahrheit nicht ausreicht.

Immanuel Kant vollzieht eine kopernikanische Wende⁵. Der Autor der *Kritik der reinen Vernunft* überträgt den Akzent im Verhältnis Subjekt-Objekt auf das Subjekt der Erkenntnis. Eben in diesem entsteht die Vorstellung des Gegenstandes. Die Kategorien der Anschauungen, Raum und Zeit, befinden sich nicht außerhalb des Subjekts, sondern in ihm selbst. Bevor man über die Wahrhaftigkeit von etwas urteilen kann, muss das Subjekt die Möglichkeit haben, den vorgestellten Gegenstand zu begreifen und zu bewahren. Diese Philosophie lässt jedoch nur die auf den gegenseitigen Bezügen zwischen Subjekt und Objekt beruhende Wahrheit sichtbar werden. Sie kann nicht über die Ebene der Epistemologie und Erkenntnistheorie hinausgehen. Man kann zwar feststellen, dass die der richtigen Verwendung der Vernunft entstammende Wahrheit mit *veritas et ratio* gleichgesetzt werden kann. Man kann die Dinge an sich nicht erkennen, sondern nur Erscheinungen, die sich uns in der Erfahrung zeigen und die wir in den Kategorien der Anschauungen begreifen. Alle Kategorien und Begriffe, die a priori sind, geben uns

⁵ Die kantische Wende in der Metaphysik wird mit der kopernikanischen (Wende) in der Astrologie verglichen. Die *kopernikanische Revolution* in der Philosophie Kants (also jene *Umänderung der Denkart* – wie das Kant *expressis verbis* in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck gebracht hat) bezeichnet die Umkehrung der früheren Ordnung. Das heißt, dass sich *unsere Erkenntnis nicht nach den Gegenständen zu richten hat*, sondern dass sich die *Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten müssen*. Hierdurch wird deutlich, dass sich Kant in seiner transzendentalen Philosophie nicht auf die Gegenstände bezieht, sondern sich auf das Subjekt, also auf den Menschen und seine Erkenntnisfähigkeit in der Betrachtung von Erscheinungen konzentriert. Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, zweite Auflage, B XVII-XXII „sowie “Copernicus substituted a heliocentric explanation in astronomy for the existing geocentric explanation. Kants seems, in the sphere of metaphysics, to be doing almost the precise opposite – making the human mind the centre of the phenomenal universe, so that things must conform to our mind, rather than our mind to things.” – Paton, H. J. (1951): *Kant's Metaphysic of Experience. A commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, Band 1, London: Allen & Unwin, S. 75.

nicht das primäre und ursprünglichste Verständnis des Gegenstandes aus ihm selbst heraus, sondern sind bloß ein Auffassen des Inhalts eines Gegenstandes in der Ganzheit durch die synthetisierende und ordnende Vernunft des Menschen.

Im Unterschied zu Descartes und Kant trägt die Philosophie Edmund Husserls⁶ eine neue Dimension in sich. Neben der *Klarheit* und *Deutlichkeit* muss die *veritas* noch eine andere Eigenschaft, wie das Sichgebenlassen oder das Sichzeigenlassen, besitzen. Die Entdeckung der Wahrheit bringt die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit ihres Sich-Konstituierens im Subjekt oder der Tatsache mit sich, dass der Gegenstand der Erkenntnis sich von uns so erkennen lässt, wie er ist. *Klarheit* und *Deutlichkeit* enthalten den Begriff der Evidenz, den der Autor der *Logischen Untersuchungen* verwendet. *Veritas et certitudo* nimmt in der Phänomenologie Husserls auch die Gestalt der *rectitudo* an. Die Wahrheit gibt sich in ihrem Wesen uns direkt durch $\rho\theta\omega\zeta$ zu erkennen, aber man muss sich auch auf ihre Aufnahme vorbereiten, sich auf sie und zu ihr hin richten. Dazu dienen in der husserlschen Philosophie die intentionalen Akte. Selbstverständlich kann man nicht nur durch den intentionalen Akt, sondern auch durch die Intuition erkennen. Husserl widmet sich der Untersuchung des Erkennens, das Dank der intentionalen Akte entsteht. Darauf folgende phänomenologische und transzendente Reduktionen lassen das Seiende besser und ursprünglicher entdecken. Heidegger verwendet den Begriff der *rectitudo* zur Bestimmung der durch Gerechtigkeit, Übereinstimmung und Richtigkeit geäußerten Wahrheit. Das Nomen *rectitudo* wird von *rectus*, einem Partizip des Verbes *regere*, abgeleitet. Dieses Verb bedeutet *richten*, *aufrichten*, *lenken*, *leiten*. Indem man sich auf dessen Partizip Perfekt bezieht, kann man unter Berücksichtigung seiner anderen Bedeutungen, wie *gerade (stehen)*, *auffragen*, *senkrecht (sein)* sowie *gerade*, *richtig*, *einfach*, *eigentlich*, das Wort *rectitudo* selbst genauer bestimmen.

Man kann daher die Weise des Erkennens der Wahrheit als *veritas et rectitudo* bezeichnen, unter der Voraussetzung, dass man über die Wahrheit nachdenkt, welche ein Resultat der Hinwendung des Subjektes auf einen Gegenstand ist. Das lateinische Wort *rectum* bedeutet Sich-hinauf-Richten. Wahrheit und Evidenz ist die Hinrichtung auf die reine Wahrheit, die nicht

⁶ Vgl. Husserl, E. (2009): *Ideen zu einer Phänomenologischen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, § 137, S. 317.

mit etwas vermischt wurde, nicht verunreinigte Wirklichkeit ist, welche aus der Welt des Denkens stammt. *Veritas* in dieser Gestalt wird darauf reduziert, wessen man sicher ist, ist ständig ein Griff nach oben, wo schon keinen Platz mehr für die im engeren Sinne verstandene Erfahrung ist. Die Phänomenologie verwendet daher Wahrheit, die sich mit Hilfe der *certitudo* und *rectitudo* definiert. Beide diese Bestimmungen der Wahrheit sind – gemeinsam mit dem Bindewort *et* – Dank des Seins des Bewusstseins möglich. Aber die ursprünglichste Auffassung der Wahrheit ist gegenüber jeglichem Bewusstsein noch primärer. Diese Feststellung verbindet die Philosophie Heideggers und die Levinas'. Sowohl die erstere als auch die letztere negieren die dem Verhältnis Subjekt-Objekt entstammende Erkenntnis nicht, sondern weisen auf ihren sekundären Charakter hin.

Im ersten Kapitel wurde die klassische Wahrheit besprochen, welche nach einer universalen Allgemeinheit strebt. Sie existiert gewissermaßen unabhängig vom Menschen. Seit der Zeit Descartes' wird die Frage nach der Wahrheit zur Frage nach der Möglichkeit des Erkennens der Wahrheit umgeformt. Indem die neuzeitliche Philosophie die Frage nach der Existenz der Wahrheit stellt, sucht sie die Antwort auf die Möglichkeit deren Erkennens. Neben den vorgestellten neuzeitlichen Philosophien, die sich mit der Problematik der Wahrheit in Bezug auf die Möglichkeit der Perzeption beschäftigen, verdient auch die Philosophie, die Wahrheit in sozial-ethischen Beziehungen suchen, unsere Aufmerksamkeit. Hier sind Hegel und Nietzsche gemeint.

Die oben dargestellte Weise des Verstehens und der Auffassung der Wahrheit verbinden sie mit dem Erkenntnisprozess, mit der Theorie des Erkennens von Gegenständen durch das Subjekt. Einen entschieden anderen Charakter hat das Konzept der Wahrheit in der Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels⁷. Der Grund für seine Philosophie und ihr Verständnis der Wahrheit ist die Phänomenologie des Geistes. Die Konzeption der Wahrheit beruht auf Sicherheit im Sinne der *certitudo*, die seit der Zeit Descartes' stärker geworden ist. Das, was Hegel jedoch von den oben genannten Philosophen unterscheidet, ist die Dialektik und ihr Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit. Wegen der Verwurzelung dieser Problematik der Wahrheit im Grund der Subjektivität und Objektivität der Dialektik, die sich schluss-

⁷ Vgl. Hegel, G. W. F. (2006): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 120ff sowie 157ff.

endlich in den absoluten Geist verwandelt, gelangt man zur Überzeugung, dass die Wahrheit in dieser Bedeutung schon im Voraus festgelegt ist. Die Dialektik wird durch eigene Regeln, die der absolute Geist umfasst, gesteuert. Die Zusammenstellung von Evidenz und Deutlichkeit nimmt eine sozial-ethische Gestalt an, wenn im Bereich der Konzeption der Wahrheit Objektivität und ihre alltägliche Gültigkeit funktionieren. In der Dialektik, die die absolute Wahrheit hervorbringt, wird der Widerspruch zwischen These und Antithese aufgehoben.

Im erkenntnistheoretischen Aspekt liegt die Verantwortung für die Wahrheit am erkennenden Subjekt, das getäuscht und irregeführt werden kann. Im sozial-ethischen Verhältnis nimmt die Wahrheit einen allgemeinen Charakter an. In erster Linie ist nicht das Erkennen der Wahrheit, sondern ihr Bezug auf das objektive Subjekt wichtig. In der Geschichte des Menschen erscheint die politisch-soziale Wahrheit. Auf diese Weise gewinnt der zeitliche Charakter der Wahrheit an Bedeutung. Die Wahrheit, die sich in der Geschichte vollzieht, ist objektiv und umfasst die Welt des Geistes. In der Philosophie Hegels ist der Begriff der *Gerechtigkeit* bereits vorhanden, der ethische und politische Dimensionen erreicht. Sie bekommt daher die Bestimmung *rectitudo* als Kennzeichnung der Wahrheit. Man kann aber das Subjekt der Wahrheit nicht vom Objekt getrennt verstehen. Das Subjekt, das von der Welt eingeschränkt ist, kann nicht von ihr befreit werden, sondern nur in ihr frei sein. Anstatt sich vom Gegenstand zu befreien, kann das Subjekt *in ihm* frei werden. Das Subjekt ist bereits auf eigene Weise frei sein, weil es Wissen über sich, Selbstbewusstsein hat. Es geht daher nicht um die Klassifikation der Wahrheit im politisch-ethischen Sinne als eigene Art einer aus der Sicht ihrer Allgemeinheit aufgefassten Wahrheit, sondern ihre Verwurzelung im absoluten Geist. Der Geist enthält zwei Momente, die ihn konstituieren: das subjektive und das objektive Moment. Ersteres ist der Wille des Einzelnen, des Individuums; letzteres bezeichnet hingegen die Gesamtheit der den menschlichen Geist schaffenden Werke. Ausgangspunkt, aber auch Ziel ist das Selbstwissen. Der Begriff des Selbstwissens oder die Bestimmung der Wahrheit im Sinne der *certitudo* suggerieren, dass man nichts Neues in diese Konzepte der Philosophie einbringen kann. Abstrahierend vom Betrachten der Endlichkeit und Unendlichkeit kann man feststellen, dass die aus dem Begriff der Freiheit entspringende Wahrheit, obwohl sie solchen Bestimmungen wie Übereinstimmung und *adaequatio* fremd ist, immer als höchste Instanz, die über die Wahrhaftigkeit der Welt

urteilt, auftritt. Die Geschichtlichkeit des Staates begleitet in der Philosophie Hegels die Geschichtlichkeit des Geistes. Die Bewegung der sich im Raum ausbreitenden Freiheit bezeichnet immer den Vorgang der Sich-Bereicherung des vernünftigen Inhalts. Wie man sehen kann, bezeichnet Allgemeinheit nicht Opposition, Widerspruch zum individuellen Inhalt, sondern hebt die nach der wahrhaftigen Freiheit strebende Erscheinung hervor, die staatlichen und sozialen Charakter hat. Die Konzeption der Wahrheit bezieht sich auf das Selbstbewusstsein des Geistes. Das führt aber dazu, dass sich die nach dem Bewusstsein strebende Zeit linear als Reihe von aufeinander folgenden Geschehnissen präsentiert. Wie Heidegger unterstreicht, ist die ethisch-soziale Tendenz eng mit der auf der Sicherheit und Gerechtigkeit begründeten Wahrheit verknüpft. Diese Wahrheit wird in Bezug auf den Begriff *Gerechtigkeit* verstanden. Dieses Wort bezieht sich auf das von einem Adjektiv abgeleitete Substantiv, das *Richtige*. Dieser Begriff, obwohl vieldeutig, suggeriert uns ständig einen Bezug auf etwas. Schicklichkeit oder Richtigkeit weisen auf den Bezug auf etwas hin, was uns im Voraus gegeben ist. Die nietzscheanische Wahrheit ist also der Bezug darauf, was bereits vorher fixiert, was sicher ist. Das, was sicher ist und gegenüber welchem Wahrheit sich demütig verhalten muss, ist der *Wille zur Macht*. Diese Wahrheit ist als *veritas et iustitia* zu verstehen. Die Wahrheit und die Gerechtigkeit werden in Richtung der Wirklichkeit gelenkt, die dem grundsätzlichen Recht des Willens zur Macht unterliegt. Der Wille zur Macht nimmt die Gestalt einer Institution an, der gegenüber man über die Wahrhaftigkeit von etwas sprechen kann. Die Wahrheit unterliegt dem, was über sie hinausgeht, d.h. dem *Willen zur Macht*. Die von der Gerechtigkeit definierte Wahrheit hat juristischen Charakter. Sie verweist uns darauf, was schon früher ist, d.h. auf ein gewisses Recht. Die Wahrheit als Gerechtigkeit führt zum Tribunal, das uns nicht wegen ihrer selbst beurteilt, sondern wegen der Übereinstimmung unseres Tuns mit dem existierenden Recht. Diese Wahrheit geschieht nicht, sondern sie ist.

Das Tribunal wird von Friedrich Nietzsche⁸ mit der Wirklichkeit gleichgesetzt.

⁸ Vgl. Der Begriff des *Willens zur Macht* wird von Friedrich Nietzsche das erste Mal in seinem Werk *Also Sprach Zarathustra* verwendet und später in den Schriften *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral*, und *Der Wille zur Macht* entwickelt.

„[...] für Nietzsche ist das Wahre das Richtige, das sich nach dem Wirklichen richtet, um sich ihm gemäß einzurichten und so darin zu sichern. Das Wirkliche hat den Grundzug des Willens zur Macht. Das Richtige muss sich nach dem Wirklichen richten, also das aussprechen, was das Wirkliche spricht, und das ist der »Wille zur Macht« (PAR 77).

Die Form des Kriteriums der Wahrheit wird zur Wirklichkeit. Im Bezug darauf nimmt man den Willen zur Macht wahr, ein Schlüsselbegriff der Philosophie Friedrich Nietzsches. Der Autor der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* begeht selbst gewissermaßen den Irrtum, den er der christlichen Sittenlehre vorwirft, weil er selbst eine über Wahrhaftigkeit urteilende Instanz konstituiert. Die Philosophie Nietzsches unterliegt – gleich der erkenntnistheoretischen Philosophie – der im heideggerschen Sinne verstandenen Bezeichnung der Wahrheit als *rectitudo*. Die Ursache dieser Erwähnung der Philosophie Nietzsches ist der Zusammenhang der Wahrheit mit der Wirklichkeit. Er ist eine Art von Kriterium für Wahrhaftigkeit. Nur jenes ist wahr, was sich durch Wirkliches, d.h. durch *physis*⁹, verifizieren lässt.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Konzeption der Wahrheit vom ethisch-politischen Aspekt aus gesehen auf der von *rectitudo et iustitia* bestimmten Wahrheit begründet ist. Wahrheit in diesem Sinne bedarf ständig eines Tribunals, das über ihre Richtigkeit und Wahrhaftigkeit urteilt. Die von uns im epistemologischen Aspekt vorgestellten Konzeptionen der Wahrheit beziehen sich auf Kennzeichen der Wahrheit wie Klarheit, Deutlichkeit und Evidenz. Die ethisch-politischen Konzeptionen werden hingegen mit den Termini Gerechtigkeit und Richtigkeit gekennzeichnet. Der

⁹ Der Begriff *Physis* ist hier in Bezug auf die Philosophie Aristoteles zu verstehen. In einem weiteren seiner Werke unter dem Titel: *Vom Wesen des Begriffes Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* (1939) sowie *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930) setzt Heidegger ihn mit dem Begriff *ousia* zusammen. In diesem Fall hat Φύσις eine ontologische Bedeutung, die jegliche Identifikation mit dem Sichtbaren und Erkennbaren in der Wirklichkeit antizipiert. Vgl. *Vom Wesen des Begriffes Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* (1939) (in: Wegmarken (WG), (1996): Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 239-302), S. 261ff, 266ff sowie *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (VWmFEPH), (1994): Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 58ff und 66ff, und *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GAPH), (2002): Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 241.

ethisch-politische Aspekt beruht auf gewisse Weise und unter gewissen Voraussetzungen auch auf der epistemologischen Wahrheit. Man kann noch bestimmter feststellen, dass die ethisch-politische Wahrheit einer der Modi der Wahrheit des Erkennens ist. Aus diesem Grund besteht ein deutlicher Zusammenhang der Bestimmungen der Wahrheit in beiden Fällen. Alle bisher vorgestellten Philosophien betrachten das Problem der Wahrheit durch das Prisma des Verhältnisses Subjekt-Objekt, wofür das philosophische Denken Descartes und Hegel ein deutliches Beispiel liefert. Die Wahrheit in der Philosophie Heideggers und Levinas' stellt sich nicht den vorangehenden philosophischen Konzeptionen entgegen, sondern stellt deren Modifikation dar. Das moderne Verständnis der Wahrheit ist kein Versuch des Verwerfens dieser Konzeptionen, sondern eine Herausarbeitung neuer Positionen, in denen die bisherig vorliegende Wahrheit nur einer ihrer Modi ist.

2. Kapitel

Versuch der Modifikation des Verhältnisses Subjekt-Objekt in der Philosophie Martin Heideggers und Emmanuel Levinas'

Die bisher vorgestellte Philosophie der Neuzeit hat die Konzeption der Wahrheit in Bezug auf die Erkenntnistheorie begriffen. Man soll daher nach dem von Heidegger und Levinas ausgesprochenen Verständnis des Verhältnisses Subjekt-Objekts fragen. Zu diesem Zweck ist es nötig, eine Bestimmung der Bezeichnungen einzuführen, die dabei helfen, die Wahrheit in ihrer ursprünglichsten Befindlichkeit zu definieren.

Unterkapitel A.

*Die zwei Aspekte der Wahrheit:
Erschlossenheit und Entschlossenheit sowie Entbergen und Verbergen.
Hinausschreiten über das Verhältnis Subjekt-Objekt
in der Philosophie Martin Heideggers.
Sein und Wahrheit als Unverborgenheit.*

1. Wahrheit und ihre Bestimmungen

Heidegger verwendet zur Bestimmung der Wahrheit zwei Begriffspaare: *Erschlossenheit* und *Entschlossenheit*, wenn er Wahrheit in Bezug auf das Dasein analysiert, oder *Entbergen* und *Verbergen* wenn sie vor allem das Sein selbst betrifft. Wahrheit als Entbergen und Verbergen beruht auf der sprach-

lichen Analyse der Wahrheit als *alētheia*, als Unverborgenheit, wie sie Anaximander, Heraklit und Parmenides verwendet haben. Diese zwei Aspekte der Wahrheit kann man jedoch nicht voneinander getrennt betrachten. Die als *Entdecktheit* und *Entschlossenheit*¹⁰ charakterisierte Wahrheit beruht grundsätzlich auf der Erschließung. Das von Heidegger in *Sein und Zeit* vorgelegte neue Verständnis der Wahrheit wird nicht aus der Negation, sondern vielmehr aus der Radikalisierung der husserlschen philosophischen Position abgeleitet. Der Begriff *Erschließung* ist ein formal in die Philosophie Heideggers eingeführter neuer Terminus, der die gleiche Funktion wie die husserlsche *Gegebenheit* hat. Die Verwendung des Begriffes *Erschließung* in der Philosophie Heideggers erläutert, worauf die Modifikation des Bezuges zwischen Gegenstand und erkennendem Subjekt beruht. Die Phänomenologie Husserls erlaubt es nicht, den Gegenstand des Bewusstseins mit dem Subjekt des Bewusstseins auf einer Ebene zu verknüpfen. Wenn das Subjekt zum Objekt des Bewusstseins geworden ist, war es erst im Akt der *Reflexion* gegeben. Die intentional begriffene *Erschließung* des innerweltlichen Seienden gibt keine Möglichkeit, sie gemeinsam mit dem kartesischen *Ich denke (Cogito)* gleichzeitig in einer einstimmigen Ganzheit zu denken. Nur der deutsche Idealismus war imstande, diese beiden Komponenten zu vereinen, indem man den Bezug auf sich selbst nur auf Grund einer Opposition erreichen kann. Die Dialektik Hegels jedoch beendet die Eigenständigkeit der sie selbst formenden Komponenten im absoluten Geist.

Martin Heidegger vermeidet dieses Problem mit der Verwendung des Begriffes *Erschließung*. In diesem Moment ist es sehr wichtig, die Unterschiede zwischen *innerweltlichen Seienden* und *Seienden, die dank ihres Bezugs auf ihr eigenes Sein in der Welt existieren*, vorzustellen. *Innerweltliche Seiende* entsprechen in gewissem Sinne dem husserlschen Terminus *Welt*¹¹, welcher als alle Gegenstände der äußeren Sinnlichkeit, die sich uns sehen lassen, verstanden wird. Die Erschließung, die das Dasein wegen seines Bezuges auf sein eigenes Sein besitzt, berührt den zweiten Bereich des Seins neben den

¹⁰ „Entdecktheit« und „Entschlossenheit« (in »Sein und Zeit«) halten sich zwar im Wesensbezirk der *ἀλήθεια*, gleichwohl gelingt ihnen nicht das *seynsgeschichtliche* volle Wissen des Anfänglichen, was die *ἀλήθεια* mit der *φύσις* wesenseinig bleiben läßt.“ - Heidegger, M. (1997): *Besinnung*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 1, Band 66, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 109.

¹¹ Husserl, E. (2009): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, S. 56.

innerweltlichen Seienden¹² nicht, sondern die Erschließung des innerweltlichen Seienden ist auf der Erschließung des eigentlichen Seins des Daseins als in-der-Welt-sein begründet. Man kann das Dasein nicht ähnlich wie Dinge behandeln, d.h. ihm *Vorhandenheit* und *Zuhandenheit*, sondern vor allem Existenz zugestehen. Dem Dasein geht es vor allem um sein eigenes Sein. Sein ist niemals außerhalb der Welt, sondern in-der-Welt-sein. Das Dasein kann sich nicht von ihr trennen, separieren. Das Dasein ist immer in der Welt und verhält sich zu sich selbst nur durch in-der-Welt-sein.

Der Autor von *Sein und Zeit* begreift das Sein nicht als Gegenstand der Vorstellungen, sondern als Vollzug. Das Verhältnis des Seienden zu seinem Selbst kann in seiner ursprünglichen Auffassung niemals eine Vorstellung seiner selbst sein, als Seiendes so-und-so, sondern hat, wie Heidegger *expressis verbis* meint „sein Sein als seiniges zu sein“ (SuZ 12). Das Seiende, dem es um sein eigenes Sein geht, beruht auf der Struktur *Zu-Sein* sowie dem Sein als *Zu-Sein*. Dieses Sein des Seienden als *Zu-sein* wird nicht als *Vorhandenheit*, sondern als *Existenz* verstanden. „Das Dasein bestimmt sich als Seiende je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und d.h. zugleich in seinem Sein irgendwie versteht“ (SuZ 43). Das sich auf sein eigenes Sein beziehende Dasein ist kein Vorhandenes, welches durch den Sich-Vollzug des Seins bestimmt wird, sondern existiert nur dadurch, dass es sein eigenes Sein vollzieht. „Das Sein des Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet“ (SuZ 41f). Die Relation des Daseins zum Sein enthüllt zwei wichtige Aspekte der *daseinmäßigen Seienden*. Erstens nämlich, dass Dasein immer in dieser Weise als vorweg im seinem Verhältnis zu dem eigenen Sein ist. Es ist nicht, sondern es wird. Das Dasein ist in seinem *Zu-Sein* auf das eigene Sein gerichtet, das ständig eine Möglichkeit ist. Die *nicht-daseinmäßigen Seienden* kann man aufgrund ihrer Eigenschaften charakterisieren, z.B. dass ein Tisch so und so aussieht, während das Dasein (das *daseinmäßige Seiende*) in seinem Bezug auf Sein permanent die Möglichkeit des

¹² „Die Erschlossenheit, die das Dasein von seinem eigenem Sein hat, betrifft nicht einen zweiten Seinsbereich neben dem des innerweltlichen Seienden. Bei der Analyse des innerweltlichen Seienden ergab sich vielmehr, dass seine Erschlossenheit in der Erschlossenheit des eigenen Seins des Daseins als In-der-Welt-Sein gründet, und zwar nicht nur so, dass diese Erschlossenheit eine Voraussetzung von jener ist, sondern die Erschlossenheit von Welt gebunden.“ – Tugendhat, E. (1970): *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., S. 299.

Möglichen ist, weil es nicht Vorhandenheit ist. Dasein in seinem Zu-Sein hat noch Zeit. Der zweite Aspekt ist wiederum im Satz „Das Sein, *darum* es diesem Seienden in Seinem Sein geht, ist immer meines“ (SuZ 42) enthalten. Der Begriff *Jemeinigkeit* bezeichnet das unablässige Verhältnis des Daseins zu seinem Sein. Nur das Dasein kann sich um sein eigenes Sein kümmern.

Außer der *Existenz* gehören auch *Faktizität* und *Verfallen* zu den fundamentalen Charakteren des Daseins. Die ontologischen Charaktere des Daseins erlauben, zum nächsten Punkt vorzudringen, der beide Philosophien in der Sorge verknüpft. Sie ist die Ursache, für die das Dasein über sich hinausgehen, transzendieren will, in Richtung seines eigenen Seins oder in Richtung des absoluten Anderen. Zu-Sein ist dem Dasein im Voraus gegeben. Obwohl das Dasein Sein der Möglichkeit selbst ist, muss es sich in einem bestimmten Horizont der Möglichkeit vollziehen, in den es schon im Voraus geworfen ist. In-die-Welt-geworfen-sein bedeutet für das Dasein, dass es in einem Bereich der innerweltlichen Seienden besteht. Durch die Geworfenheit ist Dasein *Da*. Diese Struktur *Da*, in der man dank der Geworfenheit in die Welt teilnimmt, lässt uns erschlossen sein und die Seienden, die sich uns enthüllen, wahrnehmen. Die Ebene, auf welcher das daseinmäßige Seiende und das innerweltliche Seiende sich treffen können, ist die Welt, die uns in unserem *Da* gegeben ist. Ohne einen schwerwiegenden Irrtum zu begehen, kann man hier von einem Horizont sprechen, der den *Raum* umfasst, in dem das Dasein sich auf sich selbst, aber auch auf die innerweltlichen Seienden oder die *daseinmäßigen Seienden*, die in ihm angetroffen werden, bezieht. Dasein, das sein *Da* hat, findet sozusagen seine Ebene, auf welcher das Drama des die Wahrheit suchenden Menschen stattfindet. *Entdeckend-sein* und *Entdeckt-sein* enthüllen den Ort, an dem die Wahrheit als Unverborgenheit geschehen wird.

Faktizität sollte man nicht im alltäglichen Sinne als Zustand, in dem etwas geschafft und vollzogen ist, verstehen, sondern vielmehr unter Berücksichtigung des Modus des Dasein als die sich aus der Geworfenheit in die Welt ergebende Möglichkeit. Weil Dasein in die Welt geworfen ist, ist es unablässig erschlossen und muss sich ständig um sein Sein kümmern. Weil Dasein von seiner Geworfenheit in die Welt an in die Uneigentlichkeit gerät, muss es – das Dasein, dem es um sich selbst geht – sich von seiner uneigentlichen Weise des Seins ablösen. Das Dasein ist in seinem alltäglichen Sein immer verfallend. Verfallen begründet sich auf die Geworfenheit des *Da*. Das Dasein nimmt grundsätzlich die Seinsmodi der Seienden an, die es antrifft, während es sozusagen vergisst, was für es am ursprünglichsten ist, d.h.

die Sorge um sein Sein. Das Dasein hätte eine solche Möglichkeit nicht, wenn es nicht sich-vorweg im seinem Verhältnis zu sich selbst wäre, d.h. wenn es nicht seine eigene Möglichkeit wäre, wenn es sich nicht zuerst als Existenz verstünde. Die *Erschlossenheit* Martin Heideggers ist ein gewisser Grund, der die Möglichkeit der Erschlossenheit aller Seienden fundiert. Die ursprüngliche Erschlossenheit geschieht wegen des vorherigen In-der-Welt-Seins des Daseins. Bevor man etwas thematisch wahrnimmt, bevor man sich der Existenz von etwas bewusst ist, ist man in die Welt geworfen, welche man bereits begreift und versteht. Der Autor von *Sein und Zeit* greift zur ursprünglichen, durch den Terminus *Sein als Ganzes* ausgedrückte Erschlossenheit und verweist auf die Begriffe *Sorge* und *Angst*¹³. Wegen der Sorge, die dem Dasein droht, stellt sich das daseinsmäßige Seiende selbst die Frage nach dem eigenen Sein. Wahrheit und Sein sind dasselbe. Weil das Wesen des Daseins Existenz ist, muss das sich um das eigene Selbst sorgende Dasein es sich erkämpfen. Die Wahrheit ist ursprünglich verhüllt und verstellt, deswegen muss das Dasein um sie kämpfen und aus diesem Zustand herausreißen. Obwohl Dasein als solches in der Welt erschlossen ist, ist es doch wegen seiner Geworfenheit im Da im Horizont, der es verhüllt, verschüttet. Dem Dasein ist nicht die Wahrheit gegeben, sondern die Erschlossenheit der Welt, auf deren Grund es die Wahrheit des Seins entdecken kann. „Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft »wahr«“ (SuZ 221). Dasein ist ontologisch wahr, was bedeutet, dass das existenziell konstituierte Dasein wegen *des eigentlichsten Seins* erschlossen ist. Das daseinsmäßige Seiende, das sich um sein eigenes Sein sorgt, ist nicht im statischen Sinne als Nicht-verschlossen-Lassen dessen, was vorher erschlossen war, erschlossen. Die Erschlossenheit als die ursprünglichste Weise des Seins des Daseins ist wegen ihres Verfallens unablässig aus dem Verborgenen aufgeraffte Erschlossenheit. Das sich auf sein eigenes Sein beziehende Dasein verweist zugleich auf die ursprüngliche Erschlossenheit.

Man ersieht am Beispiel der Philosophie Heideggers somit, dass die Seinswahrheit sich durch Dynamik auszeichnet. Man kann davon ausgehen, dass ohne das Verfallen des Daseins das Entdecken nicht nötig wäre, weil das Dasein nur in der Welt wäre, die ihm erschlossen ist. In-die-Uneigentlichkeit-Geraten oder Verfallen gehören wesentlich zum Dasein,

¹³ Vgl. Heidegger, M (1996): *Was ist Metaphysik*, in: *Wegmarken* (WG), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 111ff.

weswegen ohne diese grundsätzlichen Elemente von Dasein keine Rede wäre. Aus dem oben aus *Sein und Zeit* genommenen Zitat ergibt sich, dass die Erschlossenheit die fundamentale Weise des Seins des Daseins ist, das sich um eigenes Sein kümmert. Man muss hinzufügen, dass Erschlossenheit dem Dasein zugeschrieben wird, weil nur dieses die innerweltlichen Seienden als solche oder anderes Dasein (Mitdasein) betreffen kann. Der Raum, in welchem es zur Erschlossenheit kommen kann, ist die Welt im Ganzen. Die Erschlossenheit betrifft die Welt als solche oder Dasein im Ganzen, weil aber das Dasein ins Da geworfen und hinsichtlich der innerweltlichen Seienden verfallend ist, übernimmt es die Weise des Seins, die ihm nicht eigen ist. Das verfallende Dasein kann durch die Enthüllung des eigentlichen Seins auf sich selbst zukommen.

Die Erschlossenheit des Daseins bedeutet, dass Dasein ständig in seinem Da ist.

„Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst. Die Struktur der Sorge als *Sichvorweg* – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden birgt in sich Erschlossenheit des Daseins. *Mit* und *durch* sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht“ (SuZ 220f).

Obiges Zitat verweist auf den Grund des Sichkonstituierens der Erschlossenheit des Daseins. Dieser Verweis auf die Analytik der Konstitution des Da reicht tief in die Struktur des Daseins. Das daseinsmäßige Seiende ist immer irgendwie *befindlich*. Der ontologische Terminus *Befindlichkeit* bezieht sich darauf, was ontisch *Stimmung* genannt wird. Die Stimmung zeigt uns, *wie einem ist*. Die Befindlichkeit suggeriert, dass das Dasein die Last seines eigenen Seins fühlt. Dem Dasein die Last des eigenen Seins zu überantworten beruht darauf, dass ihm nicht *Woher* und *Wohin* gegeben sind, sondern das *Daßsein*.

„In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt. Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes »Da es ist« und »zu sein hat« aufbrechen. Das pure »daß es ist« zeigt sich, das *Woher* und *Wohin* bleiben im Dunkel“ (SuZ 134).

Die Ausdrücke *Woher* und *Wohin* könnten eine gewisse Befindlichkeit im Sinne einer Verortung im Raum nahelegen, das *Daßsein* bedeutet jedoch vor allem ein gewisses, ursprüngliches Gefühl der Last des Seins, das immer damit verknüpft ist, dass das existierende Dasein für die Welt und das eigene, ihm zugeschriebene Sein erschlossen ist. Auch wenn man nicht gleich das Problem der Zeit und der Zeitlichkeit in diese Überlegungen mit einschließen will, so drängt sich doch zum Zweck der Erklärung der Befindlichkeit gewissermaßen die griechische Zeitbezeichnung *Kairos* auf. Dieser Begriff bezeichnet die Zeit, die je schon gegeben ist, die den Menschen in die Struktur *noch habe ich Zeit* stellt. Diese Zeit vergeht unbarmherzig, geht in die Ewigkeit über. *Kairos* ist jedoch auch die Zeit der Rettung, die dem Menschen ermöglicht, die vom Schicksal gegebene Herausforderung anzunehmen. Der christliche *Kairos* war die Realisation des Gedankens der *ens creatum*. Die heideggersche Befindlichkeit ist ebenfalls eine Rettung, jedoch für das Seiende, welches wegen der Geworfenheit ins *Da* in *Furcht*, *Erschrecken*, *Grauen*, *Entsetzen*, *Schüchternheit*, *Scheu*, *Bangigkeit* und *Stutzigwerden* verfällt. Die eben genannten Modi der Furcht haben immer eine Struktur, die suggeriert, *wovor* man sich fürchtet. Das ursprüngliche Gefühl der Angst jedoch führt dazu, dass das Dasein eine Bedrohung wegen etwas nicht näher Bestimmtem spürt. Die Furcht ist die Ursache dafür, dass das Dasein in seiner Furcht vor etwas es Bedrohendem in die Uneigentlichkeit gerät, d.h. eine Seinsweise annimmt, die ihm nicht zusteht, die ihm nicht zu eigen ist. In einem solchen Fall usurpiert das Dasein einen den innerweltlichen Seienden oder dem Mitdasein ähnlichen Charakter. Das Dasein unterscheidet sich jedoch von den anderen Seienden durch solche fundamentalen Kennzeichen wie Existenz, Faktizität und Verfallen.

Die Gestimmtheit und Befindlichkeit wird von Heidegger nicht als psychischer Zustand, sondern als ursprüngliche Erschlossenheit des Daseins im *Da* definiert. Der ursprünglichste *Modus* der Befindlichkeit, d.h. die Angst, weist wegen ihrer ontischen Unbestimmtheit auf die Welt zurück, in der wir je schon sind. Die Angst entbirgt dem Dasein die eigentliche Weise des Seins. Ontologisch betrachtet äußert sich die Angst im Gewissen-Haben-Wollen. Dies gibt die Möglichkeit, auf sich selbst zuzukommen. In der Furcht *vor etwas*, was nicht näher bestimmt ist oder von dem nicht sicher ist, dass es eintrifft, sucht das Dasein nach Rettung. Das Fehlen einer Definition sowie die stärker und stärker werdende Unsicherheit der Gefährdung bewirkt, dass das Dasein in Furcht vor sich selbst und vor dem eigentlichen Sein vor sich flieht und als eigene Weise des Seins die Seinsweise der inner-

weltlichen Seienden übernimmt, zu denen es aber nicht gehört. Die Abkehr von sich selbst und die Übernahme der Seinsweise der Seienden, die vorhanden oder zuhanden sind, ist nur scheinbar eine Überwindung des Problems.

Die Angst veranlasst, dass das Dasein pausenlos vor sich selbst, vor seinem Seinkönnen, vor dem „Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens“ (SuZ 188) flieht. Durch diese Abkehr wollte das daseinsmäßige Seiende sich wieder wie zu Hause fühlen.

„Existenziell ist zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbstseins verschlossen und angedrängt, aber diese Verschlossenheit ist nur die *Privation* einer Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht *vor* ihm selbst ist. Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade »hinter« ihm her“ (SuZ 184).

Das Verfallen des Daseins ist eine Flucht vor sich selbst, nicht vor den innerweltlichen Seienden, vor denen man sich fürchten könnte, sondern zu den innerweltlichen Seienden, die verursachen, dass man sich sicherer fühlt.¹⁴ Das Dasein versuchte auf diese Weise, einen sicheren Platz für sich zu finden. Das Auf-sich-Zukommen gibt es dank der Angst, welche die Möglichkeit des Zukommens auf das eigentliche Selbstseinkönnen und des Entscheidens über sich selbst gibt. Die Angst zeigt dem Dasein in der Alltäglichkeit sein Nicht-zuhause-Sein, und löst es vom Zustand des Verfallens ab. Dies geschieht, weil Angst kein *vor etwas* hat, sondern ein Verweis auf das In-der-Welt-Sein ist, welches für das Dasein eine ursprüngliche Erschlossenheit des Freiseins zu seinen eigenen Möglichkeiten ist. Wie man sich überzeugen konnte, ist Freisein für die eigenen Entfaltungsmöglichkeiten des Daseins eine riesige Last, die bewirkt, dass das Dasein vor sich selbst flieht. Das verfallende Dasein verschließt sich jedoch auf eine Weise, in der dieses Verschließen die ursprüngliche Erschließung nicht verneint, sondern sich auf sie bezieht, als ob sie nur eine Privation wäre. Dies ist möglich, weil das Dasein neben der Existenz auch von Faktizität und Verfallen gekennzeichnet wird. Sie sind konstitutive Momente des Daseins, die man nicht voneinander trennen kann. Sie sind gegenseitig komplementär, sie bedingen und ermöglichen einander.

¹⁴ „Nunmehr wird phänomenal sichtbar, wovor das Verfallen als Flucht flieht. Nicht *vor* innerweltlichem Seienden, sondern gerade *zu* diesem als dem Seienden, dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann.“ - SuZ 189.

Die Auslegung der Angst als Modus der Befindlichkeit in *Sein und Zeit* erfüllt zwei Funktionen: erstens eine methodologische als *erschließende Befindlichkeit*, die artikulieren lässt, worauf die *Struktur vor etwas* der Angst und der Furcht beruht; zweitens die das Dasein zum Freisein für das eigene Sein aufrufende, d.h. ontologisch-ontisch-existenzielle Dimension. Beide Funktionen beruhen jedoch auf der Geworfenheit ins *Da*. Angst verwandelt die *Struktur vor etwas* zu *Nichts und Nirgends*.

„Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für... (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist“ (SuZ 188).

Die Struktur der Angst *vor etwas* als *Nichts und Nirgends* ermöglicht das Zukommen auf das Sein als Sein des Seienden, das in der Alltäglichkeit verfällt. Das, was bewirkt, dass man sich vor ihm fürchtet, kann durchaus nie eintreten, trotzdem schiebt das verfallende Dasein je schon den Moment seiner Ankunft vor sich hin. Dies tut es durch die Flucht vor sich selbst. Die Rückkehr auf sich selbst ist jedoch nicht möglich, wenn das Dasein sich auf sich selbst als etwas Vorhandenes, das man absetzen oder umstellen kann, bezieht. Die allumfassende Angst stimuliert zur Rückkehr auf sich selbst, weil sich das Dasein in ihr für das volle In-der-Welt-Sein erschließt. In der Stimmung der Angst steht das Dasein vor sich selbst, sich ablösend von dem, was es im Verfallen als sich eigen angenommen hat, d.h. es löst sich von der Sich-Verlorenheit in die Uneigentliche Weise des Seins. Indem die Stimmung der Angst das Dasein individualisiert, stellt sie es nicht nur vor die eigentliche Weise des Seins als Alternative zur uneigentlichen Weise des Seins, sondern erschließt vor ihm ebenfalls das Seinkönnen der Eigentlichen und Uneigentlichen.¹⁵ Daher erschließt die Stimmung als Sorge das Dasein am ursprünglichsten, wo die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Seins zur Möglichkeit des daseinsmäßigen Seienden gehört. Das Hervortreten des Seins des Daseins als Möglichkeit kann dann geschehen, wenn das Dasein dem In-der-Welt-sein erschlossen ist.

¹⁵ „Diese Vereinzelnung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.“ – SuZ 191.

Die Auslegung der Funktion der Befindlichkeit als ursprüngliche Sich-Erschlossenheit auf das vollkommene In-der-Welt-sein, die dem Dasein sein eigentliches und uneigentliches Sein als Möglichkeit aufzeigt, gründet auf die Verwendung der *privativum* genannten Konstruktion. Die Uneigentlichkeit hat schließenden Charakter, indem sie auf die ursprüngliche Erschlossenheit bezogen ist, die dem eigentlichen Sein angehört. Das, was hier ist am wichtigsten ist, ist nicht Geschlossenheit oder Erschlossenheit, sondern ihr gegenseitigen Verhältnis. Die Geschlossenheit ist ein *Modus* der Erschlossenheit. Das ist möglich, weil das, was geschlossen ist, sich auf das bezieht, was als ursprüngliche Möglichkeit erschlossen ist. Wenn man dieses Problem auf der Ebene der Grammatik aufnimmt, kann man auf die altgriechische Sprache verweisen, wo das Präfix α - eine Negation der ursprünglichen Bedeutung eines Wortes ausdrückt. Davon wird noch die Rede sein, wenn später den Begriff *alētheia* als Unverborgenheit behandelt wird. Man sollte hier noch darauf hinweisen, auf welche Weise die Befindlichkeit als ursprüngliches Sich-Erschließen des Daseins auf die eigentliche und uneigentlichen Weise des Seins funktioniert. Jegliches alltägliche Verfallen des Daseins ist bloß ein Modus der ursprünglichen Erschlossenheit, die eng mit der Tatsache verbunden ist, dass das Dasein je schon in der Welt ist. Die alltägliche Verlorenheit des Daseins in die Uneigentlichkeit beruht auf der Flucht vor der ursprünglichen Erschlossenheit, die sich nicht sicher fühlen lässt. Obwohl die Flucht eine Reaktion auf das Sich-Ängstigen des Daseins vor der Last seiner Existenz im Da ist, ist sie doch keine Negation im alltäglichen Sinne, sondern ein Sich-Beziehen auf die Erschlossenheit, die auch die Modi der Geschlossenheit enthält. Die Befindlichkeit konstituiert die Erschlossenheit des Daseins in seiner Geworfenheit ins *Da*. Das ins *Da* geworfene Dasein muss sich irgendwie verstehen. Das *Verstehen* ist neben der Befindlichkeit eine weitere existenzielle Struktur, die die Erschlossenheit des Daseins konstituiert. Jegliche Befindlichkeit bewahrt sich unablässig im bestimmten Verstehen. Es äußert sich nicht im Verständnis von etwas als Gegenstand, der uns bekannt sind, sondern dem Sein als Existenz. Verstehen führt dazu, dass sich das Dasein in seinem Seinkönnen erschließt. Solange das Dasein sich auf die eigenen Möglichkeiten bezieht, besitzt es ein gewisses Verstehen seines *Da*. Das in die Welt geworfene Dasein ist in bestimmten Möglichkeiten verortet, die sein Verstehen des eigenen Seins umreißen. Dieses Seiende versteht vorweg, dass es, indem es existiert, *so und so zu sein hat*. Es weiß, dass es sich auf seine eigene Möglichkeit beziehen muss. Jedes Sein im *Da* ist für das Dasein auf das Verstehen des Seins als Möglichkeit gegründet.

„Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen. Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig“ (SuZ 144). Die Intensität und Klarheit des Verständnisses des Seinkönnens sind nicht für jedes Dasein gleich, sondern von seiner ursprünglichen Befindlichkeit und und seinem Verstehen abhängig. Im existenziellen Sinne ist das Verständnis noch ursprünglicher als das, was die Erkenntnis der Gegenstände durch Thematisierung charakterisiert. Das Verstehen als *erschließendes Seinkönnen* im Da verlangt nach einer ursprünglichen Konstituierung des In-der-Welt-Seins. Dem dient die Auslegung des Verstehens als *Entwurf*. Das auf dem Verstehen beruhende In-der-Welt-sein äußert die Struktur des Entwurfs. Da das Dasein ins Da geworfen ist, ist es immer ein Verstehen vor dem Horizont der Möglichkeit. Der Entwurf bezeichnet aber nicht den Vollzug eines vorher bestimmten Vorhabens, sondern ist eine Weise des Seins des Daseins, das sich in dieser Weise in seiner Möglichkeit als Möglichkeit versteht. Das entwerfende Verstehen hat – ursprünglich gesehen – nichts mit dem Erkennen als Thematisierung eines von einem Gegenstand enthaltenen Inhalts gemein. Das Auffassen des Seienden in den Kategorien der Erkenntnis widersetzt sich wegen der Tatsache, dass das Dasein nicht ist, sondern andauernd wird, der Existenz des Daseins.

Das Entwerfen lässt laut Heidegger das Verstehen als eigenes Seinlassen im *Da* begreifen. Die vorherige Thematisierung des Verstehens beruht auf zwei Momenten dieser Struktur. Das erste befindet sich in der Frage nach dem *Worumwillen*, das zweite wiederum in der *Bedeutsamkeit*. Das *Worumwillen* ist eine Frage, die sich zum existierenden Dasein selbst führt. In Bezug auf *Worumwillen* kann das Verstehen als Eigentliches oder Uneigentliches interpretiert werden. Das Verstehen ist in diesem Fall eigentlich das, was vom *eigentlichen Selbst* ausgeht. Weil das Verstehen vor dem Dasein dessen vollendetes In-der-Welt-Sein erschließt, ist die eigentliche oder uneigentliche Weise des Seins nur ein Modus des Entwurfs als Ganzheit. Das zweite Moment des Verstehens, die Bedeutsamkeit, äußert sich darin, „woraufhin Welt als solche erschlossen ist“ (SuZ 143). Das Verstehen ist ursprünglich Entschlossenheit¹⁶ zur Bewandtnisganzheit, die dahin wirkt, dass man sich im Verhältnis zu den Seienden aufeinander beziehen kann. Beide Momente werden vom In-der-Welt-Sein des Daseins miteinander verknüpft. Abhängig davon, ob man den Akzent auf *Worumwillen* oder *Bedeutsamkeit*

¹⁶ Beide Begriffe, sowohl Erschlossenheit als auch Entschlossenheit, betreffen die Wahrheit als Unverborgenheit.

legt, hat man mit dem eigentlichen oder uneigentlichen Verstehen zu tun. Wir haben jedoch vorher gemeint, dass die Struktur des Worumwillens das eigentliche oder uneigentliche Seinsverständnis des Daseins bestimmt. Im Bezug auf die in §44 von *Sein und Zeit* enthaltene Definition der Wahrheit kann man feststellen, dass die Struktur *Worumwillen* ursprünglicher ist, weil die *Bedeutsamkeit* immer am Grund der Existenz des Daseins liegt. Das Dasein besitzt auch eine Bedeutsamkeit, die es die Welt in ihrer erschlossenen Verhüllung sehen lässt. Es ist jedoch anzumerken, dass beide Momente, die aufzeigen, worauf der entwerfende Charakter des Verstehens beruht, sich nicht ausschließen, sondern abhängig von dem einem von beiden gegebenen Vorrang das Verstehen in seinem eigentlichen oder uneigentlichen Sinne zeigen. In der Privation des eigentlichen Verstehens ist also das Dasein auch auf gewisse Weise dem eigentlichen Verstehen erschlossen. Davon kann man sich jedoch nicht während der Analyse des eigentlichen und uneigentlichen Verstehens als Entwerfendes überzeugen, das auf dem Sein zur Möglichkeit beruht. Jegliche den Charakter und die Art des Verstehens betreffende Überlegung ergibt sich aus der ursprünglichen Erschließung des Daseins in der Welt. Die Welt wäre nicht erschlossen, wenn es das nicht gäbe, was in der Struktur Worumwillen, d.h. im sich besorgenden Dasein, enthalten ist.

Das Verstehen kann ursprünglich in der Erschließung der Welt bestehen. Das ergibt sich aus der Tatsache, dass das Dasein sich unablässig in Bezug auf die Welt versteht. Dass es sich ursprünglich in der Welt befinden kann, bedeutet nicht, dass es ausschließlich in der Erschließung der Welt auftritt, außerhalb der Erschließung des *In-Seins* und des *Worumwillens*, sondern vielmehr, dass Verstehen in der Erschließung der Welt zuerst ausgelegt wird, ohne dabei das Sich-Erschließen des *In-Seins* und des *Worumwillens* zu vernachlässigen. *Zuerst* bedeutet es nur einen Vorrang der Erschließung der Welt über das sich entwerfend-erschlossene Verstehen der Existenz des Daseins, das genauso ursprünglich wie die Erschließung der Welt ist. Die aus dem Vorrang der Erschließung der Welt gegenüber der Erschlossenheit der eigenen Existenz des Daseins entsprungene Befindlichkeit fundiert das *uneigentliche Verstehen*. Weil das Dasein neben Existenz und Faktizität auch Verfallen ist, ist das uneigentliche Verstehen in die Voraussetzungen des sich um sich selbst besorgten Seienden eingeschrieben. Das Dasein kann sich daher oft erstrangig in Bezug auf die Welt verstehen, d.h. aus der Bedeutsamkeit und aus der vollen Bedeutsamkeit die mögliche Weise des sich besorgenden Umgangs mit den innerweltlichen Seienden bestimmen, ohne dabei seine eigene Existenz zu begreifen. Das geworfene

Sein des Entwerfenden ist in dem Sinne ursprünglich, dass es den ursprünglichen Vollzug des geworfenen Entwurfs versteht und sich vor ihm die Erschließung des In-der-Welt-Seins im Ganzen und die Erschlossenheit der Welt erschließt. Der Ursprung für die ursprüngliche Erschlossenheit der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins, als auch der Ursprung der ursprünglichen Erschlossenheit der Welt liegen in dem geworfenen Entwurf seiner selbst. Das geworfene Sich-selbst-Entwerfen kann sich auf verschiedene Weisen, also auch auf nicht-ursprüngliche Weise, so vollziehen, dass der Vollzug des geworfenen Entwurfs sich zuerst für die Erschlossenheit der Welt hält. Das Verstehen ist ursprünglich vor allem ins Worumwillen geworfen, d.h. Dasein *existiert als es selbst*. Das vom geworfenen Entwurf ausgegangene Verstehen des eigenen Seins als Möglichkeit ist das eigentliche Verstehen. Dasein ist also zuallererst in sein eigentliches Selbst-Sein geworfenes Entworfen-Sein. Anders gesagt, das Verstehen legt den Akzent auf die Last seiner Existenz in diesem seinem geworfen-entworfenen Selbstsein, damit es sie so ursprünglich wie nur möglich vollzieht. Die eigentliche Erschließung des Daseins geschieht in Bezug auf die erschlossene Möglichkeit in einer ursprünglichen Weise so, dass in diesem Modi des Vollzugs des geworfenen Entwerfen-Seins gleichzeitig das tatsächliche Sich-Erschließen der Erschließung und das volle Erschließen der Erschließung auf ursprünglichste Weise geschehen können. Dies wird dann möglich, wenn das Selbst sich selbst in der ihm eigentlichen Weise als geworfenes Entwerfen-Sein auslegt, in dem so ursprünglich wie nur möglich die Zwiespältigkeit (bei Heidegger *Zweideutigkeit*) in der „An- und Abkehr“ (SuZ 135) versöhnt wird. „Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches“ (SuZ 146).

Das eigentliche Verstehen ist verstehendes Erschließen der gänzlichen Erschließung des In-der-Welt-Seins, die von der ihm eigentlichen Geworfenheit des Entworfen-Seins ausgeht. In Bezug auf dies wird es möglich, das Wesen des Seienden oder seiner Eigenschaften zu begreifen. Weil das Verstehen Sich-Erschließen zum Selbst-Seinkönnen ist, kann es auf gewisse Weise als Erschließen des Selbst begriffen werden, dank welcher das Dasein sich auf sich selbst und die es umgebende Welt bezieht. Man kann noch bestimmter sagen, dass der entwerfende Charakter des Verstehens dem Begriff des Verstehens als sich erschließende Erschlossenheit des Daseins selbst entspringt. Neben dem entwerfenden Charakter des Verstehens hat man auch mit der Erschließung als grundsätzliches Element des Verstehens zu tun. Der Begriff der Erschließung bereitet einerseits den Grund für die

Hervorhebung des Funktionierens des Erkenntnisprozesses und die Modifikation des Verhältnisses Subjekt-Objekt in der Philosophie Heideggers vor, andererseits setzt er einen Anfang für die Vorstellung des Problems der Wahrheit, die Hauptthema unserer Abhandlung ist. Wenn Heidegger erklärt, worauf der entwerfende Charakter des Verstehens als Seinkönnen beruht, verwendet er dazu Ausdrücke wie *Worumwillen* und *Bedeutsamkeit*.

Die gleichen Bestimmungen sind für Explikation der Erschlossenheit hilfreich, die gleichzeitig auf Befindlichkeit, Verstehen und Rede verweist. Da der Begriff Verstehen für Heidegger mit der Erschlossenheit gleichgesetzt ist, kann man eine terminologische Innovation einbringen, die Friedrich Wilhelm v. Herrmann vorgeschlagen hat, indem er *Worumwillen* mit *der selbsthaft-ekstatischen Erschlossenheit* oder *Bedeutsamkeit* mit der *horizontalen Erschlossenheit* identifizierte. Die horizontale Erschlossenheit ist nur dann erschlossen, wenn das Verstehen sich zuallererst in der Aufnahme des eigentlichen Vollzugs des geworfenen Entwurfs auslegt, um auf diese Weise die gänzliche Erschließung des In-der-Welt-Seins ursprünglich zu erschließen. Der Ausdruck *Dasein existiert als es selbst* bedeutet, dass das Dasein sich selbst eigentlich als geworfenes Entwerfend-Sein begreift, nicht wegen der Bedeutsamkeit, die die Ganzheit auf die Weise erschließt, dass es erstrangig in Bezug auf den Umgang mit den innerweltlichen Seienden verstanden wird, sondern wegen der eigentlichen geworfen-entwerfende Existenz. In Bezug auf die Philosophie Heideggers kann man den apophantischen Charakter des Konzepts der Wahrheit nicht vermeiden, daher sollte dieses Geschehnis sich in der folgenden Feststellung äußern: *das befindlich-geworfene Erschließen der Erschlossenheit geschehen lassen*. Sie enthält die fundamentale Erschließung, die mit dem Verständnis der ontologischen Freiheit gleichbedeutend ist: Etwas seinlassen, wie es ist. Wie bereits bemerkt, enthält das entwerfende Verstehen *Worumwillen* und *Bedeutsamkeit* als wesentliche Momente seiner Struktur, es drückt auch die ursprüngliche Erschließung der eigentlichen Existenz oder die Erschließung der Welt aus. Die von Friedrich-Wilhelm von Herrmann vorgeschlagene Terminologie zur Bestimmung der Erschließung der eigentlichen Existenz als *selbsthaft-ekstatische Erschlossenheit* und auch der Erschließung der Welt als *die horizontale Erschlossenheit* drückt das Verstehen überhaupt durch die *selbsthaft-ekstatisch-horizontale Erschlossenheit*¹⁷ aus.

¹⁷ Herrmann, F.-W. von, (1974): *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 114 ff.

Die Verbindung des Begriffes *selbsthaft-ekstatische Erschlossenheit* oder *horizontale Erschlossenheit* kann das auf der Erschließung beruhende Verstehen in der Ganzheit sichtbar machen, in welchem beide Aspekte in der gleichartigen Ganzheit des Verstehens der Welt und der existierenden Seienden verknüpft werden. Unsere bisherigen Überlegungen betrafen vor allem das entwerfende Verstehen als die ursprüngliche Erschließung/Entschlossenheit. Es basierte auf dem Sich-Konstituieren der Entschlossenheit des Daseins in der vollen Bedeutsamkeit der Welt. Dieses Verstehen entspricht in grundsätzlicher Weise der ursprünglichen Einstellung des daseinsmäßigen Seienden, welches in das entwerfend-erschlossene Verstehen seiner selbst und der vollen Bedeutsamkeit der Welt geworfen ist. Der Vorrang der Struktur *Worumwillen* verweist auf das Dasein, dem es um sich selbst geht. Der Begriff *Sorge* ist das Fundament für den Ausdruck dieser Struktur. Im entwerfend-sich-erschließenden Verstehen nimmt das Dasein auf grundsätzliche Weise das eigene Seinkönnen wahr, worum es ihm immer in seiner Sorge um sich selbst geht. Die Analyse des entwerfend-sich-erschließenden Verstehens führt zur Antwort auf die Frage, wie jegliches Verhältnis des Daseins zum eigenen Sein oder zu dem, was wir in der Welt antreffen, möglich ist. Sie ist daher eine Erläuterung der Möglichkeit jeglichen Bezuges darauf, was wir in ihr antreffen. Der existenzielle Charakter des Verstehens als Entwurf wird von Sicht geäußert, die „[...] gleichursprünglich nach den gekennzeichneten Grundweisen seines Seins als Umsicht des Besorgens, Rücksicht der Fürsorge, als Sicht auf das Sein als solches, umwillen dessen das Dasein je ist, wie es ist“ (SuZ 146) ist.

Die Sicht, die sich ursprünglich in der Existenz erschließt und das Sein als solches betrifft, wird von Heidegger *Durchsichtigkeit* genannt. Dieser Begriff besagt, dass sich das Dasein gleich ursprünglich auf sich selbst, wie auch auf *Sein-Bei* und *Mitsein*, d.h. auf das In-der-Welt-Sein überhaupt, bezieht. Das ins Da geworfene Sein erschließt sich selbst nur dann ursprünglich in der Sicht, wenn *Sein-Bei* und *Mitsein* gleichzeitig durchsichtig geworden sind. Sie hat also die Funktion, dass das Dasein existierend ein gewisses Bild der Bewandnisse des In-Seins oder Mitdaseins wegen des Besorgens um sich selbst besitzt. *Sich-Verstehen*, *Sein-Bei* und *Mitsein* entspringen dem Verstehen der eigenen Geworfenheit, die alle anderen Verhältnisse des Daseins ermöglicht, welches auf der ursprünglichen Erschließung der Welt beruht, in die das Dasein je schon geworfen ist. Die Tatsache selbst, dass das Dasein in sein Da geworfen ist, bedeutet, dass es existierend sich in Bezug darauf, wem es auf seinem Weg begegnet, versteht. Zuhandenen und vor-

handenen Seienden, aber auch anderen Mitseienden belegend, übernimmt es deren Seinsmodi, die ihm fremd sein sollten. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Dasein dem, was neben ihm in der Welt vorhanden ist, ausweichen kann. Durch das in die Welt Geworfen-sein des Daseins ist es immer je schon neben den zuhandenen Seienden und der vorhandenen Natur. Da es dem *Dasein jedoch um sein eigenes Sein geht*, muss es sich unablässig von dem falschen Sich-Selbst-Verstehen als zuhandenes bzw. vorhandenes Ding oder veröffentlichtes Man abzulösen versuchen. Um die Sorge des Daseins, dem es um sein Sein geht, vom Sich-Besorgen der Welt, in die das Dasein je schon geworfen ist, zu unterscheiden, verwendet Heidegger die Begriffe *Besorgen* und *Fürsorge*. Beide Momente werden jedoch von der Sorge des Daseins umfasst. Diese Differenz ist wegen der Hervorhebung der spezifischen, eigenen Art des Charakters des Daseins und dessen Verbindung mit dem eigenen Sein nötig. Nur das Dasein ist in der Welt, der Rest der Seienden ist innerweltlich Seiendes. Auch die *Sicht* verwandelt sich in Bezug auf Besorgen und Fürsorge in Umsicht und Hinsicht. Umsicht und Hinsicht stellen auf gewisse Weise einen Modus der Sicht in Bezug auf die innerweltlichen Seienden dar.

Die Zusammenstellung der Bewandnis des Verstehens mit der Sorge macht beim Autor von *Sein und Zeit* einen originellen Zugang zum Erkenntnisvorgang sichtbar. In gewissem Sinne kann man feststellen, dass das Verhältnis Subjekt-Objekt in der Philosophie Heideggers einer Modifikation unterliegt. Das Verhältnis des Subjekts zum Objekt verwandelt sich in einen Bezug auf das entwerfend-erschließende Verstehen des Daseins zum eigenen Sein, den innerweltlichen Seienden oder dem Mitsein. In der Beziehung Subjekt-Objekt treten zwei wesentlichen Elemente auf: das Subjekt, d.h. das Erkennende, und das Objekt, d.h. das Erkannte. Die durch die zwei Partizipialformen (Erkennendes und Erkanntes) ausgedrückte Struktur der klassischen Erkenntnis gliedert sich in Abhängigkeit von der Art des erkannten Gegenstandes weiter auf.

Der Gegenstand kann die erkannte Natur, ein Ding oder ein anderer Mensch sein. Natürlich muss man darauf hinweisen, dass die Verwendung dieser Art der Distinktion für die Philosophie Heideggers ausschließlich das Hervorheben der sekundären Erkenntnis im klassischen Sinne zum Ziel hat, nicht aber ein Versuch des Ergreifens dessen ist, was die eigene ekstatisch-horizontale Entschlossenheit in der Kategorien der klassischen Erkenntnistheorie genannt wird. Was die Befindlichkeit, das Verstehen oder – wovon wir uns überzeugen werden – auch die Rede betrifft, so sind diese gegenüber

aller Erkenntnis primär. Erst das Hervorheben der Sorge des Daseins um sein eigenes Sein und auch des Bezugs auf das Zuhandene, das Existierende oder das Mitsein ermöglicht die richtige Vorstellung der Epistemologie und ihres Ursprungs. Bevor noch unser Bewusstsein einen sich uns vorstellenden Gegenstand ergreifen kann, gibt es noch etwas, was das Bewusstsein erst den Gegenstand thematisieren und seinen Inhalt in Worten ausdrücken lässt. Dieses *etwas* ist eben das Verhältnis des Daseins zu seinem eigenen Sein oder die volle Bedeutsamkeit der Welt. In Anbindung an die fundamentalen Charaktere des Daseins (Existenz, Faktizität, Verfallen) oder das erschließend-entwerfende Sich-Verstehen des Daseins wird erstrangig nicht die Existenz des Wirklichen, sondern das Seinkönnen des Daseins und der begegneten Seienden sichtbar. Die klassische Erkenntnis beruhte auf dem Vorhandensein der Gegenstände; in der Philosophie Heideggers sind allerdings nicht die vorhandenen Dinge das Ursprünglichste, sondern das Seinkönnen. Diese Antizipation, oder dieses *Vorweg*, das weiter oben eingeführt wurde, bringt den Charakter des Wahrheitsgeschehnisses am Ursprung selbst im Bezug auf das Seinkönnen ans Licht. Da sich aus der *Umsicht des Besorgens* des Daseins die Gegenständlichkeit des Gegenstandes offenbart, begeht man keinen Irrtum, wenn man während der Analyse der Modifikation der klassischen Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt in der Ontologie Heideggers sowie der Modifikation der klassischen Definition der Wahrheit von dieser Umsicht des Besorgens ausgeht. Im weiteren Teil jedoch, sich beziehend auf das andere Seiende, das sich mit dem daseinsmäßigen Seienden identifiziert, verweist man auf die *Rücksicht der Fürsorge*, das Mitsein des Anderen. Alle Modi der Umsicht des Besorgens enthält die Sorge des Daseins um sich selbst. Unter Verwendung der psychologischen Terminologie kann man feststellen, dass die Sorge des Daseins um sich selbst der Selbstreflexion entspringt. Bei Heidegger geht es zweifelsohne nicht darum. Die Sorge um sich selbst entstammt der ontologischen Konstitution des Daseins, das unablässig von sich selbst ausgeht, um es selbst sein zu können. Damit es jedoch dem Dasein um sich selbst gehen kann, sollte es auch verstehen, was *Sein als solches* ist, da es dem Dasein eben darum geht. Alle diese Formen der Sorge sind aus der Perspektive der Erkenntnistheorie gewissermaßen ein Surrogat des Verhältnisses Subjekt-Objekt. Diese Feststellung ist jedoch nicht richtig, wenn man seine Aufmerksamkeit auf die Philosophie Martin Heideggers selbst richtet. Das Verhältnis Subjekt-Objekt ist nunmehr ein sekundärer Modus, der immer auf der Ontologie und ihrem Verständnis beruht.

Umsicht des Besorgens

Die Faktizität des Daseins führt dazu, dass das *In-der-Welt-Sein* einer Zergliederung in *In-Sein* unterliegt. Diese Struktur findet ihren Ausdruck im Sorge des Daseins darum, was bei ihm oder neben ihm ist. Das In-Sein, welches die *Behausung bei* kennzeichnet, die uns auf die innerweltlichen Seienden verweist, welche durch Zuhandenheit oder Vorhandenheit charakterisiert sind, ist eine Möglichkeit des In-der-Welt-Seins. Der Modus des Seins des Seienden, das An-sich-Sein ist durch die Struktur *Um-zu* gegeben. Um-zu bedeutet, dass wir uns auf diese Seienden durch *Funktionalität* und *Verwendbarkeit* beziehen (z.B. ist der Kugelschreiber dazu da, um etwas zu schreiben). Obwohl wir die konkreten Gegenstände dank ihrer wirklichen Existenz erkennen, so sind sie jedoch ursprünglich in der Umsicht des Besorgens wegen der Möglichkeit ihrer Zuhandenheit. Sie sind ursprünglich nicht in dieser Weise gegeben, in der sie wirklich existieren, sondern dadurch, dass sie uns hinsichtlich ihrer Zuhandenheit zu Diensten sind. Der ursprüngliche Bezug auf diese Art von Seienden beruht nicht auf der realen Existenz, sondern auf dem Seinkönnen des Zuhandenen. Je mehr das zuhandene Seiende wirklich wird, umso mehr verliert es seinen ursprünglichen Charakter des Seinkönnens des Zuhandenen. Aus diesem Grund beruft sich Heidegger während seiner Analyse der Zuhandenheit auf Abwesenheit des Gegenstandes als das beste Beispiel des Seinkönnens des Zuhandenen. Die Zuhandenheit der innerweltlichen Seienden analysierend begreift man sie in gewissem Sinne aus der Sicht der Bedeutsamkeit, d.h. der verstandenen vollen Welt. Das Verstehen, welches Sein zur Möglichkeit ist, erfordert es selbst zu gestalten. Der Vorgang, in dem sich das Verständnis formiert, wird *Auslegung* genannt. In ihr, aber nicht durch sie, konstituiert sich das Verstehen selbst. Die Auslegung beschäftigt sich mit der Bearbeitung der Möglichkeit, welche vorweg (im Voraus) durch das Verständnis entworfen wird. Man kann davon sprechen, dass das entwerfende Verstehen der Auslegung vorangeht. Die Auslegung selbst ist Seinkönnen, das keine erkenntnistheoretische Thematisierung, sondern eine atheoretische Möglichkeit und der Vollzug des Seins ist. Um die Funktion des Erkenntnisprozesses zu rekonstruieren, sollte man feststellen, dass die Auslegung eine Präzisierung des primären entwerfend-sich-erschließenden Verstehens ist. Die Präzisierung des Verstehens durch die Auslegung beruht nicht auf der Hinzufügung eines neuen Verständnisses, sondern ist eine Hervorhebung aus der Ganzheit des

Verstehens der Möglichkeit des zuhandenen Seienden, bei dem das Dasein existiert. Die das Verständnis bildende Auslegung bedarf vor allem der Teilnahme am Verstehen der Ganzheit, muss die Verweisungsganzheit im Voraus (schon vorweg) kennen. Man denkt, ohne dabei einen Irrtum zu begehen, dass man von der Auslegung als das sich konstituierende Verstehen sprechen kann. Die Auslegung erzeugt die begegneten Gegenstände nicht, sondern durch die Auslegung findet die besorgte Sicht ihren Ausdruck in der Struktur *etwas als etwas*. Diese Struktur macht sichtbar, dass das, was vom besorgten Sein umfasst wird, bei dem, was zuhanden ist, in Bezug auf *als was* verstanden werden muss.

Dieses Verstehen *als was* bezeichnet, dass das begegnete Seiende dank der Auslegung im umsichtig-auslegenden Umgang auf das gänzliche Verstehen verweist. Die Auslegung bezieht das konkrete begegnete Seiende auf das voll entwerfend-sich-erschließende Verstehen. Weil die zuhandenen Seienden aufgrund der Bewandnis der Ganzheit verstanden werden, kehren sie in einen undifferenzierten Zustand zurück, der ein grundsätzlicher Modus der Auslegung in der Alltäglichkeit ist, selbst wenn sie thematisiert werden. Damit die Auslegung vom undifferenzierten Zustand ausgehen und wieder in diesen zurückkehren kann, gründet sie sich auf drei wesentliche Elementen: *Vorhabe*, *Vorsicht* und *Vorgriff*¹⁸. Die Vorhabe ist eine gewisse fundamentale Zuneigung zum Verstehen, welche auf der Enthüllung der Möglichkeit der „verstandenen Bewandnisganzheit“ (SuZ 150) beruht. Das Sich-Verhalten des Verstehens zur Bewandnisganzheit verlangt gleichzeitig nach der Vorsicht, dank welcher das Verstehen einen bestimmten Rahmen erreicht, sowie nach dem Vorgriff, in dem sich die Auslegung äußert. Diese auf Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff beruhende Vorstruktur führt dazu, dass die Auslegung nicht etwas interpretiert, was ihr im Voraus in den Anschauungen gegeben ist, sondern selbst etwas ist, was die Erfassung der Welt in ihrer Ganzheit erfordert. Die Auslegung irgendwelchen Seienden, beispielsweise des Zeuges¹⁹, wird jedoch nur von der Ganzheit des Verstehens abgehoben,

¹⁸ Vgl. Heidegger, M. (2002): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (GAPH), S. 274f.

¹⁹ Den von Heidegger verwendeten Begriff „Zeug“ kann man in diesem Zusammenhang als Werkzeug auslegen. Dabei wollen wir jedoch nicht vergessen, dass Heidegger mit Werkzeug eigentlich bereits fertige, in Form gebrachte Dinge versteht, wohingegen Zeug für ihn eine Art Ur-Material darstellt.

die vor dem Interpretieren eine Perspektive erschließt, während sie ihn gleichzeitig auf die Zuhandenheit in der Ganzheit verhüllt. Ausgehend von der Bewandnisganzheit verstellt die Auslegung jene in der Auffassung der Ganzheit. Das gegenseitige Durchdringen von Verstehen und Auslegung macht sichtbar, auf welche Weise das Sich-Offenbaren des Prozesses der *erkennbaren* Welt verläuft. Der Begriff der Erkenntnis wird hier kursiv markiert, weil man diese Erkenntnis nicht mit der Thematisierung identifizieren kann, welche in die Wahrheit als Beurteilen über wirkliche oder vorhandene Seiende mündet. Wie man sich davon überzeugen kann, es ist nicht erlaubt, den Bezug des entwerfend-erschlossenen Sich-Verstehens auf die verstehend-sich-auslegende Zuhandenheit des Werkzeuges in den Kategorien der Antizipation und des Nachfolgens zu behandeln. Beide Aspekte des Verstehens sind gleich wesentlich. Ihr Funktionieren ist vor allem als Bewegung im Kreis zu interpretieren, ohne dabei auf eine zeitliche Reihenfolge hinzuweisen. Verständnis ist nicht nur und ausschließlich Erschlossenheit und Erschließen, sondern unterliegt auch selbst der Umformung durch die Auslegung.

Die Analyse der Zuhandenheit ist hilfreich um wahrzunehmen, worauf das Verhältnis Subjekt-Objekt beruht. Man bewegte sich bisher in Kreisen, die von der Erkenntnis im klassischen Sinne entfernt sind. Die als Grund der Struktur der Erkenntnistheorie funktionierende Unterscheidung Subjekt-Objekt ist noch sekundär und weit weg. Man hat aber Dank der Befindlichkeit und des Verstehens seine Begegnung damit, was die klassische philosophische Theorie als binäres Modell bezeichnet. Diesem Paradigma entspricht in der Philosophie Heideggers die eigene ekstatisch-horizontale Erschlossenheit (Entschlossenheit). Die Erschlossenheit besteht daraus, was Heidegger *Worumwillen* und *Bedeutsamkeit* nennt, und ist der Grund, auf welchem Seinswahrheit stattfindet. Die Wahrheit, die selbst Erschlossenheit ist, will ausgesprochen werden. Zu diesem Zweck ist die Auslegung, die das Verstehen konstituiert, vorweg in der Vorstruktur gegeben. Die Auslegung auch selbst besitzt einen *Modus*, die sogenannte *Aussage*, in der sie sich auszudrücken versucht. „Die Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung“ (SuZ 156). Sofern das Verstehen in der umsichtig-besorgenden Auslegung auf die Ganzheit des Verstehens hin gerichtet ist, so sagt die Aussage in ihrer extremen Gestalt etwas über etwas aus, was vorhanden ist. Die Auslegung richtet sich allerdings, wie betont wurde, nach der Möglichkeit der „verstandenen Bewandnisganzheit“ (SuZ 150), während die Aussage das bezeugt, was die Gestalt von etwas Vorhandenem annimmt. Das Verstehen verliert in der

Aussprache den Charakter der Möglichkeit und wird zu dem Wirklichen (Realen). Die theoretische Aussage sowie die zwischen dem umsichtigen Auslegen und ihr selbst liegenden Formen gehen von der umsichtigen Auslegung aus.

Die Aussage beruht auf drei Definitionen dieses Wortes, die sich gegenseitig ergänzen und in einer Ganzheit vereinigen. Die erste äußert das Verstehen als *logos apophantikos*, in der wir das innerweltliche Seiende erkennen können. Die zweite bezeichnet die Aussage als Urteilen über das Subjekt, das auf diese Weise bestimmt worden ist. In dem dritten Verständnis dieses Wortes ist die Aussage gleichbedeutend mit der *Herausgabe* und *Mitteilung*. Die Zusammensetzung dieser drei Bedeutungen der Aussage führt bei Heidegger zur Auffassung der Aussage als mitteilend-bestimmende Aufzeigung.

„Das Aufzeigen der Aussage vollzieht sich auf dem Grunde des im Verstehen schon Erschlossenen bzw. umsichtig Entdeckten. Aussage ist kein freischwebendes Verhalten, das von sich aus primär Seiendes überhaupt erschließen könnte, sondern hält sich schon immer auf der Basis des In-der-Welt-seins“ (SuZ 156).

Jegliche Aussage beruht entweder auf der Erschlossenheit des Verstehens oder auf der erschlossenen Sicht. Dies bedeutet, dass das entwerfend-erschließende Verstehen oder seine Auslegung der Aussage unablässig vorangehen. Ähnlich wie die Auslegung ist die Aussage auch in *Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff* enthalten. Die Aussage modifiziert die Struktur der Auslegung *etwas als etwas* in die Struktur *über etwas*. Das, was in der *Vorhabe* wegen seiner Zuhandenheit nur Werkzeug war, verwandelt sich durch die Aussage in einen Gegenstand, der als vorhanden wahrgenommen wird. Im der *Vorsicht* wird das, was vorher zuhanden war, von Vorhandenheit als zuhanden verstellt. Die in der Struktur *etwas als etwas* ausgesprochene Auslegung hat sich auf die Bewandnisganzheit bezogen, wodurch es zur „Zueignung des Verstandenen“ (SuZ 160) kommt. Die Aussage beraubt die Struktur *etwas als etwas* durch das begegnete vorhandene Seiende des Charakters zum Seinkönnen. Das *über etwas* der Aussage stellt das vorhandene Seiende vor, dies geschieht aufgrund der reinen umsichtigen Aufzeigung. In der Aussage stellt sich zuallererst nicht, wie im Fall der verstehenden Auslegung, der *logos hermeneutikos*, sondern der *logos apophantikos* in den Vordergrund. Der Umkreis des Erkennens verengt sich daher auf den Bereich zwischen der „im besorgenden Verstehen noch ganz eingehüllten Auslegung“ und der „theoretischen Aussage über Vorhandenes“ (SuZ 158). Die theoretische Aussage

über etwas gründet, den mittleren Formen ähnlich, auf der umsichtigen Auslegung.

Die klassische Philosophie basiert grundsätzlich auf dem *logos apophantikos*. Dem von Platon im apophantischen Aspekt begriffenen Verständnis des Logos war die Interpretation der Aussage über etwas als die Synthesis der vorhandenen Seienden fremd. Der Begriff Logos bezeichnete in der altgriechischen Sprache ursprünglich Versammlung, Sich-Verbinden. Das Verständnis von Logos bei Plato ist in gewissem Maße die Synthese, Verbindung der miteinander vorhandenen Seienden in einer wörtlichen Ganzheit. Logos versammelt in sich selbst die Inhalte aller vorhandenen Seienden. In diesem Sinne besitzt Logos nur den Charakter der Synthesis. Er verbindet das, was seine Ableitung früher nicht umfasst hatte. Aristoteles macht nicht den gleichen Fehler wie Plato, für ihn hat Logos sowohl den Charakter der Synthesis, als auch den der Diäresis. Das kann bedeuten, dass *logos apophantikos* sich in *logos hermeneutikos* verwandelt. Verbinden und Trennen sind für die wahrhaftige und die falsche Aussage gleich ursprünglich. Bevor die Aussage evaluierend wird, antizipiert sie immer im Horizont des Verstehens die Bewandnisganzheit (*Bedeutsamkeit*) oder *Worumwillen*. Beide diese Elemente verweisen auf die Auslegung und ihre Struktur *etwas als etwas*, die erläutert, worauf Verbinden und Trennen der Aussage beruhen. Die Aussage im Verstehen partizipiert in der Vereinigung der Ganzheit, indem sie „das Zusammengenomme zugleich auseinandernimmt“ (SuZ 159). Die Funktion der Auslegung ist genauere Bestimmung dessen, was je schon früher in der Ganzheit des Verstehens als Verstehen ist. Die Aussage sollte auf die Struktur *etwas als etwas* der Auslegung begründet werden. Ihre Aufgabe ist in einem Sinne die Artikulation des *etwas als etwas* in der Struktur *über etwas*. Diese Struktur muss nicht nur auf Vorhandenes, sondern auf das gänzliche entwerfend-erschließende Verstehen sowie die Auslegung Rücksicht nehmen, die gleich ursprünglich ist wie das von ihr präzisierte Verstehen. Wenn *Bedeutsamkeit* und *Worumwillen* des Verstehens nicht beachtet werden, wird die Aussage nur zu oberflächlichem Urteilen über die vorhandenen Seienden. Aristoteles beschreibt den *Logos* als *Synthesis* und *Diäresis*, und so stützt er sich ständig auf den Prozess des Verbindens und Trennens der Einbildungskraft und Begriffen, anstatt ihren ontologischen Grund und Charakter zu offenbaren.

Das entwerfend-erschließende Verstehen ist unablässig *Worumwillen*. Diese Struktur verweist auf das Dasein, dem es um sich selbst geht. In dieser vorliegenden Auslegung stellt Martin Heidegger Sinnlichkeit dar. In dem

klassischen Verständnis dieses Wortes wurde der Sinn mit der unveränderlichen Wahrheit identifiziert, dank der die Welt verstanden ist. In der Auffassung Heideggers wird Sinnlichkeit nicht der Welt zugeschrieben, sondern der Existenz des Daseins, das die Welt sinnvoll macht. Nur im Aspekt des *Worumwillens* bekommt die Welt einen Sinn. Die ursprüngliche Sinnlosigkeit der Welt bedeutet aber nicht, dass die Welt sinnlos ist, sondern, dass sie je schon *ist*, bevor wir über ihre Sinnlichkeit oder ihre Negation urteilen können. Man kann daher sagen, dass die Welt wegen des Mangels einer Wertung nicht-sinnlich ist. Der Bindestrich zwischen nicht und sinnlich hebt nur die gleichartige Ursprünglichkeit der Sinnlichkeit und ihres Fehlens hervor. Die Sinnlichkeit ist vom Dasein und dessen Verständnis von sich Selbst und seiner Welt abhängig. Der *Worumwillen* begründet sie, aber nur in Bezug auf die Bedeutsamkeit. In diesem Sinne ist die Sinnlichkeit nicht voll freiwillig, sondern beruht auf dem auslegenden Verstehen. Die Welt ist nicht sinnlich, sondern kann erst in der Ansehung auf und für den *Worumwillen* sinnlich werden. Die klassische Auffassung der Sinnlichkeit des Seins entspringt dem Konzept der Wahrheit. Sinn hat nur das Wahrhaftige. In diesem Sinne ist die Sinnlichkeit objektiv, wenn die Wahrheit objektiv ist, wenn jedoch die Wahrheit dem subjektiven Subjekt zugeschrieben wird, ist Sinn auch subjektiv. Die Sinnlichkeit ist für Heidegger nicht subjektiv, aber auch nicht objektiv. Das Dasein ist sinnlich in seinem Verhältnis zu seinem eigenen Sein. Sinn entspringt dem entwerfend-auslegenden Sich-Verstehen und dem entwerfend-erschlossenen Verstehen.

Rücksicht der Fürsorge

Die Fürsorge äußert die Sorge des Seienden, gegenüber welchem sich das Dasein als Mitdasein versteht. Im Unterschied zum Besorgen um Seiende, die zuhanden sind, betrifft Mitsein das andere Dasein, das nicht real, sondern ein konstitutives Element des In-der-Welt-Seins als Mitsein ist, als umsichtigen Umgang mit den in der inneren Welt Zuhandenen; was vorher Besorgen genannt wurde, wird aufgrund der Sorge interpretiert, die überhaupt eine Bestimmung des Seins des Daseins darstellt.

„Wenn das Mitsein für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv bleibt, dann muß es ebenso wie der umsichtige Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen, das wir vorgreifend als Besorgen kennzeichneten, aus dem Phänomen der *Sorge* interpretiert werden, als welche das Sein des Daseins überhaupt bestimmt wird [...]. Der Seinscharakter des Besorgens kann

dem Mitsein nicht eignen, obzwar diese Seinsart ein Sein zu innerweltlich begegnendem Seienden ist wie das Besorgen. Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seienden wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*“ (SuZ 121).

Den Unterschied zwischen der Fürsorge und dem Besorgen gibt es wegen der Sorge des Daseins um sich selbst. Diese Distinktion ergibt sich vor allem aus den unterschiedlichen Modi des Seins der innerweltlichen Seienden. Die das Besorgen und die Fürsorge verbindende Bewandnis ist die Antizipation des Bewusstseins (das *Vorweg*). Wenn das Dasein allein ist, weil das *Anderere* weder angetroffen wird noch sich bei ihm befindet, so bestimmt und bezeichnet doch das Mitsein seine Existenz. Das sich in das *Da* werfende Dasein begegnet dem *Anderen*, das wegen seines Seins ihm ähnlich ist, jedoch ist dieses Andere in seinem Bezug auf diese Welt vor allem als das innerweltliche Seiende erkennbar. Aus dem Grund, dass das Dasein dem Anderen begegnet, als ob es ein innerweltliches Seiendes wäre, kann man zur Überzeugung gelangen, dass das Dasein allein, einsam, isoliert, getrennt ist. Damit das Dasein sich nicht in sich einschließen lässt, stellt das Andere – so meint Heidegger – nicht den Rest der Seienden dar, die weder den Kategorien der Natur noch den zuhandenen Dingen unterliegen, sondern ist ein Seiendes, das mit dem Dasein mitist. *Mitsein* bedeutet „Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Weltsein“ (SuZ 118). Das Andere, das mir ähnlich ist, sorgt sich ebenfalls um die Seienden, denen wir in der Welt begegnen. Die Räumlichkeit, in welcher das Dasein sowie das Andere existieren, ist die Welt. Diese Welt, die ich mit dem Anderen teile, ist die Mitwelt. Man sollte hier seine Aufmerksamkeit auf die sehr wesentliche Tatsache richten, dass Mitsein nur und ausschließlich das eigene Sein des Daseins äußert, welches das Andere als grundsätzliches Element erfordert, welches sich *Da* gestaltet. Das Konzept der Fürsorge enthält bei Heidegger also defiziente Modi der Fürsorge so wie das *Für-*, *Wider-*, *Ohne-einandersein*, das *Aneinandervorbeigehen*, das *Einander-nichts-angehen* (SuZ 121). Diese defizienten Modi der Fürsorge charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Sein des Daseins, das immer gemeinsam mit den ihm ähnlichen Seienden ist. Mitsein wird von Heidegger meistens für so klar und deutlich gehalten, dass er es nicht von dem zuhandenen Seienden als Zeug unterscheidet.²⁰

²⁰ Das ist einer der wichtigsten von Levinas an Heidegger gerichteten Vorwürfe.

Die Fürsorge um das Andere kann verschiedene, extrem positive *Modi* wie *Einspringen* oder *Vorausspringen* annehmen. Diese beiden Typen verstecken den Umfang der positiven Fürsorge. Ersterer beruht darauf, dass das Dasein dem Anderen abnimmt, was dieses mit seinem Besorgen umfasst. Die Abnahme des Gegenstandes des Besorgens des Anderen führt dazu, dass dieses des in sein Wesen eingeschriebenen Verhältnisses dazu, was gegenüber ihm außen ist, beraubt wird. Dieser Typ der Fürsorge macht das Andere vom Dasein abhängig. Auf diese Weise tritt eine Hegemonie des Daseins ein, die sich nicht dominieren lässt, ob nun dies dem Dasein bewusst ist oder nicht. Natürlich kann das Andere den besorgten *Gegenstand* zurückbekommen, nur hat das Andere in diesem Besorgen nichts mehr zu sagen. Es ist schon insofern fertig, dass es den Gegenstand des Besorgens in Bewandnis auf die volle Bedeutsamkeit nicht hervorhebt. Dieses Substitut umfasst vor allem die Sorge um etwas Zuhandenes, welches das Dasein und das Andere aus dem gemeinsamen Sein in der Welt hervorhebt. An der Antipode der Fürsorge als *Einspringen* gibt es das *Vorausspringen*. Dieses bedeutet, dass das Dasein noch vor dem existenziellen Seinkönnens des Anderen erscheint, um ihm seine eigene Sorge wieder zu geben. In dem *Vorausspringen* hat man nicht, wie in dem Falle des *Einspringens*, mit der Dominanz des Daseins zu tun, sondern vielmehr mit einem Ankommen zum Anderen mit einer Hilfe, die die Absicht hat, ihn „[...] *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden“ (SuZ 122) zu belassen. Die positiven *Modi* der Fürsorge weisen – einer ursprünglichen Intuition entgegengesetzt – darauf hin, dass das Dasein von dem Anderen nicht getrennt ist. Die defizienten sowie positiven *Modi* der Fürsorge legen nahe, dass es eine gemeinsame Ebene der Begegnungen des Daseins mit dem Anderen geben muss. Das ist die Welt, in die das Dasein gemeinsam mit dem anderen Mitsein geworfen ist. Auf dieser Etappe scheint es noch zu früh zu sein, mit einer Analyse der Philosophie Levinas zu beginnen. Es ist aber zu vermerken, dass die Kritik des Konzepts Heideggers durch den Autor von *Totalität und Unendlichkeit* sich eben auf den Bezug des Sich-Verhaltens des Daseins zum Anderen stützt. Diese Problematik wird im zweiten, folgenden Unterkapitel besprochen.

„Die Erschlossenheit des *Da* im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins. In der Entworfenheit seines Seins auf das *Worumwillen* in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt“ (SuZ 147). *Worumwillen* und *Bedeutsamkeit* liefern dem Dasein den Bezug zum Sein überhaupt, zum Verstehen in der Ganzheit. In den beiden Begriffen ist die Erschlossenheit des Seins überhaupt enthalten.

Bevor man den innerweltlichen Seienden begegnet, versteht man sich selbst im Bezug auf das Sein überhaupt, d.h. auf *Worumwillen* sowie *Bedeutsamkeit*. Diese Art der Erschlossenheit des Daseins bewirkt, dass man gegenüber den in der Welt begegneten Seienden erschlossen sein kann. Ohne diese fundamentalen Beziehungen des Daseins wäre es nicht möglich, das Sein des Seienden zu *sehen*. Das Sein des *Da* unter den angetroffenen Seienden bezeichnet für das Dasein selbst gegenüber den Begegneten vorweg die (antizipierte) Erschlossenheit. Die Begegnung von etwas, was ist, kann dann stattfinden, wenn das Dasein auf das Sein überhaupt erschlossen ist. Die Erschlossenheit auf das Sein überhaupt ermöglicht das Sich-Begegnen der Seienden in der Welt. In diesem Sinne geben *Worumwillen* und *Bedeutsamkeit* dem Dasein die Möglichkeit, sich für das, was *Da* ist, zu erschließen.

Sicht auf das Sein als solches

Die Sicht auf das Sein als solches betrifft das Verstehen des Seins selbst und sein entwerfend-erschließendes Verstehen durch das existierende Dasein. Die auf diese Weise verstandene Sicht ist eine Einsicht in das Wesen des Seins überhaupt. Das Sein als solches gibt dem Dasein zum Verstehen, dass es ihm in seinem Sein um sich selbst geht. Das Verhältnis des Daseins sowohl zum In-Sein als auch zum Mitsein sowie zum Sein als solchen beruht auf seiner Geworfenheit ins *Da*. Diese Geworfenheit ist nicht als Einschränkung des Daseins, sondern als Ihm-Ermöglichen des entwerfend-erschließenden Selbstverstehens sowie des entwerfend-erschließenden Verstehens der Welt gemeint. Das Dasein partizipiert aufgrund der Geworfenheit ins *Da* an der Welt. *In-die-Welt-Sein* und *In-Sein* sind gleich ursprünglich. Jegliches *In-die-Welt-Sein* ist *In-Sein*. Heidegger begreift das Verstehen als dynamische Erschließung und Erschlossenheit selbst. Diese Dynamik hebt deutlich die gegenseitigen Verhältnisse zwischen *Worumwillen* und *Bedeutsamkeit* hervor. Dies alles geschieht gewissermaßen wie in einem vereinten *Organismus*. Das Verstehen entwirft und vollzieht sich in der eigenen ekstatischen Erschlossenheit und der horizontalen Erschlossenheit. Durch das Verbinden dieser beiden Formen kann man feststellen, dass die *selbsthaft-ekstatische-horizontale Entschlossenheit* das Verstehen in seiner ursprünglichsten Bedeutung sichtbar macht. Damit jedoch das Verstehen seinen Ausdruck in einem konkreten Vorkommnis vorfinden kann, muss es dank seiner Auslegung in der Sprache umgeformt, formuliert und gestaltet sowie durch die Rede ausgesprochen werden.

Die bisherigen Analysen sollten vor allem die auf *Worumwillen* und *Bedeutsamkeit* beruhende Ursprünglichkeit des Verstehens aufzeigen, welches veranlasst, dass der Begriff der Wahrheit in der klassischen Bedeutung ohne Modifikation ihrem Wesen nicht entsprechen kann. Die auf der Übereinstimmung der Sache mit der Vernunft begründete Wahrheit, die die Wahrheit des Urteilens ist, muss von dem entwerfend-erschließenden Verstehen antizipiert werden. Man kann erst im Bezug auf die eigene ekstatisch-horizontale Erschlossenheit des Verstehens von der Wahrheit als Angleichung sprechen. Jede als Angleichung begriffene Wahrheit verlangt nicht nur eine genauere Erläuterung dessen, was mit was übereinstimmt, sondern vor allem, was unter dem Begriff der Übereinstimmung verstanden wird. Die Wahrheit als *adaequatio* ist wegen der Verbindung, die die Struktur *etwas als etwas* äußert, nicht ursprünglich. Sie hat vergleichenden Charakter und basiert auf der von ihr vorangehenden Erschlossenheit und der Definition des Kriteriums der Wahrhaftigkeit. Dieses formale Hindernis hat einen tiefer liegenden Grund, der auf dem grundsätzlichen Charakter des Daseins, d.h. von Existenz, Faktizität und Verfallen beruht. Der aus der anthropologischen Perspektive begriffene grundsätzliche Charakter bedeutet, dass das Dasein Sein zu seinem eigenen Seinkönnen ist, welches es selbst so lange *besitzt*, solange es in der Welt existiert. Das entwerfend-erschließende Verstehen verweist also auf die geworfene Befindlichkeit des Daseins, durch welche es sich vorfinden und auf die Welt beziehen kann. Das, was bisher über das Verstehen, das gleich ursprünglich wie die Befindlichkeit ist, gesagt wurde, führt zur Überzeugung, dass die Wahrheit im Sinne von Entdecktheit und Erschlossenheit hinsichtlich des Primats des *Worumwillen* hermeneutischen Charakter hat. Sie wird eher vom *logos hermeneutikos* als vom *logos apophantikos* ausgedrückt.

Am Anfang des zweiten Kapitels wurde *a priori* über den Unterschied zwischen Husserl und Heidegger gesprochen, wobei sich in der Philosophie des letzteren das Subjekt des Bewusstseins mit dem Gegenstand der Akte des Bewusstseins auf einer Ebene verbindet. In diesem Augenblick wird beispielsweise in der Explikation des Begriffes des Verstehens deutlich, dass der Ort, in dem beide Elemente gemeinsam auftreten – obwohl sie noch nicht thematisiert sind und dem Prozess des Bewusstseins nicht unterliegen – die ekstatisch-horizontale Erschlossenheit ist, welche mit *Worumwillen* und *Bedeutsamkeit* gleichbedeutend ist.

Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins verlangt Artikulation, Sich-Offenbaren, daher wird das Dasein ursprünglich auch durch

Rede konstituiert. „Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde“ (SuZ 161). Die *Rede* drückt sich in der Sprache, nicht aber durch ausgesprochene Worte aus, welche der Ausdruck der vorhandenen Dinge sind, sondern existenziell als Ausdruck des in die Welt geworfenen Daseins. Ähnlich wie die Aussprache, von der schon gesprochen wurde, gründet die Rede auf Verstehen. Hiermit ist nicht kausale Abhängigkeit, sondern das Verhältnis der Rede zum Verstehen gemeint. Man kann nicht sagen, dass das Verstehen der Befindlichkeit vorausgeht, weil die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede nicht die vorhandenen Seienden, sondern Sein zum Seinkönnen beschreiben. Der zu untersuchende Bereich der drei ontologischen Charaktere des Daseins betrifft unablässig die Antizipation (das *im Voraus*). Der Unterschied zwischen Rede und Aussage liegt darin, dass letztere sekundär ist. Die Aussage könnte mit der klassischen Wahrheit als Aussage assoziiert werden, welche auf dem Verbinden und dem Trennen (Ausgliederung) der Einbildungskraft und der Vorstellungen beruht. Die eng mit Befindlichkeit und Verstehen verbundene Rede verweist uns auf den ontologischen Grund, welcher den *logos hermeneutikos* besser ausdrückt.

Die Rede äußert sich in der Struktur *über etwas*. Dieses *Worüber* der Rede kann nicht auf konkrete Themen eingeschränkt werden, sondern muss auf der Erschlossenheit der Befindlichkeit und des Verstehens des Daseins beruhen. Das *Worüber* der Rede besteht aus zwei fundamentalen Momenten. Das erste ist die *Mitteilung*, das zweite das *Sichaussprechen*, welches in der Konsequenz zum Mitteilen der Befindlichkeit des In-Seins der Erschlossenheit führt. Erst das Auftreten beider Momente ermöglicht die Aussprache in der Sprache. Im Mitteilen konstituiert sich das Mitsein. Seine Aufgabe ist es nicht, einem anderen Dasein Informationen zu seinem emotionellen Zustand mitzuteilen, sondern vielmehr das Aussprechen der ursprünglichen Erschlossenheit, welche es mit dem Anderen teilt. Mitsein bedeutet Mit-Befindlichkeit und Mit-Verstehen. Man sollte dabei seine besondere Aufmerksamkeit auf das Wortspiel richten, welches Heidegger verwendet. Mitteilen wird als *jemandem etwas heraussagen* (*jemandem etwas mitteilen*) verstanden. Das seines Präfixes beraubte Verb *mitteilen* bedeutet dann *etwas teilen*. Das Nomen *Mitteilung* leitet sich eben vom Verb *mitteilen* ab. Das *jemanden von etwas Benachrichtigen* (das *Heraussagen*), das *jemandem etwas Kundgeben* äußern das, was vom Mitteilen umfasst wird. Wenn dieses Wort (*Mitteilung*) hinsichtlich morphologischer Kriterien in Präfix und Stamm

getrennt wird, kann das Präfix *mit-* – wie man sich davon während der Analyse der Befindlichkeit und des Verstehens in *Sein und Zeit* überzeugen kann – Mit-Befindlichkeit und Mit-Verstehen bedeuten. Mitteilung ist gemeinsames Sich-Teilen. Sie ergibt sich aus dem Mitsein mit den Anderen. Die Mitteilung, die allgemein als Information (Auskunft) über etwas begriffen wird, ist in der Philosophie Heideggers also gemeinsames Teilen, *Sich-Mitteilen*. Weiter oben wurde der Logos als Verbinden und Trennen (Ausgliederung) untersucht. Weil die altgriechische Sprache keinen anderen Begriff für die Bedeutung des Wortes als Logos kannte, wurde ihm die Funktion des Verbindens im Sinne des unterschiedlichen Inhalts und der verschiedenen Bedeutungen zugeschrieben. Das neuzeitliche Denken übernahm das Verständnis des *Wortes* als Synthese der Bedeutungen. Diese Aufnahme dieser Art des Begreifens verbirgt jedoch zugleich die wesentliche Aufgabe der Ausgliederung, des Mit-teilen. Die Rede ist aufgrund ihrer Struktur *über etwas* ein Zurückkommen auf ihre Funktion der Gliederung. Mit-teilen ist eines der Elemente, die an diese zwei Aspekte der Rede, Verbinden und Trennen, erinnern.

„Das Mitsein wird in der Rede »ausdrücklich« *geteilt*, das heißt es *ist* schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes“ (SuZ 162). Dies bedeutet, dass Mitsein immer etwas mitgeteilt wird, was in der Welt ist. Die Rede drückt das aus, was mitbefindlich und mitverstanden ist. *Ungeteilt* wurde als *nicht geteilt* gedacht, was bedeutet, dass alles, was sich nicht auf gemeinsame Befindlichkeit und gemeinsames Verstehen, die uns immer erschlossen sind, beziehen lässt, ergriffen und zugeeignet werden kann. Wenn *Zueignung* die Aufgabe der Auslegung ist, die veranlasst, dass sich die Ganzheit des Verstehens in dieser Weise gestaltet, genauer bestimmt wird, dann muss man feststellen, dass etwas nicht zugeeignet werden kann, was es in der gemeinsamen Befindlichkeit und im gemeinsamen Verstehen nicht gibt. Das Fragment hebt den mitgeteilten Charakter der Rede hervor. Es akzentuiert einerseits die Aspekte des Herausreißen und Verbindens der Rede, andererseits aber auch das Mitsein, welches mit anderen mitteilt. Das zweite die Rede konstituierende Moment ist das *Sichaussprechen*. Das Dasein kann sich aussprechen, weil es ein Seiendes ist, welches sich durch das Prisma des In-der-Welt-Seins versteht. Bevor das Dasein etwas im Wort ausspricht, muss es ein Seiendes sein, das von sich aus in die Richtung des Draußen hinausgeht. Das Seiende, in dem das Dasein ist, kann dank seiner Geworfenheit in die Welt über sich hinaus gehen. Das Dasein, das in die Welt geworfen ist, ist auch In-Sein. Die Struktur In-Sein bedeutet aber nicht

die Befindlichkeit in dem Sinne eines konkreten Ortes, sondern vielmehr Sein neben den Seienden, denen sie begegnet. Dieses In-sein wird durch Sich-Aussprechen zur vollen Erschlossenheit. Das Dasein spricht das aus, was neben ihm vor-steht und vor-stellt. Das *neben ihm* ist je schon immer ursprünglich in der Welt, in welche das Dasein geworfen ist. Aus diesem Grund ist das Sein-bei der begegneten Seienden ursprünglich ein In-Sein. Weil das Dasein ständig und immer gestimmt ist, drückt sich das Sich-Aussprechen in seiner Gestimmtheit aus, die vor ihm das In-Sein erschließt. „Die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Welt-seins gründet im Entdecken, bzw. der *Erschlossenheit* des Daseins“ (SuZ 226).

Wie man sich also überzeugen konnte, ist die Rede eine Ausgliederung des befundenen Verständnisses des In-der-Welt-Seins des Daseins. Die das Verstehen artikulierende Rede gliedert das erstere tatsächlich auf. Die Funktion der Rede ist grundsätzlich das Sich-über-etwas- Aussprechen, was sich aus dem gesamten Sich-Konstituieren der Erschlossenheit des In-die-Welt-Seins des Daseins ergibt. Das, was durch die Rede aufgegliedert wird, ist die Ganzheit der Bedeutsamkeit. Die in Bedeutungen aufgegliederte Ganzheit der Bedeutsamkeit wird so sinnvoll. Die Rede drückt das Verstehen des *Da* aus, in das das Dasein geworfen ist. In dieser Geworfenheit ins *Da* ist die Rede die Erschlossenheit des Daseins. Die Rede, welche durch Mitteilung oder Bekundung konstituiert wird, hebt zwei Aspekte hervor. Die Rede ist das Sich-Aussprechen gegenüber jemandem, der mit-ist und Ausdruck der Erschlossenheit ist.

2. Wahrheit und ihre Entdeckung

Bisher hatten wir mit der Erschlossenheit zu tun, die den fundamentalen Charakter des Daseins hervorhebt. Der ontologische Charakter des Daseins weist darauf hin, dass die Erschlossenheit des Daseins gemeinsam mit der Geworfenheit in die Welt gegeben ist. Die Erschlossenheit ist der Grund des Seins des Daseins. Wir gingen jedoch von der als Erschlossenheit und Entschlossenheit bestimmten Wahrheit aus. Doch bevor das Dasein entdeckend sein kann, muss es primär erschlossen sein. Seinswahrheit bedeutet für Heidegger erschlossen-sein auf sein eigenes Sein. Die dem Dasein zugeschriebene Erschlossenheit ist für dieses ein Fundament, dank welchem man sich auf Sich-Selbst, zuhandene Seiende und andere Mitseiende beziehen

kann. Wenn man seine Aufmerksamkeit auf Befindlichkeit, Verstehen und Rede richtet, kann man erläutern, worauf die Wahrheit als Entdeckung und Entschlossenheit beruht. Diese Wahrheit gründet auf die ursprüngliche Erschlossenheit der Welt, das In-Sein und das Sich-Selbst. Das Begreifen des ontologischen Charakters des Daseins ermöglicht die Entdecktheit der innerweltlichen Seienden. Das Konzept der Wahrheit (der Seinswahrheit) zeigt, warum die Seienden zuerst in *daseinmäßige Seiende*, d.h. das Dasein, und *nicht-daseinmäßige Seiende* aufgeteilt wurden. Der Unterschied ergibt sich aus dem unterschiedlichen ontologischen Charakter beider Seienden. Das Dasein, welchem gemeinsam mit der Geworfenheit in die Welt die Erschlossenheit überantwortet ist, ist ständig ein Entdeckend-sein, den innerweltlichen Seienden jedoch kann man nur Entdeckt-sein zuschreiben. Die gemeinsame Ebene ist hier die Welt, die je schon immer erschlossen ist. In der Philosophie Heideggers treten sogar zwei Aspekte der Entdecktheit auf. Der erste ist das *Entdeckend-sein*, der zweite wiederum das *Entdeckt-sein*. Entdeckend-sein ist in der primären Erschlossenheit des Daseins verortet. Man kann bis zu einem gewissen Grade sagen, dass das auf der Erschlossenheit gründende Entdeckend-sein mit diesem beinahe identisch ist.

Ein anderes wichtiges Element der Konzeption Heideggers ist das Faktum, dass *Entdeckt-sein* nur hinsichtlich des Daseins, das *Entdeckend-sein* ist, ans Licht kommen kann. Heidegger spricht *expressis verbis* über das ursprünglichere *Entdeckend-sein*, das dem *Entdeckt-sein* vorangeht.

„Das Dasein ist als konstituiert durch die Erschlossenheit wesenhaft in der Wahrheit. Die Erschlossenheit ist eine wesenhafte Seinsart des Daseins. Wahrheit »gibt es« nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist“ (SuZ 226).

Die Wahrheit im Sinne der Seinswahrheit ist in der Erschlossenheit des Daseins verankert. Solange das Dasein Seinkönnen hat, ist es erschlossen. Die ursprüngliche Erschlossenheit lässt das Dasein andere Seiende entdecken, die entdeckt werden können. Die Erschlossenheit, von welcher die Rede war, veranlasst, dass das Dasein über sich selbst hinausgeht. Dieses Überschreiten weist nicht so sehr auf den Prozess des über sich Hinaus-und-auf-etwas-Äußeres-Zugehens hin, sondern vielmehr auf die ursprüngliche Erschlossenheit der Welt, in die das Dasein geworfen ist. Die Seienden können nicht ohne den spezifischen Charakter des Daseins entdeckend-sein. Nur das Dasein ist erschlossen und in der Wahrheit. Man kann sogar sagen, dass Sein in der Wahrheit eben dieselbe Erschlossenheit ist. Das Dasein, welches

die Erschlossenheit ausdrückt, kann das Sein des entdeckten Seienden entdecken. Die Erschlossenheit gehört einzig und allein zum Dasein. Sofern das Dasein *ist*, so ist es immer nur erschlossen. Das Dasein, das durch die Erschlossenheit konstituiert ist, kann die sich in der Welt befindenden innerweltlichen Seienden entdecken. Das Dasein ist je schon erschlossen, was bedeutet, dass es sich je schon im Voraus (vorweg) sowohl auf die Bewandnisganzheit wie auch auf die Struktur seiner Sorge bezieht. Die Befindlichkeit, das Verstehen sowie die Rede sind gewissermaßen ontologische Charaktere des Daseins, das je schon auf die Welt erschlossen ist. *Entdeckend-sein* wird den Seienden, die um ihr eigenes Sein besorgt sind, d.h. also dem Dasein, zugeschrieben. Von ihnen sagt Heidegger, dass sie in der Welt sind. In Bezug auf die ursprüngliche Befindlichkeit, das Verstehen sowie die Rede kann das Dasein *Entdeckt-sein* entdecken. Die Ebene, auf welcher etwas entdeckt werden kann, ist die ursprüngliche Erschlossenheit.

„[...] die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der Erschlossenheit der Welt. Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da *ist*. Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst. Die Struktur der Sorge als *Sichvorweg* – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden birgt in sich Erschlossenheit des Daseins. *Mit* und *durch* sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht“ (SuZ 220f).

Das Dasein wäre nicht erschlossen, wenn es nicht beim innerweltlichen Seienden wäre. Das Sein-bei lässt dem Dasein sich selbst auf die Weise des begegneten Seienden in der Welt verstehen. Diese uneigentliche Seinsweise des Daseins ist möglich, weil das Dasein je schon immer in das Verfallen gerät. Das Dasein bezieht sich nicht ursprünglich auf begegnete Seiende als Vorhandene, sondern auf die Möglichkeit. Das Vorweg (die Antizipation) ist eben eine Art des Vorausgehens. Bevor das Dasein die begegneten Seienden gegenständlich erkennt, muss es im Voraus verstehen und auf sie erschlossen sein. Das Verständnis vor dem Horizont der Möglichkeit sollte man als ein Verhältnis zur Bewandnisganzheit behandeln. Vor jeglicher Thematisierung muss das Dasein das innerweltliche Seiende in seiner Form des Seinkönnens verstehen.

Der zweite Aspekt der Entdecktheit, hier Entdeckt-sein genannt, gehört den Seienden an, die innerweltliche Seiende sind. Der Raum, in welchem sich diese beiden Arten der Entdecktheit begegnen, ist die ursprüngliche Er-

geschlossenheit auf die Welt. Das Dasein bezieht sich – gemäß Heidegger – ursprünglich nicht auf sich selbst als den Gegenstand, sondern auf sein eigenes Sein. Der Bezug auf sein eigenes Sein führt dazu, dass das Dasein von ihm selbst als Seiendes zum Sein transzendiert, welches ihm eigen ist. Im jeweiligen Bezug auf das Sein begegnet es also anderen Seienden, die innerweltliche Seiende genannt werden. Diese Seienden, die der ontologischen Charaktere der Befindlichkeit, des Verstehens und der Rede beraubt sind, können vom Dasein auf die Bewandnisganzheit gestützt aufgenommen werden, welche während der Analyse des Charakters des Verstehens als Entwurf und Auslegung besprochen wurde. Die Bewandnisganzheit erschließt vor dem Dasein die Möglichkeit der Begegnung mit Seienden, die sich vom begegnenden Dasein selbst unterscheiden. Die innerweltlichen Seienden können in Beziehung auf die Bewandnisganzheit verstanden werden. Die Bewandnisganzheit weist jedoch auf den *Worumwillen* hin, d.h. auf das um sein eigenes Sein besorgte Dasein. Es wurde bereits gesagt, dass der *logos hermeneutikos* das Verständnis als Bedeutsamkeit und *Worumwillen* besser ausdrückt. Man kann daher zum Schluss gelangen, dass die Erschlossenheit des Daseins durch den *logos hermeneutikos* charakterisiert wird, wenn man aber zu den innerweltlichen Seienden in der Perspektive der Entdeckbarkeit übergeht, hat man mit dem *logos apophantikos* zu tun. Dies besagt, dass sich uns die innerweltlichen Seienden durch den *logos apophantikos* zu erkennen geben lassen, wie sie sind. Der Logos in diesem Verständnis ruft die phänomenologische Auffassung des Erkennens der Dinge und ihrer Vorstellungen in Erinnerung. Der *logos apophantikos*, in dem das Seiende sich dem Dasein erkennen lässt, muss sich immer auf den *logos hermeneutikos* beziehen. Die letztere Art des Logos ist dem Charakter des Daseins näher.

Diese Untersuchung rekapitulierend können wir feststellen, dass man es bisher mit zwei Ebenen der Begegnung von Seienden in der Welt zu tun hatte. Die erste, die auf der *Erschlossenheit des Daseins* beruht, bedeutet einen *Verweis auf die Bewandnisganzheit*. Die Erschlossenheit äußert sich im *logos hermeneutikos*. Die zweite jedoch wird durch den Begriff *Entdecktheit* bezeichnet, die wiederum in zwei Glieder geteilt wurde: *Entdeckend-sein* und *Entdeckt-sein*. Das Entdeckt-sein lässt sich durch den *logos apophantikos* verstehen. Die innerweltlichen Seienden werden erkannt, wie sie sind. In diesem Verstehen- und Erkennen-lassen enthüllt sich das, was uns im Voraus verborgen war. Man kann das innerweltliche Seiende nicht erblicken, wenn man es in der Bewandnisganzheit vorfindet, die uns im Da des Da-

seins gegeben ist. Man sollte jedoch nicht meinen, dass wir den innerweltlichen Seienden später – im Sinne eines Aufeinanderfolgens – begegnen. Das primäre entwerfend-entdeckende Verstehen veranlasst, dass diese auf die Bewandnisganzheit bezogenen Seienden durch uns verstanden werden können. Auf ihre einige Weise gehören sie zu dieser Ganzheit, die sich durch uns aneignen lässt. Man muss hier seine Aufmerksamkeit auf die Geworfenheit des Daseins ins *Da* richten. Das in die Welt geworfene Dasein ist auf sie (die Welt) erschlossen. In-der-Welt-sein ist zugleich *In-Sein*. Das bedeutet, dass das den anderen Seienden begegnende Dasein ihre Seinsmodi für die seinigen hält. Der uneigentliche Seinsmodus ist auf gewisse Weise in die Voraussetzung des Daseins, das je schon immer verfallen ist, eingeschrieben. Das Verfallen des Daseins ist jedoch ein Zeichen dafür, dass man in diesem Sein-bei diese Welt aneignen kann, sie in gewissem Grade versteht. Im Verfallen des Daseins wird die Tatsache sichtbar, dass, wenn das Dasein angesichts einer Gefährdung, die sich vielleicht niemals realisieren wird, den Seinsmodus eines anderen Seienden als seinen eigenen annehmen kann, es dieses in seinem Verstehen bereits vorweg umfassen muss. Dieses Verstehen sollte man nicht als Verstehen etwas Vorhandenen, sondern in der Kategorie des Vorweg (der Antizipation) begreifen, die Sein im Horizont der Möglichkeit ist.

Nicht die Vorhandenheit des *Zeuges*, sondern sein Bezug auf das eigene Seinkönnen, ist die ursprüngliche Erfahrung²¹ des Verstehens. Die ursprüngliche Erschlossenheit des Daseins, das aus *Worumwillen* oder *Bedeutsamkeit* besteht, wird die eigene ekstatisch-horizontale Erschlossenheit genannt. Dieser Begriff unterstreicht die elementare Abhängigkeit der *Bedeutsamkeit* und der Struktur des *Worumwillen*. Er enthält die gegenseitige Bezugnahme der Ganzheit der Bedeutungen auf das Dasein in sich. Das Dasein ist nicht ausschließlich ein Gegenstand, in welchem sich die Ganzheit der Bedeutsamkeit offenbart. Anders gesagt: es ist kein passiver Beobachter, sondern ein ins *Da* geworfenes Seiendes, das zugleich in der Ganzheit der Bedeutsamkeit verortet ist. Natürlich ist das Dasein hinsichtlich der Bedeutsamkeit

²¹ Es geht hier nicht um die im Sinne des Erkennens durch die Sinne aufgefasste Erfahrung, sondern um das Sich-Übergeben des Seins des Seienden in Bezug auf die Bewandnisganzheit. Daher ist hier die im breiten Sinne, ohne die Konnotationen mit der klassischen Erkenntnistheorie aufgefasste Erfahrung gemeint. Die Erfahrung muss hier als dem Verstehen gleichgesetzt begriffen werden.

nicht passiv, sondern erschließt sich im Horizont der Ganzheit der Bedeutsamkeit und wird dort auch erschlossen. Die Ganzheit der Bedeutsamkeit ist nicht selbständig, sondern verlangt nach dem Dasein, welches ihre eigene Bedeutsamkeit ist. Nur das Dasein kann sich die Ganzheit des Verstehens zueignen. Die die Ganzheit des Verstehens genauer bestimmende Auslegung erlaubt, das Spektrum dessen, was durch das Dasein verstanden wird, einzuengen. Man muss seine Aufmerksamkeit auf die Befindlichkeit des Daseins als den wesentlichen Faktor, der das entwerfend-erschließende Verstehen formt, richten. Das Dasein, welches je schon immer Gestimmt ist, ist in der Welt. In-der-Welt-sein bezeichnet für das Dasein Geworfen-sein ins Da. In der Geworfenheit ins Da ist das Dasein *In-sein*, welches zum *Sein-bei* (der *parousia*) führt. Das Dasein übernimmt verfallend die Seinsmodi der Seienden, welche bei ihm sind, welchen es in seiner Umgebung begegnet. Das verfallende Dasein stellt in die Alltäglichkeit das eigene Sein abseits und tauscht die Sorge um dieses in das Besorgen über ein anderes Seiendes, welches ein innerweltliches Seiendes ist.

Die Sorge, in welcher es dem Dasein um sich selbst geht, wird in die Fürsorge umgestaltet, d.h. das Besorgen um die innerweltlichen Seienden ersetzt die Sorge. Das Dasein versteht sich in diesem Sinne gestützt auf das andere Seiende, welches es nicht ist. Weil es die Last seines eigenen Seins nicht ertragen kann, versteht es sich selbst in Bezug auf das innerweltliche Seiende. Der uneigentliche Seinsmodus des Daseins hinsichtlich des Verfallens des Daseins ist in gewissem Maße auch der eigentliche Seinsmodus. Es scheint, als ob ersterer in den Charakter der Existenz des Daseins, das verfallend ist, eingeschrieben wäre. Das Verfallen kann man aber nicht mit dem im alltäglichen Sinne verstandenen Verfallen identifizieren. Das Verfallen im ontologischen Sinne bezeichnet vor allem das Abgehen vom eigenen Sein. Das uneigentliche Sein ist nie radikal genug, um das Dasein des Bezugs auf das eigene Sein zu berauben. Das Verfallen, wie es in der Philosophie Heideggers verstanden wird, ist vielmehr ein Verbergen des eigenen Seins, als diesem jeglichen Grund zu nehmen. Das Dasein kann immer zum eigenen Sein zurückkommen. Die Möglichkeit der Rückkehr auf es selbst ergibt sich daraus, dass das Dasein sich je schon antizipiert, d.h. es ist existierend in Hinsicht darauf, was wirklich vorhanden ist, immer schon vorweg

Entdeckend-sein ergibt sich aus der Erschlossenheit des Daseins. Die primäre Erschlossenheit des Daseins führt dazu, dass sie entdeckend sein kann. Man kann sagen, dass Entdeckend-sein in der primären Erschlossenheit verankert ist. Das Dasein ist erschlossen, was aber nicht bedeutet, dass

sich vor ihm der uneingeschränkte Horizont der Möglichkeiten ausbreitet wird, sondern vielmehr, dass es in der Unverborgenheit ist. Die Erschlossenheit, die das Dasein charakterisiert, ist mit seinem Wahrsein gleichbedeutend. Man sollte daher die Erschlossenheit als die altgriechische ἀληθεία d.h. Unverborgenheit, verstehen. Die Erschlossenheit bezeichnet die Seinswahrheit des Daseins. Das Dasein ist jedoch gleich ursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit, wie Heidegger unterstreicht. Sein in der Unwahrheit ist ein Ausdruck des verbergenden Charakters der Wahrheit. Die Wahrheit ist ursprünglich Erschließung und Erschlossenheit. Die Verbergung, die quasi das zweite Antlitz der Erschlossenheit ist, ist das Verbergen der Wahrheit. Das innerweltliche Seiende kann die Gestalt des Scheins annehmen. Die Erschlossenheit, die das In-der-Welt-sein des Daseins charakterisiert, kann Scheinbares schaffen oder verhüllen, was erschlossen ist, aber sie kann nie das Dasein von seinem Sein ablösen.

Aristoteles spricht vom Menschen als dem vernünftigen Tier. Diese Kennzeichnung des Menschen muss einen Ausdruck in der Wirklichkeit finden. Vernunft offenbart sich in der Rede. Deshalb stellte die klassische Philosophie die Wahrheit in einen Modus der Rede, d.h. im Urteil als Prädikat über etwas. Die so verstandene Wahrheit findet einen Ort im Urteilen. Der Ort der Wahrheit ist für Heidegger jedoch nicht in der Aussprache, sondern die Aussprache wird in der Wahrheit begründet. In-die-Wahrheitsein äußert sich in der Aussprache, aber ihr ursprünglicher Ort ist Sein. Wir verstehen das Sein des innerweltlichen Seienden nicht in der Aussprache, sondern in Bezug auf das Sich-Nahebringen zum seinem Sein. Die Aussprache drückt einzig die ursprüngliche Erschlossenheit des Daseins in seinem sich-Nahebringen zum anderen Seienden aus. Der Ort des Geschehnisses der Wahrheit ist nicht Sprache, sondern die Ontologie des Daseins. Da das Sein des Seienden sich in der Rede offenbart, ist die heideggersche Definition der Wahrheit nur eine Modifikation ihrer klassischen Auffassung. Heidegger sucht die Quelle der Wahrheit nicht in dem Urteil über die Dinge, sondern im Sein des Daseins, welches je schon immer entdeckend und erschlossen ist. Erschlossenheit wird hier als eine Art des Verstehens des Entdeckt-seins begriffen. Beim Einführen seiner Definition der Wahrheit spricht der Autor von *Sein und Zeit* von ihr als Wahrsein.

Wahrsein, wie bereits vorher angemerkt, ist *Entdeckend-sein* und *Entdeckt-sein*. Beide diese Aspekte der Wahrheit als Wahrsein enthalten in sich den Begriff *sein*. Man kann zur Überzeugung gelangen, dass Wahrsein auf Sein begründet ist, welches beide Aspekte miteinander verbindet. Um dieses

Problem besser darzustellen, sollte man die altgriechische Terminologie ὄν-φαινόμενον oder ὄν-φαίνων verwenden. Dieses vorangehende Sein φαινόμενον sowie φαίνων, d.h. ὄν, verweist auf die ontologische Struktur, auf das Sein, welches *Entdeckend-sein* und *Entdeckt-sein* sein kann. Dieses Sein veranlasst somit, dass von der Wahrheit gesprochen werden kann. Man muss sogar bemerken, dass Sein und Wahrheit dasselbe sind. Seinswahrheit bezeichnet für das Dasein einen Verweis auf das eigene Sein, für das innerweltliche Seiende wiederum ein Sich-zu-Erkennen-geben, wie es ist. Das Dasein kann sich auf die anderen Seienden beziehen, weil es selbst ein Seiendes ist, dem es um sein eigenes Sein geht. Das Dasein begegnet den innerweltlichen Seienden oder dem Mitsein des Daseins hinsichtlich in Bezug auf die Geworfenheit ins Da, in dem es je schon ist, und solange es in diesem *ist*, ist es Sein-zum-eigenen-Seinkönnen. In der Antizipation bezieht sich das Dasein nicht auf das Sein als vorhandenes, sondern als Ermöglichung der Möglichkeit. Das sein eigenes Sein suchende Dasein verschließt sich existierend im uneigentlichen *Modus*. Die jeweiligen Bezüge des Daseins zum Sein des *entdeckten Seienden* finden am Horizont des Seins statt. „Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich »wahr«. *Das ist »in der Wahrheit«*” (SuZ 221).

Die Wahrheit des Daseins befindet sich in der Erschlossenheit und Entdecktheit des Seins. Wahrsein bezeichnet für das Dasein entdeckend-sein. Das Konzept der Wahrheit als Unverborgenheit gründet auf die Erschlossenheit des Daseins. Man kann anmerken: solange die Wahrheit ist, ist das Dasein darauf erschlossen. Die Erschlossenheit ist ein Grund des Sich-Geschehens der Wahrheit. Wahrsein bedeutet für das Dasein erschlossen-sein. Erschlossenheit und Entdecktheit drücken den polemischen Charakter der Wahrheit aus, die man erwerben und ergreifen muss.

Im zweiten Punkt dieses Kapitels beruht die Analyse auf dem Bezug des Daseins auf die innerweltlichen Seienden. Einen solchen Charakter hatte auch die Kennzeichnung der Wahrheit als Entdecktheit. Während der Besprechung der grundsätzlichen Charaktere des Daseins, insbesondere der Frage nach dem Verstehen, wurde das Problem des Bezugs des Daseins auf sich selbst vorher angesprochen. Es wurde gesagt, dass es in der Sorge des Daseins um sich selbst, um das eigene Sein ausgedrückt wird. Der Autor von *Sein und Zeit* fängt seine Analyse des Bezuges auf sein eigenes Sein mit der Auslegung des Gewissens an. Dadurch kommt er zu einem für uns wesentlichen Begriff, nämlich der **Entschlossenheit**. Die Entschlossenheit ist, ähnlich wie die Entdecktheit, von welcher schon die Rede war, auf die Erschlos-

senheit²² begründet. Das in die Welt geworfene Dasein ist in ihr und durch sie irgendwie erschlossen. Das Wesen der Erschlossenheit entspringt der Tatsache, dass das Dasein je schon immer befindlich und verstanden ist. In der Angst, die ein Modus der Befindlichkeit ist, entspringt die Sorge des Daseins um sein eigenes Sein. Es gäbe jedoch keine Sorge um sein eigenes Sein, wenn das Sich-Verstehen in der Bewandnisganzheit nicht wäre. Man kann nicht von der Sorge reden, wenn man nicht weiß, worum man sich sorgt. Die Sorge kommt aus dem vorweg begriffenen Sich-Selbst-Begreifen als *Gegenstand* der Sorge. Da das Dasein Sein-bei ist, kann es das Gefühl der Sorge sich anzueignen versuchen, so dass es etwas als sein eigenes übernimmt, was jedoch nicht zu ihm gehört, d.h. ein Sein des Seienden, welches es nicht ist. Die Sorge verschwindet aber nicht, sondern wird in ihrer Intensität gesteigert. Das Gefühl der Behausung wird daher nur durch Schein und Augenblick gekennzeichnet. Der Schein verhüllt jedoch das Sein des Daseins selbst. Das In-die-Uneigentlichkeit-Geraten ist dem Dasein wegen seiner Geworfenheit in die Welt jedoch eingeschrieben.

Die Erläuterung des Wesens der Entschlossenheit in *Sein und Zeit* ist durch die Auslegung des Daseins in Man-Selbst, in der Verlorenheit des Daseins in einem für es uneigentlichen Seinsmodus, antizipiert. Das Dasein ist in der Alltäglichkeit nicht es selbst, sondern Man-Selbst. Das eigentliche Selbstsein ist die existenzielle Modifikation des Man. Das Dasein übernimmt das Sein des Seienden, welchem es im Sein-bei begegnet, als sein eigenes Sein. Das Dasein gerät also durch das Mitsein mit Anderen in die Verlorenheit. Es verwandelt sich in die Gestalt des anderen Mitseins, um die Sorge *vor etwas* zu vertilgen, welche nie auf ihn zukommt, um so in einen gewissen Zustand der Ruhe zu gelangen. Das Dasein verliert sich selbst im veröffentlichten Man. *Man tut etwas, wie man es tut*; die Vervielfältigung der existierenden Gewohnheiten führt aber dazu, dass das Dasein das Gefühl des eigenen Selbst verliert. In jeder Entscheidung ist es schwer festzustellen, wer sie gerade trifft. Die Jemeinigkeit ist also in Vergessenheit geraten. „Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer »eigentlich« wählt“ (SuZ 268). Auf sich selbst zukommen ist nur dann möglich, wenn das Dasein die *Wahl auswählt*, d.h. wenn es die Entscheidung zum

²² „Das Gewissen gibt »etwas« zu verstehen, es *erschließt*. Aus dieser formalen Charakteristik entspringt die Anweisung, das Phänomen in die *Erschlossenheit* des Daseins zurückzunehmen“. – SuZ 269.

Nachholen der Wahl trifft. Das Auswählen der Wahl beruht darauf, dass das sich für die Aufnahme des Auswählens der Wahl entscheidende Dasein das Selbstsein wählt. Hinsichtlich des alltäglichen Sich-Verfallens ins Man muss das Dasein sich zuerst vorfinden. Das Dasein kann sich wiederfinden, wenn ihm eine *Bezeugung des Selbstseinkönnens* vorgelegt wurde. Es muss von seinem Selbstseinkönnen überzeugt sein. Das, was das Selbstseinkönnen bezeugt, ist der Ruf des Gewissens. Das Gewissen bezeugt vor dem Dasein das Selbstseinkönnen des Daseins. Es legt Zeugnis über sein eigenes Können ab. Das Gewissen drückt sich durch den Anruf aus, welcher ein *Modus* der Rede ist. Es ruft das Dasein bzw. es ruft das Dasein zum Selbstsein auf. Damit der Ruf des Gewissens hörbar wird, ist das Hören nötig. Dieses wird hier aber nicht als Sinn des Hörens, der der Rede zuhört, verstanden, sondern als die Möglichkeit des Verstehens des Anrufs. Das Verständnis des Anrufs wird von Heidegger *Gewissen-haben-wollen* genannt. Darin äußert sich die Suche des Daseins nach dem *Wählen der Wahl*. Die Entschlossenheit ist eben ein „Wählen der Wahl eines Selbstseins“ (SuZ 270). Man darf sie aber nicht als einfache Wahl der Werte behandeln. Der Wille zum Besitzen eines Gewissens ist in der Struktur des Daseins verankert, bevor es noch eine Wahl im alltäglichen Sinne trifft. Die Entschlossenheit im heideggerschen Sinne wird existenziell als Wählen des Selbstseinkönnens begriffen. Selbstsein beruht auf der Erschlossenheit des Seienden, welches das Dasein ist. Damit das Dasein sich ursprünglich auf sich selbst beziehen kann, muss es auf sein Da erschlossen sein. In Bezug auf die besorgte Welt wird es auf sich selbst erschlossen. Diese Tatsache weist darauf hin, dass das Dasein nicht im Sinne einer absoluten Freiwilligkeit erschlossen ist, sondern in einer konkreten *Situation*, in die es geworfen ist. Die Geworfenheit veranlasst, dass das Dasein im Voraus vorlaufend die Entscheidung zum Selbstsein treffen muss. Selbstsein bedeutet jedoch nicht das vorhandene Sein, sondern das Sein zum Selbstseinkönnen. Das Dasein kann, seine Geworfenheit in die Welt antizipierend, sich durch das Prisma der Sorge oder seiner Ganzheitsverfassung, welche sich im Sein zum Tode ausdrückt, auf sich hin orientieren. Hier gelangen wir nun zur Ganzheit der Bedeutsamkeit des Daseins oder seines Worumwillens.

In Bezug auf das ursprüngliche Ganzheitsverständnis ist das Dasein seiner Geworfenheit vorläufig. Man soll dieses Vorlaufen nicht in einer zeitlichen Bedeutung verstehen, sondern als eine Rückkehr zu dem auffassen, was für das Dasein ursprünglich ist und was veranlasst, dass es dem Dasein um sich selbst geht. Durch das Verstehen und die Befindlichkeit weiß das Da-

sein, dass es im alltäglichen Sein zwischen den Anderen ins Man-Selbst eintaucht. Diese Tatsache wahrnehmend ist das Dasein schon auf das Hören des Rufs des Gewissens vorbereitet, das durch das Dasein rufend vernommen und verstanden werden kann. Im Ruf des Gewissens wird das Dasein zum Herausgehen, zum Überschreiten und Hinausgehen über die Welt des *Man* eingeladen. Dies bedeutet aber nicht, dass das Dasein sich für immer des Mans entledigen kann, sondern dass es verstehen kann, dass es ein Seiendes ist, welches verfällt. Es kann sich nicht davon befreien, aber es kann verstehen, dass es ein Seiendes ist, das das Gewissen-Haben-Wollen besitzen, zu seinem Selbstseinkönnen zurückkehren soll. Die Stimme des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, dass es sich auf die Wahrheit über sich selbst erschließen sollte; damit aber der Ruf des Gewissens erfolgreich sein kann, muss das Dasein ihm zuhören wollen. Das Gewissen führt zu einem Aufrütteln, welches dem Dasein sichtbar macht, dass es sich von der Macht des Man, welches umarmt und entwurzelt, ablösen muss. Das in die Alltäglichkeit verfallende Dasein grenzt sich durch das Rufen des Selben von *der äußeren Welt* nicht ab, sondern „All dergleichen überspringt der Ruf und zerstreut es, um einzig das Selbe anzurufen, das gleichwohl nicht anders ist als in der Weise des In-der-Welt-seins“ (SuZ 273).

Der Ruf kommt nicht von außen, sondern aus dem Man-Selbst. Er sondert sich von dem Man-Selbst ab und veranlasst, dass das durch das Gewissen angerufene Dasein sich auf sich Selbst zu seinem eigenen Selbstseinkönnen richtet. Im Ruf des Gewissens bleibt unbestimmt, wer ruft und was der thematische Inhalt des Hervorrufens ist. Dieser Unbestimmtheit entspringt der positive Charakter des Rufenden. Im Ruf des Gewissens ist sein *zu etwas aufrufen* wichtig. Wenn das wer und der Inhalt des Rufens näher bestimmt wären, hätte das Gewissen nicht zum Sein zum Selbst und zur eigenen Möglichkeit angerufen, sondern zum Man-Sein, welches die Individualisierung des Daseins raubt. Es entzieht ihm das, was wesentlich zum Dasein gehört, d.h. Jemeinigkeit²³, Heimlichkeit, Eigentümlichkeit. Wenn es nicht von etwas von außen gerufen werden kann, muss das, was anruft, das Dasein selbst sein. „Der Ruf wird ja gerade nicht und nie *von uns selbst* weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. »Es« ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über*

²³ Vgl. SuZ 42, 114 sowie Levinas, E. (1995): *Die Zeit und der Andere*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, (ZuA), S. 22.

mich“ (SuZ 275). In diesen oben zitierten Zeilen ist der antizipierende Charakter des Rufs des Gewissens hervorgehoben. Dieses Anrufen zum Selbstsein kann man auf keine Weise in den Kategorien des zeitlichen Aufeinanderfolgens verorten. Es ist immer Vorweg, d.h. im Voraus (Vorweg) gegenüber allen anderen vorhandenen Ereignissen. Der Terminus *Vorweg* kann nicht zeitlich betrachtet werden, sondern weist auf den primären und ursprünglichen Ruf des Gewissens hin, welcher dem Dasein enthüllt, dass es um es selbst geht. Dieser Ruf ist frei von systematischen, in Urteilen ausgedrückten Inhalten.

Die Antwort auf die Frage nach dem zum Selbstsein angerufenen Subjekt ist nicht klar genug. Das Rufend- oder Gerufen-Sein könnte gleichzeitig zum Schluss bringen, dass das Dasein selbst entzweit ist, sowohl ruft als auch zugleich hört. Heidegger beruft sich hier auf das *Wesen* des Daseins, das die Existenz ist. Das Dasein ist nicht vorhanden, daher ist es durch die Geworfenheit in die Existenz ein Seiendes, welches „wie es ist und sein kann, zu sein hat“ (SuZ 276). Das Dasein, das gleichzeitig Rufer und Angerufener ist, ist etwas mehr als *Da*. Dies bedeutet: „der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich“ (SuZ 275). Das Dasein ist ekstatisch. Es geht von Man-Selbst im Sein zum Selbstsein auf diese Weise hinaus, dass es immer am Horizont des Selbstseinkönnens und des Man-Selbst ist. Der Ruf des Gewissens ruft das eigene Selbst auf, indem er es aus dem alltäglichen Sein des Man zurückruft, in das das Dasein je schon geworfen ist. *Zurückrufen* äußert die Rückkehr zur ursprünglichen Erschlossenheit. Die Erschlossenheit, die das auf der Bedeutsamkeit und der Struktur des Worumwillen beruhende Verstehen bezeichnet, ruft das Dasein zu sich selbst an, um sein Sein als die eigene Möglichkeit hervorzuheben. Das bedeutet nicht, dass es einen Anruf aus anderen, jenseitigen Welten gibt, die für das Dasein im Außen liegen, sondern nur einen Ruf des Daseins selbst: *das Gewissen-Haben-Wollen*.

Das Wort Erschlossenheit könnte man gänzlich abstrakt verstehen: aller Gründe dessen enteignet, was die Erschlossenheit ist. „Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich“ drückt hingegen aus, dass das Dasein von seiner alltäglichen Verlorenheit, d.h. dem Man-Selbst, ausgeht, in das es in der Angst vor der aus seiner Befindlichkeit entsprungenen Unheimlichkeit geriet. Indem der Ruf das Dasein anruft, ruft er es zum Rückzug auf sein eigenes Sein auf in einer Weise, dass er es dem *Man* abringt. Das Dasein geht von Man-Selbst aus, deswegen kann man sagen, dass es *aus* mir kommt. *Durch* mich, weil der Ruf nicht aus dem Außen stammt, sondern die schweigende Stimme der Sorge des Daseins ist. „Das Gewissen offenbart sich als Ruf der

Sorge: der Ruf ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schonsein-in...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg...)“ (SuZ 277). In Bezug auf das Vorweg des Daseins ist das Dasein Rufer und Angerufener zugleich. Das Sein zum Seinkönnen ist etwas anders als nur ein vorhandenes Sein. Es ist vor allem das Sein des Seienden, dessen Sorge dem Sein zum Tode entspringt. Das Dasein kann immer durch die vorlaufende Entschlossenheit des Seinkönnens des Selbstseins sein. Schuldig-sein ist ein Modus des Seins des Daseins. Es enthält den Charakter *Nicht* sowie *schuldig sein an*. *Schuldig sein an* etwas ist das Grundsein von etwas, *nicht* bezeichnet hingegen eine Art des Privativums. In Bezug auf die Struktur des Schuldig-seins kann man feststellen, dass Schuldig-sein als Grundsein durch das Nicht bestimmt ist, welches „Grundsein einer Nichtigkeit“ (SuZ 283) bedeutet. Nichtigkeit reicht nicht für die Beschreibung dieses Phänomens aus, wenn wir nur die alltägliche Interpretation berücksichtigen. Es ist ein abstraktes Nomen und bedeutet mehr als das auf die Negation begründete Wortverständnis. In dieser Bedeutung kann man es nicht als das Fehlen von etwas vorhandenem begreifen, sondern als einen gewissen Prozess, der die Rückkehr zur Sorge, welche das Dasein in seiner Befindlichkeit ursprünglich fühlt, zum Ziel hat. Es scheint, dass man in diesem Falle weder der Nichtigkeit noch der Belanglosigkeit²⁴ Aufmerksamkeit schenken sollte, sondern die Nichtigkeit vielmehr in Bezug auf Heideggers *Was ist Metaphysik* betitelten Text interpretieren sollte. Dieser Begriff muss eng mit der Angst verknüpft werden. Die Nichtigkeit sollte von der Warte der Angst, von der das in die Welt geworfene Dasein befallen ist, verstanden werden. Auf diese Weise kann man es vermeiden, den innerweltlichen Seienden den Charakter Nicht zuzuschreiben. Grund-Sein der Nichtigkeit bedeutet also eine Rückkehr zum Da, in welches das Dasein je schon geworfen ist.

Im Vorgang der Nichtigkeit kann man jedoch nicht bestimmen, woher sie kommt. Man muss feststellen, dass das aber auch nicht wesentlich ist. Wichtiger ist, dass eben die Nichtigkeit das Dasein umgreift und seine Faktizität, seine Existenz und sein Verfallen betrifft. Die Nichtigkeit erfüllt für die

²⁴ „Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern *als Entwurf* selbst wesentlich *nichtig*. Diese Bestimmung meint wiederum keineswegs die ontische Eigenschaft des „erfolglos“ oder „unwertig“, sondern ein existenziales Konstitutivum der Seinsstruktur des Entwerfens.“ – SuZ 285.

Analytik des Daseins eine nicht unwichtige Aufgabe, indem sie die Geworfenheit des Daseins in die Welt ausdrückt. In dieser Geworfenheit ist das Dasein nicht sein eigener Grund, sondern ein Sein-zum-Grund. Die Nichtigkeit würde nicht das Fehlen von etwas kennzeichnen, sondern den Vorgang der Rückkehr zum *Zustand*, der durch die Umfassung des Daseins dessen Unruhe verursacht. Das Dasein ist kein Grund für sich selbst, sondern wird zu diesem, wenn es sich während seiner Existenz für sein eigenes Sein entscheidet. Für das Dasein bedeutet Grund-Sein nicht Vorweg-Sein, bevor ersteres entsteht.

„Es ist nie existent *vor* seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*. Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein. Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseind *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses Sein des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert. Der Nichtcharakter dieses Nicht bestimmt sich existenzial: *Selbst seiend* ist das Dasein das geworfene Seiende *als* Selbst. *Nicht durch* es selbst, sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem Grunde, um *als dieser* zu sein“ (SuZ 284f).

Die Nichtigkeit bezieht sich auf den Charakter des *Nicht*. Der wesentliche, im Wort *Nichtigkeit* enthaltene Inhalt ist die Tatsache, dass das Dasein selbstseiend zu seinem eigenen Grund wird. Schuldigsein bezeichnet daher einen Seinsmodus des Daseins, in dem das Dasein sich selbst im Bezug auf die eigenen Möglichkeiten versteht. Schuld kommt daher, dass das Dasein ins *Da* geworfen ist. Das Dasein ist nicht wegen des ursprünglichen Fehlens eines Grundes schuldig, sondern weil das Dasein erst im Nachhinein durch das entwerfende Verständnis des eigentlichen Seins das Grund-Sein übernehmen sollte. Der Grund muss erst im Laufe der Existenz des Daseins aufgenommen werden. Schuldigsein geschieht im Bereich der Befindlichkeit und des Verstehens des Seins. Erst im entwerfenden Verstehen offenbart sich das Grund-sein, welches dazu führt, dass wir schuldig sind. Der Begriff der Schuld hat bei Heidegger jedoch nichts mit irgendeinem Mangel an etwas oder den Formen der Unvollkommenheit, die das unvollendete Seiende ausdrückt, zu tun, sondern ist vor allem ein Verweis auf das Sein zur Möglichkeit als *fundamentaler Grundsatz* des Daseins. In Bezug auf das Seinkönnen kann man von der Schuld sprechen, deren *Nicht*-Charakter unablässig die vorlaufende Entschlossenheit zum eigenen Grund, welcher nicht ist, sondern erst hinsichtlich der entwerfenden Sich-Hinrichtung auf sein eigenes Sein geworden ist. Die oben verwendete Phrase *Grundsein der Nichtig-*

keit hat eine fundamentale Bedeutung. Grundsein ist nicht nur ein Grund, sondern auch ein Grundsatz, welcher darauf hinweist, warum etwas ist, wie es ist. In gewissem Grade verweist dieses Grundsein auf den Grundsatz, auf den Satz des zureichenden Grundes. Ähnlich wie in der *Einführung in die Metaphysik* beruht das Grundsein auf dem Problem des Seins und der Existenz des Daseins.

„Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern *ist* im Grunde seines Seins schuldig, welches Schuldigsein allererst die ontologische Bedingung dafür gibt, daß das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann. Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das »moralisch« Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen. Durch die Moralität kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht bestimmt werden, weil sie es für sich selbst schon voraussetzt“ (SuZ 286).

Das Seiende, das durch die Sorge um ihn selbst charakterisiert wird, wird nicht *mit der faktischen Schuld beladen*, sondern diese wird vielmehr nachher durch die Schuld im ontologischen Sinne bedingt. Die der Faktizität, der Existenz und dem Verfallen des Daseins entspringende Sorge ruft zum Schuldigsein auf, indem sie ihren Charakter *Nicht* betont. Es geht aber nicht darum, dass man sie hinsichtlich ihres Mangels, sondern als ständiges Seinkönnen interpretiert. Die Nichtigkeit befindet sich grundsätzlich in der Struktur der Geworfenheit und im Entwurf. Dadurch kann sie einen Grund der Nichtigkeit im Verfallen des uneigentlichen Seins des Daseins sein, das ein Ausgangspunkt für jede Analytik des Daseins ist. Schuldigsein im ontologischen Verständnis stellt den Grund für das moralische Gute und Böse dar. Erst in Bezug auf Entwurf sowie Geworfenheit des Daseins kann man vom moralischen Guten und Bösen sprechen. Wenn man nun eine gewisse Interpretation der Philosophie Heideggers vornimmt, kann man zur Feststellung gelangen, dass jegliche Bewertung richtig ist, wenn das Dasein je schon vorweg vom Man-Selbst, d.h. von seinem uneigentlichen Seinsmodus, abgelöst wird.

„Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen. In der Unheimlichkeit steht das Dasein ursprünglich mit sich selbst zusammen. Sie bringt dieses Seiende vor seine unverstellte Nichtigkeit, die zur Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens gehört. Sofern es dem Dasein – als Sorge – um sein Sein geht, ruft es aus der Unheimlichkeit sich selbst als faktisch-verfallendes Man auf zu seinem Seinkönnen. Der Anruf ist vorrufender

Rückruf, *vor*: in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es ist, existierend zu übernehmen, *zurück*: in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat. Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es – nichtiger Grund seines nichtigen Entwurfs in der Möglichkeit seines Seins stehend – aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, das heißt *schuldig ist*“ (SuZ 286f).

Nicht der Fehler oder der Irrtum verursachen, dass wir schuldig sind, sondern das Sein zum eigensten Seinkönnen, d.h. Selbstsein. Schuldig sein bedeutet für den Autor von *Sein und Zeit*, dass das in der Alltäglichkeit in der Struktur Man-Selbst seiende Dasein, sich-entwerfend auf das eigentliche Seinkönnen, sich selbst aus dem Man herausreißt. Das Dasein ist in diesem Sinne schuldig, dass es in die Welt geworfen ist und diese irgendwie verstehen muss. Schuldig sein ist nichts anderes als die Wahrnehmung (nicht im Sinne der sinnlichen Aufnahme) des Charakters der Nichtigkeit, des Charakters *Nicht* seines eigenen Seins. Durch den Charakter *Nicht* verweist uns das Schuldigsein auf die ekstatischen Formen der Zeitigung. Wenn sich das Dasein vom Verfallen ablösen will, sollte es dem vorrufenden Rückruf des Gewissens erlauben, es in die Zukunft als eigenes Seinkönnen zu übertragen, welches jedoch auf je schon Gewesenes hinweist, d.h. auf die eigene Geworfenheit, durch welche sich vor uns die Welt des Sein-beis erschließt.

3. Entbergen und Verbergen der Wahrheit.

Entbergen und Verbergen der Wahrheit betrifft nicht den vorhandenen Charakter, sondern ist ein Ausdruck der Antizipation (des *Vorweg*). In der entbergenden und verbergenden Dimension der Wahrheit geht es nicht um ein auf Verhüllung und Entdeckung der Dinge und Seienden in der Welt begründetes Spiel, sondern um das Sein des Seienden. Die Wahrheit im ontologischen Sinne ist für Heidegger ein Synonym für das Sein. Noch repräsentativer für den Ausdruck der Wahrheit als Entbergen und Verbergen sind die *Sein und Zeit* nachfolgenden Werke Heideggers. Hier sind solche Werke wie die *Parmenides* oder *Vom Wesen der Wahrheit* betitelten zyklischen Vorlesungen gemeint; auch der erste Teil von *Sein und Zeit* richtet sich an einer ähnlichen Ansicht aus. Die Analyse des Daseins bedient sich jedoch schon der Wahrheit im hermeneutischen Sinne, in der Bedeutung von Erschlossenheit und Entschlossenheit. Weil das Dasein sich um sein eigenes Sein sorgt, betrifft auch das Sein, dessen Wahrheit sich in Entbergen und Verbergen

ausdrückt, grundsätzlich das Dasein selbst. Diese beiden Arten der Wahrheit sind keine der gegenseitigen Konkurrenz, sondern komplementär. Sie durchdringen einander wegen des Seins, welches ein *Medium* für das seine Identität suchende Dasein ist.

Neben der aus der Perspektive des Daseins verstandenen Wahrheit hat man – wie bereits früher angemerkt – mit der Wahrheit am Horizont des Selbstseins zu tun. Die Wahrheit des Entbergens und des Verbergens hat aber noch ein entscheidend breiteres Derivat als die durch den *logos hermeneutikos* ausgedrückte Wahrheit. Die als *logos hermeneutikos* verstandene Wahrheit umfasst in ihrem Bereich die Suche nach der Identität des Daseins, das eigene Sein des Daseins. Der *logos apophantikos* bezieht sich jedoch mittelbar auf die hermeneutische Wahrheit sowie unmittelbar auf die in der Philosophie Husserls verwurzelte apophantische Wahrheit. Die apophantische Wahrheit artikuliert die Wahrheit des Seienden, welches sich uns gibt. Das Seinlassen des Seienden, wie es je schon ist, drückt die apophantische Wahrheit aus. Es bezieht sich somit sowohl auf die durch das Dasein begehrten Seienden als auch auf die hermeneutische Wahrheit, weil es eben in ihr um das Herausreißen der Wahrheit über sich selbst auf eine Weise geht, um sich selbst seinzulassen, zu verstehen, den uneigentlichen Modus des Seins des Daseins zu vermeiden. Am Anfang wurde bemerkt, dass die Wahrheit als Entbergen und Verbergen mit der ersten von uns vorgelegten Konzeption der Wahrheit als Erschlossenheit und Entschlossenheit komplementär ist, und auch jetzt soll unterstrichen werden, dass beide Aspekte der Wahrheit unablässig und ständig ein Konzept der Wahrheit betreffen, während nur der Horizont der Untersuchung und die Wahrnehmung einer Veränderung unterliegen. Ihre Bedeutung verändert sich, jedoch ist sie permanent die Wahrheit als Unverborgenheit, die Wahrheit, welche man erst herausgreifen muss. Man kann konstatieren, dass die Wahrheit in hermeneutischer Auffassung einen Modus der Unverborgenheit im apophantischen Sinne darstellt. Da das Thema des vorliegenden Buches die Wahrheit über sich selbst ist, betrifft der Aspekt des Entbergens und des Verbergens also ursprünglich die Wahrheit über sich selbst.

Die Vorstellung der Wahrheit in ihrem ontologischen Aspekt verankert sich im Begriff des Seins. Das Hervorheben des Entbergens und Verbergens der Wahrheit kann auf zwei Ebenen stattfinden: erstens aus der Sicht des Seins, zweitens in Bezug auf den Begriff der Wahrheit als *aletheia*. Weil das Konzept der Wahrheit als Unverborgenheit mit dem Begriff des Seins verknüpft ist, und dieses sich in der Rede äußert, scheint die sprachliche Analy-

se umso berechtigter zu sein. Bevor man jedoch auf den terminologischen Bezug zu dem altgriechischen, die Wahrheit bezeichnenden Wort übergeht, sollte man sich mit dem Charakter der Wahrheit beschäftigen, die ursprünglich nicht Übereinstimmung, sondern das Ablösen vom uneigentlichen Sein ist.

Wahrheit als Ablösen

Die Wahrheit als Erschlossenheit und Verhüllung wird durch Dynamik gekennzeichnet. Dieser Begriff ist keinesfalls ein Gegensatz zu dem Statischen, sondern symbolisiert die Bewegung des Ablösens der Wahrheit von dem Verbergen. „Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub*“ (SuZ 222). Auch in der Passage von *Parmenides*, in der Heidegger die dritte Anweisung der Übersetzung des Wortes ἀλήθεια bespricht, offenbart sich das Ablösen der Wahrheit von der Verborgenheit. „»Wahrheit« ist niemals »an sich«, von selbst vorhanden, sondern erstritten. Die Unverborgenheit ist der Verborgenheit, im Streit mit ihr, abgerungen. Die Unverborgenheit ist nicht nur erstritten in dem allgemeinen Sinne, daß unter Menschen nach der Wahrheit gesucht und um sie gerungen wird. Vielmehr ist das Gesuchte und Umkämpfte selbst, in sich, angesehen vom Kampf des Menschen um es, in seinem Wesen ein Streit: »Unverborgenheit« (PAR 25). Weiter meint Heidegger: „Das streithafte Wesen der Wahrheit ist uns und dem abendländischen Denken seit langer Zeit schon fremd“ (PAR 26).

Die Wahrheit kommt in der Übernahme der Polemik zum Ausdruck. Man kann feststellen, dass die Wahrheit polemischen Charakter hat, obwohl diese Tatsache in der abendländischen Kultur in Vergessenheit geraten ist. Dieser polemische Charakter enthält sowohl die Synthesis als auch die Diathesis. Die Unverborgenheit, die ein die Wahrheit ausdrückender Begriff ist, wird aus der Verborgenheit hinausgeführt. Die Wahrheit kann man wahrnehmen und bemerken, wenn sie der Verborgenheit entkommt. Das Konzept der Wahrheit in der Philosophie Martin Heideggers beruht auf der ursprünglichen Verborgenheit.

A. Eine sprachliche Analyse

Die durch Entbergen und Verbergen hervorgehobene Wahrheit ist im altgriechischen Wort ἀλήθεια verwurzelt, welches die Unverborgenheit bezeichnet. Der Begriff der griechischen Wahrheit ist laut Heidegger aus λήθεια sowie dem Alpha-Privativum-Präfix, einer Privation der Bedeutung des Stammwortes, aufgebaut. A-λήθεια als Un-Verborgenheit kann Abringen, Herausnehmen aus, Ablösen von der Verborgenheit ausdrücken. Die Auslegung der Wahrheit in Bezug auf die griechische ἀληθές legt nahe, dass sie ursprünglich nicht auf einem Tribunal (einem Gericht oder Urteil), sondern auf ihrem verborgenden Charakter gründet. Privation erwächst aus der Geworfenheit des Daseins in die Welt. Die Verständnisanzuehnheit verbirgt das begegnete Seiende in seinem Sein, und erst, wenn man ihm erlaubt sich zu zeigen, wie es ist, enthüllt sich das, was in der Ganzheit des Verständnisses verdeckt bleibt. Mit dieser Offenbarung geht der ursprüngliche Bezug auf die Verständnisanzuehnheit verloren. Den Seienden begegnend gerät man in die Verlorenheit und vergisst sein eigenes Sein sowie den ursprünglichen Bezug auf die Verständnisanzuehnheit. Man sollte dies aber nicht als falschen Weg, den das Dasein einschlägt, interpretieren. Solange das Dasein ist, muss es anderen Seienden begegnen, die nicht es selbst sind, daher muss es verfallend sein. Die Philosophie hat das Aufzeigen dieser Erscheinungen zur Aufgabe.

In seinen *Parmenides* betitelten Vorlesungen versucht Heidegger, das eigentliche Verständnis des Begriffes der Wahrheit vorzufinden, das an das philosophische Denken Heraklits und Parmenides' anknüpfen könnte. Die alltägliche Wahrheit entspricht nicht der Auslegung der Wahrheit, die sich auf den Grund der Ontologie, auf den Begriff des Seins bezieht. Deswegen beruft sich Heidegger während seiner Suche nach dem eigentlichen Inhalt der Wahrheit auf den altgriechischen Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit. Die Wahrheit als Unverborgenheit wird bei Heidegger nicht mit der Wahrheit als *Veritas*, der *Übereinstimmung* gleichgesetzt. Diese Wahrheit beruft sich auf die Wahrhaftigkeit. Das, was jedoch wahrhaftig ist, ist nicht die Wahrheit an sich. Die Aufgabe der Philosophie Heideggers in *Sein und Zeit*, *Parmenides*, *Heraklit* sowie seinen anderen Werken ist es, die Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit darzustellen. Auch die Wahrheit über sich selbst wird Wahrheit als Un-Verborgenheit genannt. Zum Zwecke der Rückkehr zur wahrhaftigen Bedeutung des Begriffes der Wahrheit verwendet Heidegger seine so genannten *Weisungen*. Auf diese gestützt zielt er darauf ab, das wahre Antlitz der Wahrheit aufzuzeigen. Die Wahrheit im

Sinne der Erschlossenheit und Entschlossenheit sowie des Entbergens und des Verbergens gibt den Begriff der Unverborgenheit, d.h. der griechischen *alētheia*, wieder.

Bei der Erläuterung der Ursache unserer Berufung auf *Parmenides* von Martin Heidegger wollen wir anmerken, dass eben in Bezug auf die Weisungen die Auslegung der auf der griechischen Wurzel begründeten Wahrheit offenbar wird, welche in der Ontologie zur Anwendung kommt. Da die Wahrheit und das Sein miteinander gleichgesetzt werden, beeinflusst auch die Analyse der Bedeutung der Wahrheit hinsichtlich sprachlicher Faktoren das Bild der Wahrheit als Unverborgenheit. Die erste und zweite Weisung ergeben sich aus der Schwerpunktlegung, im ersten Fall auf den Stamm *Verborgenheit* (*Un-Verborgenheit*), im zweiten auf die Privation, d.h. das *Un* (*Un-verborgenheit*). Der Begriff der Verborgenheit selbst weist in erster Linie auf das Geschehen der *Verbergung* als das entbergende Aufbewahren hin. Dies kann bereits vorher stattgefunden haben oder eben jetzt geschehen. Der Begriff *Verbergung* selbst hat unterschiedliche Bedeutungen: *Verdeckung und Verschleierung, Aufbewahrung und Zurücklegen, Verschließen und ursprüngliches Verwahren*. Daher versucht Heidegger, während der Darstellung der Wahrheit und ihres Ursprungs die Bedeutung des Terminus *Verborgenheit* einzuengen. Man kann hier anmerken, dass eben diese Explikation das Wesen der Seinswahrheit in ihre Aspekte des Entbergens und Verbergens vorstellt.

Die dritte Weisung betrifft das Verständnis des Wortes *ἀλήθεια* bezüglich der Gegenüberstellung von *ἀλήθεια* und *λήθη*. Die Ursache des Übergangs der *ἀλήθεια* in die Subjektivität in der Philosophie Hegels und Schellings beruht auf der Gegenüberstellung der Verborgenheit und der Unverborgenheit, der Falschheit und der Wahrheit. Die dritte Weisung gibt uns zu verstehen, dass die Wahrheit auf dem Grund ihres polemischen Charakters auf gegensätzlichen Bezügen basiert. In der bisherigen Metaphysik wurde die Wahrhaftigkeit der Falschheit gegenübergestellt. Die Philosophie Schellings und Hegels beruht auf der Sicherheit, die als *certitudo* verstanden wird. Diese philosophischen Konzeptionen verfälschen den vollen Blick auf das Sichtbarmachen der Wahrheit. Das Falsche wurde zu einem wesentlichen Element der Dialektik, aus der die Wahrheit entstanden ist. Die erste sowie die zweite Weisung ergeben sich aus dem auf den Stamm oder auf das ihm vorangehende, negierende Präfix gesetzten Akzent. Die dritte Weisung wiederum beruht auf einer Zusammenstellung des Derivats der Wahrheit und ihrer Negation. Diese dritte Weisung ist eine weit gefasste Dialektik. Auf ihrem

Grund möchte der Autor von *Sein und Zeit* die durch die Polemik gekennzeichnete Wahrheit darstellen. Das Ablösen der Wahrheit von der Verborgenheit entspringt diesem polemischen Charakter.

Die vierte Weisung der Auslegungen des Wortes ἀλήθεια liegt in der sich erschließenden und freien Lichtung des Seins. Die Wahrheit als Unverborgenheit verweist auf die Erschlossenheit. Unverborgenheit bedeutet in erster Linie, dass wir nicht mit etwas Verschlossenem, sondern mit etwas Erschlossenem zu tun haben. Das Unverborgene ist das, was man wahrnimmt, was sich uns sehen lässt. Daher wird die Erschlossenheit als Aufschließen und Entbergen aufgezeigt. Den Terminus *Erschlossenheit*, auf den wir uns während unseres Versuches, eine Antwort auf die uns beschäftigende Frage zu finden, berufen, gibt es in der altgriechischen Kultur jedoch nicht. Der Begriff der *Erschlossenheit* wurde entscheidend später als im Altertum geprägt. Wenn die alten Griechen von der ἀλήθεια sprachen, nutzten sie anstelle der Erschlossenheit den Terminus *Sein*, welchen man in diesem Fall als Synonym sehen kann. In Heideggers *Parmenides* wird, um den Zusammenhang des Seins und der Erschlossenheit aufzuzeigen, auf Sophokles' Tragödie *Rasender Aias* verwiesen:

ἄπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος
φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται·
V, 646-647

„Gar alles läßt die weite und dem Rechnen unfaßbare Zeit Aufgehen wohl Unoffenbares, doch auch Erschienenes verbirgt sie (wieder) in ihr selber“ (PAR 209).

Das wiederholte Verbergen in sich ist die wesentliche Eigenschaft der Unverborgenheit. Entbergen und Verbergen der Wahrheit sind stark mit der Zeit verknüpft, die, obwohl sie nicht metrisch ist, doch die Befindlichkeit des Seienden, seine Geworfenheit in die Welt hervorhebt. Die Interpretation des *Aias*' weist auf den polemischen Charakter der Wahrheit und des Seins hin. Diese Zeit ist mit Ort und Situation verbunden, obwohl sie nichts mit dem Raum gemein hat. Sie ist entfernt, d.h. ist durch den Menschen unbegreiflich und am weitesten vom Menschen entfernt. In Hinsicht auf sie haben wir die Möglichkeit, das Seiende in seinem Sich-Offenbaren zu entbergen und wieder aufzubewahren. Die entfernte Zeit verlangt nicht gemessen zu werden, Zahlenwerte zugewiesen zu bekommen oder bestimmt zu werden. Das fundamentale Wesen der Zeit entgleitet der Mathematik und der Dimension des Zählbaren. Die Zeit kann nur dies wieder verhüllen, was ihr

früher erschienen ist. Damit etwas erscheinen kann, muss es erschlossen und zugänglich sein. Das Wort φύειν, das sich auf die φύσις bezieht, kann bedeuten: Sich erschließen und aufschließen lassen, sich im Unverborgenen erschließend erscheinen lassen. In den beiden von Heidegger zitierten Versen des *Rasenden Aias* von Sophokles tritt *expressis verbis* weder ein Begriff von Zeitlichkeit noch die ἀλήθεια auf. Es ist in ihnen jedoch die Rede von der Zeit, die in der Erscheinung das sich entbergen lässt, was in ihr bestimmt, aber noch nicht erschlossen oder begriffen ist. Dem Unsichtbaren als Verborgenes entsprechend ist das Unverborgene das, was sichtbar und aufgezeigt ist, d.h. in der Erschlossenheit sichtbar gemacht und offenbart wurde. Dies bedeutet, dass in der Unverborgenheit Erschlossenheit ist. Erschlossen ist das in der Unverborgenheit Gedachte. Erst das Seiende, das sich uns sehen lässt, kann sichtbar werden und sich selbst in der Erschlossenheit sehen lassen. In den oben zitierten Zeilen aus dem *Rasenden Aias* ist die Zeit nicht statisch, sondern man kann in ihr die Dynamik erblicken, die ihren entbergend-verbergenden Charakter sichtbar macht.

B. Entbergen und Verbergen des Seins

Die aus der Sicht des Entbergens und Verbergens aufgefasste Wahrheit (ἀλήθεια) begründet sich auf das wesentliche Element der Philosophie Heideggers, d.h. auf das Sein. Zur Illustrierung der Wahrheit als Entbergen und Verbergen ist es erforderlich, zwei Punkte zu untersuchen. Erstens das Argument, dass das Sein mit der Wahrheit verknüpft ist, und zweitens die Unterstreichung, worin Entbergen und Verbergen der Wahrheit liegen. Wir beginnen daher die Überlegung zum Thema der entbergend-verbergenden Wahrheit mit der Analyse des Verhältnisses zwischen Wahrheit und Sein. „Sein – nicht Seiendes - »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich” (SuZ 230). Dieses Fragment verweist auf die Wahrheit als Erschlossenheit und Entschlossenheit. Die Wahrheit wird durch das Dasein artikuliert und ausgedrückt. Die oben zitierte Passage weist in erster Linie auf das ursprüngliche Sein und die Wahrheit hin. Die Wahrheit und das Sein sind nicht dasselbe, aber sie sind gleich ursprünglich. Das Dasein entdeckt sorgend um es selbst, entbirgt Verborgenes und verbirgt Entborgenes. Die Unverborgenheit, d.h. die Wahrheit, ist aus der Vergessenheit, aus der Verborgenheit herausgriffen. Aus der Verborgenheit entspringt erst die Unverborgenheit.

Mit der Verwendung des Begriffes der Wahrheit kann man jedoch nicht sagen, dass sie das Gegenteil der Unwahrheit ist. In der klassischen Auffassung tritt die Unwahrheit in Form der Lüge, des Irrtums und des Scheins auf; sie ist die Antinomie der Wahrheit. Beide gegensätzlichen Begriffe finden einen gemeinsamen Bereich im Menschen, der sie erfährt. Die Wahrheit als Entbergen und Verbergen unterliegt einem anderen Grundsatz. Binäre Logik ist der Wahrheit als Unverborgenheit völlig fremd. Die Wahrheit geschieht in der Weise, dass das Dasein das Seiende aus seiner Verborgenheit herausgreift. Die Verborgenheit selbst ist kein Gegensatz der Unverborgenheit, weil dem Dasein je schon im Voraus das Ganzheitsverständnis gegeben ist, auf welches gestützt es sich auf das beziehen kann, was sich ihm in der Unverborgenheit sehen lässt. Die Verborgenheit und Unverborgenheit sind gleichursprünglich. Auf ähnliche Weise bedingen sich Sein und Nichts gegenseitig. Sein und Wahrheit sind so verbunden, dass sie in der Konsequenz zum Ausdruck der Seinswahrheit führen. Sie hebt den wahrhaftigen Verweis der Un-Verborgenheit auf das Sein hervor.

Das Sein ist in der Ontologie Heideggers der grundsätzliche Begriff, in Bezug auf welchen man erst von der Wahrheit sprechen kann. Aus der Sicht des Daseins ist die Wahrheit ein grundsätzlicher Begriff, sie zeigt uns unseren Zusammenhang mit dem Sein. Aus diesem Grund sind sie gleich ursprünglich. Für das Dasein sind also sowohl das Nichts als auch das Sein auf dieselbe Weise ursprünglich. Die Wahrheit gründet gleichzeitig auf dem Nichts und auf dem Sein. Sie verweist gleichermaßen auf das Nichts und auf das Sein. Die Wahrheit ist kein Zustand, sondern sie ist eine Spannung zwischen Nichts und Sein. Diese Spannung wird durch den Begriff *Ereignis* ausgedrückt, d.h. *die Wahrheit ereignet sich*. Der Charakter des Ereignisses des Entbergens scheint nicht klar genug, wenn man ihn sich nur und ausschließlich als den einzigen Zugang zur Unverborgenheit vorstellt. Das Entbergen ist keine Art des Vollzugs und Übriglassens des unverborgenen Seienden, das sich vorher sehen lässt, wie es je schon echt ist. Unverborgenes kann nicht entdeckt bleiben. Eine so verstandene Wahrheit wäre eine unvollständige Wahrheit, die ihres polemischen Charakters beraubt wäre. Das Entbergen ist ein ständiger Verweis auf das, was seinem Wesen entspringt, sodass immer wieder etwas Neues geschieht. Dieses etwas bekommt in der Bedeutung des Entbergens sein Wesen auf dem Grund der Verborgenheit. In der Verborgenheit ist alles, was sich offenbart, alles, was sich in der Unverborgenheit manifestieren kann.

Die gegenseitigen Verweise zwischen der Unverborgenheit und der Verborgenheit werden von Heraklits Fragment 16 erläutert, auf welches sich Heidegger sowohl während seiner Vorlesungen in den Sommersemestern 1943 und 1944²⁵, als auch in seinem gemeinsam mit Eugen Fink im Jahr 1966 gehaltenen Seminar²⁶ bezogen hat. Heidegger beschäftigt sich mit diesem und macht die Bewandnis der Wahrheit und Unwahrheit sichtbar. Um dieses Problem zu besprechen, verweist der Autor von *Sein und Zeit* auf eine der Passagen Heraklits: τὸ μὴ δῶνόν ποτε. Das Wort δῶνόν, welches in dieser Phrase verwendet wird, ist ein vom Wort δῶω abgeleitetes Partizip und bedeutet: sich verhüllen, in etwas fallen, in etwas eindringen. Der Ausdruck μὴ ... ποτε ist wiederum die Negation, die sich auf dieses Partizip bezieht, und die diesem Modus entsprechend den Charakter des Durchdringens, das Eingehen und Aufgehen in die Verborgenheit zugleich ist, wiedergibt. Martin Heidegger übersetzt dieses Fragment mit den Worten „das doch ja nicht Untergehen je“, was sowohl Entbergen als auch Verbergen umfasst. Diese beiden Bestimmungen der Wahrheit sind nicht verschieden, sondern sind ein und dasselbe. Um die terminologische Interpretation des altgriechischen Wortes Wahrheit als ἀλήθεια zu erreichen, kann man sie von der Unverborgenheit ausgehend darstellen. Wenn die Verborgenheit als Ausgangspunkt angenommen wird, kommt man zu ihrer ontologischen Bedingung.

Das Wesen des Geschehnisses der Wahrheit in der entbergenden Verbergung wird in folgender Passage von Willy Bretschneider zum Ausdruck gebracht.

„Entbergen und Verbergen ist ein und derselbe Vorgang. Er ist das eine selbe Ereignis, das alles Seiende durchgreift und durchwaltet, das in der Unverborgenheit zum Schein kommt. Denn nur wenn das Entbergen auf das Verbergen angewiesen und ihm zugetraut bleibt, kann es ein wahres Entbergen sein; und nur wenn das Verbergen das Entbergen ermöglicht, kann es ein Verbergen sein. Nur in der Innigkeit ihres Aufeinanderbezogeneins stellt es sich dar als das bergend-entbergende Seinlassen von Seiendem.“²⁷

²⁵ Vgl. Heidegger, M. (1979): *Heraklit*, S. 44f.

²⁶ Vgl. Heidegger, M. – Fink, E. (1996): *Heraklit*, S. 120.

²⁷ Bretschneider, W. (1965): *Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Heidegger*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain KG, S. 141.

Das Wesen der Unverborgenheit beruht auf Erschließung und Erschlossenheit. Die Erschlossenheit ist ein Grund und ein Anfang der Unverborgenheit. Die als in der Erschlossenheit als Zeigenlassen verstandene Entdeckung ist nur dann möglich, wenn die Erschlossenheit schon im Voraus abgesteckt und angenommen wird. In diesem Fall sind beide Bezeichnungen, Abstecken und Annehmen, nicht besonders gut gewählt. Die Erschlossenheit ist keine statische Beschreibung eines vorbeigegangenen Ereignisses, auf welches wir keinen Einfluss haben, sondern sie ist ein von unserem Sich-Verhalten zum eigenen Sein und zu den anderen Seienden abhängiger dynamischer Prozess. Die Entdecktheit hat erschließenden Charakter und bezieht sich auf die Erschlossenheit dessen, was uns in der Welt begegnet. In die Erschlossenheit dessen, was es gibt, drückt sich seine Freiheit aus. Die Erschlossenheit und Freiheit ist ursprünglicher als die Seienden, die wir wahrnehmen und über die wir urteilen. Sie unterliegt nicht den Kategorien der Wahrhaftigkeit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern bezieht sich auf das Sein-können, so wie es ist.

Das Paradigma der Wahrheit als Unverborgenheit beruht auf dem Zusammenhang zwischen der Erschlossenheit und der Freiheit. Es hat nichts zu tun mit dem in der Neuzeit geprägten Verständnis der Freiheit. Es hat stattdessen ontologischen Charakter, auf dessen Grund man erst ein zuverlässiges Wissen aufbauen und jegliche Forschung innerhalb der einzelnen Wissenschaften stützen kann. Die in der durch Heidegger präsentierten Bedeutung aufgefasste Freiheit bezeichnet die Freiheit des Anfangs. „[...] was von sich aus schon »frei« ist“ (PAR 213) – die entbergende Struktur des Erschlossenen als anfänglich Erschlossenes ist eben die Freiheit. Diese Freiheit hat ursprünglich keine Verbindung mit der Ethik, aber sie besitzt eine ontologische Dimension. Sich-Zeigenlassen, wie es ist, drückt den Modus des Seins des Seienden aus. Das Entbergen des Seins des Seienden bedeutet eben ein Sich-Offenbaren des Seienden aufgrund der eigenen Freiheit, die als eine Art der ursprünglichen Erschlossenheit verstanden wird. Diese drückt sich in den Worten Gebenlassen des Seienden, wie es wahr ist, aus. Das Wort Sein ist eine Art des Mediums, dank dem das Seiende sich so zeigen kann, wie es ist. Es wurde bereits über Entbergen und Verbergen des Seins gesprochen; nun offenbaren sich die folgenden Aspekte der Wahrheit, die an ihre Wurzel, d.h. die Phänomenologie, anknüpfen. Zeigenlassen, wie etwas ist, bedeutet die Rückkehr zur Phänomenologie. Mit einer Präsentation der im Bereich der Ontologie verwendeten Phänomenologie hat man auch in *Sein und Zeit* zu tun. Heidegger stellt darin das etymologische Sich-Verweisen

der Phänomenologie zum altgriechischen Ausdruck φαίνόμενον vor. Dieses Substantiv verweist auf das Verb φαίνεσθαι, das *sich zeigen, sichtbar machen, erscheinen, in Sicht kommen, zum Vorschein bringen, zutage kommen* bezeichnet. Das Begreifen des Phänomens führt sogar zur Bedeutung *Sich-an-ihm-selbst-zeigen* (SuZ 31). Das Seiende kann sich auf verschiedene Weisen vorstellen, und auch diese *Modi* berücksichtigen, in denen es das präsentiert, was es an sich nicht ist. Es kann sich uns daher *an-scheinend, so-tuend-als-ob* zu erkennen geben. Die Symbolik des Lichts, des Scheins enthält zwei Bedeutungen. Im Altgriechischen sowie im Deutschen äußert sich das Sichtbarmachen, das Erscheinen im selben Begriff, wie das Scheinen, das Vortäuschen. Der Ausdruck φαίνόμενον besitzt eine zweifache Bedeutung. Einerseits bedeutet das Phänomen, dass sich uns etwas zeigt, vorstellt, andererseits ist es aber auch eine Täuschung. Das Licht oder die ihm entspringende Helligkeit kann das Sich-zeigen des Seienden sowie das Spiel der Täuschung widerspiegeln. In diesem Begriff sind beide Bedeutungen des Wortes φαίνόμενον enthalten.

Eines der wesentlichen Elemente der Philosophie des Autors von *Sein und Zeit* drückt sich in dem Wort *Lichtung* aus. Die alten Griechen haben den Begriff der Erschlossenheit nicht in Bezug auf die Unverborgenheit verwendet. Die Intuition führt uns jedoch weiter zur Symbolik des Lichts und der Lichtung. Das, was sich uns sehen lässt, wie es ist, muss uns auf die Art und Weise gegeben sein, dass man es wahrnehmen und sehen kann. Bevor man etwas in seiner verbergend-entbergenden Form wahrnimmt, ist die Lichtung des Seins notwendig, dank der wir etwas verstehen. Die Lichtung des Seins ermöglicht die Wahrnehmung von allem, dem wir in der Welt begegnen. Nicht das Auge lässt sehen, sondern das Sehen selbst ermöglicht es, das Seiende als solches zu sehen, wie es wahr ist. In die Lichtung des Seins nimmt man das Sein des Seienden in der ursprünglichsten Weise wahr. Das Sein hat keinen Charakter des Seienden, das sich in der Vorhandenheit und Wirklichkeit vorstellt, sondern es ist vor allen Kategorien. Im Sein erscheint das Seiende selbst ohne Verfälschung, so, wie es ist. Obwohl uns das Sein am nächsten steht, scheint es, als ob es entfernt wäre. Das Sein, das die Seienden wahrnehmen lässt, bewahrt sich wegen seines Charakters gegenüber der Vorhandenheit der zuhandenen Seienden auf, die immer in der Ferne vorhanden sind. Aber eben das Erblicken des Seins des Seienden macht es in der Wahrheit sichtbar.

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit muss in Folge der ontologischen Analyse auf ihre Rückkehr abzielen, d.h. das Sich-Fragen nach der

Wahrheit des Wesens. Die Wahrheit erwächst in ihrer klassischen Bedeutung der Anfrage nach dem was, der *quidditas* dieser Wahrheit. Die Umkehrung, die keine Art der Dialektik ist, macht nicht das Wesen der Wahrheit zu ihrem Thema, sondern die Wahrheit des Wesens. Die Wahrheit des Wesens drückt sich in den Formen des Verbs aus. Sie entspringt dem Verb *Sein*. „Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Sage einer Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns. Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs. Der Name dieser Lichtung ist ἀλήθεια“ (VWW (WG) 201). Die Wahrheit geschieht in der Lichtung des Seins, das entbergend-verbergend ist. Unverborgenes und Entbergendes sind in verschiedenen Verweisen auf die Begriffe ἔπος, μῦθος, λόγος enthalten. Der wesentliche Bezug zum φαινόμενον, also dazu, was sich in der Unverborgenheit hervorhebt, sind Sprache und Rede. Heidegger formuliert das im *Parmenides* auf folgende Weise: „»Das Mythische« – μῦθος–hafte ist das im entbergend-verbergenden Wort geborgene Entbergen und Verbergen, als welches das Grundwesen des Seins selbst anfänglich erscheint“ (PAR 104). Die Bestimmung der Wahrheit gründet nicht auf der Vorstellung, sondern auf dem Verweis des Seienden auf sein Sein.

„Das Wesen der Wahrheit ist anfänglich ἀλήθεια, nicht weil die Griechen »Augenmenschen« waren, sondern die Griechen konnten nur deshalb »Augenmenschen« sein, weil die ἀλήθεια den Bezug ihres Menschentums zum Sein bestimmt. Dies und nur dieses, nämlich, dass das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια anfängt, so zwar, dass es sich zugleich alsbald verhüllt, ist *das Ereignis* der Geschichte des Abendlandes“ (PAR 218).

„Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen“ (VWW (WG) 193). Die Wahrheit, die Unverborgenheit ist, muss sich darauf gründen, was verborgen ist, was Un-Wahrheit darstellt. Die ἀλήθεια ist – etymologisch aufgefasst – die Privation der Verborgenheit. Auch die ontologische Unverborgenheit bewahrt ihr eigentliches Eigentum in der Verborgenheit auf. Die Verborgenheit, die die Vergessenheit, das *Nicht-Gedenken-Habend* (*Sich-nicht-Erinnern*) ist, entbirgt die Ganzheit des Seins in sich. In Bezug auf die Verborgenheit gewinnt die Wahrheit ihre wesentliche Bedeutung als *Offenbaren, ans Licht bringen, Enthüllung, Erscheinen, Aufzeigen dessen, was verborgen ist*. In dieser Bedeutung wird die Unverborgenheit – ein Synonym der Wahrheit – durch die Verborgenheit des Seienden in der Ganzheit antizipiert. Man kann also sehen, dass unsere Aufspaltung der Wahrheit in Erschlossenheit

und Entschlossenheit sowie Entbergen und Verbergen, obwohl sie immer das Sich-Verhalten des Daseins zum Sein betrifft, doch aus einem anderen Blickwinkel und in Hinsicht dessen aufgefasst wird, was die Analyse des Entbergens und Verbergens der Wahrheit aufzeigt, d.h. die Ursprünglichkeit dieses zweiten Aspekts der Wahrheit. Die Feststellung, dass die Verborgenheit älter als die Wahrheit als Unverborgenheit ist, führt nicht zu einem Vorrang in der Zeit, sondern zum Ursprung, dem Fundament. Die Wahrheit in der Bedeutung des Entbergens und Verbergens ist auf die Erschlossenheit, die Erschließung begründet und betrifft das abgesonderte Seiende, welches das Dasein ist. Die Erschlossenheit des Daseins und die Erschließung des begegneten Seienden vertieft das Wesen der Wahrheit, d.h. das Sein als solches.

Man kann aber nicht zur Überzeugung gelangen, dass einer dieser Aspekte weniger bedeutsam ist: beide sind gleich wesentlich und nötig. Man könnte nicht von der Wahrheit sprechen, die der Verborgenheit abgerungen ist, wenn das Dasein nicht wäre. Das Dasein beruht ebenfalls in Erschlossenheit und Entschlossenheit auf der Seinswahrheit, die sich aus der Verborgenheit ans Tageslicht bringt. Die beiden Aspekte der Wahrheit sind gleich bedeutsam und gültig. Die hier vorgenommene Distinktion hat das Aufzeigen des Zusammenhangs zwischen dem Dasein und dem Sein oder auch die Vorstellung der Wahrheit über sich selbst als ein Beispiel zur Präzisierung der ontologischen Konzepte zum Ziel. „Jede Verhehlung, und Verstellung ist zwar eine Verbergung, aber nicht jedes Verbergen ist ein Verhehlen im Sinne des Verstellens und Entstellens“ (PAR 87f). Das Verbergen muss kein Verstellen oder Abstellen sein. Diese sind nur ein gewisser Modus des Verbergens. Die Wahrheit funktioniert in der Philosophie Heideggers nicht als Rückkehr zu dem, was einmal offensichtlich war, sichtbar aus der Perspektive von etwas Verstelltem oder Vershobenem. Nicht darauf beruht das Wesen der Wahrheit. Natürlich gibt es Fälle der Verhüllung und des Aufschubs, aber diese sind keine Quelle, kein Fundament der Wahrheit als solcher. Die aus der Perspektive der Wahrheit als Unverborgenheit aufgefassten Verhüllungen und Verschiebungen führen nicht zur Struktur der Wahrheit als Verbergen und Entbergen. Das Herausnehmen der Wahrheit aus ihrer Verborgenheit ist kein Verstellen oder Verzerren von ihr. Das Seiende *kann sich uns geben, wie es ist*, indem es sich entbirgt, sich in seinem Sein sehen lässt; dieser Prozess des Entbergens hat jedoch keinerlei Verbindung mit dem Verstellen und Abstellen.

Das zitierte Fragment von Parmenides weist darauf hin, dass man die Verborgenheit in diesem Sinne nicht unbedingt als Verzerrung oder Entstellung verstehen muss, sondern dass sie ein Horizont ist, vor dessen Hintergrund das Seiende sich uns zeigen kann, wie es ist. Das Entbergen ist kein einmaliger Akt, der auf dem Herausnehmen und dem unverhüllt Bleibenlassen beruht, sondern das durch das Dasein nicht bewahrte Entbergen kehrt wieder in den *Zustand* des Verbergens zurück. Das Verbergen sollte man nicht als negatives Spiegelbild der Enthüllung sehen. Das Verbergen selbst ist keine Falschheit und kein Irrtum. Auch das, was vor uns verborgen ist, darf man nicht für etwas Nichtexistierendes halten. In dem entwerfenden Verstehen muss das Dasein ständig die Wahrheit aus ihrer ursprünglichen Verborgenheit herausgreifen. Die Struktur des Entbergens und Verbergens ist kein Spiel, sondern weist darauf hin, dass die Wahrheit ohne das Dasein nicht möglich ist. Nur das in die Welt seiende Dasein entbirgt die Seinswahrheit. ἀλήθεια ist die Unverborgenheit, die man von der Verborgenheit, ihrer grundsätzlichen Befindlichkeit ablösen muss. Das Ablösen und Herausnehmen der Wahrheit wird ausschließlich dem besonderen Seienden angegeben, welches das Dasein ist. Davon kann man wiederum zur Wahrheit im Horizont der Erschließung und der Entdecktheit übergehen. Die beiden Aspekte der Wahrheit, d.h. Erschlossenheit und Entschlossenheit sowie Entbergen und Verbergen werden durch das Dasein verknüpft, weil nur dieses ursprünglich die Möglichkeit des Erkennens der Wahrheit hat.

4. Die Modifikation des Verhältnisses Subjekt-Objekt

Die Analytik des Daseins weist auf die Richtung der Modifikation des Verhältnisses Subjekt-Objekt in der Philosophie Heideggers hin. Es ergibt sich daraus, dass das in die Welt geworfene Dasein sich ursprünglich nicht auf die in ihr begegneten Gegenstände, sondern auf das eigene Sein bezieht, das die Erschließung des Daseins auf die Welt ermöglicht. Am Horizont der Entdecktheit und des Besorgens um ein eigenes Sein ist das Verständnis der innerweltlichen Seienden möglich. Die *nicht-daseinsmäßigen Seienden* geben sich uns nicht unmittelbar im Verhältnis Subjekt-Objekt, sondern durch das In-der-Welt-sein des Daseins. Für Husserl gibt sich uns der Gegenstand selbst, für Heidegger jedoch geben sich uns zuerst nicht die Gegenstände, sondern das Sein des Seienden. Hier gelangt man nun zu einem wichtigen Aspekt der heideggerschen Wahrheit, d.h. ihrem Sich-Ausdrücken. Die

Wahrheit entsteht nicht dank des Bewusstseins, in dem begegnete Dinge zum Thema des Denkens und Urteilens werden. Das Dasein erkennt sie nicht als ein Seiendes, dessen Gegenstände ausgesprochen werden können. Das Ereignis der Wahrheit hat nichts mit Vertretung zu tun. Ihr Ursprung, ihr ursprünglicher Ort, findet sich im Sein. Man sollte es noch radikaler aussprechen – die Wahrheit und das Dasein sind dasselbe. Die Suche nach dem Sein ist zugleich die Suche nach der Wahrheit.

Im Unterschied zur Philosophie Edmund Husserls neigt Heidegger in *Sein und Zeit* zur Auffassung der Wahrheit im hermeneutischen Sinne. Außer der Analyse der Zuhandenheit des Gegenstandes zielt auch die Intuition des Entbergens der Wahrheit auf das Dasein ab. Im *logos hermeneutikos* ereignet sich die Wahrheit über das Sein. Sie ist eine Suche nach der Identität (dem Selbst) des Menschen. Die hermeneutische Wahrheit entspricht den grundsätzlichen Aufgaben, welche die Philosophie Emmanuel Levinas' sich selbst auferlegt. Die auf der Hermeneutik beruhende Philosophie verwirft das Problem des Subjekts und des Gegenstands. Die gegenseitige Verweisung des Subjekts und des Gegenstandes aufeinander findet ihren Ausdruck im Verhältnis Subjekt-Objekt. Auf diese Weise verändert sich die Perspektive der Auffassung von Subjekt und Objekt diametral. Die einzelnen Teile dieses Verhältnisses sind hier nicht von Interesse, sondern die Beziehungen selbst (an sich), das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt folgt erst auf diese. Die heideggersche *Verweisung* sowie Levinas' *Relation (Beziehung)* legen nahe, dass man von einer statischen, monolithischen Auffassung von Subjekt und Objekt abgeht. Sie sind daher gegenseitige Verweisungen auf ihre Elemente. Der Begriff der Verweisung oder Beziehung führt in beiden Philosophien zu einem Hinausgehen über Subjekt und Objekt. Indem man seine Aufmerksamkeit auf den Bezug richtet, geht man über Subjekt und Objekt hinaus. Das Medium des Bezuges ist für Heidegger das Sein, für Levinas dagegen die Art des Bezuges, der keine Unterschiede nivelliert. In der Folge mündet der Bezug in die ethische Dimension.

Die heideggersche Analytik des Daseins führt zum Punkt, der der Philosophie Levinas' ihren Anfang gibt. Der Verfasser von *Totalité et Infini* ist den Konzepten Heideggers gegenüber sehr kritisch eingestellt, da in dieser das Seiende sich auf sein eigenes Sein bezieht, und schlägt eine Philosophie vor, die nicht auf dem Verhältnis zum Sein, sondern auf einem Verhältnis zum *Jenseits des Seins* beruht. Man kann aber nicht zum Schluss kommen, dass die Funktion des Subjekts und des Objekts in beiden Philosophien aufgehoben wird. Ihr gegenseitiger Bezug aufeinander wird modifiziert. Das

klassische Verständnis des Verhältnisses zwischen Subjekt und Gegenstand wurde von solchen Termini wie Bewusstsein, Erkennen, Thematisieren bestimmt. Sie alle verlieren im Denken Heideggers und Levinas' ihren Vorrang. In Bezug auf diese drei Begriffe wird sichtbar, worauf die den beiden Konzepten gemeinsame Modifikation des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt beruht. Diese Philosophien gehen über Subjekt und Objekt hinaus und streben nach dem Bezug selbst. Die Untersuchungen des Subjekts und Objekts verlangen nach ihren früheren gegenseitigen Verweisungen auf sich selbst. Es geht ihnen also etwas voraus, was sie erst konstituiert. Dieses etwas kann sowohl das *Sein* als auch die *Beziehung zum Anderen* sein. Das Hinausgehen über Subjekt und Objekt führt dazu, dass man die Bestimmung der Wahrheit in subjektiven und objektiven Kategorien vermeidet. Der Konzeption der Wahrheit ist daher diese Art der Klassifikation fremd. Anders gesagt, Ontologie oder Ethik sind ursprünglicher als die Erkenntnistheorie.

In der Philosophie Emmanuel Levinas' trifft man anstelle des *Subjekts* die Bezeichnung *Subjektivität* an. Sie entspringt der Nähe, die nicht die nahe Vorhandenheit im physikalischen Sinne bezeichnet. Die Subjektivität geht dem Bewusstsein und der Thematisierung voraus; sie ist auch nicht eine Form des Erkennens, sondern ein Zukommen des Ichs auf sich selbst im Akkusativ, d.h. sie ist ein Dahinschwinden in sich selbst. Der Terminus Subjektivität wird erst in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ans Licht gebracht. Er drückt den Charakter der Beziehungen zum Anderen aus. Auch das Sich-Trennen des Ich vom Element ist ein Vorgang des Ankommens bei der Subjektivität. Der Begriff der Subjektivität hat keine engere Verbindung mit dem Verhältnis vom Subjekt zum Objekt, wie es in der Erkenntnistheorie schon seit Jahrhundert vorkam. Sowohl Martin Heidegger in seiner Beschreibung der Zuhandenheit des Zeuges als auch Emmanuel Levinas während seiner Analyse des Bauens der Behausung berufen sich auf die Gegenstände als ein Beispiel für *zu etwas dienen*, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Die *Zuhandenheit des Gegenstandes* sowie das *Etwas-Erleben* verdeutlichen die Ursache des Dienens. Sie sind unablässig *Worumwillen*. Der Bezug auf Bedeutsamkeit und Worumwillen gibt der Philosophie Heideggers einen *rationalen Charakter*. Für Levinas dagegen sind die Suche nach der Behausung sowie der Bezug zum Transzendenten *irrationaler Sinnlichkeit*. Beide Philosophien entfernen sich aber von der Definition der Wirklichkeit in den Kategorien der Vorhandenheit. Dies ist der nächste Begriff, der dem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt zugeschrieben wurde. Der Weg vom

Gegenstand zum Sein und dem schlussendlich auf die Beziehung zum Anderen abzielenden Bauen der Behausung führt zu einer ursprünglicheren Ebene als die auf der Logik der Ursache und Folge beruhende Erkenntnis.

Das Entgleiten der Ontologie Martin Heideggers oder der Ethik Emmanuel Levinas' aus dem Bereich der Erkenntnistheorie weist auf die Suche nach dem Grund für jegliche Philosophie hin. Das Verhältnis von Subjekt zum Objekt bestätigt nur, dass das Vorhandene nicht der Grund für sich selbst sein kann. Das Seinkönnen geht der Vorhandenheit voran. Ähnlich wie Heidegger sieht Levinas in der Vorhandenheit eine spätere Phase als die Rede, in der sich die Transzendenz absolutiert. Die vorhandenen Seienden lassen sich uns in der Vertretung, der Re-Präsentation erkennen. Wir besitzen nicht sie selbst, sondern ihre Vorstellungen. Die Vorhandenheit in Gestalt des Vertretens ist nicht ausreichend ursprünglich. Deswegen suchen Martin Heidegger und Emmanuel Levinas den Grund der Philosophie, der nicht ständig nach etwas noch ursprünglicherem als sich selbst ruft. Das Vertreten ist eine pausenlose *petitio principii*. Die Objekte, deren Vorstellungen wir besitzen, funktionieren in unserem Denken durch Vergleiche, und zwar durch Vergleiche damit, wovon wir irgendeine Vorstellung haben. Es ist ein Fundament der Philosophie nötig, das seinen Grund nicht in die Unendlichkeit aufschieben wird. Das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt lebt eben von der Logik der Vorstellung, die ständig nach einem Anfang des Anfanges ruft. Darauf begründen sich die Kritik und die Modifikation der bisherigen Konzepte der Philosophie.

Die Aufgabe der Philosophie ist es, unablässig tiefer und tiefer zu gehen, dorthin zu gelangen, wo die *archē* sich nicht auf eine Tautologie reduziert. Ein solches Fundament, das nicht noch tiefer ergründet werden kann, ist das Sein und der Andere. In der Einleitung wurde vorausgesetzt, dass man nach dem gemeinsamen Punkt für die Konzepte der Wahrheit in den beiden Philosophien suchen würde. Von der Wahrheit im klassischen Sinne über die postkartesianischen Konzepte der Wahrheit kommt man zur Wahrheit, die auf der Relation zwischen entdeckendem und entdecktem Seienden beruht. Die Philosophie Heideggers sowie die Philosophie Levinas' kommen von den bisherigen Konzeptionen ab. Die beiden Philosophien gehen über das überlieferte Verhältnis Subjekt-Objekt hinaus, weil sie, nach dem Ursprung der Wahrheit suchend, diesen außerhalb des Erkennens, außerhalb der Thematisierung gefunden haben. Die Wahrheit kann man in diesen beiden Fällen nicht so begreifen, als ob sie für uns seit jeher existiert. Sie ereignet sich im Prozess des ständigen Entbergens und der ihrer Majestät entspringenden

Unterweisung. In der Rede verwirklicht sich die Wahrheit, die nicht auf Übereinstimmung beruht. Zusammenfassend muss man sagen, dass die Philosophie Martin Heideggers und Emmanuel Levinas' das Verhältnis Subjekt-Objekt modifiziert, weil sie ihren Grund hervorhebt und sichtbar macht, dass dieser einem auf binärer Logik beruhendem Verständnis vorausgeht. Für beide Denker ist die Philosophie *pluralistisch*²⁸, deswegen kann sie innerhalb der Erkenntnistheorie keinen Platz finden. Die Modifikation ist das Hinausgehen über *Bewusstsein, Thematisierung, Erkenntnis* oder *Vorhandenheit*.

5. Die transzendente Wahrheit als Ausdruck der Kritik der klassischen und modernen Konzepte der Wahrheit

Man kann das Problem der Wahrheit über sich selbst bereits am Beispiel der in *Sein und Zeit* vorgestellten Philosophie Heideggers umreißen. Die Wahrheit über sich selbst ist die Wahrheit des daseinsmäßigen Seienden, das in seiner Existenz ständig über sein eigenes Sein hinausgeht. In dieser Philosophie gibt es auch ein Drama, das mit der Entdeckung der Wahrheit verknüpft ist. Heidegger stellt im Kapitel *Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins* fest: „Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es *kann* sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen“ (SuZ 42). Die Wahrheit ist für Martin Heidegger ein Spiel, das das Dasein – sich-verlieren-könnend oder sich-wiederfinden-könnend – spielt. Dieses Spiel ist eine Suche nach dem eigentlichen Sein. Im Tausch für den Bezug auf das eigene Sein schlägt Levinas die ethischen Beziehungen vor, welche je schon ursprünglicher als jegliche Ethik sind. In Bezug zum absoluten Anderen komme ich auf mich selbst zu, jedoch nicht als *Ich*, sondern als *Mich*. Dieser absolute Andere, den ich nicht mit mir identifizieren kann, welchen

²⁸ Pluralismus bedeutet hier das Fundieren der Philosophie auf einem Grund, der ein Bezug auf das auf der vorkennnistheoretischen Ebene Äußere ist. Heidegger und Levinas verzichten auf die Wahrheit als Übereinstimmung. Diese wiederum bedeutet den Diskurs über die auf Kriterien basierende Wahrheit. Für beide hier behandelten Philosophen geht die Wahrheit jeglichem Kriterium voraus. Das Ich muss über sich hinausgehen. In diesem Sinne sollte die pluralistische Einstellung der beiden Denker verstanden werden.

ich nicht in mein *Ego* einbeziehen kann, lädt mich zu einer asymmetrischen Relation ein. In dem der Maske entrissenen Antlitz ruft es mich fragend auf: *Wirst du mich nicht töten?* In der Beziehung zum Anderen kommt das *Ich* nicht auf das *Mich* zu, sondern gibt sich dem Anderen hin, vertraut sich dem Anderen, der mich in Frage stellt, an. In der *Substitution* des Seienden, dem es um sein Sein geht, ist es das Seiende, welches zur Geisel des Anderen wird. Durch das Anfragen stößt das Andere mich aus meiner Welt der Identität hinaus. Es zwingt mich zum Abdanken von dieser und ruft mich zum Erteilen der Antwort auf, die immer zu spät kommt. Wenn der Andere sich mir mit den Worten zuwendet: *Wirst du mich nicht töten?*, antwortet ihm das *Ich*: *me voici; Da bin ich*. Erst durch das *me voici* für den Anderen kommt das Seiende, welches zuvor besorgt um sich selbst war, auf es selbst zu, aber nicht als *Ich*, sondern als *Mich*. Der Prozess des Dahinschwindens in sich selbst bedroht nicht das Selbe, nivelliert auch nicht den gegenseitigen Abstand, welcher mich vom Anderen trennt.

Man kann daher bemerken, dass die Wahrheit über sich selbst (die transzendente Wahrheit) beide Philosophien verknüpft. Die Philosophie Heideggers sowie die Levinas' finden an ihrem Grund die Suche nach der Wahrheit des *Mich*, die eine Art des Rekurses *auf* und *für* mein *Ich* ist. Die Bewegung zum *Mich* in der Ontologie ist eine Rückkehr zur Welt, die uns bekannt ist, weil wir je schon etwas verstehen. Für die Ethik Levinas' ist die Bewegung des Dahinschwindens oder Zusammenschrumpfens nicht ein gewöhnliches Zukommen darauf, was ich bereits erfahren habe, obwohl es mir nicht bewusst war. Sie ist für ihn eine Rückkehr zum Ort, an dem das Selbe je schon noch nicht war. Die Wahrheit über sich selbst ist ein Prozess, in dem sich das *Ich* in sein Selbst verwandelt. Man sollte sie also als einen Ausdruck der Suche nach seiner Identität verstehen. Auf diese Weise verengt man den Fokus der Wahrheit auf die Sphäre der Hermeneutik. Aus diesem Grund lassen wir die Dimension des *logos apophantikos* beiseite. Diese wird in den Hintergrund gedrängt. Während man seine Aufmerksamkeit auf die Ausarbeitung der hermeneutischen Dimension lenkt, kann man zu einer allgemeinen Feststellung gelangen, die die Unterschiede zwischen den bisherigen Philosophien sowie zur Ontologie und Ethik als auch den beiden hier analysierten Philosophien aufzeigt. Die Kritik der klassischen und neuzeitlichen Konzepte stützt sich auf zwei Fundamente: erstens auf die *Modifikation des Verhältnisses Subjekt-Objekt*, sowie zweitens auf die *Veränderung des Paradigmas und der Funktion der Rede*. Diese beiden Grundlagen charakterisieren das von klassischen und neuzeitlichen Konzepten abweichende Mo-

dell der Wahrheit. Beide machen den grundsätzlichen Unterschied, der das klassische Modell von dem der Philosophie Heideggers und Levinas' trennt, sichtbar. Im folgenden der Philosophie Emmanuel Levinas' gewidmeten Unterkapitel wird der Versuch einer Vorstellung der Philosophie Emmanuel Levinas' unternommen, welche schlussendlich zur Wahrheit als Unterweisung führen soll.

Unterkapitel B.

Verständnis des Begriffes Transzendenz in der Philosophie

Martin Heideggers.

Transzendenz und der Andere.

Die Umgestaltung der Ontologie in die Ethik des Anderen.

*Modell der Wahrheit, die in der Philosophie Levinas'
im Verhältnis zwischen mir und dem Anderen geschieht.*

Wahrheit als Aufruf und Unterweisung.

Der Begriff der Transzendenz ist die wesentliche Eigenschaft der Wahrheit über sich selbst. Diese drückt einen Prozess aus, in dem das Dasein oder auch das Selbe nach sich selbst sucht in dem, was von seinem selbst verschieden ist. Das Selbe ist daher ein Begriff, welcher auf dem für uns wesentlichen Ansatz der Philosophie Martin Heideggers und Emmanuel Levinas' aufsetzt. Den Versuch der Suche nach seiner Selbigkeit findet man eben nicht in einer Tautologie wieder, sondern darin, was von dem Dasein abge sondert ist. Die Transzendenz macht den Prozess des Sich-Formens der Identität sichtbar. Dieser Begriff hat eine fundamentale Bedeutung, weil er ein Symbol des dynamischen Charakters des Bildens der Identität des Menschen ist. Das Dasein ist je schon jenes, welches sich selbst antizipiert. Obwohl die Funktion der Transzendenz bei Heidegger von der ekstatischen Zeitlichkeit übernommen wird, ist nur dieser Terminus Vor-Bestimmung für den zeitlichen Charakter des Daseins und seiner Welt. Die Transzendenz bezieht sich auf den zeitlichen Aspekt des Ereignisses der Wahrheit über sich selbst. Die Zeitlichkeit und Transzendenz tritt auf an der Front des Streits zwischen der Ontologie Martin Heideggers sowie der Ethik bei Emmanuel Levinas. Die Untersuchung der Transzendenz wird nach dem Ver-

hältnis zum Anderen streben. So kann man von der formal verstandenen Transzendenz, in der Bedeutung des von dem Vorhandenen ausgehenden Vorgangs, zur Transzendenz als Transzendenz (der Transzendenz an sich) übergehen. Bevor man zur Philosophie Levinas' und seiner ursprünglichen Auffassung der Transzendenz übergeht, wird die Frage nach der Transzendenz im philosophischen Denken Martin Heideggers besprochen. Die durch den Autor von *Totalität und Unendlichkeit* interpretierte Transzendenz wird fürs Erste beiseite gelassen und es wird jener Bereich der Philosophie Heideggers dargestellt, in dem dieser Begriff in seinen unterschiedlichen Bedeutungen auftritt.

1. Transzendenz in der Philosophie Martin Heideggers

Abhängig von der vorgestellten Philosophie bestimmt die Transzendenz unterschiedliche Gegenstände sowie unterschiedliche Erscheinungen. Der wesentliche Unterschied zwischen der Philosophie Heideggers und Levinas' gründet auf dem Begreifen der Transzendenz. Die Transzendenz ist für Heidegger ein hilfreicher, nur den *Prozess des Überschreitens, Herausgehens über etwas* ausdrückender Begriff. Die Philosophie Levinas' beschreibt nicht nur die Relation, sondern hebt diese wegen ihres transzendentalen Charakters hervor. Anders gesagt beschränkt sich die Transzendenz im Verständnis Heideggers ausschließlich auf die Beschreibung des Hinausgehens über das Seiende, sie konstituiert auch das Sehen-Können der Welt, die gegenüber dem Dasein transzendent ist, während sie für Levinas hingegen den wesentlichen Schwerpunkt bildet. Es ist eben die Relation mit dem Anderen, die nicht nur transzendent ist, sondern sich auch durch die sowie wegen der Transzendenz ereignet. Die Beschreibung der Transzendenz dient nicht nur der Bestimmung der Relation, sondern die Transzendenz selbst ist diese Relation. Die Transzendenz verliert beim Zusammentreffen mit dem Menschen kein bisschen ihrer Macht. Sie tritt nicht als das Gegenteil der Immanenz oder Endlichkeit auf, sondern sie ist selbst das Sich- Ereignen. Die Transzendenz ist bei Levinas wegen ihrer selbst ein Gegenstand seiner Philosophie.

Die philosophische Konzeption Martin Heideggers unterlag – ähnlich wie bei der Verwendung des Transzendenzbegriffes in seinen folgenden Werken und Vorlesungszyklen – einer Modifikation. *Sein und Zeit* ist eine Zäsur in der Philosophie Martin Heideggers. Die darauf folgenden Vorle-

sungen, Seminare und Werke entfernen sich immer mehr von der im Hauptwerk Heideggers enthaltenen Intuition. Seine Philosophie entfernt sich zwar nicht auf grundsätzliche Weise, aber doch deutlich genug von der Analyse des Daseins, um zur reinen Ontologie zu werden. Der Begriff der Transzendenz unterliegt auch einigen Veränderungen. Das jedoch, was bleibt, ist unveränderlich die ontologische Differenz, die die grundsätzliche Frage der Philosophie Heideggers ist. Indem man die Modifikationen der Verständnisse betrachtet, kann man auch das Problem der Transzendenz, die unterschiedlich vorgestellt wurde, besser wahrnehmen. Es ist nicht unser Ziel, die unterschiedlichen Weisen des Verständnisses der Transzendenz außerhalb von *Sein und Zeit* hervorzuheben, sondern die Grenzen bzw. den elementaren Sprung zwischen diesem Werk und den anderen, die ebenfalls von dieser philosophischen Frage des Prozesses der Transzendenz handeln, aufzuzeigen. Damit sind solche Werke wie *Was ist Metaphysik*, *Vom Wesen des Grundes* oder auch Vorlesungen wie *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* gemeint. In Bezug auf diese wird das Bild der Transzendenz in *Sein und Zeit* verdeutlicht. Bevor man zur Transzendenz in *Sein und Zeit* übergeht, sollte man auf ein Fragment aus den *Metaphysischen Anfangsgründen der Logik im Ausgang von Leibniz* hinweisen, in dem Heidegger die Vorstellung der Transzendenz in der Form von vier Weisungen vornimmt.

Erstens kann die Transzendenz als wesentlicher Charakter des Seins verstanden werden, auf dessen Grund das Dasein sich erst auf die begegneten Seienden beziehen kann. Transzendenz ist also

„die ursprüngliche Verfassung der Subjektivität eines Subjektes. Das Subjekt transzendiert *qua* Subjekt, es wäre nicht Subjekt, wenn es nicht transzendierte. Subjektsein heißt Transzendieren. D.h.: das Dasein existiert nicht etwa und vollzieht dann gelegentlich einen Überschritt, sondern Existieren besagt ursprünglich Überschreiten. Das Dasein selbst ist der Überschritt. Darin liegt: die Transzendenz ist nicht irgendein mögliches Verhalten (unter anderen möglichen Verhaltungen) des Daseins zu anderem Seienden, sondern die Grundverfassung seines Seins, auf deren Grunde es sich allererst zu Seiendem verhalten kann. Nur weil Dasein als existierendes in einer Welt ist, kann es lernen, sich so und so zu Seiendem zu verhalten und mit ihm sich auseinanderzusetzen; aber nicht kommt es dadurch erst zum Seienden“ (MAL 211).

Zweitens betrifft die Transzendenz in erster Linie nicht das Überschreiten von Einschränkungen, sondern das, was überschritten wird, d.h. die Seienden.

„Transzendenz besagt nicht das Überschreiten einer Schranke, die zunächst das Subjekt in einem Innenraum einsperrte. Sondern was überschritten wird, ist das Seiende selbst, das dem Subjekt offenbar werden kann, und zwar gerade auf dem Grunde seiner Transzendenz“ (MAL 212).

Drittens strebt die Transzendierung des Subjekts nicht zum Objekt (dem Gegenstand). Das *Wohin*, nach dem das Subjekt transzendiert, bedeutet Sich-Erschließen des Daseins-in-der-Welt. Anders gesagt ist das Ziel des transzendierenden Subjekts die Welt, das In-der-Welt-Sein.

„Wohin das Subjekt als Subjekt transzendiert, ist nicht ein Objekt, überhaupt nicht dieses oder jenes Seiende, sei es ein bestimmtes Ding oder ein Wesen seinesgleichen oder ein sonstiges Lebewesen. Das Objekt bzw. Seiende, das den Begegnischarakter haben kann, ist das Überschrittene, nicht das Wohin. Wohin das Subjekt transzendiert, ist das, was wir *Welt* nennen“ (MAL 212).

Viertens hat man erst in der Verweisung auf sein Selbstsein mit der ursprünglichsten Transzendenz zu tun. In Bezug auf die Verweisung auf sein Sein wird uns die Welt gewissermaßen gegeben. Die vierte Weisung der Transzendenz ist die Ausbreitung der dritten sowie deren Konsequenz.

„Weil die Transzendenz die Grundverfassung des Daseins ausmacht, primär zu seinem Sein gehört und nicht erst ein dazukommendes Verhalten ist, und weil dieses ursprüngliche Sein des Daseins als Überschritt zu einer Welt überschreitet, bezeichnen wir das Grundphänomen der Transzendenz des Daseins mit dem Ausdruck: *In-der-Welt-sein*“ (MAL 213).

Unabhängig von der Tatsache, dass *Sein und Zeit* vor den eben hier zitierten Fragmenten entstanden war, bedienen sich diese eines Verständnisses des Begriffes der Transzendenz, welches sich in *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* findet. Die oben vorliegenden Passagen sind thematisch darin enthalten, was in *Sein und Zeit* die Zeitlichkeit und Selbigkeit (Jemeinigkeit) genannt wurde. Da dieser Vorlesungszyklus jedoch im Zeichen der Entwicklung der Problematik der in *Sein und Zeit* enthaltenen Transzendenz steht, haben wir uns auf diesen berufen, um den Charakter der Transzendenz in der Philosophie Heideggers klar ausdrücken zu können. In diesen Fragmenten kann man ihr Sich-Konstituieren bezüglich des

Begriffes der Transzendenz allein wahrnehmen. Die Bedeutung dieses Worts wurde in *Sein und Zeit* auf den Begriff der Zeitlichkeit übertragen. Diese hebt eben die transzendente Kennzeichnung des Daseins hervor. Man muss daher bemerken, dass man in *Sein und Zeit* mit zwei Arten des Vorkommens der Transzendenz zu tun hat: Einerseits benutzt Heidegger *expressis verbis* den Terminus *Transzendenz*, andererseits wird dieser Begriff durch einen anderen, die *Zeitlichkeit*, ersetzt, welcher den gleichen Inhalt hat. In diesem zweiten Falle denkt man an die Bestimmung der Transzendenz als Darüber-Hinausgehen, welches durch den Begriff der Zeitlichkeit des Daseins übernommen wird.

Das Derivat des Begriffes der Transzendenz umfasst in Heideggers *Sein und Zeit* vier Bereiche: der erste von ihnen betrifft die *Kritik des klassischen Verständnisses der Transzendenz*, welche auf dem Verhältnis Subjekt-Objekt begründet war. Der zweite enthält *Zeitlichkeit und Selbigkeit*²⁹ sowie ihren Zusammenhang mit Freiheitskonzepten. Der dritte betont die *Gestimmtheit und Sorge* als konstitutive Elemente der Transzendenz. Der vierte und zugleich letzte bezieht sich auf die Auslegung der auf der Philosophie Hegels beruhenden *Endlichkeit und Unendlichkeit*.

A. Die Kritik des klassischen Verständnisses der Transzendenz

Dem klassischen Verständnis der Transzendenz sowie den an dieses anknüpfenden Kritiken liegt die Modifikation des Verhältnis Subjekt-Objekt zugrunde. Die Verschiebung der Erkenntnistheorie in den Hintergrund bringt die Suche nach einem neuen Grund und einem neuen Verständnis der Transzendenz mit sich. Dieser Begriff kann wegen seines Charakters nicht ausschließlich die Seienden betreffen, die nicht-Daseinsmäßige-Seiende sind, sondern die Transzendenz³⁰ liegt eben in dem sich um sein eigenes Sein sor-

²⁹ Die Unterscheidung erfolgt auf Grundlage des Werkes von Ingrid Görtland (1981): *Transzendenz und Selbst*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 26.

³⁰ Hermann erläutert im Bezug auf den zweiten Teil von *Sein und Zeit* die Verbindung zwischen der Zeit und dem Sein im Zusammenhang mit der Transzendenz. Die Zeit ist der transzendente Horizont der Frage nach dem Sein. „Der schon im Vorwort genannte Horizont, die Zeit als Horizont, enthält jetzt die nähere Kennzeichnung als eines transzendentalen Horizontes. Das Adjektiv „transzendental“ leitet sich her von Substantiv der „Transzendenz“ als dem Transzendieren, dem

genden Dasein und in seiner Zeitlichkeit. Der Terminus Transzendenz bezeichnet vor allem die Erschlossenheit des Daseins auf die Welt hin, in die es je schon geworfen ist. In grundsätzlicher Weise kann man nun die Verbindung der Transzendenz mit der Konzeption der Wahrheit wahrnehmen, die im anthropologischen Aspekt Wahrheit als Erschlossenheit und Entschlossenheit genannt wurde. Die Transzendenz lässt das Dasein entdeckend-sein sowie die Welt, in die wir geworfen sind, entdeckt-sein.

Im Horizont der Zeitlichkeit bespricht Heidegger die Transzendenz des Daseins zur Welt, um welche sich das Dasein auch auf diese Weise zu sorgen versucht. Der Ausdruck *Transzendenz* tritt wortwörtlich in *Sein und Zeit* auf. Der Ausgangspunkt für die Transzendenz der Welt wird die Modifikation des Verhältnisses Subjekt-Objekt, die weiter oben besprochen wurde. Diese Analyse stützt sich auf die Absonderung des Daseins inmitten der restlichen Seienden. Sie kommt auf solche Weise auf die grundsätzliche philosophische Frage zurück, die seit der Zeit Descartes immer wichtiger geworden ist. „Aber die Idee der »Transzendenz«, daß der Mensch etwas sei, das über sich hinauslangt, hat ihre Wurzeln in der christlichen Dogmatik, von der man nicht wird sagen wollen, daß sie das Sein des Menschen je ontologisch zum Problem gemacht hätte. Diese Transzendenzidee, wonach der Mensch mehr ist als ein Verstandswesen, hat sich in verschiedenen Abwandlungen ausgewirkt“ (SuZ 49). Die im klassischen Sinne aufgefasste Transzendenz beruht auf der Feststellung, dass der Mensch über sich selbst hinausgehen, über sich hinausgelangen muss. Der Mensch als das abgesonderte Seiende geht über die Natur hinaus, um die von ihm selbst und für ihn selbst erzeugte Welt zu konstruieren. Die klassische Philosophie akzentuiert die Trennung des Menschen von der Natur. Obwohl der Mensch auf dem Grund des Naturgesetzes steht, so ist seine Umgebung die Welt des Denkens, die Welt der Kultur. Auf diese Weise vermeidet der Mensch die Determination durch die Natur und wird befreit und fähig zur Aufnahme ver-

Übersteigern. Die Transzendenz in diesem Sinne ist die entscheidende Bestimmung der Existenz in ihrem seinverstehenden Vollzug. Existierend hat das Dasein das Seiende, das es selbst ist, sowie dasjenige, das es selbst nicht ist, zu dem es sich aber in seinem Selbstsein wesenhaft verhält, je schon überstiegen auf die Erschlossenheit von Sein überhaupt bzw. vom Sein im Ganzen, um aus dieser existenzial-transzendental aufgeschlossenen Erschlossenheit von Sein auf das Seiende als das Seiende zurückzukommen.“ – Friedrich-Wilhelm von Herrmann, F.-W. von (1991): *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*, S. 24f.

antwortlicher Handlungen. Dies aber berücksichtigt nicht das Wesen des Phänomens der Transzendenz. „Das »Transzendenzproblem« kann nicht auf die eine Frage gebracht werden: wie kommt ein Subjekt hinaus zu seinem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird” (SuZ 366). Der Begriff der Transzendenz in der Philosophie Martin Heideggers verweist auf die ekstatisch-horizontale Konstruktion der Welt. Die Transzendenz ist mit der Zeitlichkeit des Daseins verknüpft. In diesem Fall hebt die Transzendenz die Gründe des Hinausgehens zum anderen Seienden hervor.

B. Transzendenz, Selbigkeit, Zeitlichkeit und die Freiheit

In der im Jahre 1928 gehaltenen Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* und im Text *Vom Wesen des Grundes* verwendet Heidegger den Begriff der Transzendenz zur Beschreibung des Hinausgehens des Daseins über die Seienden in Richtung des Seins. Sie begründet sich auf der ontologischen Differenz und ist in diesem Sinne enger mit der Konzeption der Freiheit verknüpft. Das Hinausgehen über das Seiende findet hinsichtlich der Zeitlichkeit des Daseins statt. Die Zeitlichkeit liegt der Transzendenz und Freiheit zugrunde, die von ihm nicht als moralische Freiheit verstanden wird, wie es bei Kant geschieht, sondern sich auf die vorlaufende Entschlossenheit des Daseins stützt. Der Begriff der Transzendenz führt zur Abspaltung des Daseins von den anderen Seienden. In seiner Transzendierung geht es ihm vor allem um sich selbst. Anders gesagt kann man feststellen, dass die Transzendenz in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Logik im Ausgang von Leibniz* auf der ontologischen Differenz sowie der Zeitlichkeit beruht. Beide Gründe beeinflussen sowohl den Begriff der Transzendenz als auch Martin Heideggers Konzeption der Freiheit. Sowohl der Vorlesungszyklus als auch das Werk *Vom Wesen des Grundes* ergänzen und präzisieren die Auslegung des Transzendenzbegriffes, der der ontologischen Differenz entspringt – deutlicher als das in seinem früheren Werk *Sein und Zeit* der Fall ist. In diesem Kontext ist die Interpretation der Transzendenz für die in dieser philosophischen Periode Heideggers entstandenen Werke repräsentativ. Natürlich darf man die in dieser Zeit deutliche Neigung seiner Philosophie zur Abkehr von der Analyse des Daseins hin zum Selbst-Sein nicht geringschätzen.

Diese Bewegung in Richtung der Ontologie verhüllt jedoch nicht die grundsätzliche Funktion der Transzendenz im Zusammenhang mit der elementaren Frage nach der ontologischen Differenz. Ein den flüssigen Übergang von der Wahrheit als Unverborgenheit hin zur auf dem Verhältnis mit dem Anderen beruhenden Philosophie erlaubendes Schlüsselwort ist die Transzendenz. Der Gebrauch dieses Begriffes hat in den beiden Philosophien (der Heideggers und der Levinas') eine unterschiedliche Bedeutung und einen diametral verschiedenen Charakter. Dieser Unterschied stützt sich auf den endlichen oder unendlichen Charakter der Transzendenz. Für Heidegger ist sie auf grundsätzliche Weise ein Hinausgehen über das Seiende. Dieses Hinauslangen über das Seiende ist auch mit dem Problem der Vorhandenheit und der auf dem Verhältnis Subjekt-Objekt beruhenden Erkenntnis verknüpft. Wenn man über das Seiende hinaus transzendiert, gelangt man nicht in eine unendliche Dimension, sondern das Dasein ist wegen des Hinauslangens über das Seiende erschlossen für die Seinswahrheit. Die Konzeption der Transzendenz in *Sein und Zeit* ist eng verbunden mit dem Dasein, welches über die Vorhandenheit hinausgeht. Das Dasein befindet sich immer schon im Horizont des Seinkönnens. Dieser Unterschied im Vergleich zu den nicht-Dasein-mäßigen Seienden erlaubt es, das Sein des Seienden zu entdecken. Die Transzendenz, in der die ontologische Differenz ihren Ausdruck findet, ist gewissermaßen ein Zurückkommen auf die Bewandnisganzheit. Der Begriff der Transzendenz in mittelalterlichen philosophischen Konzeptionen machte am häufigsten den unendlichen Charakter des Seienden sichtbar, welches so selbst unendlich genannt wurde. In der Philosophie des Autors von *Sein und Zeit* bezieht sich die Transzendenz nicht mehr auf eine unendliche Dimension, sondern ist eine Art des Hinauslangens über das Seiende.

Dieser Aspekt seiner Philosophie wird von Levinas heftiger Kritik unterzogen, der Heidegger vorwirft, dass das Dasein gar nicht über das κατ' αὐτό hinausgehen kann. Das Um-sich-selbst-Kreisende ist nicht imstande, in eine Relation mit dem, was ihm gegenüber anders ist, einzugehen, ohne dessen Andersartigkeit zu zerstören. Die Analyse der Transzendenz verdeutlicht den von Heidegger zurückgelegten Weg von den Kategorien der Vorhandenheit hin zum Seinkönnen. Wenn man annimmt, dass der Begriff *Transzendenz* der Artikulation der ontologischen Differenz dient, kann man einen Schritt weitergehen und die enge Verbindung mit der Analyse des Daseins und seiner Identitätssuche aufzeigen. Die Transzendenz wird in der Philosophie Heideggers nicht aus der Perspektive ihres Charakters betrachtet,

sondern ist ein Ausdruck des Hinauslangens über etwas. Die Bedeutung der Transzendenz bleibt auf das Hinauslangen über etwas, auf das Verhältnis des Seienden zum Sein beschränkt. Dieser Vorgang hat die Vorstellung des Zukommens auf sich selbst zum Ziel, das Selbstsein sichtbar zu machen, seine eigene Identität zu finden. Auf der Etappe der Identitätssuche des Daseins bedienen sich beide Philosophien, sowohl die Heideggers als auch die Levinas', des Terminus Transzendenz. Der grundsätzliche Unterschied liegt jedoch in der Funktion und dem Charakter, die jener zugeschrieben werden.

Auf der Ebene des Seins verwandelt sich die Transzendenz in die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit. Das Hinauslangen und die gegenseitige Koinkidenz der zeitlichen Formen werden durch die Transzendenz ersetzt. Die ekstatische Einheit der Formen zeigt das Hinausgehen des Daseins über die Vorhandenheit hinaus auf. Das Dasein verweist in der Ekstase auf das Sein zum Ende, das Sein zum Tode. Die ontologische Struktur des Daseins verdeutlicht seine vorlaufende Entschlossenheit zum eigenen Sein. Das Vorlaufen ist auch eine gewisse Art des Hinausgehens über das Seiende. In diesem Falle bezieht sich die Transzendenz auf die Zeitlichkeit, die Selbigkeit und die Freiheit. Das bisher gesagte beschränkt sich auf den ersten Bereich der Transzendenz, der zweite hingegen hat mit Stimmung und Sorge zu tun. Diese Konzeption ist mit der Zeitstruktur als Aufschieben in Zeiten der Gefahr, welche das Dasein bedrohen, verbunden. Stimmung und Sorge, welche in *Sein und Zeit*³¹ besprochen werden, werden in *Was ist Metaphysik?*³² deutlicher und eingehender dargestellt.

C. Stimmung und Sorge

Die Transzendenz, die mit den Begriffen Gestimmtheit und Angst verbunden ist, beruht auch auf der Selbigkeit, der *ipseitas*. Obwohl der Terminus der Zeitlichkeit dort nicht auftaucht, bezieht sich diese auf die Transzendenz. Gestimmtheit und Angst sind Modi des Seins des Daseins. In Anlehnung auf die enge Verbindung zwischen der Transzendenz und der ontologischen Differenz sowie der Zeitlichkeit kann man einen ihrer wesentlichen

³¹ Vgl. SuZ 137ff, 196, 198ff sowie 284.

³² Vgl. Heidegger, M. (1996): *Was ist Metaphysik*, in: Wegmarken (WG), S. 111ff.

Züge und ihre Bedeutung für das gesamte philosophische Konzept des Autors von *Sein und Zeit* wahrnehmen. Hinsichtlich der ontologischen Differenz sowie der Zeitlichkeit erfüllt die Transzendenz eine bestimmte Funktion, nämlich das Zukommen auf sich selbst, auf seine eigene *ipseitas*. Das führt gewissermaßen dazu, dass die Philosophie Martin Heideggers mit von Emmanuel Levinas vorgestellten Ansichten Parallelen aufweist. Obwohl sich Heidegger in *Sein und Zeit* der Angst bedient, um die Befindlichkeit des Daseins sichtbar zu machen, so ist diese doch nicht der rote Faden, der dieses gesamte Werk durchzieht. Die Angst wird nämlich im Kontext des Hinauslangens über das Seiende im Werk *Was ist Metaphysik?* eingehender vorgestellt. In diesem Text hat die Angst, die sich dadurch von der Furcht unterscheidet, indem man nicht näher bestimmen kann, wovor man Angst hat, eine Schlüsselbedeutung. In diesem Sinne zeigt die Angst eine enge Verbindung mit der Transzendenz, die angesichts der Angst erscheint. Indem das Dasein Angst um sich hat, geht es über sich hinaus hin zum Sein. Die Transzendenz als Gestimmtheit und Angst hat keine solche Bedeutung mehr wie in der Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*³³, in der sie aus der Hinsicht des In-der-Welt-sein³⁴ betrachtet wird.

D. Endlichkeit und Unendlichkeit der Transzendenz

Der Begriff der Transzendenz besitzt in *Sein und Zeit* verschiedene Bedeutungen, wobei sich die Zeitlichkeit und die Selbigkeit als ihre Bestimmung sowie die Interpretation der Philosophie Hegels aus der Perspektive der Endlichkeit oder der Unendlichkeit der Transzendenz in den Vordergrund schieben. Es ist eben der endliche oder unendliche Charakter der Transzendenz, der den grundsätzlichen Kern für den Streit um die Philosophie Hegels liefert. Die bisher interpretierten Konnotationen der Transzendenz betrafen das, was hinauslangt, sowie das, was überschritten wird – nun wandelt sich die Diskussion über Endlichkeit und Unendlichkeit in die Be-

³³ In diesen im Sommersemester 1928 gehaltenen Vorlesungen betrachtet Heidegger das Problem der Transzendenz und Intentionalität im Bezug auf die Phänomenologie, besonders in Hinsicht auf das Denken Max Schelers.

³⁴ Vgl. Heidegger, M. (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (MAL), S. 203, 213 sowie 211-212, 214ff.

schreibung der Eigenschaften der Transzendenz selbst, ihrer wesentlichen Kennzeichen, d.h. ob die Transzendenz eine endliche Dimension besitzt oder nicht.

Zusammenfassend bezeichnet die Transzendierung in *Sein und Zeit* das Sich-Erfüllen des Daseins durch das Hinauslangen des Seienden über sich selbst und das Streben in Richtung des eigenen Seins. Das Transzendieren ist eine Bewegung, in der sich das Dasein auf das Sein erschließt und zugleich die Wahrheit entbirgt. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Auffassung der Transzendenz durch Heidegger und Levinas ist, dass Heidegger ständig jenen Bereich umkreist, der dem Seienden, welchem *es um sich selbst geht*, zugeschrieben ist. Die heideggersche Transzendenz ist somit in gewissem Sinne Immanenz, während sie bei Levinas mit der Transzendenz *par excellence* identifiziert wird. Sie beruht auf meinem Verhältnis mit dem Anderen, welcher mich überschreitet. Damit ich mit ihm in Kontakt treten kann, muss ich vor allem von mir selbst ausgehen und durch die in der Rede formulierte ethische Frage eine neue Dimension mit dem Anderen erschließen. Heidegger richtet sich in seiner Analyse nach der Endlichkeit, was sein Werk *Kant und das Problem der Metaphysik* bestätigt, in dem Heidegger Kants Philosophie auf dem Grund der endlichen Sinnlichkeit interpretiert. Die Philosophie ist auf der endlichen Sinnlichkeit begründet, welche aber nicht auf die Perspektive des Vorhandenen und Zuhandenen eingeschränkt ist. Im Gegensatz dazu beruht Levinas' Denken auf der Idee der Unendlichkeit, welche aber auf die reale Sinnlichkeit in den Beziehungen mit dem Anderen begründet ist und eine ethische Kennzeichnung trägt.

2. Die Transzendenz in der Philosophie Emmanuel Levinas'

Die Transzendenz des Anderen wird bei Levinas mit dem Begriff *Begehren* charakterisiert. Man muss aber Begehren vom *Bedürfnis* unterscheiden. Das Bedürfnis wird von Levinas der Transzendenz, aber auch der Zeitlichkeit oder – um genau zu sein – dem Sein des Daseins in der Philosophie Heideggers zugestanden.

A. Bedürfnis und Begehren

Damit von der ontologischen Konzeption der Wahrheit Heideggers zur Ethik des Anderen in der Philosophie Levinas', die weiter oben bereits aufgerufen und Unterweisung genannt wurde, übergegangen werden kann, ist eine Zwischenstufe nötig. Es geht in dieser um einen Raum, in dem der Begriff der Wahrheit als Unterweisung entsteht. Zu diesem Zweck wird das *Totalität und Unendlichkeit* betitelte Hauptwerk Levinas' verwendet.

Sofern *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ein Werk ist, welches die Beziehungen der Transzendenz in ihrer Ganzheit vorzustellen versucht, so begegnet man in *Totalität und Unendlichkeit* der Bewegung der Separation, des Sich-Trennens von der Welt der Selbigkeit, die Unterschiede vernichtet. Bevor man jedoch die Bewegung der Transzendenz beschreiben kann, bedarf man einer wesentlichen Überlegung, um die philosophische Grundlage von *Bedürfnis* und *Begehren*³⁵ deutlich zu machen. In Bezug auf diesen Unterschied spricht sich Emmanuel Levinas für eine Philosophie aus, welche Sinnlichkeit ausdrückt. Diesen Begriff sollte man als Ausdruck einer Philosophie verstehen, die – obwohl sie angesichts der Epiphanie der Unendlichkeit passiv ist – die Verwirklichung dieser Transzendenz vor ihren Augen miterleben kann. Der Mensch ist gegenüber dieser ein Zeuge.

Die Explikation der Wahrheit oder ihr Verweis auf die philosophischen Konzepte Heideggers in Levinas' Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* vollzieht sich durch die Distinktion in Bedürfnis und Begehren. Das Bedürfnis orientiert sich an der Lust der Befriedigung dessen, was ein Defizit ist, woran es mangelt. Wenn man vom Bedürfnis spricht, weiß man, woran uns mangelt, weil es mit der Logik des Vollzugs dessen, was uns früher bekannt ist, von uns getestet wurde. Deswegen kann man Bedürfnisse befriedigen. Durch die Analyse des Bedürfnisses kann man auf die Sphäre der Identität zukommen, die sich selbst sucht, als ob sie sich niemals verloren hätte. Die Logik des Begehrens findet ihren Ausdruck in Besessenheit und Sinnlichkeit. Die Analyse des Bedürfnisses und des Begehrens ist eine erste Etappe, welche zwei Bewegungen deutlicher hervorheben lässt: die Bewegung der Transzendenz und der Separation. Man muss hier anmerken und betonen, dass die Systematisierung der Philosophie von Emmanuel Levinas ihr wesensfremd und gegen ihre Grundlage ist. Das Sich-Durchdringen der Bewe-

³⁵ Vgl. Tischner, J. (1976): *Emmanuel Levinas*, in: ZNAK 259, Nr 1, Kraków: Miesiecznik ZNAK, S. 77ff.

gung der Separation (Trennung) und der Transzendenz ist der Normalzustand. Wie man sich davon überzeugen kann, setzt die eine die andere voraus, was aber nicht bedeutet, dass erstere die Ursache der zweiten ist. Der Versuch der Systematisierung der Konzepte der Wahrheit ist nur das Auferlegen eines gewissen Rahmens, welcher das Funktionieren der Beziehungen zum Anderen besser umreißen kann. Das Umreißen, die Illustration einer Erscheinung entspringt der *conditio humana*, die etwas zu erkennen begehrt und ihm ein terminologisches Gewicht (von Begriffen) aufzwingen will, was eine Form der Totalisierung ist. Levinas kann sich auch nicht einer gewissen Neigung zur Auffassung (zum Begreifen) der Relation zum Anderen in die Ganzheit entledigen. Selbstverständlich kommt das Argument, das uns ohne Skrupel rationale Kategorien verwendet lässt, aus *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Der Autor beschreibt darin die auf der Gerechtigkeit beruhende Relation, welche den Übergang von der Dimension der Rede in die Sphäre des Ausgesprochenen erfordert. Das Gesprochene wird bereits durch im Bewusstsein vorhandene Gesetze regiert. Um die Bedingungen der Philosophie Levinas' zu berücksichtigen, darf man die Identität nicht auf eine Tautologie hin lenken. Es steht daher einer Systematisierung der von vielen Philosophen irrational genannten Konzepte der Wahrheit nichts im Wege.

Die Philosophie Heideggers wird von Emmanuel Levinas für eine Philosophie des Bedürfnisses gehalten. Das Dasein sorgt sich um ihn selbst. Der Ruf des Gewissens ruft auf zum Selbstsein, reißt es aus der Struktur des Seins als Man-Selbst heraus. Das Sein des Daseins ist immer das entwerfende Verstehen, das sich auf die Geworfenheit in die Welt bezieht. Da das Dasein je schon in die Welt geworfen ist, versteht es diese in der *Bedeutsamkeit* und dem *Worumwillen*. Obwohl diese Struktur den Charakter eines dynamischen Vorgangs besitzt, verweist sie jedoch pausenlos auf das Ganzheitsverständnis. Die Befindlichkeit und das Verstehen des Daseins ergeben sich nicht aus dem unendlichen Charakter der Erschlossenheit, sondern aus der Geworfenheit ins *Da*. Die in der Befindlichkeit, dem Verstehen oder der Rede ausgedrückte Erschlossenheit bezeichnet den ekstatischen Charakter des Daseins, das sich in der Sorge um ihn selbst aus dem Man-Selbst ablösen kann. Da das Dasein sich Selbst vom Man ablöst, muss es sich auf irgendeine Weise auf die Ganzheit der Bedeutsamkeit beziehen. In der Ganzheit der Bedeutsamkeit sowie im Worumwillen gibt es aber keinen Platz dafür, was über die Ganzheit hinausgeht oder was Worumwillen die Sorge um sich selbst ist.

In der Sicht des absoluten Anderen verliert die Jemeinigkeit ihre Bedeutung, wird sie in Frage gestellt. Die asymmetrische Relation mit dem Anderen kann man nicht in Bezug auf Sein-bei oder Mitsein verstehen. Sowohl Sein-bei als auch Mitsein werden zugleich aus der Perspektive des Seienden begriffen, dem es um sein eigenes Sein geht. Wenn sich das Dasein sogar im alltäglichen Sein als Man-Selbst in Bezug auf die veröffentlichte Auslegung des *Man* versteht, geht es ihm je schon um ihn selbst. Der uneigentliche Modus des Seins verweist also auf das Ganzheitsverständnis des Daseins. Das Dasein kann die Welt verstehen, weil es auf das Ganzheitsverständnis erschlossen ist. Das Dasein bezieht sich sich-entwerfend auf das Verstehen als die Ganzheit der Verweisungen. Das Dasein vollzieht sich auf dem Grund der Verständnisganzheit. Wenn auch das Dasein Sein zum Seinkönnen ist, so ist es die vorlaufende, in die Zukunft strebende Entschlossenheit, seine Erschlossenheit ist eine Folge der Geworfenheit in die Welt, in Bezug auf welche das Dasein sich verstehen kann. Die zeitliche Ekstase des Daseins entstammt einer schon einigermaßen bekannten Welt. Das Dasein versteht sich immer je schon. Wenn man dem noch die Tatsache des *Schuldig-Seins* des Dasein hinzufügt, welches vor allem den von uns *Nichtigkeit* genannten *Nicht-Charakter* ausdrücken soll, so tritt das Problem auf, ob der der Philosophie Heideggers zugeschriebene Charakter des *Bedürfnisses* wirklich berechtigt ist. Der Autor von *Sein und Zeit* lenkt unsere Aufmerksamkeit darauf, dass der Nicht-Charakter des Schuldig-Seins einen Mangel ausdrückt, der zur Beschreibung des Daseins aus der Sicht des Befriedigung erfordernden Bedürfnisses führt.

Wegen der durch Heidegger mit dem Begriff des Seins identifizierten Sorge kann man jedoch das Bedürfnis als das Kennzeichen der existenziellen Philosophie Heideggers behandeln. Die auf Erschlossenheit und Entschlossenheit beruhende Wahrheit findet sich ständig im Bereich des Verstehens. Die Transzendierung liegt in der Philosophie Heideggers darin, dass das Seiende von sich selbst ausgeht, um zum eigensten Seinkönnen zu gelangen. Das Dasein geht über sich hinaus, weil es in der Struktur Man-Selbst verfallend ist und so sich Selbst in seinem Sein wiederfindet. Das Sich-Wiederfinden durch den Ruf des Gewissens offenbart jedoch, dass die Stimme selbst dem Selbstsein entspringt und für das Dasein selbst ist. Dieser Aspekt kann jedoch nicht auf einer Solipsismus genau dieser Philosophie hinweisen, weil – wie Heidegger selbst sagt – die Erschlossenheit des Daseins sich durch die Geworfenheit in die Welt konstituiert. Die Geworfenheit ins Da des Daseins entdeckt nicht nur, sondern verbirgt oder verhüllt

auch die Seinswahrheit des Daseins. Die Erschlossenheit der Welt, die das Erschlossen-Sein des Daseins konstituiert, ist immer mein. Der Begriff *Jemeinigkeit* weist auf den Horizont des Erschlossen-Seins hin. Ähnlich wie die Erschlossenheit ist die Entschlossenheit unablässig wegen des Daseins und seiner Sorge, welche zum *Vorlaufen zur eigenen Möglichkeit* aufruft. Obwohl Heidegger sich vom Solipsismus distanziert, kann man nicht feststellen, dass dieser von Levinas an die moderne Philosophie, und im Besonderen an Heidegger gerichtete Vorwurf völlig grundlos ist. Die Einschränkung auf die Sorge um sich selbst drückt eine Art des Solipsismus aus, welcher das Bedürfnis – das Selbstsein ist – zu befriedigen versucht.

Die Wahrheit sollte nämlich dort ihren Platz finden, wo etwas absolut anderes existiert, etwas, das ich nicht an mich ziehen, was ich mir nicht aneignen kann – es „nährt sich von [...] [seinem] Hunger“ (TU 37). Die Suche nach und das Finden von Wahrheit richtet sich nach dem Begehren. Die Logik des Begehrens beruht darauf, dass man es nicht stillen kann. „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“ (TU 36). Die Wahrheit, die relationalen Charakter hat, ist das Sich-Verweisen des *Ich*, welchem es an nichts mangelt, auf den absolut Anderen. „Das erkennende Subjekt ist nicht Teil eines Ganzen; denn es grenzt an nichts. Sein Streben nach Wahrheit entspringt nicht der Leere des Seins, das ihm fehlt. 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“ (TU 80). Der Begriff *Begehren* weist in der Philosophie Emmanuel Levinas in Richtung des Verstehens und der Interpretation der Wahrheit. Diese geschieht in der Relation, die über das Sich-Verweisen des Seienden zum Sein hinausgeht. Diese Relation, die wegen ihrer beiden Elemente symmetrisch ist, ist *dés-intér-esse-ment*. Sie langt weit über *esse*, über das Sein des Seienden hinaus. Das Sein ist für sie keine Alternative, weil diese Relation selbst viel *erhabener* ist, noch weiter reicht als die Verweisung des Man-Selbst zum Selben. Was in seinem nächsten Werk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* von Levinas *désintéressement* genannt wird, ist in *Totalität und Unendlichkeit* in einer asymmetrischen Relation enthalten. Die asymmetrische Relation liegt

darin, dass man nicht imstande ist, ihre beiden Teile zu vergleichen. Indem man sich im Verhältnis zum Anderen engagiert, kann man ihr gegenüber nicht indifferent oder neutral sein. Es mangelt uns an Abstand, der uns die beiden Elemente miteinander zusammensetzen lässt. Der Abstand der Relation ist so weit entfernt, dass er nicht zu dem Himmel reicht, den wir wahrnehmen, sondern zum Unsichtbaren³⁶, welches uns durch seine Höhe überascht.

Das Wesen der Konfrontation zwischen der Philosophie Heideggers und Levinas beruht – wie bereits gesagt – auf der Verweisung des Daseins auf sein eigenes Sein, auf das Selbst. Das Verhältnis Man-Selbst, welches individualisierend auf sich selbst im Akkusativ *ihn* zukommt, basiert auf dem Ganzheitsverständnis der Verweisung wegen seiner Sorge um sich selbst. Das in der Welt existierende Dasein versteht sie, aber im Modus des eigenen Seins. Das Dasein, das sich selbst die Welt verständlich macht, gibt ihr zugleich die Kennzeichnung *meiner* als etwas schon irgendwie von mir Verstandenem. In der tautologischen Relation Ich-Selbst (*ihn*) geht das Dasein nicht über das Sein hinaus. Der Bezug des Ich aufs Selbe bezeichnet in diesem Sinne den Prozess des auf sich selbst Zukommens. Diese Bewegung liegt grundsätzlich in der Suche nach Identität. In seinem Sich-Entwerfen befindet sich das Dasein ständig im Bereich des Sich-Selbst. Der Bezug des Daseins auf sich selbst ist für Levinas das Sich-Bewegen um seine Identität (Selbigkeit) herum. Identität und Totalität weisen auf den Horizont der Sorge des Daseins hin. Gegen alle Erwartungen schließt die asymmetrische Relation mit dem Anderen Identität nicht aus, sondern setzt sie eben voraus. Hier hat man mit dem gemeinsamen Punkt zu tun, in dem die Suche nach der Wahrheit über sich selbst in den beiden Philosophien liegt. Um die Relation zwischen mir und dem Anderen Tatsache werden lassen zu können, ist ein Gefühl der absoluten Trennung (Separation) zwischen mir und dem Anderen nötig. Das Andere kann von mir nicht als Mitsein begriffen werden, das für mich erreichbar ist. Der Charakter des Anderen selbst bedeutet, dass ich ihn niemals an die Grenzen meiner Perzeption führen und zu meiner Identität reduzieren kann. Der Abstand zwischen mir und dem Anderen kann nicht überwunden werden, weil uns zu viel teilt, d.h. der Raum zwi-

³⁶ „Das metaphysische Begehren öffnet die eigentliche Dimension des Hohen. Daß nicht mehr der Himmel diese Höhe ist, sondern das Unsichtbare, gerade darin besteht das Erhebende am Hohen und sein Adel. Für das Unsichtbare sterben – das ist die Metaphysik.“ – TU 37f.

schen uns ist größer, als man ihn durch das Verstehen als Verbinden unterschiedlicher Sinne in der Ganzheit so auffassen könnte, wie es (laut Levinas) in der Relation Ich-das-Selbe stattfindet. Die Unreduzierbarkeit des Anderen aufs Selbe hebt deutlich die absolute Trennung zwischen dem Anderen und mir hervor. Es ist unmöglich, die absolute Grenze zu reduzieren oder zu vertilgen.

Das Dasein ist nicht statisch, sondern sucht pausenlos nach seiner eigenen Identität. Während seiner Suche identifiziert es sich mit allem, dem es in der Welt begegnet. Die Identifikation beruht in diesem Falle darauf, dass das Dasein die Mannigfaltigkeit in seinem *ich denke* absorbiert. Die begegnete Mannigfaltigkeit verschwindet, wenn das *Ich*, das sich gesucht hat, eben in ihr nur das eigene *Selbst* findet. Die Identität des Daseins zeigt die Eindimensionalität seines *ich denke* auf. Der vorlaufende Charakter des *Ich*, welches versucht, das zu bemerken, was sich von ihm unterscheidet, erweist sich letzten Endes nur als eine gewisse Form seiner selbst, seiner Identität. Diese grundsätzlich negative Auffassung hat ihren Grund in der hegelschen Dialektik. Wenn man vom Anderen spricht, muss man die absolute Trennung (Separation) von diesem wahrnehmen. Die Identität ist für das Ich ihr primäres Kenneichen. Alle Veränderungen, die sich im *ich denke* ereignen, geschehen immer im Bereich seiner Identität. Der Begriff der Identität hat für Levinas zweierlei Bedeutung. Einerseits zeigt er die Tendenz zur *Absorption der Mannigfaltigkeit durch den Vorgang der Identifikation mit dem Gegenstand*. Dies bedeutet, dass das Dasein durch die Aneignung des Anderen alles bis zum Horizont der eigenen Perzeption nivelliert. Andererseits bemerkt das *Ich* im *Prozess der Veränderungen*, dass es *anders als es selbst ist*. In diesem Vorgang der Aufspaltung gelangt das *Ich* zur Überzeugung, dass es sich selbst in gewissem Maße fremd ist. Durch diese Ekstase innerhalb des Daseins selbst kann man ein gewisses Spiel wahrnehmen, aus dem die Identifikation des *Ich* auftaucht.

B. Bau der Behausung. Versuch der Zähmung der Welt. Sich-Trennen von den Elementen.

Die Identifikation des Selben geschieht nicht im Bereich des Selben, sondern vielmehr in der Welt. Das Dasein ist für Heidegger in die Welt geworfen und im Bezug auf diese erschlossen. In ähnlicher Weise basiert die Identifikation

des *Ich* für Levinas auf der Welt. Die ursprüngliche Stimmung der Angst, die das Dasein umfasst, verortet der Verfasser von *Sein und Zeit* in der in der Welt ausgedrückten Geworfenheit der Befindlichkeit. Das Gefühl der Angst bewirkt, dass das Dasein den Zustand der eigenen Verklammerung nicht ertragen kann und in die Uneigentlichkeit gerät. Das Dasein entflieht vor der unbestimmten Bedrohung, es sucht nach Haus (Heim) und Brot, Wohnung und Nahrung. Wenn es sich zuhause fühlt, nimmt es den *Modus* des Seins nicht als seinen auf. In der Philosophie Levinas' zähmt es auch angesichts des Gefühls des Fluktuationscharakters der Identität des *Ich* die Welt, es macht sich diese vertraut. Das Selbe findet für sich eine Zuflucht, indem es einen Ort findet und ein Haus für sich selbst baut. Das Selbe wohnt im Hause sowie bei sich selbst. „Die eigentliche Weise, sich zu halten, ist das Wohnen“ (TU 42). Dieses Sich-Halten wird als Sich-Bewahren immer in der Nähe dessen, was man nutzen und benutzen kann, verstanden. All das, was ich besitze, verliert seine Verschiedenheit, wenn ich es in Besitz nehme. Die Suche nach der Identität für dieses von Levinas *das Selbe* genannte Seiende ist nicht reine Dialektik, sondern ein Ausdruck des Egoismus. Der Egoismus liegt eben in der Zähmung dessen, was in Bezug auf uns das Andere ist. Die Form der Zähmung ist nicht die Akzeptanz der Andersheit, sondern das Abtragen der Grenzen zwischen mir und dem Anderem. Diese Sphäre gehört zur Optik des Bedürfnisses, das von Gefühlen des Mangels der Identität oder auch von Gefühlen der Sorge genährt wird, gleich wie im Beispiel der Philosophie Martin Heideggers.

Die wesentliche Frage, mit der sich Emmanuel Levinas in seinem Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* beschäftigt, ist: Wie ist eine Relation möglich, welche die Andersheit nicht vernichtet? Kann man im Angesicht einer auf Klarheit und Deutlichkeit begründeten Philosophie vom Anderen sprechen, ohne dabei seine absolute Abtrennung gegenüber mir zu zerstören? In gewissem Sinne vernichtet der Besitz der Sicherheit und Selbstverständlichkeit als charakteristisches Merkmal der Wahrheit jegliche Tätigkeit, welche zum Hervorheben der Ideen dessen neigt, was auf mich als ständig meine eigene Identität suchendes Seiendes eingeschränkt ist. Mit dem Versuch des Ausweisens der Richtung zur Wahrheit über sich selbst kann man feststellen, dass die Wahrheit über sich selbst die Wahrheit über einen Menschen ist, der seine Identität sucht. Ausgehend von grundsätzlichen Begriffen wie Bedürfnis oder Egoismus verschließen wir uns im Bereich der Welt deren Umgebung, an der wir teilnehmen und welche wir zu verstehen versuchen und die wir so wegen unseres eingeschränkten Verständnisses vereinfachen.

chen. Die Welt ist deshalb mit unserem Denken über sie gleichgesetzt. Währenddessen ist das, was das Dasein in seiner Selbigkeit zu bewahren erlaubt, das, von dem wir völlig getrennt sind. Diese Trennung wird hier nicht relativ, relativistisch, sondern absolut verstanden.

Es wurden bisher zwei Aspekte der Suche nach der Identität aufgezeigt, d.h. die Absorption der Unterschiedlichkeit durch den Prozess der Identifikation mit dem Subjekt sowie das Bewusstsein der Tatsache, dass ich im Vorgang der Veränderung mich von mir selbst unterscheide. Dies alles geschieht auf dem Grunde jener Welt, auf der der Mensch seinen Ort sucht. Um zur absoluten Idee des Anderen zu kommen, stellt Levinas diesen zweiten Aspekt der Identität abseits und richtet seine Aufmerksamkeit darauf, was sich nicht auf die Selbigkeit und Identität einschränken lässt, wie z.B. die Welt, welche nur formal von uns getrennt ist. Im Unterschied zur Welt ist der andere Mensch von mir wirklich separiert (TU 43f). Das Andere, welches für Heidegger Mitsein, Mitverstehen war, ist nun dagegen das absolute Andere, das ich mit meiner Perzeption nicht ergreifen kann. Der andere Mensch unterliegt aber nicht meiner Zuneigung zum Sich-Aneignen all dessen, was sich um mich herum befindet. Angesichts des Antlitzes des Anderen verliere ich meinen Besitz und meine Macht. Das Andere verstört mein Bei-sich-Sein, das meinen Besitz und meine Macht verdeutlichte. Im Bezug auf den anderen Menschen ist die Macht sinnloses Gerede.

Die Relation, die sich auf meine radikale Trennung vom Anderen begründet, kann sich nur durch die Rede ereignen. Sie ist eine Art des Überbrückens des Abstandes zwischen beiden voneinander getrennten Elementen der Beziehungen. Wegen der Tatsache, dass uns ein großer Abstand trennt, können wir miteinander fast nur und ausschließlich in der Rede kommunizieren, uns verständigen. Levinas verwendet für den Ausdruck des wahrhaftigen Phänomens der Rede das Wort *discours*. Es äußert einerseits jenen Aspekt der Rede, der ihren dynamischen Charakter unterstreicht, andererseits ihr a-theoretisches Verständnis. Die Rede, die eine a-theoretische Relation mit dem Anderen darstellt, ist des Verweises auf jegliche Theorie beraubt. Die A-Theoretizität der Rede bedeutet nicht die Negation der Theorie, sondern vor allem ihren vor-theoretischen Charakter, den wir in keiner Weise in seiner Ganzheit erfassen können.

Die Negation ist in der Philosophie Hegels in der Ganzheit des Systems enthalten. Die Rede verlangt nicht die Negierung der Theorie, sondern das Hervorheben ihres ethischen Charakters, welcher sich aus dem Denken in

den Kategorien von These und Antithese herauslöst. Der a-theoretische Charakter der Rede wird von demselben Gesetz wie die ethische Relation im Verhältnis zum Sein regiert. Die Relation des Sich-Ereignisses in der Rede ist nicht die Negation des Seins, weil sie durch die Ganzheit des Systems absorbiert wurde, sondern vielmehr eine ursprünglichere, primäre Auffassung der Beziehungen des auf sich Zukommens. Man muss anmerken, dass die Relation mit dem Anderen nicht das auf sich Zukommen in der Bedeutung der Rückkehr in die verlorene Welt zum Zweck hat, sondern vielmehr das Hinauslangen über sich selbst in die Welt, die man niemals gesehen hat. Die Welt wird für Heidegger dagegen immer je schon irgendwie in Bezug auf die Geworfenheit des Daseins in sein *Da* verstanden. Im Prozess der Transzendierung wird dem Selben (der Selbigkeit) seine Besonderheit sichtbar gemacht. Das Selbstverständnis in der Divergenz geschieht nicht wegen eines geplanten Zwecks, sondern gewissermaßen beiläufig. Das Selbe geht auf diese Weise eine ethische Relation ein, dass es sich in seiner Divergenz bestärkt. Die absolute Trennung hinsichtlich des Anderen ist kein Ziel der Metaphysik Levinas', sondern ein bedingter Nebeneffekt. Der Mensch muss sich in der Relation mit dem Anderen zurücklassen, aber dieses Sich-Verlassen in den Ganzheitsverweisungen bedeutet das Verstehen seiner eigenen Grenzen. Das Andere veranlasst, dass ich es weder mit meinen Gedanken erfassen noch auf es Macht ausüben kann. Die Trennung vollzieht sich in dem innerlichen Leben des Selben, welches durch den Autor von *Totalität und Unendlichkeit* Psychismus genannt wird. Dieser ist ein Modus des Seins, welcher darauf beruht, dass das Dasein Widerstand gegen den die Andersheit nivellierenden Charakter der Ganzheit leistet. Das der Ganzheit Widersprechen manifestiert die absolute Trennung. Der Begriff des Psychismus entspricht dem Denken. Das kartesianische *Cogito* ist ein Zeugnis der Divergenz und der Trennung des Selben. Durch das *Cogito* offenbart sich eben die Idee der Unendlichkeit, die durch das über uns hinausgehende Seiende eingebracht wurde. In der Philosophie Descartes' wird dieses *Ich denke* im Unterschied zur *res extensa* durch mehr Sicherheit und Klarheit gekennzeichnet. Der Grad der Klarheit unterscheidet das denkende Seiende von den Übrigen. Diesen besonderen Zustand des denkenden Seienden verdankt es dem, was „seine Idee in uns unendlich überschreitet“ (TU 68), d.h. Gott. Die Idee der Unendlichkeit wird nicht mit dem gleichgesetzt, was ausdrückt, sondern ist immer nur ihr Abbild.

In dem ersten Kapitel wurde gesagt, dass sich die Wahrheit in der Philosophie Descartes' in *veritas et certitudo* ausdrückt. Für die Konzeption der

absoluten Trennung ist *certitudo* eine Kategorie, die ein gewisser Grund der Erfahrung der Idee der Unendlichkeit ist, was selbstverständlich nicht bedeutet, dass sie am ursprünglichsten ist, sondern vielmehr, dass man erst im Bezug auf sie die Trennung wahrnehmen kann. In diesem Sinne stimmen die Philosophen Heideggers und Levinas' miteinander überein. Die Tatsache, dass *certitudo* die Wahrheit offenbart, aber nicht ihr Grund ist, bezeugt die unterschiedliche Logik dessen, was ursprünglich ist, und dessen, was zuerst berührt und erfahren wurde. Gemäß Levinas gibt es zwei Ordnungen, die nicht zueinander passen: die chronologische sowie die *logische* Ordnung. Die chronologische Ordnung tritt in der Geschichte auf, die das Aufeinanderfolgen der Momente in einer Ganzheit verbindet. Man kann sagen, dass diese Art der Ordnung eine gewisse Struktur von Ursache und Folge bezeichnet. Die logische Ordnung wird dagegen von anderen Gesetzen regiert. Die eschatologische Logik wird durch eine überwältigende Vielfältigkeit gekennzeichnet. In ihr ist das, was ein Erfolg ist, früher als seine Ursache. Diese Inversion weist auf den Charakter der Logik hin, welche sich der chronologischen Zeitmessung entledigt. Dies geschieht hinsichtlich der Idee, die jegliches Denken überschreitet. „[...] obwohl das *Cogito nachträglich* entdeckt, daß es im Absoluten, das über es hinausgeht, eine Grundlage hat, behauptet sich die Gegenwart des *Cogito* ganz allein – sei es auch nur für einen Augenblick, für den Zeitraum eines *Cogito*“ (TU 69). Obwohl das Dasein eine gewisse Idee von Gott hat, ist es von ihm absolut abgetrennt. Sein *Da* ist zur Einsamkeit verurteilt, obwohl es sich in der Zukunft, in der das *Da* zur unwiederbringlich verlorenen Vergangenheit wird, als auf dem Absoluten begründet erweisen wird. Die Idee der Unendlichkeit, die bei Descartes die Deutlichkeit und Offensichtlichkeit des denkenden Seienden fundiert, wird für Levinas eben zum inadäquaten, nicht-korrespondierenden Abbild der Unendlichkeit selbst. Das Unangemessene ist kein Mangel der Übereinstimmung hinsichtlich des unpassenden Inhalts, sondern existiert wegen des Abstandes, welcher das Selbe von dem Unendlichen teilt. Die eschatologische Relation ist auf die Trennung des Daseins begründet. Nur wenn ich einen Abstand einhalte, den ich nicht überschreiten kann, bin ich tatsächlich getrennt. Die unmöglich zu überwindende Entfernung geschieht in der Relation zum Anderen. Diese Relation selbst konstituiert nicht nur die Trennung, sondern erfordert sie vielmehr.

C. Die Richtung der Trennung und der Transzendenz

Die Unterscheidung in zwei Arten der Relation ist rein formal. Die beiden Arten werden nicht als Gegensatz behandelt, sondern heben einen fundamentalen Unterschied hervor. Keine von ihnen kann man als schlechtere oder weniger wesentliche für den zur Identität führenden Prozess verstehen. Die Bewegung der Trennung kann sich in der transzendentalen Relation entwickeln. Letztere setzt die Trennung als das wesentliche Element voraus, aus dem das Verhältnis zwischen zwei absolut getrennten Seienden entstehen kann. Die Relation mit dem Anderen wird in *Totalität und Unendlichkeit* mit dem Terminus BEGEHREN bestimmt, das schwer zu befriedigen ist. Der Horizont des Begehrens wird im zweiten Hauptwerk Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, in Bezug auf die Transzendenz des Seins und des Wesens besprochen. Die Bewegung der Trennung wird hier vor allem in Anlehnung auf das Buch *Totalität und Unendlichkeit* nahegebracht. Es ist gewissermaßen eine Vorbereitung des Grundes für die Relation mit dem Anderen.

Die Bewegung der Separation entspringt aus dem Bedürfnis. Das Selbe, das von Frieren, Hunger und Durst, nackt sein betroffen ist, reißt sich aus der Abhängigkeit von der Welt heraus. In diesem Prozess der Trennung versucht es, seine eigenen materiellen Bedürfnisse selbst zu befriedigen. „Die Bedürfnisse sind in meiner Gewalt, sie konstituieren mich, soweit ich der Selbe bin, und nicht, soweit ich von Anderen abhängе“ (TU 162). Wenn das *Ich* „seine Bedürfnisse als materielle erkannt [hat], d.h. als solche, die einer Befriedigung fähig sind, so kann es sich dem zuwenden, was ihm nicht fehlt. Es unterscheidet das Materielle vom Geistigen, öffnet sich dem Begehren.“ Wenn es also die eigenen materiellen Bedürfnisse befriedigt hat, kann das Ich auch nach dem Geistigen streben, also nach dem, was das Begehren äußert. Durch die Erfahrung von Schmerz und Leid öffnet sich das Selbe dem Begehren. Durch den Leib entfaltet sich der menschliche Egoismus, der es erlaubt, sich selbst aus der Höhe zu betrachten. Diese Höhe entspringt der Tatsache, dass das Selbe in sich *Ich kann* ausspricht. Dies ist ein Ausdruck einer gewissen Macht und Unabhängigkeit. Im Horizont des Begehrens zu sein bedeutet „*Ich* sein trotz eines Leben im *Anderen*“ (TU 163). In diesem Sein hat das Selbe ein Ziel vor sich, welches es auf irgendeine Weise befriedigen soll. Das Ich partizipiert in einer Welt, die nicht erfüllt oder vollendet

ist. Die Befriedigung, die Erfüllung des Bedürfnisses entspricht nicht der Dimension des Begehrens.

In *Totalität und Unendlichkeit* nimmt sich Emmanuel Levinas vor, den Unterschied zwischen der Ordnung des Bedürfnisses und des Begehrens aufzuzeigen. Die Konfrontation fängt beim *Genuss* und dem *Glück* an. „In der Beziehung mit der Nahrung, die das *Andere* des Lebens ist, ist der Genuß eine Unabhängigkeit *sui generis*, die Unabhängigkeit des Glücks“ (TU 160). Der Genuss in dieser Bedeutung unterscheidet sich von dem Genuss, der nur der Sinnlichkeit entspringt. Im Verständnis Levinas' wird der Genuss als Symbol des Erliegens der Passivität gesehen, welche von diesen empfunden wird, die ihre Bedürfnisse befriedigen. Das Genießen entspringt nicht einem Mangel, sondern dem Glück derer, die nicht aufgrund des Bedürfnisses leiden. „Das Glück ist Erfüllung; Es ist in einer befriedigten Seele und nicht in einer Seele, die ihre Bedürfnisse ausgelöscht hat, in einer verstümmelten Seele. Und weil das Leben Glück ist, ist es persönlich“ (TU 160). Die Persönlichkeit der Person, d.h. die *Selbstheit* (ipseité) entspringt aus Glück und dem Genießen. Das Selbe schält sich dann aus dem Element heraus, wenn es seine Bedürfnisse befriedigt und sich seinem Glück ergibt. In Bezug auf das Genießen und das Glück kann sich das Selbe aus dem Element ausgliedern. „Die Einzigkeit des Ich ist Ausdruck der Trennung. Die Trennung par excellence ist Einsamkeit, und der Genuß – Glück oder Unglück – ist die eigentliche Vereinzelnung“ (TU 164).

„Die Selbstheit des Ich besteht darin, von der Unterscheidung des Individuellen und des Allgemeinen unabhängig zu sein“ (TU 164). Levinas erläutert, dass das Ich durch das Eintreten in seine eigene Dimension der Innerlichkeit die Totalität und Ganzheit zerbricht. So bereitet es die Möglichkeit der Beziehungen mit dem Anderen vor. „Der Genuß ist ein Rückzug in sich, eine Involution“ (TU 165). Dieser Prozess beruht auf einem Sich-Einwickeln in sich für das Andere. „Es ist genau die ‚Einwicklung‘, die Bewegung auf sich zu, als die der Genuß stattfindet.“ Das *Ich* ist eine Art der Apologie.

„Das Auftauchen des Sich hebt im Genuß an; hier wird die Substantialität des Ich nicht als Subjekt des Verbs ‚sein‘ begriffen, sondern als impliziert im Glück; es gehört nicht zur Ontologie, sondern zur Axiologie; in diesem Auftauchen findet die Erhebung (exaltation) des *Seienden* (étant) schlechthin statt. Demnach bedürfte das Seiende keiner Rechtfertigung durch das ‚Seinsverständnis‘ oder die Ontologie. Man wird Subjekt des

Seins nicht dadurch, daß man das Sein übernimmt, sondern indem man sich des Glückes erfreut, indem man den Genuß, der auch eine Erhebung, ein ‚Überdem-Sein‘ ist, verinnerlicht. Das Seiende ist ‚autonom‘ im Verhältnis zum Sein. Es besagt nicht Teilhabe am Sein, sondern Glück“ (TU 166f).

Das der Thematisierung und Konzeptualisierung unterliegende *Ich* verliert seine eigene Selbstheit. Für das Ich bedeutet *Sein* Genießen. Die Beziehungen mit dem Anderen sind für dritte Personen, für die das Andere ein zweites Ich ist, nicht möglich. So kehren wir wieder in die Sphäre der Totalität zurück, in der sich die Mannigfaltigkeit in die einheitliche Ganzheit des Systems zusammenschließt.

Die Philosophie Levinas‘ ist an ihrem Grund pluralistisch. Die Andersheit kommt nicht aus mir, sondern sie ist die Andersheit des Anderen. Obwohl ich ausgehend von mir selbst auf sie zukomme, so ist sie jedoch immer in der Andersheit des Anderen enthalten.

„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 mit dem Anderen“ (TU 169f).

Beispiele einer solchen Relation sind das *andere Geschlecht*, der *Lehrer* und der *Meister*.

Die Intentionale Vorstellung ist der Gegensatz zur Intentionalität des Genießens. Die Intentionalität des Genießens liegt im Sich-Bewahren der Exteriorität. Das Sich-Bewahren der Exteriorität ist, „sich in ihr leiblich zu setzen“ (TU 179). „Die Exteriorität übernehmen bedeutet, mit ihr in eine Beziehung einzutreten, in der das Selbe das Andere bestimmt und dabei durch das Andere bestimmt wird“ (TU 180). Die Bestimmung durch das Andere drückt sich in der Feststellung *das Leben von etwas* aus. „Diese Weise vollzieht sich durch den Leib; sein Wesen besteht darin, meine Position auf der Erde zu *vollziehen*, d.h. mir, wenn man so sagen darf, eine Anschauung zu geben, die schon eh und je in ebendem Bild gründet, das ich sehe“ (TU 180). Die mein Bedürfnis befriedigende Nahrung verliert ihre Abson-

derung und wird zu mir. Die Fremdheit, die Andersheit, die ihre Souveränität verliert, geht durch *Arbeit*³⁷ und *Besitz* in mich ein.

Das Genießen der Dinge geschieht immer in irgendeiner Umwelt, die ein gemeinsamer Raum ist, ein Horizont, dessen Aufnahme in mein Eigentum unmöglich ist. Levinas nennt hier die Beispiele *Erde*, *Meer*, *Licht* und *Stadt*. Sie sind ihm zufolge sozusagen **Elemente**. Sie charakterisieren sich dadurch, dass sie der wesentliche Grund jeglicher solchen Beziehung sind und so von niemandem umgriffen, begriffen und umfasst werden können. Das Element kann man nützen, aber man kann es niemals besitzen, weil es keine Gestalt oder Form hat. Es ist etwas Ungeformtes, das keine Form hat, sondern nur Inhalt. „Nichts endet, nichts beginnt“ (TU 185). Das Element zeigt die andere Seite der des Anfangs beraubten Wirklichkeit auf, die eher begreiflich macht, dass wir im Genießen innerhalb des Seienden sind. Das Fehlen eines Anfangs und eines Endes ist nicht eine Art der Ignoranz, welche suggerieren könnte, dass wir für die existierenden Grenzen kein Gefühl haben, sondern bezieht sich auf einen früheren Zustand jenseits jeglicher Unterscheidung in Endlichkeit und Unendlichkeit. Die Feststellung, dass das Element jeder Endlichkeit und Unendlichkeit vorangeht, bedeutet aber nicht, dass es ursprünglicher ist und dass es aus der Perspektive der Kategorien von Ursache und Wirkung allem vorweg, früherer ist. In dem Element kann man nichts ständig besitzen und nichts bestimmen. Die Unbestimmtheit des Elements ergibt sich nicht aus einem Mangel, sondern aus der Tatsache, dass das Element „als solches [...] nichts bestimmt“ (TU 187).

Die wesentliche Funktion des Elements ist, dass es uns von der Unendlichkeit trennt und sich uns weder zu begreifen noch zu besitzen gibt. In diesem Sinne kann man nicht in eine Beziehung mit der Unendlichkeit treten, weil sich der radikale Unterschied zwischen mir, welcher noch nicht abgesondert, von dem Element individualisiert ist, und dem absoluten Anderen nicht hervorhebt. Darin liegt der trennende Charakter des Elements, dass es nicht auf den mich vom Anderen trennenden Abstand hinweist. Dieser Zustand wird durch die Unbestimmtheit der Elemente veranlasst, die wir weder umfassen noch genauer bestimmen, sondern nur nutzen können. Das Dasein ist gegenüber dem Element innerlich. Obwohl das Element nicht umfasst werden kann, so kann man es doch überschreiten, indem man auf

³⁷ Vgl. Tischner, J. (1989): *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 238f.

ihm seine eigene Behausung baut. Damit man auf der Erde ein Haus bauen kann, muss das Element teilweise seine Unbestimmtheit verlieren und, zumindest in einem kleinen Umfang, sich angeeignet werden.

„Der Mensch hat die Elemente nur besiegt, indem er dieses ausweglose Innensein durch den Wohnsitz, der ihm eine Extraterritorialität gewährt, überwunden hat“ (TU 186). Die Behausung ist für den Menschen ein Rückhalt, der dazu führt, dass die Elemente über den Bereich hinaus verrückt werden, welchen ich als erster besitze. Wenn ich den ersten Schritt über die Behausung hinaus mache, trete ich wieder in das unbestimmte Element ein. Alles, was ich besitze, bezieht sich auf die das erste Eigentum, d.h. die Behausung.

Die Behausung definiert gewissermaßen den Bereich meines innerlichen Lebens. Sogar dann, wenn ich das Werkzeug benutze, genieße ich sie. „Die Dinge sind auf meinen Genuß bezogen“ (TU 188). Das Genießen korrespondiert in gewissem Sinne mit der Analyse der Zuhandenheit des Werkzeuges in der Philosophie Heideggers. Das Derivat des Genießens ist entscheidend weiter gefasst als die Zuhandenheit des Werkzeuges, da es auch die abstrakten Begriffe umfasst, die wir ebenfalls genießen. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Genießen des Werkzeuges und der Zuhandenheit des Werkzeuges selbst ist in der Bewandnisganzheit, die irgendwie von uns verstanden wird, sowie im Genießen des Elements, welches unbestimmt ist, verortet. Bevor man eine Ahnung von der Zuhandenheit des Werkzeuges haben kann, lebt man von etwas (*vivre de*). Obwohl es scheint, dass Levinas in Opposition zu Heidegger steht, kann man in dieser Bedeutung und unter Berücksichtigung des Charakters des Seins des Daseins zum Schluss kommen, dass der Unterschied allein ein terminologischer ist. Der Schlüssel für diese Frage ist der erschlossene Charakter des Verstehens, welches nicht dem Wesen des Daseins entspringt, sondern seiner Existenz (dem Sein), welche das Wesen erst erschafft. Beide Philosophen befürworten die Ablehnung der Priorität des auf dem System beruhenden Erkennens, in dem die Erkenntnis auf die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt oder die Beziehungen zwischen dem Gegenstand und seiner Vorstellung beschränkt wird. Das Leben vom Werkzeug bedeutet ja, dass wir uns auf dieses als etwas, was wir schon irgendwie verstehen, beziehen.

Emmanuel Levinas hält fest, dass die Struktur des *Werkzeuges als Werkzeug* bei Heidegger die Substantialität des Werkzeuges nicht hervorhebt. Die Ursache erscheint banal. Für den Autor von *Sein und Zeit* bezieht es sich sogar, wenn das Werkzeug sein Trauma, die Unbrauchbarkeit, aufzeigt, im-

mer auf die Verwendbarkeit des Werkzeuges überhaupt. Die Verwendbarkeit wurde bei ihm nicht in den Kategorien der Vorhandenheit, sondern als Sein-Können betrachtet. Trotzdem bezieht sich die Zuhandenheit des Werkzeuges jedoch auf das Ganzheitsverständnis, welches das System bildet. In der Philosophie Heideggers gibt es kein Genießen, weil das Dasein nicht hungrig, ohne Arbeit, ohne Haus ist. Währenddessen bedeutet das Element, dass jegliches Werkzeug *von seinem eigenen Leben* lebt. Die Zuhandenheit des Werkzeuges muss nicht zur Ganzheit der Verweisungen führen, die je schon verstanden wird, sondern sie kann sich nach einer eigenen Logik richten, die nicht unbedingt mit dem holistischen Verständnis konvergent ist.

Der Terminus *Element*, aus dem die Zuhandenheit auftaucht, veranlasst, dass es unbestimmt ist. Erst wegen des *Lebens vom Werkzeug* dient es zu etwas, jedoch ist in dieser Struktur die Zweckmäßigkeit des Werkzeuges nicht enthalten. Das Genießen kommt vom altgriechischen Gott Dionysos, ist ein Spiel, eine Spielerei, die sich kein Ziel steckt. Es ist in einem gewissen Sinne Sorglosigkeit, welche Freude ausdrückt. Sein einziger Zweck ist das Spiel und das Sich-des-Lebens-Freuen. Gegenüber dem Gewicht der Existenz ist die Freude des Genießens nichts. Die Sorge um sein eigenes Sein verliert angesichts des Genusses ihre Gültigkeit. Im Prozess des Genießens liegt die Befriedigung nicht in der Sättigung, der Erfüllung des Bedürfnisses, welches sich aus irgendeinem Mangel ergibt, sondern im Genießen des aus ihm kommenden Vergnügens.

„Das Nahrungsbedürfnis hat nicht die Existenz zum Ziel, sondern die Nahrung. Die Biologie lehrt die Verlängerung der Nahrung bis hin zur Existenz – das Bedürfnis ist naiv. Im Genuß bin ich absolut für mich“ (TU 190).

Daraus leitet sich der wesentliche Unterschied zwischen dem *Leben von* und dem *Erleben* ab. Im Genießen bin ich taub für die Anderen. Ich bin darin Egoist vom Scheitel bis zu Sohle. „Das Zeug hat den Gebrauch und die Erreichung des Ziels – nämlich die Befriedigung – vollständig verdeckt. Bei Heidegger hat das Dasein niemals Hunger. Nur in einer Welt der Ausbeutung kann die Nahrung als Zeug gedeutet werden“ (TU 191).

Im Element umfasst das Dasein nicht das, was sich außen befindet, sondern das Äußere strebt nach ihm. Das Erkennen des Gegenstandes ist immer die Bewegung vom Subjekt zum Anderen, d.h. dem Gegenstand. Das Äußere wird durch das Subjekt absorbiert. In der Sinnlichkeit geht die Bewegung in die umgekehrte Richtung. Die Exteriorität tritt in das Leben des

Selben ein. Die Sinnlichkeit des Elements kann man nicht auf die Ordnung des Denkens, sondern auf die Gefühle zurückführen. Der Gegenstand, der lebt, wird von mir nicht erkannt, sondern erlebt. Das Durchleben selbst bedient sich nicht der Unendlichkeit, sondern ausschließlich der Endlichkeit. Die Welt, die ich erlebe, trägt die Kennzeichnung des Endlichen, obwohl – wie bereits gesagt wurde – sie im Verhältnis zur Distinktion in Unendlichkeit und Endlichkeit vorweg ist. Der Befriedigung der Sinne entspringt die Endlichkeit. „Die sinnliche Erkenntnis braucht nicht den Regreß ins Unendliche zu überwinden, den Schwindel, der das Verstehen ergreift; sie empfindet ihn nicht einmal. Sie befindet sich unmittelbar am Ziel, sie vollendet, sie kommt ans Ende, ohne sich auf das Unendliche zu beziehen“ (TU 193).

Gemäß Emmanuel Levinas haben wir in der Sphäre der sinnlichen Empfindung nicht mit der Klarheit und Deutlichkeit zu tun, die Kriterien der Wahrheit sind, sondern nur mit der Verwendbarkeit. Sehr wichtig ist die Tatsache, dass das sich im Element befindende Dasein in eine *unsichere Zukunft* gerät. Für die heideggersche Sorge um das Sein gibt es keinen Platz im Element, weil die Welt, in der ich bin, nicht auf dem Verständnis beruht, sondern mir gegenüber auf eine Weise existiert, dass ich ihre Substanz nicht erkenne, sondern sie nur im Element empfangen. Die Sinnlichkeit bewahrt sich in einem eigenen Raum zwischen Instinkt und Vernunft. „Die Sinnlichkeit spielt die eigentliche Trennung des getrennten und unabhängigen Seienden“ (TU 196). Um das verhüllte Bewusstsein der Sinnlichkeit hervorheben zu können, bedarf man des Lehrers, der zu Mut und Aufmerksamkeit aufruft. Dieser Aufruf ist ein Appell, welcher aus der Höhe kommt. In diesem Mut geht das *Ich* über sich hinaus, transzendiert sich selbst.

In der Wirklichkeit besitzt das Dasein immer eine Idee der Unendlichkeit, weil es in der Gesellschaft lebt und sich die Dinge vorstellt. Das Selbe ist so im Element, wie es in den gesellschaftlichen Beziehungen lebt. Der Gebrauch des Lebens und das Genießen sind das Bewusstsein des Gegenstandes, was seinen Ausdruck in der Sprache findet. Durch die Sprache gewinnen die Gegenstände Namen und Selbigkeit. Der Gegenstand wird zur Vorstellung, zieht die Notwendigkeit des Gedächtnisses nach sich, das seine Selbigkeit bewahrt. Wenn wir uns graduell die Verweisung des Selben auf die Welt vorzustellen versuchen würden, ginge das Element der Vorstellung voran. Erst die Trennung, die sich im Element offenbart, veranlasst, dass sie selbst durch den Ruf des Meisters nach Aufmerksamkeit in die Vorstellung des Gegenstandes verwandelt wird. Aus der Welt der Perzeption können wir

wieder auf das ursprüngliche Element zurückkommen. Die Dinge bestehen auf der Ebene der Vorstellung aus Form und Materie. Man kann ihre Gestalt auf diese Weise verändern, dass sie etwas anderes werden und etwas anderem dienen werden. Ein Gedächtnis ist deswegen nötig, damit sie nicht zum Element zurückkehren. Das Element, das sich nicht an seinen Anfang erinnern kann, richtet sich auf die Zukunft. Der zeitliche Aspekt als Zukunft bedeutet Unsicherheit, die das Element kennzeichnet. Der sich aus der unsicheren Zukunft ergebende Schrecken kommt nicht aus den Beziehungen auf die Unendlichkeit, sondern aus der fehlenden Dauerhaftigkeit des Glücks, welches das Dasein während seines Aufenthaltes im Element erfuhr. Die Verlängerung des Elements ist die Struktur *il y á*. Die aus dem Element erwachsende Unruhe liegt darin, dass die Erde sowie der Himmel, die mich bewahren, nirgendwoher kommen. Ihre Herkunft ist unklar, weil sie wahrhaftig keinen Anfang haben. Das Element der Objekte, deren Herkunft unsichtbar ist, können wir uns nicht aneignen oder begreifen. Die Stimmung der Unruhe können wir dank der Arbeit überwinden. Sie kann dann einen Ort finden, wenn das Element in die Vorstellung übergeht. Die *Vorstellung* ist aber „eine Bestimmung des Anderen durch das Selbe, ohne daß das Selbe durch das Andere bestimmt wird“ (TU 246).

Außer dem Zusammensein im Element kann der Leib also bewohnen und besitzen. Das dem Element abgerungene Selbe bildet sich eine Behausung, in der es sich bei sich fühlen kann. Zu diesem Zweck macht sich der Mensch die Welt des Elements zu einem Ort, auf dem er sein Haus konstruiert. Durch die Mauer der Behausung, die das innere Haus davon, was draußen stattfindet, trennt, macht diese die Trennung vom Element sichtbar. In dieser Trennung wird das Selbe zum Individuum. Im Bewohnen fängt es an, etwas zu besitzen, was es nicht ist. Im Genuss ist das Ich, das von etwas lebt, einerseits für sich autark, andererseits hält es sich im *Nicht-Ich* auf. Der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* hält fest:

„Gewiß, das Ich ist Glück, Gegenwart bei sich zu Hause. Aber als Genügsamkeit in seinem Nicht-Genügen bleibt das Ich im Nicht-Ich; es ist Genuß eines ‚anderen‘, niemals seiner selbst. Es ist autochthon, d.h. verwurzelt in dem, was es nicht ist, und dennoch in dieser Verwurzelung unabhängig und getrennt“ (TU 203f).

Der autochthone Charakter des Selben drückt einen ähnlichen Inhalt wie die heideggersche Ekstase des Daseins aus. In der Philosophie Martin Heideggers entspringt die Ekstase der Tatsache der Geworfenheit ins Da und des

Verfallens des Daseins. Diese Geworfenheit und dieses Verfallen des Daseins verweisen auf das Sein als eigene Möglichkeit. Das Dasein wird zwischen dem Sein in der Welt und dem Selbstsein so verortet, dass es sich auf das ursprüngliche Verständnis bezieht. Die Autochthonie des Selben weist auch auf diesen Schwebezustand hin, aber ohne Verweis auf das Verständnis des Seins.

Das aus dem Element kommende Nicht-Ich wird durch das Selbe am Anfang selbst akzeptiert, affirmiert. Das Selbe erlaubt dem Nicht-Ich, das es über sein Glück entscheidet. Durch das Leben von etwas bilde ich die Behausung selbst, das Sich-Behausen in einem bestimmten Raum unter der Sonne. Das *Nicht-Ich*, das ich erlebe, veranlasst, dass ich durch das unbestimmte *il y a* zu entfliehen versuchen kann. Die Angst vor dem Unbestimmten führt – wie bei Heidegger – dazu, dass das Dasein oder das Selbe den Grund sucht, auf dem es sich als es selbst fühlen kann. Primär, was überhaupt nicht ursprünglich bedeutet, bewahrt sich der Mensch bei Levinas im Selbstsein im Glück des Genusses, während die Rettung für das Dasein – obwohl sie nur eine scheinbare ist – das Sein des Man-Selbst ist. Die Angst vor dem unbestimmten *es gibt* ist ständig dieselbe. Sie durchdringt das Dasein tief, weil das Selbe nicht ist, sondern wird. Die Suche nach der Selbigkeit wird für beide Philosophen zum Ausgangspunkt. Das heideggersche Man-Selbst ist entweder ein Ausdruck der Autochthonie oder der Ekstase des Daseins. Die Angst wird jedoch nicht vom Nichts, das vernichtet, sondern vom *Leid* des Bedürfnisses verursacht. Das Leid hat eine doppelte Bedeutung. Erstens drückt es das Gefühl der Unsicherheit aus, die sich nicht aus dem Mangel der Qualität ergibt, sondern aus der unsicheren Zukunft des Elements. Zweitens zeigt es auf, dass das Element keinen Gegensatz zur Vernunft darstellt, sondern die Identität des autochthonen Daseins herauskristallisiert. Das Element führt dazu, dass wir im Genießen das Unrige bei uns selbst bilden, und so bringt es das Selbe zur Überzeugung, dass es nicht unabhängig von dem ist, was außerhalb von ihm ist, worüber ich mich freue. Das Aufhören der Unabhängigkeit des Selben ergibt sich aus dem Abstand, der es vom Nicht-Ich trennt. Das Nicht-Ich ist zu nahe, um das Selbe absolut zu trennen. Wenn man erblickt, dass das Dasein vor dem unbestimmten Element, in dem es primär lebt, nicht genügend gesichert ist, wird einem die Bedrohung bewusst. „Die Liebe zum Leben hat keine Ähnlichkeit mit der Sorge um das Sein, die auf das Seinsverständnis oder die Ontologie zurückgeht. Die Liebe liebt nicht das Sein, sondern das Glück des Seins“ (TU 207).

Die *Liebe zum Leben* bedeutet aber nicht die Vorstellung oder Reflexion über, sondern den Gebrauch des Lebens. Die Vorstellung und Reflexion verlangen eine Distanz, um das Leben zu erblicken. Die *Liebe zum Leben* beruht jedoch darauf, dass wir uns sogar in einem Aufwallen von Rebellion von ihm nicht distanzieren und trennen können. Der Gebrauch des Lebens ist ein so tief in ihm lokalisiertes Sein, dass man sich nicht von ihm entkoppeln kann. Das Selbe ist – noch vor dem Bewusstsein seiner selbst – eng mit dem Gebrauch des Lebens verbunden. Der Gebrauch des Lebens wird von ihm antizipiert. Der Horizont des Bedürfnisses erlaubt der Freiheit des Selben nicht zu existieren, weil es davon abhängig ist, womit sich sein Leben beschäftigt. Obwohl es abhängig ist, drückt sich doch ständig sein Genießen durch seine Dynamik aus. Das Selbe, welchem des Gefühls des Bedürfnisses verlustig ginge, könnte weder glücklich noch unglücklich sein.

In Bezug auf das Verfallen, das in der Philosophie Heideggers als Schlüsselwort auftritt, formuliert Emmanuel Levinas einen Vorwurf, welcher sich auf die Feststellung reduzieren lässt, dass wir mit einer Situation zu tun haben, in dem das Dasein der Ganzheit entgleiten und verworfen werden kann. Wie bereits erwähnt wurde, ist der an Heidegger adressierte Vorwurf nicht gänzlich grundsätzlich. Das Sein des Seienden entgleitet jedoch einer solchen Interpretation. Das Verständnis ist nicht statisch, sondern durch das Dasein permanent genauer bestimmt. Das Dasein entwirft sein Verständnis durch die Auslegung. Es kann nicht es selbst sein, sogar dann nicht, wenn es in die Uneigentlichkeit gerät. Das Dasein kann dem eigenen Sein nicht entfliehen.

Im Element, welches keinen eigenen Anfang hat, wird der Raum der Zeit schrittweise sichtbar, dank dem wir vom *Genuss zur Erzeugung der Dinge* übergehen. Die Erzeugung der Dinge beruht auf der *Wohnung* sowie der *Ökonomie*. Beide Momente verlangen jedoch nach Beziehungen mit dem Anderen. Die Erzeugung ist gewissermaßen ein Gegenmittel gegen die unbestimmte Zukunft und entspringt der Arbeit des Selben. Die Erzeugung oder Verarbeitung der umgebenden Welt bringt eine Sicherheit, welche kein Ziel in sich selbst ist. Die Sicherheit ist nur ein Aufschub in der Zeit. Die Arbeit selbst gerät jedoch wieder ins *Leben von etwas*. Die Trennung ist laut Levinas ein Sein bei sich selbst. „Aber bei sich sein heißt leben von ..., das Elementale genießen“ (TU 210). Im Genuss taucht das Selbe aus dem Element auf, individualisiert sich, substantialisiert sich und macht sich unabhängig. In diesem Prozess des Auf-sich-Zukommens entsteht seine nahe

Zukunft. Nicht das Seiende wird schon konstituiert, sondern das Leben von etwas veranlasst, dass es zum Individuum, zur Identität wird. Das dem Genuss entstammende Glück gestaltet unsere Freiheit. Aus der Angst vor der Zukunft gliedert sich die innerliche Dimension des Selben aus.

Das Aufschieben oder Zurückstellen in der Zeit akzentuiert zwei wesentliche Elemente dieser Erscheinungen. Erstens vollzieht sich das Aufschieben der Zukunft durch die Beherrschung der Unsicherheit, welche ihren Ausdruck in der **Arbeit** findet. Zweitens gestaltet dieser vom Gefühl der Unsicherheit ausgehende Prozess die ökonomische Abhängigkeit, die Trennung des Selben. Die ökonomische Unabhängigkeit entsteht aus dem *Besitzen*, und dieses beruht wiederum auf *Konzentration* und *Vorstellung*. Die sich aus dem Element herauschälende ökonomische Unabhängigkeit mündet in die *Bewohnung der Behausung*. Eben das Haus führt dazu, dass die Zukunft zu etwas Sicherem wird, obwohl es keine unendliche Dimension besitzt. Die Konzentration, die dank der Trennung entsteht, ist auch seine Bedingung. Man bewegt sich hier wie im Kreis – etwas, was später ist, wird zu einer Ursache dessen, was von ihm vorausgesetzt wird. Ähnlich verhält es sich mit der Vorstellung. Es ist jedoch nötig, seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass die Behausung bereits *post factum* zur Bedingung der Konzentration und der Vorstellung in der sinnlichen Erfahrung geworden ist. Es ist daher keine Bewegung im Kreis, sondern in Spiralen.

Diese eigentliche Bewegung (*motus*) steckt die Richtung für die Philosophie von Levinas ab. Die *Behausung* ist für das Selbe die Bedingung seiner Aktivität. Damit das Dasein aktiv werden kann, bedarf es der *Konzentration* oder der *Vorstellung*. Die Konzentration ist eine Zeit des Nachdenkens und des Sich-Vorstellens der Welt, die dank unserer Aktivität und Unabhängigkeit in den Bau der Behausung mündet. Die Wohnung verwirklicht und aktualisiert die Arbeit. Wesentliche Bedeutung für die Analyse der Wahrheitskonzepte bei Levinas hat der zweifache Charakter der Behausung. Einerseits stellt sie gegenüber dem Selben eine *Exteriorität* dar, andererseits eignet sich seine *Innerlichkeit* eben in der Behausung. Das Haus weist den Horizont für die Objektivität des Gegenstandes aus. Wenn man die beiden Philosophien vergleicht, sollte man den Terminus der Behausung mit dem entwerfend-auslegenden Charakter des Verständnisses konfrontieren.

Die Arbeit beruht auf der *Konkretisierung des Seienden*, das abgetrennt, getrennt ist. In ihr verwirklicht und festigt das Selbe durch sein Wirken seine Absonderung und Unabhängigkeit. Die Konzepte von Levinas veranschaulichen, dass man, bevor man eine Vorstellung von irgendeinem Gegenstand

hat, mit der intentionalen Konkretisierung zu tun hat. Bevor das Erkennen des Gegenstandes möglich wird, halten wir uns je schon in der Welt auf. Das *Sich-Aufhalten in der Welt* entspricht der heideggerschen *Geworfenheit in die Welt*. Ähnlich wie bei Heidegger wird die Vorstellung durch die Geworfenheit ins oder das Sich-Aufhalten im Da antizipiert. Das, was für den Autor von *Sein und Zeit* durch die Struktur Da ausgedrückt wird, ist dagegen für Levinas das Sich-Aufhalten in der Behausung. Das Selbe, das sich in der Konzentration und der Vorstellung verwirklicht, fühlt seine Einsamkeit. Die innerliche Ökonomie veranlasst, dass das Dasein, obwohl es individualisiert ist, ständig einsam bleibt. Im Sich-Verwirklichen, dem Sich-Behausen gewinnt das Selbe Vertrautheit und Intimität, welche „eine Milde, die sich über das Angesicht der Dinge ausbreitet“ (TU 221), ist. Die Intimität, die Vertrautheit voraussetzt, ist der Ausdruck der Freundschaft des Anderen im Verhältnis zum Selben. Sie geschieht in der Situation der Einsamkeit. Das Andere kann eine Relation mit mir eingehen, wenn es sich aus der Vorhandenheit zurückzieht. Das Sich-Zurückziehen aus der Vorhandenheit ist eine *Diskretion* des Anderen. Die Nicht-Vorhandensein charakterisiert das vorhandene Sein.

Der Ausdruck der diskreten Vorhandenheit ist die Weiblichkeit. „Die Frau ist die Bedingung für die Sammlung, für die Innerlichkeit des Hauses und für das Wohnen“ (TU 222). Die Wohnung findet sich im Prozess der Annäherung an die Identität zwischen dem Sich-an-den-Elementen-Erfreuen und der Transzendenz der Rede. In der Weiblichkeit wird die Vertrautheit des Du ausgedrückt, die sich der auf der Transzendenz des Anderen beruhenden Relation nicht anpasst, welche man nur mit *per Sie* adressieren kann. Die diskrete Vorhandenheit der Frau ist noch nicht die der Höhe entspringende Rede, d.h. die auf der Unendlichkeit beruhende Relation. Die Beziehung mit der Frau ist eine Relation mit einem anderen Menschen. In der Relation mit dem absoluten Transzendenten ist die Rede eine Unterweisung, welche man nicht umfassen kann. Sie ist wegen des Nicht-Vorhandenseins des Transzendenten unvorhersehbar, während man den Bezug auf die Andersheit der Frau in einer Relation begreifen kann. Die Diskretion der Frau ist immer die Diskretion dessen, was sich ohne Unterweisung zum Ausdruck bringen lässt. Der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* desavouiert nicht die Beziehung mit der Andersheit der Frau, was die Aufmerksamkeit auf den Charakter der transzendentalen Relation lenkt, welche über die der Frau zugeschriebene Diskretion hinauslangt. Indem es

ein Haus besitzt, verwirklicht das Selbe seinen Traum von einem Ort, in dem es sich bei sich zu Hause fühlen kann. Was ist das Haus jedoch für das Dasein? Die Frau symbolisiert für Levinas neben der *Diskretion* auch *Gastfreundschaft*. Sie trägt für die Behausung die Dimension der Gastfreundschaft an sich bei.

Das Haus ist ein Ausdruck der Entledigung der Anonymität des Elements. Es geschieht nicht wegen des Verlusts der Unbestimmtheit durch das Element, sondern weil das Selbe sich an sein eigenes Inneres wendet. Gemeinsam mit der Individualisierung des Daseins und das Aufschubs der Zukunft in der Zeit werden die Dinge dem Element abgerungen. Diese Tatsache führt zur Entdeckung der Welt. Die Bewohnung der Behausung verursacht, dass sich die Dinge, die die Welt erschaffen, aus dem bisherigen Element herauschälen. Dank der Wohnung verlieren die Elemente ihren dionysischen Charakter, den Charakter des Genießens. Das Aufschieben der Zukunft, welches sich in Hinblick auf die Wohnung ereignet, fundiert gewissermaßen die Welt. Den Begriff *Welt* verbindet Levinas mit dem Besitzen. Die Seienden, die über die Existenz der Welt entscheiden, stehen dem in der Behausung Lebenden zur Verfügung. Indem der Mensch den Seienden das wegnimmt, was sie zur Verfügung stellen, macht er sie von sich abhängig. Die Arbeit beraubt das Element seiner Unbestimmtheit. Durch sie nimmt der Mensch das Element in seinen Besitz. Der Verlust der Unbestimmtheit durch das Element beruht darauf, dass es den Menschen nicht von sich abhängig macht. Im Genießen war der in Freude versunkene Mensch von ihm unabhängig. Währenddessen verliert das Element durch den Besitz seinen dynamischen und alles umfassenden Charakter. Im Horizont des Besitzes ist keine Rede mehr vom Element, sondern von den Dingen. Sie sind jedoch, im Unterschied zum Element des Genießens, neutral und indifferent. Der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* hält fest: „[...] das Ding als Haben ist ein Seiendes, das sein Sein verloren hat“ (TU 227).

Die Dinge im Besitz zu begreifen, ist *sensu stricto* Ontologie. Unter der Einschränkung jedoch, dass das Besitzen sich des Sein des Seienden entledigt. Die Ontologie des Besitzens verliert ihren eigenen *Gegenstand*, welcher das Sein ist. Im Element ist das Sein in der undurchdringlichen Tiefe, die mit dem *apeiron* gleichbedeutend ist. Das Sein wird in diesem Fall mit dem *apeiron* identifiziert, jedoch mit dem Unterschied, dass das altgriechische *apeiron* die *archē*, der Anfang, die erste Materie war, für Levinas dagegen ist es *an-archē*, ohne Anfang und ohne Ende. Das *apeiron* ist das Element, welches jeglicher zeitlicher Kategorien beraubt ist. Durch das Besitzen will der

Mensch sich sicher fühlen, als ob er bei sich wäre: so ringt er die Dinge der Herrschaft des Elements ab und drückt ihnen den Stempel seiner Innerlichkeit auf. Das Hineinstopfen der Materien in die innere Ökonomie des Selben ist an ihr ausgeübte Gewalt. Diese Materie bleibt aber nicht ständig unter der Herrschaft meiner Innerlichkeit, sondern kehrt früher oder später zur Unbestimmtheit des Elementaren zurück. Dieses Herausnehmen der Dinge aus dem Element findet nicht in der Verweisung auf die Unendlichkeit statt, sondern auf das Ziel, das sich das Selbe steckt. In dieser Relation festigt sich das Selbe nicht, weil dieses Verhältnis den Abbringenden anonym aufzeigt. Die Unpersönlichkeit, die Anonymität wird durch den Mangel eines Antlitzes, das aufruft und unterweist, ausgedrückt. Das In-Besitz-Nehmen sowie die Arbeit beruhigen jedoch nur, dämpfen das Rauschen des *il y á*. Das Symbol der Arbeit und des Besitzes ist nicht das Antlitz, sondern die Hand. Durch die Hand schieben wir die Zukunft von uns selbst weg. Sie äußert sich in Macht, Herrschaft und In-Besitz-Nehmen.

Dank der Arbeit und des Besitzes gewinnen die Dinge an Substantialität. Früher, im Element, kann man sie ihnen nicht zuschreiben. Die Substantialität erscheint dann, wenn der Mensch auf die eigene Innerlichkeit zurückkommt. Da die Substantialität auf der Ebene der Sich-Absonderung der Innerlichkeit des Selben entsteht, heißt das, dass es das Verständnis nicht in der Sinnlichkeit gibt, sondern dass es erst dank der Arbeit entsteht. Das Besitzen, welches die Dinge aus dem Element herausgreift, entzieht ihnen gleichzeitig das Sein. In diesem Sinne wird die starke Opposition zwischen dem ontologischen Sein, welches dem Element entspringt, sowie dem Besitz sichtbar, welcher, obwohl er mit dem Begriff der Substanz operiert, die Verweisung auf das Sein verliert. Die Substanz drückt die Stabilität der Dinge aus, obwohl sie sich im Element befindet, welches sich nicht umfassen lässt. Es wird, ähnlich wie bei Gabriel Marcel, der Gegensatz zwischen dem Sein und Besitzen (Sein und Haben) sichtbar. Es wurde gesagt, dass das Selbe autochthon ist, d.h. es ist dies, was es nicht ist. Aus dieser Tatsache ergibt sich, dass es gleichzeitig abhängig und unabhängig ist. Die Freiheit bedeutet in diesem Fall nicht die Freiheit *causa sui*, sondern die autochthone Freiheit. Das Bild dieser Art der Freiheit ist der Leib. Sie befindet sich immer an der Grenze der Innerlichkeit und Exteriorität, ist ein *Modus* des Ereignisses der Trennung. Die Freiheit des Autochthonen sollte man nicht in den Kategorien der Abhängigkeit werten, weil sie sich dieser Wertung entziehen. Die Zweideutigkeit der Freiheit legt nicht Zeugnis gegen, sondern für sie ab. Der

autochthone Charakter der Freiheit kann als Selbstsein, das Sein in dem, was das Andere ist, artikuliert werden. Das Fehlen eines Widerspruchs in dieser Art der Freiheit liegt darin, dass sich das Selbe im Element findet, d.h. es steckt immer in dem, was anders ist, indem es es die Andersheit genießen lässt. Die Andersheit des Elements ist für sie keine Last. Levinas meint: „Freisein heißt, eine Welt konstruieren, damit man darin frei sein kann“ (TU 239).

Die Freiheit ist das Auftauchen der Selbigkeit aus dem Element. Die Souveränität des Menschen ist erst ein Nebenprodukt des Gestaltens seiner Identität, seiner Absonderung. Der Begriff der Freiheit oder auch der Souveränität hat keine solche Schlüsselbedeutung wie für Heidegger. Für ihn spiegelt dieser Begriff den antizipierenden Charakter des Daseins wider, der der Geworfenheit in die Welt entspringt. Anders ist es bei Emmanuel Levinas, für den diese Souveränität vielmehr eine nebensächliche Eigenschaft ist. Das ergibt sich nicht aus dem Element selbst, sondern vielmehr aus der Bewegung, die die Individualisierung des Selben zum Zweck hat. Die Freiheit hat ihren Anfang im Prozess, in dem sich die Absonderung des Menschen herauschält. Sie generiert sich auf diese Weise, dass sie nicht Vorhandenheit, sondern Möglichkeit ist. Sie ist nicht Endlichkeit, sondern Möglichkeit. In diesem Sinne kann man eine gewisse Analogie mit der Konzeption der Freiheit bei Martin Heidegger sehen. Sie ist nicht, sondern sie kann werden. Für Heidegger kann man jedoch die Freiheit wegen der Struktur Man-Selbst auch im Nicht-Sein finden.

Der Begriff der Freiheit hat für Levinas einen zweifachen Charakter. Erstens spiegelt sie die Anspannung zwischen mir und dem Äußerem wider. Zweitens zeigt sie die Erscheinung der Verteidigung gegen die Invasion dessen auf, was ihren Verlust verursachen kann. Der Ausdruck dieser Spannung ist der Leib. Einerseits ist er ein Element, andererseits jedoch verweist er auf das Bewusstsein. Der Leib ist, ähnlich wie die Freiheit, in der Sphäre des Unbestimmten oder dessen, was nicht zu ihm gehört, obwohl er sich auf es bezieht. Das Bewusstsein ist die Behausung und die Arbeit, die die unsichere Zukunft vertagen. Der Besitz des Bewusstseins erfüllt eine ähnliche Funktion wie das Vorweg (die Antizipation) bei Heidegger, d.h. er schiebt die Zukunft auf, jedoch mit dem Unterschied, dass das Dasein für Heidegger sich nicht vor der Zukunft aufhalten soll, sondern nach ihr strebt. Der Autor von *Sein und Zeit* schreibt der Verschiebung eine pejorative Bedeutung zu. Die Zukunft ist nicht düster, sondern wird durch das entwerfende Verstehen bestimmt, welches jegliche vorhandene Existenz antizipiert. Das Bewusst-

sein verkörpert durch Arbeit und Besitz den Leib. Der Leib symbolisiert für Levinas gewissermaßen die Haut, welche die Grenze zwischen der Exteriorität und der Innerlichkeit des Menschen festlegt. Das Verschieben der Zukunft durch die Arbeit ergibt sich daraus, dass sie *Wille* ist. Durch ihn drückt sich das Vorweg, das Im-Voraus gegenüber der Bedrohung aus, die in der Gegenwart gefühlt wird. Er bezeichnet, dass wir noch Zeit vor dem Ankommen der näher unbestimmten Bedrohung haben. *Wollen* ist ein Hinausgehen vor die Bedrohung (*pré-venir*). Das *Hinausgehen-vor* ist eine Art der Verteidigung vor dem Verfallen.

Das Dasein ist für Heidegger immer verfallend, dagegen ist das Denken Levinas' auf dem Verfallen begründet, das erst naht. Das Wesen und der Charakter des Verfallens machen die wesentliche Diskrepanz zwischen den Philosophien beider Denker sichtbar. Sie ergibt sich aus der Auslegung der Zeitlichkeit des Verfallens. Wenn man das Bild der Antizipation des Selben einigermaßen vervollständigen will, muss man seine Aufmerksamkeit auf einen weiteren Aspekt der Arbeit richten, welcher ist: das Ziel erreichen. Der nach seinem Werkzeug langende Mensch sucht erst nach ihrem Ziel. Er stellt sie während seines Umgangs mit ihr her. Der Griff nach dem Werkzeug und die Ihm-Hinzufügung irgendeines Zweckes werden von der Unsicherheit und der Möglichkeit, einen Irrtum zu begehen, begleitet. Der Festsetzung des Zwecks geht keine theoretische Vorstellung voran, obwohl eben sie den Anspruch auf die Zweckgebung für etwas erhebt. Die Vorstellung beansprucht dies jedoch immer nach der Tatsache. Die Forderung, welche *post factum* erhoben wird, bedeutet, dass das Selbe weitgehend vom ursprünglichen Element getrennt ist, sobald die der Beanspruchung des Vorrangs durch die Vorstellung aufgezwungene Inversion in der Behausung möglich ist. Der Charakter der Vorstellung hebt hervor, dass das die Behausung besiedelnde Selbe Widerstand gegen das Element leistet, in dem es sich ständig befindet. In Bezug auf die Demarkationslinie, die die Innerlichkeit von der Exteriorität trennt, ist das souveräne Denken möglich geworden. Es ist – wie es Levinas formuliert – *nachträglich früher* (TU 245). Während der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* das sekundäre Denken beschreibt, verweist er erneut auf den Mythos von Gyges, der, wenn er sich seinen Ring aufsteckte, *sah, ohne gesehen zu werden*. Das getrennte Seiende blickt durch die *innerliche Vorstellung* des Elements, welches für es schon nur Exteriorität ist. Der ökonomische Mensch beobachtet das Element, während er sich

gleichzeitig gegen seine erneute Umfassung durch es, gegen seinen allumfassenden Einfluss verteidigt.

Ein weiteres Element, das die Philosophie Levinas' von der Heideggers unterscheidet, ist der Charakter der Sorge um ihn selbst. Das Dasein, dem es um es selbst geht, drückt die Struktur *Worumwillen* aus. Die Sorge ist für Heidegger eine *conditio sine qua non*, welche die Bedingung der Zuhandenheit der Dinge ist. Unterdessen geht in der Philosophie Levinas' die Funktion der Sorge auf die Behausung über, die auf dem Grund der Individualisierung des Selben aus dem Element auftaucht. *Worumwillen* wird in der Philosophie Martin Heideggers auf die statische Grundlage des Verstehens begründet. Statik in dem Sinn, dass sie sich, obwohl sie die Möglichkeit betrifft, auf das Verstehen bezieht, welches als solches je schon durch das Dasein wegen seiner Geworfenheit in die Welt verstanden wird. Die Sorge, die bei Heidegger geäußert wird, ist nicht, sondern sie sucht angesichts der Angst vor der unsicheren Zukunft dort nach Rast, wo sie noch nicht gewesen ist. Sie sucht nach der Welt, die sie nicht kennt, der Erde, auf der sie nicht war. Die Behausung³⁸ entspringt im Unterschied zur Sorge dem Element, das nicht zum Selben gehört. Wenn man den Begriff der Sorge zur Bestimmung der Behausung im Denken Levinas' verwenden könnte, verlöre sie die wesentliche Dimension der Jemeinigkeit, Selbigkeit zugunsten der Situation, Befindlichkeit. Sie gewönne jedoch einen stärkeren Akzent auf die Exteriorität. Levinas beschreibt die Philosophie Heideggers auf folgende Weise: „In *Sein und Zeit* erscheint das Haus nicht neben dem System der Werkzeuge. Aber kann das ‚Um-seiner-selbst-willen‘ der Sorge sich ohne Loslösung aus der Situation, ohne Sammlung und ohne Extraterritorialität – kann es sich ohne *Bei sich zu Hause* vollziehen?“ (TU 246). Die Werkzeuge, die uns zuhanden sind, beziehen sich auf das Ganzheitsverständnis. Für Levinas ist das Haus nicht nur ein Werkzeug, sondern vor allem ein Ort des Sich-unabhängig-Machens, der Trennung vom Element.

D. Zusammenfassung der bisherigen Analysen

Die bisherige Interpretation erläutert zwei Etappen der Verweisung des Selben darauf, was sich von ihm unterscheidet. Die erste Etappe betrifft das

³⁸ Vgl. Heidegger, M. (1996): *Brief über den Humanismus*, in: Wegmarken, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 313f sowie Demske, J. M. (1963): *Sein, Mensch und Tod*, Freiburg –München: Verlag Karl Alber, S. 134.

Sich- Herausschälen des Selben aus dem Element. Die zweite wiederum beschreibt die Bewahrung des Selben in der Trennung vom Element, d.h. den Bau der Behausung. Die erste Etappe kann man die Etappe des *Genusses* (oder des Genießens), die zweite die des *Besitzes* nennen. Die folgende dritte Etappe beruht auf der Resignation vom Besitz. Sie findet angesichts des Antlitzes des anderen Menschen ihren Platz. Die dem Besitz entgegengesetzte Bewegung beruht auf der Gabe. Das Selbe beschenkt mit dem, was es sich selbst angeeignet hatte. Das Dasein ist *autochthon*, d.h. es wurzelt darin, was nicht ist. Das Selbe baute sich eine Behausung (ein Haus), indem es Dinge in Besitz nahm. Es eignete sich an, was nicht zu ihm gehörte, was ihm gegenüber fremd ist, damit es sich in der Behausung (dem Haus) sicher fühlen konnte. In der Relation mit dem Antlitz des Anderen muss das Selbe davon resignieren, was seine Selbigkeit konstituiert. Weil die Selbigkeit mit dem autochthonen Charakter verknüpft ist, hört das Dasein angesichts des Anderen mit dem Spiel des *Ich* mit dem *Nicht-Ich* auf, von welchem es bestimmt wird. Das aus der Höhe kommende Antlitz des Anderen stellt mich und meinen Besitz in Frage.

In der Philosophie Emmanuel Levinas haben wir mit zwei Linien zu tun: einer *horizontalen* und einer *vertikalen*. Wir verwendeten früher die Phrase *die Freude des Frauenantlitzes*, welche Diskretion und Gastfreundlichkeit in sich trägt. Wenn das Antlitz des Anderen mich und meine die Flucht vor der dem *apeiron* entsprungenen Bedrohung zum Zweck habenden Handlungen in Frage stellt, hat man bereits mit der Indiskretion zu tun. Die Diskretion schiebt durch die Arbeit und den Besitz die unsichere Zukunft auf. Der Angst kann man sich nicht ein für allemal entledigen, sondern man kann sie nur für einen Augenblick aussetzen, sie in der Zeit aufschieben. Die Indiskretion hat dagegen eine ganz andere Dimension, sie hält sich nicht mit der Furcht oder Angst auf, sondern stellt den Besitz des Selben in Frage. In der transzendenten Fragestellung kann ich das Andere nicht ergreifen, so wie man das, was gegenüber dem Selben äußerlich ist, z.B. einen Hammer oder Kugelschreiber, in die Hände nimmt; man kann es nur *vernichten*. Der Tötung des Anderen erfordert jedoch ein Hinauslangen über die Unendlichkeit, über die man jedoch nicht hinausgehen kann.

Die weiter oben präsentierte Innerlichkeit ist der *Egoismus*, weil das, worum es im Prozess der Individualisierung geht, ein Versuch der Absonderung des Selben von dem Element ist. Das könnte nahelegen, dass Levinas in eine Falle tappt, die von ihm selbst gestellt wurde. Der Autor von *Totalität*

und Unendlichkeit macht ja Heidegger den Vorwurf, dass die Sorge des Daseins von Egoismus durchdrungen ist. Mit dem Unterschied jedoch, dass der Egoismus für Levinas ein Ausgangspunkt ist, nicht aber das Wesen seiner Philosophie. Sein Denken verlangt nach einer Relation, welche noch tiefer als die auf dem Egoismus beruhende ist – es fordert eine transzendente Beziehung, die seine Quintessenz ist. Man kann hier den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Philosophien erblicken. Heidegger kehrt zum Ausgangspunkt zurück, Levinas dagegen will den Ort, von dem er nicht kommt, die Erde, die er nicht kennt, erreichen. Um beide besser zu verstehen, kann man die Differenz anhand der Kreisbewegung bei Heidegger und der spiralförmigen Bewegung bei Levinas illustrieren.

Die Bewegung der Transzendenz

„Egoismus, Genuß und Sinnlichkeit und die ganze Dimension der Innerlichkeit sind Artikulationen der Trennung, sie sind erforderlich für die Idee des Unendlichen – oder für die Beziehung mit dem Anderen, die sich von getrennten und endlichen Seienden aus einen Weg bahnt“ (TU 212). Die bisherigen Etappen der inneren Dimensionen sind für die transzendente Relation eine *conditio sine qua non*. Diese Bedingung (Kausalität) wird jedoch nicht im Sinne der klassischen Logik interpretiert, wo die Ursache der Folge vorangeht. Es ist vielmehr eine Forderung nach dem separierten, getrennten Seienden. Wenn es keine Absonderung des Unendlichen davon, was sich aus den Elementen herausschält, gäbe, würde die Unendlichkeit von der Endlichkeit absorbiert. Die Unendlichkeit ist indessen für Levinas kein Gegensatz zum endlichen Seienden, sondern etwas absolut Unterschiedliches. Zwischen dem Selben und dem Unendlichen gibt es die radikale Kluft, die niemand überschreiten kann. Der verbindende Steg ist nur die Rede. Im Verhältnis zum Sichtbarmachen des Selben aus dem Element gab es eine überwindbare Spalte. Diese Spalte tritt auf zwischen dem innerlich-ökonomischen Dasein und dem, was jenes Außen ist, das man durch die Türe und die Fenster seiner Behausung überblicken kann. Da das Selbe unablässig im Element schwelgt, kann es sich nicht radikal von ihm befreien. Im Verhältnis zum Anderen ist das Selbe absolut separiert (getrennt), die Bewegung der Separation setzt das Teilnehmen am Element voraus. Das geschieht, weil wir – um eine Beziehung mit dem Anderen einzugehen – ihm

den der Welt abgerungenen Besitz, den ich mir selbst während des Sichtbarmachens meiner Identität angeeignet habe, anbieten müssen. Diese Gabe beruht nicht darauf, dass man dem Anderen Sachen übergibt oder übermittelt, sondern darauf, dass man ihm die Welt darbietet, die man aus einem unbestimmten Element herausgerissen hat. Das Objekt (der Gegenstand), der sich anbietet, ist unwesentlich; wichtig ist die Tatsache, dass man seine ganze Behausung anbietet. Der Terminus *Ökonomie* ist in der Philosophie Levinas vom Wort *oikonomia* abgeleitet, was *Haus, Behausung* bedeutet. Die Transzendenz ereignet sich, wenn das, was zur Ökonomie des Selben gehört, sich anbietet. Man kann nicht über die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen sprechen, wenn man seine eigene Ökonomie nicht zuerst opfert. Das Opfern beruht nicht auf einer normalen Übergabe einer Sache, sondern vor allem auf der Verwirklichung der Transzendenz. Die Ökonomie ist ein Ort, an dem sich die Wahrheit ereignet. Die Wahrheit beruht jedoch auf der vorher gewonnenen Identität.

Ausgehend von der Ökonomie des Daseins erreicht man den Schwerpunkt der Wahrheit über sich selbst. Die Wahrheit – wie bereits dargestellt – unterliegt in der klassischen Philosophie Veränderungen, von der objektiven über die subjektive Wahrheit, um schließlich in der Philosophie Martin Heideggers und Emmanuel Levinas' über Subjektivität und Objektivität hinauszugehen. Die Wahrheit bedeutete für gewöhnlich: Zusammenfügen, Auffassen der Mannigfaltigkeit in die Einheit, so wie es der Logos von ihr erwartet. Sie ist indes pluralistisch. Das Unsagbare muss gar nicht ihre Unvollkommenheit, sondern vielmehr ihre unterschiedlichen Aspekte bezeichnen. Zwiespältigkeit ist im Menschen selbst enthalten, der so lebt, als ob er aufgehängt wäre zwischen dem Selbst und dem, was *Nicht-Ich* oder die Welt genannt wurde. Das methodische Denken hat die eindeutige und präzise Bestimmung dessen, was geschieht, zum Ziel. Ähnlich wie Levinas versucht Martin Heidegger das zu beschreiben, was man grundsätzlich in der Ganzheit nicht begreifen kann. Ihre Philosophien haben nicht zum Ziel, die Mannigfaltigkeit des Seienden durch dessen Rückführung in die Theorie hervorzuheben, sondern vielmehr, sein Geschehen oder sein Sich-Verwirklichen aufzuzeigen. Die Verbindung zwischen beiden Philosophien ist die *Suche nach der Identität* des Menschen. Der Mensch, ein denkendes Seiendes, sucht seine eigene Identität. Da er autochthon ist, versucht das Selbe die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit über sich selbst außerhalb seiner selbst zu finden.

Heidegger verwendet nicht den Begriff *autochthon*, wenngleich in seiner Philosophie die Rede von der Ekstase des Daseins ist. Das Sein ist für ihn – wie es Levinas formuliert – eine Art *Medium*, dank dessen das Dasein auf sich selbst zukommen kann. Die Suche nach der Identität unterstreicht einen wesentlichen Zug der menschlichen Existenz, welcher darin zu finden ist, dass sie ständigen Änderungen unterliegt. Im menschlichen Denken wird also die Idee der Statik verankert, auf der man fest und ohne Angst vor der ankommenden Zukunft stehen kann. Die Suche nach seinem eigenen Grund ergibt sich aus der Sehnsucht nach der verlorenen Unschuld, nach der Vergangenheit, die nie zurückkommt. Dieses sich ereignende Drama des Menschen, welcher wie in der Schwebelose ist, führt zur Suche nach dem Verständnis des Menschen und seiner Welt. Auch der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* nutzt das *Medium*, obwohl er das nicht offen eingesteht. Seinen Stil paraphrasierend kann man von einem *mehr medialen Medium als jeglicher Medialität* sprechen. Dies bedeutet das Hinauslangen über jegliche Medialität. Das als Umwelt verstandene *Medium*, in dem sich die Wahrheit ereignet, wäre das Antlitz des Anderen. Weil das Antlitz des Anderen jedoch die Unendlichkeit ausdrückt, ist es kein gewöhnliches *Medium* der Wahrheit. Es geht weit über den Horizont des Verständnisses dieses Begriffes selbst hinaus. Das Antlitz des Anderen, welches ein *Medium* ist, entgleitet wegen seines unendlichen Charakters jeglicher begrifflichen Auffassung. Es verwirklicht sich in der asymmetrischen Beziehung mit dem absolut Anderen. Sein und Antlitz des Anderen stecken die Linie des Streites ab. Der Ausgangspunkt aber ist ihnen gemein.

Die Idee der Unendlichkeit verdankt wegen ihrer Vollkommenheit ihr Dasein nicht nur der Trennung, vielmehr verlangt sie nach ihr. Das ökonomische Seiende, das getrennte Seiende kann eine Beziehung mit dem absolut Anderen eingehen. Die Unendlichkeit zeigt sich anfänglich als *die Sanftmut des weiblichen Antlitzes* (TU 216). Eben zu dieser Sanftmut und ihrem Einfluss auf das Selbe meint Levinas: „[...] hier kann sich das getrennte Seiende sammeln, dank der Sanftmut *wohnt* es, und in seiner Bleibe vollzieht es die Trennung“ (TU 216). *Die Sanftmut des weiblichen Antlitzes* wird für ihn zum Symbol der Relation, welche im gleichen Grad die Separation und die Offenbarung des Anderen erfordert. In diesem Ausdruck geht es nicht um einen Vorrang oder eine Sublimation eines der Elemente, sondern um das gegenseitige Sich-einander-Erfordern. Das weibliche Antlitz ruft einerseits auf, andererseits erfordert es selbst die Trennung. Das Selbe bewohnt die Behausung, indem es vom unbestimmten Element abgetrennt ist. Der Aus-

druck die *Sanftmut des weibliches Antlitzes* bedeutet aber noch nicht die ursprüngliche Transzendenz, wie zum Beispiel das Antlitz des Meisters. Es fehlt ihr die hinterfragende Indiskretion des Antlitzes. Das weibliche Antlitz stellt mir keine Fragen, sondern erlaubt mir sich zu behausen, *sich selbst zuhause* (oder *vertraut*) zu fühlen. Das Selbe, welches die Dinge vom Fenster seines *oikos* (Behausung)³⁹ aus gesehen hat, beherrscht diese, indem es sie mit seinem Blick umfasst. Die Vorhandenheit des Antlitzes entgleitet dagegen der Hegemonie des Selben. Die Rede drückt sich nicht im Antlitz aus, ist keine Vorstellung, die an etwas erinnert, sondern ist *Expression*. Der Ausdruck dessen, was sich verwirklicht hatte, oder was – unter Verwendung heideggerscher Terminologie – sich in der Beziehung mit dem Unendlichen ereignet, ist die Expression. Trotz der Vorhandenheit des Antlitzes trägt sie aber keinen Inhalt bei. In der klassischen Philosophie entsprach der Inhalt der Frage nach der *quidditas*, in der Relation mit dem Anderen führt sich jedoch zur Frage nach dem *wer*. An wen oder angesichts wessen ich diese Frage stelle, ist das vorrangige Problem, das der *quidditas* vorangeht. In dieser außerordentlichen Relation ist das Andere transzendent, deswegen kann ich es nicht als Gegenstand behandeln, welchen ich mit meinem Besitz ergreifen will. Der absolute Unterschied, welcher zwischen mir und dem Anderen auftritt, ergibt sich aus der absoluten Trennung – der absoluten Trennung der zwei Sphären, von denen jede ausschließlich einem der Widersacher gehört. Der Abstand, der mich vom Anderen trennt, kann nicht nur überwunden werden, sondern vielmehr kann sich die Beziehung selbst in der Rede konstituieren.

Es wurde vorher angenommen, dass das Medium der Philosophie Levinas' das Antlitz des Anderen ist, wenn man jedoch den Charakter der Rede in Betracht zieht, müsste man eben diese als Medium der wesentlichen Relation behandeln, in der die Wahrheit geschieht. Das nackte Antlitz des Anderen, welches vor mir steht, welches seinen Ausdruck in der Rede findet, zerstört den sich zwischen uns befindenden Abgrund nicht, sondern verstärkt ihn. In Bezug auf die Rede stellt mich das unendliche Andere in Frage, zugleich bestätigt es aber meine Besonderheit, meine Identität. Das in Frage gestellte Ich (mir), welches dem Antlitz entspringt, hat keinen ontologi-

³⁹ Vgl. „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.“ - Heidegger, M. (1996): *Brief über den Humanismus*, S. 313, sowie GAPH 193ff.

sehen Charakter, der zur von uns früher analysierten Etappe des Sich-Sichtbar-Machens der Identität gehört, sondern einen ethischen. *Not* und *Elend*, die wir im Antlitz des Anderen wahrnehmen, bewegen eher das Herz als die Vernunft. Sie gehören somit nicht ontologischen, sondern ethischen Kategorien an. In der ethischen Dimension ist das Mich-Hinterfragen kein Raub meiner Identität, sondern eine gewaltlose Relation. Sofern die Individualisation auf der Ebene des Herausgehens aus dem Element Gewalt in sich getragen hat, so kennzeichnet sich die Relation mit dem Antlitz durch einen Mangel an ihr. Trotz dem Hinauslangen über die Grenzen der menschlichen Perception ist in der Beziehung mit dem Anderen keine Rede von an dem Selben ausgeübter Gewalt. „Der Ausdruck, den das Antlitz in die Welt einführt, widersteht nicht der Schwäche meiner Vermögen, sondern meinem Vermögen zu können“ (TU 282). Die transzendente Beziehung mit dem Anderen hat eine friedliche Natur.

Es wird nun versucht, Schritt für Schritt das Sich-Verwirklichen der Relation mit dem Anderen darzubringen. Man muss jedoch schon hier bemerken, dass das Hervorheben des Funktionierens der transzendenten Relation der klaren Vorstellung des Sich-Herausschälens der Identität aus dem Element entgleitet. Dies bedeutet, dass wir mit einer völlig anderen Art der Verwirklichung dieser Relation zu tun haben. Die Richtung der Transzendenz wird von anderen Gesetzen regiert. Aus diesem Grund wird die Sprache Levinas' selbst immer poetischer und gebraucht eine überwältigende Anzahl an Metaphern und Symbolen. Jede der Metaphern stellt eine weitere, die Relation mit dem Anderen charakterisierende Eigenschaft vor. Zum Beispiel ist die transzendente Relation durch *Expressivität*, *Irrationalität*, *Pluralismus* gekennzeichnet, sie hat aber eine *persönliche* und *soziale* Dimension. Die Befindlichkeit des eine Relation mit dem Unendlichen eingehenden Selben präsentierend, verwendet Levinas Symbolik wie *Weiblichkeit*, *Vaterschaft*, *Kindschaft* und *Brüderlichkeit*. Diese dient zum Hervorheben der Relation, die der terminologischen Eindeutigkeit entflieht. Der Metapher der Frau, des Vaters, Sohnes und Bruders schwebt das Ziel vor, sichtbar zu machen, wer das Andere für das Selbe ist, wie denn die Relation mit dem absolut Anderen in Bezug auf meine Identität aussieht. Im Bereich der Bewegung des Sich-Herausschälens der Identität beruft sich Levinas also auf die Symbolik der Frau, mit dem Unterschied jedoch, dass die Gestalt der Frau das Sein in der Ökonomie, in der Behausung symbolisiert. Wenn sich der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* auf der Ebene der Transzendenz bewegt, symbolisiert die Frau ihm zufolge nicht mehr die *Gasfreundlichkeit*

und *Diskretion*, sondern die Person der Relation, aus der die *Zweideutigkeit der Liebe* auftaucht, die einerseits weiter reicht als die Expression des Antlitzes, andererseits zu nahe liegt, um von Transzendenz reden zu können. Wenn man das Ereignis der Relation mit dem Anderen Schritt für Schritt sichtbar macht, sollte man mit dem sinnlichen Charakter der Relation beginnen.

Anfangs stützt sich die Relation mit dem Anderen auf die Sinne, welche die transzendente Dimension erschließen. Das Antlitz erscheint mir am Anfang gleichzeitig als *Heiligkeit* und *Karikatur*. Dies geschieht in der Etappe der Sinne, die noch vom Gesetz der Gewalt regiert werden. Indem das *Karikaturhafte* des Antlitzes die Form zerbricht, verursacht es, dass wir in die Tiefe dieser Relation hineingreifen. Das Zerbrechen der Form bedeutet das Verlassen der auf der Ganzheit beruhenden Vernünftigkeit. Levinas meint, dass das Dasein in dieser Relation nichts in Besitz nimmt – wie es dies mit den Dingen tut –, sondern dass es töten möchte. Die Tötung in diesem Sinne hat nichts mit dem Töten von irgendjemandem gemein. „Töten ist nicht Beherrschen, sondern Vernichten, der absolute Verzicht auf das Verstehen“ (TU 284). Am Grund dieser Relation selbst fordert die Relation, dass das Dasein sich von seiner Macht, die das transzendente Verhältnis zum Anderen zerstören könnte, lossagt. Die Tötung, die zugleich verlockt und aufzeigt, dass sie in dieser Relation unmöglich ist, sollte man als ein allumfassendes, das Verstehen des Anderen in den Kategorien des Ganzheitsverständnisses hinterfragendes Gefühl auffassen. In gewissem Sinne ist das eine aus der Expression des Antlitzes des Anderen entstammende Voraussetzung, die daraus hervorgeht, dass er sich wegen seiner Transzendenz meiner Macht entzieht. Ich kann es mit meiner eigenen Hegemonie nicht erfassen, weil wir radikal voneinander getrennt sind. Deswegen macht Levinas darauf aufmerksam, dass man das transzendente Verhältnis ohne das Sich-Trennen jener sich in der Relation befindenden fundamentalen Seienden nicht begreifen kann.

Die Tötung wird also in diesem Sinne gleichzeitig als Verlockung sowie als Rückzug aus meinem Machtbereich verstanden. Die Umwelt, aus der sich die Relation mit dem Anderen herauschält, ist anfänglich auf die Sinnlichkeit, d.h. die fundamentale Empfindung, welche einerseits die Verlockung zum Beherrschen des Anderen ist, aber andererseits verdeutlicht, dass wir ohnmächtig gegenüber dem Anderen sind, begründet. Nur weil der andere Mensch von mir tatsächlich unabhängig ist, will ich gegen ihn Gewalt aus-

üben. Die Kraft, die mir zur Verfügung steht, um mich dem anderen Menschen entgegenzustellen, ist in Wirklichkeit Ohnmacht. Das Sich-Vergegenwärtigen der Ohnmacht ist kein Zurschaustellen von Schwäche, sondern vielmehr das Aufzeigen von etwas Erhabenerem als Gewalt, d.h. das Vermögen, ein Gespräch mit dem anderen Menschen zu führen. Anstatt des Kampfes, der vernichtet, hat der Mensch die Möglichkeit, über sich hinauszugehen, über das eigene, von allem Äußeren getrennte Seiende hinaus. Das Seiende, das ich in der Epiphanie des Antlitzes erfahre, kommt auf diese Weise aus der Höhe, dass es die *Intimität* des Menschen, sein Selbes, nicht anrührt. Das, was nach einem Hervorheben menschlicher Schwäche aussieht, bedeutet im Grunde genommen seine Überlegenheit. Der Mensch ist imstande, in der Relation mit dem Anderen über seine endliche Existenz hinauszugehen, ohne dabei etwas von sich selbst zu verlieren. Mit dem Ausdruck *ohne dabei etwas von sich selbst zu verlieren* ist hierbei gemeint, dass er seine Besonderheit nicht verliert. In der Relation mit dem Anderen wird die Bewegung der *Aneignung von Dingen* in eine Bewegung des *dem Anderen Dinge Gebens* umgestaltet.

Das die *Dinge dem Anderen Übergeben* führt jedoch nicht zu einem Verlust der Identität. Das Bewahren der Identität ist in der Relation mit dem Anderen eine *conditio sine qua non*. Man kann sagen, dass das Übergeben der Dinge tatsächlich ihr Ab-geben, d.h. eine Bewegung von mir zum Anderen ist. Damit man jedoch dem Anderen etwas übergibt, muss man es erst einmal haben. Das Dasein gibt das zurück, was es vorher während des Prozesses der Individualisation zusammengesammelt und sich angeeignet hat. Für die Bestätigung der Trennung vom Anderen als Ausgangspunkt der Relation kann sich auch auf die Konzeption Martin Bubers berufen, die von Levinas in gewissem Grade kritisiert wird. Hier ist das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Du gemeint, das gewissermaßen das Fundament der Philosophie Bubers darstellt. Die Bewegung *Ich-Du* bezeichnet einen Dialog, in dem die Gesprächspartner gleichgestellt sind. Das Verhältnis des Ich zum Anderen ist für Levinas, wie bereits gesagt, eine Relation aus der Höhe. Sie drückt sich nicht durch die Anwendung von Ich-Du, sondern durch die von Ich-Anderer (Er) aus. Der Unterschied in der Verwendung des Personalpronomens ist ein Beweis für die Distanz zwischen ihren Gliedern. Ich-Du charakterisiert sich nicht durch einen schwer zu überwindenden Abstand. Daher kann die Philosophie Levinas' nicht zur Philosophie des Dialogs, sondern nur zur Philosophie des Anderen gezählt werden. Selbstverständlich ist ihnen die gesellschaftliche Relation, die auch in der Philosophie Emmanuel

Levinas' zur Anwendung kommt, gemein. Der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* verwendet diese Bestimmung für die Beziehung mit dem Anderen, jedoch unterscheidet ihn die Distanz, welche die Gesprächsteilnehmer voneinander trennt, von Buber. Dort, wo im Denken Bubers der Dialog seinen Platz hat, befindet sich in der Philosophie Levinas' die Rede. Der sich aus der Konfrontation mit der Philosophie des Dialogs ergebende Unterschied ist ein weiteres Beispiel für die Trennung (Separation) als Schlüsselwort der Philosophie Emmanuel Levinas'.

Das Problem der Trennung gewissermaßen zum Abschluss bringend, sollte man einen wichtigen Unterschied zwischen den Konzepten Heideggers und Levinas' hinzufügen, der ebenfalls die Unabhängigkeit des Selben am Anfang des Eingehens einer Relation mit dem Anderen hervorhebt. Diese Differenz betrifft das Seiende und das Sein, die wesentlichen Begriffe für die Philosophie Heideggers. Während der Beschreibung des Elements hält Levinas fest, dass man im Prozess der Individualisierung des Selben mit dem Sein zu tun hat. Der Begriff des Seins wird dort als ein unbestimmtes Element behandelt, als *apeiron*, das *archē* ist, der Anfang und das Wesen der Leibhaftigkeit der Welt. Das Sich-Herausschälen des Selben aus dem Element, in das es je schon immer geworfen ist, verwirklicht sich und bedeutet das Herauskristallisieren des Seienden in Bezug auf das Sein. Wenn man jedoch zur Bewegung der Transzendenz übergeht, befindet sich die Beziehung mit dem Anderen außerhalb des Seins. Diese Konstellation wird präziser in Levinas' Buch *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* formuliert. Die Etappen des Genusses und der Behausung entsprechen dem Sich-Herausschälen der Selbigkeit, der Identität, des Daseins aus dem Sein. Das Sein, welches für Heidegger – wie Levinas behauptet – ein *Medium* ist, spielt auch für Levinas keine unwesentliche Rolle. Aus ihm kommt das Selbe heraus, welches in Folge dem Anderen das, was es während des Sich-Individualisierens erworben hat, abgeben kann. Die gewonnene Unabhängigkeit des Menschen kann man als den Prozess der Suche nach dem eigenen Sein behandeln, in dem wir so wie im Element stecken.

Die Wahrheit über sich selbst könnte sich aus der philosophischen Perspektive Levinas' in Bezug auf die Heideggers ausschließlich auf die Etappe des Genusses und der Behausung einschränken. Dabei bewahrt die Relation mit dem Anderen die Identität des Menschen und gibt ihm eine neue Dimension. Dank der Rede geht das Dasein eine Relation mit dem Anderen ein, welche die Möglichkeit der gemeinsamen *Verwirklichung* oder vielmehr

des *Sich-Verabsolutierens* in der Transzendenz mit sich bringt. Bei Heidegger langt das Dasein hingegen hinaus, transzendiert zu seinem eigenen Sein. Levinas hält jedoch daran fest, dass während des Sich-Herausschälens des Individuums der Bezug auf das Sein immer schwächer wird. Zwei mit dem Sein und dem Seienden verbundene Intuitionen werden für Heidegger und Levinas gleich: die *Unbestimmtheit des Seins* sowie *ihr ursprünglicher Charakter (archē)*. Deswegen wird auch Levinas festhalten, dass sich das Ursprünglichste wegen seines Vorrangs des Auftretens nicht mit dem Fundamentals-ten deckt. Diese zwei Momente beziehen sich auf den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein, welchen Levinas von Heidegger übernahm. In Betracht nehmend, dass das Dasein nur bis zum Moment seiner Ausgliederung am Sein interessiert wäre, würde zu Verstehen gegeben, dass das getrennte Dasein das nicht erfährt, was nur ihm geschehen und nur es treffen kann, d.h. die es übertreffende Idee. Nicht nur in der Relation erfahre ich die Transzendenz, sondern ich bin in ihrem Zentrum, wenn sie sich verwirklicht, verabsolutiert. Die Zusammenstellung der Separation mit der Ontologie lässt uns die Linie des Streites feststellen sowie den Schwerpunkt der beiden Philosophien umreißen. Die Trennung und das Bedürfnis sind Bestimmungen, welcher sich Levinas während seiner Analyse der Philosophie Martin Heideggers bedient. Wegen der Trennung offenbart sich das Funktionieren der Konzepte der Wahrheit in der neuzeitlichen Philosophie. Diese weicht sehr weit von der klassischen Definition der Wahrheit ab, welche sich Objektivität zugeschrieben hat. Es gibt nicht die Wahrheit an sich, sondern das Selbe oder das Dasein sucht sich selbst und findet sie so in der Mannigfaltigkeit. Da das menschliche *Cogito* der Klarheit und Deutlichkeit bedarf, formt es sie, indem es ihr Sinn gibt, sie mit Sinn erfüllt. Das Wort Sinn, das sich auf die Wahrheit bezieht, bedeutet für sie, dass sie der menschlichen Vernunft unterliegt. Nicht deswegen, weil sie von dieser abhängig ist, sondern erst weil der Mensch veranlasst, dass die Wahrheit sinnvoll ist. Indem er der Wahrheit eine methodologische Grundlage gibt, findet der Mensch in ihr sein eigenes Abbild. Er bemerkt, dass er in seiner Suche nach Wahrheit in Wirklichkeit nach der Antwort auf die Frage nach seiner Identität, dem *wer bin ich*, sucht. In seinem Hinausgehen über sich selbst hinaus merkt er, dass das Hinausgehen über sich selbst, über seine eigene Immanenz, seine Natur ist. Um jedoch über sich selbst hinausgehen zu können, muss er erkennen, wo seine Grenzen sind. Die das Ich vom Nicht-Ich trennende Demarkationslinie ist ebenso eine Verwirklichung der Trennung. Man könnte sagen, dass die Separation eben dem Feststellen seiner Grenzen dient. Um diese

Linie herum kreist der Streit um die Wahrheit über sich selbst. Durch die Anwendung der von Levinas in seinem Werk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* benutzten Terminologie kann man konstatieren, dass das Problem in der Sichtbarmachung des Überganges vom Ich zum Mir liegt. Durch die Bestätigung der zu Beginn formulierten Voraussetzungen kann man nun schon – nicht *a priori*, sondern auf dem Grund einer Analyse – darlegen, dass im Denken beider Philosophen Elemente existieren, welche einander ähnlich sind.

Weiter oben war von der Autochthonie des Selben die Rede. Man muss die Tatsache des Autochthon-Seins vielleicht mit der Trennung verknüpfen, welche dessen Folge ist. Gäbe es die der Natur des Menschen entspringende *Autochthonie* nicht, könnte man die Trennung nicht in die Philosophie einführen. Es gibt auch ein bereits analysiertes gemeinsames Element, und zwar die Empfindung der Angst vor der bestimmten Zukunft, die auf uns zukommend so Unruhe weckt, dass das Dasein sich aus dem ursprünglichen Element ausschält, oder – wie das Heidegger formuliert – aus dem Verfallen in Man-Selbst übergeht. Das (im alltäglichen Sinne verstandene) Phänomen des Verfallens ist jedoch auch ein Ausdruck der Autochthonie. Man hat hier also einen wegen der Autochthonie von der Angst zur Trennung zurückgelegten Weg vor sich. Man kann anmerken, dass – während man bei Levinas mit dem Begriff der Autochthonie zu tun hat – bei Heidegger der autochthone Charakter von der Konzeption der Zeitlichkeit übernommen wird. Dieser Ekstase der Zeit verdanken wir die Dynamik der Entdeckung der Wahrheit in den veränderten Phasen unserer Selbigkeit, unserer Identität. Die Funktion der Ekstasen in der Philosophie Heideggers – von welchen im 6. Kapitel noch die Rede sein wird – entspricht der Intuition der aufgeschobenen Zukunft in den Konzepten Emmanuel Levinas'. Es könnte keine Rede von der ekstatischen Zeit und der aufgeschobenen Zukunft sein, wenn der Mensch nicht autochthon wäre, wenn er keine Neigung zum Auffinden seiner eigenen Identität außerhalb seiner selbst hätte.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass die erste Etappe der Transzendenzbewegung jenes der Gewalt Entsagen, also *das Ablehnen der Herrschaft über den Anderen* ist, die im vom Element abgesonderten Men-

schen steckt⁴⁰. Der Verlust der Gewalt bedeutet aber nicht die Resignation von der eigenen Identität, sondern sie hält gerade an dieser fest, bewahrt und bestätigt sie. Auf der Ebene des Verlustes der Gewalt zeigen sich gewissermaßen Unteretappen. Die Epiphanie des Antlitzes stellt mich in Frage und ruft mich so zur Verantwortung für das Andere auf. Die Infragestellung macht das Andere als das sichtbar, was mich überragt, obwohl ich eben durch Elend und Armut des Antlitzes seine Majestät wahrnehme. Die primäre Tendenz, das Andere wegen seiner Überlegenheit und der Armut in der Ganzheit zu ergreifen, geht in eine ethische Relation über, welche meine Hegemonie in Frage stellt. Obwohl die Erfahrung der Armut des Anderen, die sich in seinem Antlitz offenbart, primär die Lust seiner Tötung enthält, lädt sie mich durch mein Hinterfragen meiner Macht zur absoluten Verantwortung für das Andere ein.

Die erste Unteretappe wurde durch das Antlitz des Anderen hervorgehoben, welches vom getrennten Dasein, d.h. dem Ich, wahrgenommen wird. Die darauf folgende ist bereits das Hören der Rede, die der erste Aufruf, die erste Unterweisung ist und meine Schuld verstärkt. Ich bin schuldig, weil niemand mich in der Relation mit dem Anderen, dessen Elend und Armut ich gegenüberstehe, ersetzen kann. Der Aufruf und die Unterweisung haben einen ethischen Klang. In ihnen ist keine Rede mehr von der Ontologie. Die dritte Unteretappe der Relation liegt darin, dass sich das Andere als das zeigt, was dem Anderen dient. Die Relation mit dem Anderen wäre unmöglich, wenn es nicht die Gesellschaft gäbe, gegenüber welcher ich über das Andere Zeugnis ablege. Der Dritte ist das Andere des Anderen. Der Aufruf und die Unterweisung rufen mich zum Anschluss an die Mission auf, welche das Andere erfüllt. Die Wahrheit der Ontologie wird zu einem dem Anderen Güte Erweisen. In der vierten Unteretappe, im Aufruf zur Verantwortung, wird meine Freiheit, welche in der Separation erworben wird, hinterfragt. Die Freiheit, welche – ähnlich dem Element – unbestimmt war, bekommt einen Rahmen. Das bedeutet, dass die Freiheit, genau wie das endliche Seiende, ihre eigene Grenze besitzt; in Berührung mit dem Transzendenten verwirklicht sich jedoch ein Raum, in dem das Selbe über seine eigene Endlichkeit hinaus zur Idee der Unendlichkeit hinauslangt. Es verliert seinen

⁴⁰ Hierbei sind die beiden ersten Etappen der Bewegung der Separation eingeschlossen, die zur dritten Etappe werden, welche sie mit den vorangehenden, zur Bewegung der Separation gehörenden Schritten verbindet

endlichen Charakter nicht, sondern bewahrt in dieser Relation seine Freiheit.

Die zweite Bewegung der Transzendenz, d.h. die vierte Etappe (unter Berücksichtigung der Bewegung der Trennung), ist bereits nicht nur das Treffen mit dem Anderen, nicht nur Unterweisung, sondern eine Gabe aus sich selbst, ein *Beschenken* des Anderen mit dem, was ich auf der zweiten Etappen an mich gerissen habe, d.h. die Hingabe dessen, was ich in meiner Behausung, in meinem *oikos* habe. Die Ab-Gabe ist eine Form der Hingabe seiner selbst. Zur Epiphanie des Antlitzes, welches zur Tötung des Anderen aufruft, zurückkommend, kann man den nächsten Schritt zur Erläuterung der Funktion der Idee der Unendlichkeit tun. Die Tötung ist „Vernichten, der absolute Verzicht auf das Verstehen“ (TU 284).

Konzepte der Wahrheit

Die Wahrheit in der Philosophie Heideggers beruht auf dem Sich-Erschließen des Daseins auf das eigene Sein. In dieser Verweisung auf sich selbst war das Sein eine Entdeckung dessen, was verhüllt wurde oder in Vergessenheit geriet. Dagegen beruht die Konzeption der Wahrheit in der Philosophie Emmanuel Levinas' auf der Epiphanie des Antlitzes des Anderen. Das Antlitz des Anderen, welches sich in der Rede ausdrückt, verliert sein *κατ' αὐτό* nicht, sondern hebt es hervor. In dieser Relation führt sich das Andere nicht auf mein Verständnis zurück. Das Gedächtnis ist ein Ergreifen und Aufbewahren des Antlitzes des Anderen ohne den Verlust seiner Absonderung. Für Heidegger geschieht die Wahrheit in der Welt, die durch das Dasein entworfen wurde. Das Dasein versteht die Welt immer in Bezug auf die Ganzheit der Bedeutsamkeit, welche eine Form der Partizipation in der Ganzheit des Verstehens ist. Beim Antlitz des Anderen haben wir nicht mit der Teilnahme, sondern mit der Abdankung zu tun.

„Die Wahrheit, die sich der Gefahr der Unwissenheit, der Illusion und des Irrtums aussetzt, die Wahrheit als eine Berührung, die geringer ist als die der Tangente, holt den 'Abstand' nicht auf, gelangt nicht zur Einheit des Erkennenden und des Erkannten, gelangt nicht zur Totalität. Entgegen den Thesen der Philosophie der Existenz lebt dieser Kontakt nicht von einer vorherigen Verwurzelung im Sein. Die Suche der Wahrheit entfaltet sich in der Erscheinung der Formen. Das Merkmal, das die Formen als solche unterscheidet, ist nichts anderes als ihr Erscheinen auf Abstand. Die Verwurzelung, eine ursprüngliche vorausgehende Bindung, würde die

Teilhabe als eine der herrschenden Kategorien des Seins aufrechterhalten; der Begriff der Wahrheit dagegen zeigt das Ende dieser Herrschaft an“ (TU 79).

So wie die Wahrheit im Fall Heideggers aus der Unverborgenheit abgeleitet wird, so ergibt sie sich für Levinas aus der Epiphanie des Antlitzes. In der Philosophie des Autors von *Sein und Zeit* wurden zwei Aspekte der Wahrheit unterschieden: der erste wurde aus der Perspektive der Analytik des Daseins (Erschlossenheit und Entschlossenheit) begriffen und der zweite in Bezug auf das Sein selbst (Entbergen und Verbergen). Die Wahrheit der ethischen Relation Emmanuel Levinas' ist dagegen *Aufruf* und *Unterweisung*. Der Aufruf stammt aus der Ferne, d.h. vom Anderen. Im Ruf der Rede ist nicht der Inhalt wichtig, sondern das Rufende selbst, welches transzendent ist. Der Inhalt bezieht uns darauf, was wir im Voraus je verstanden, begriffen haben. Das Verständnis des Inhalts erfordert, dass man es je schon gewissermaßen irgendwie versteht. In der Folge bedeutet dies, dass wir der Transzendenz des Anderen Gewalt antun, wenn wir es mit unserer Sorge umfassen. Wir entziehen ihr ihr *κατ' αὐτό*. Die Rede des Antlitzes neutralisiert aber nicht die Andersheit. Durch sie begegnen das Selbe und das Andere einander trotz des Abstandes, der sie trennt.

„Gewiß kann man die Sprache als einen Akt, als eine Geste des Verhaltens verstehen. Aber dann läßt man das Wesentliche der Sprache aus: die Koinzidenz des Offenbarenden und des Offenbaren im Antlitz, die im Verhältnis zu uns aus der Höhe geschieht, als Unterweisung“ (TU 89).

In der Rede des Antlitzes drückt sich das Andere aus, aber ohne über etwas zu urteilen, was eine Thematisierung des Inhalts ist, sondern nur mich rufend. Das Antlitz des Anderen ist in erster Linie nicht die Rede über jemanden, sondern die Rede gegenüber jemandem. In der Rede verliert das, was das Selbe ist, seine Identität nicht, verwandelt sich nicht in etwas Fremdes, Anderes, sondern tritt dank der Trennung in eine symmetrische Beziehung mit dem Anderen ein, welche sich nicht durch das die Ganzheit umfassende Bewusstsein begreifen lässt. Obwohl die Relation mit dem Anderen ursprünglicher ist als die objektivierende Erkenntnis der Welt, setzt sie eine radikale Trennung des Daseins davon, was transzendent ist, voraus. Bei der Aufnahme einer Beziehung mit dem Anderen darf es dem Selben an nichts mangeln. Diese Relation beruht nicht auf dem Mangel an irgendetwas, sondern auf der Erfüllung des Daseins. Das Dasein bezieht sich auf das Andere,

weil ihm nichts fehlt. Das Andere kann mich rufen und unterweisen, weil es in der Relation mit mir immer Meister und Lehrer ist. Der Aufruf ohne Inhalt (oder zumindest das, dass man ihm nicht den ersten Platz zuweist) bedeutet, dass der Meister trotz des Inhalts im Ruf ruft und unterweist. Eine Akzentuierung des Inhalts würde nahelegen, dass die Relation vor allem auf die Absorption des Anderen, welches mir gegenüber transzendent ist, durch das Selbe begründet wird. Dagegen geht es in der Relation, in der die Idee der Unendlichkeit sichtbar wird, nicht in erster Linie um den Inhalt, sondern darum, was sie in sich trägt, d.h. das transzendente Andere. Es ist eben dieses Andere, welches die Beziehung ermöglicht. Man sollte das nicht so auffassen, dass der Inhalt überhaupt unwesentlich wäre, sondern dass er sekundär ist.

„Im Verhältnis zur *objektivierenden Erkenntnis* stellt die Offenbarung eine wahre Umkehr dar. Bei Heidegger allerdings kann die Existenz, die als Beziehung mit dem Anderen angesetzt wird, nicht auf die objektivierende Erkenntnis zurückgeführt werden; aber schließlich beruht auch sie auf der Beziehung zum *Sein überhaupt*, auf dem Verstehen, auf der Ontologie. Von vornherein setzt Heidegger diesen Grund des Seins als Horizont, wo alles Seiende sich zeigt, so als wäre der Horizont und die Idee der Grenzen, die er einschließt und die der Sicht eigen ist, die ultima ratio der Beziehung. Außerdem ist die Intersubjektivität bei Heidegger Koexistenz, ein *Wir*, das mir und dem Anderen vorausgeht, eine neutrale Intersubjektivität. Das Von-Angesicht-zu-Angesicht kündigt eine Gesellschaft an und gestattet gleichzeitig, am getrennten Ich festzuhalten“ (TU 90f).

3. Kapitel

Wahrheit als Unverborgenheit und ihre Verneinung

Unterkapitel A

*Wahrheit und Unwahrheit. Verständnis der Un-Wahrheit
in der Philosophie von Martin Heidegger und Emmanuel Levinas.*

Der Begriff der Unwahrheit ist oft als die Negation der Wahrheit interpretiert worden, d.h. als ein Mangel an ihr. Für Heidegger hingegen hat die Unwahrheit eine der Wahrheit ebenbürtige Wichtigkeit. Dies ergibt sich aus dem von ihm aufgenommenen Wahrheitsverständnis als Unverborgenheit. Die Wahrheit als Entbergen und die Unwahrheit als Verbergen überlappen sich miteinander, und gestalten so einigermaßen eine Art Konglomerat. Dass die Unwahrheit in der Wahrheit enthalten ist, bedeutet jedoch in keinem Fall eine Identität zwischen beiden. Die Unwahrheit bezieht sich auf die Wahrheit, sie wird von der Wahrheit vorausgesetzt, ähnlich wie die Wahrheit von der Unwahrheit. Der reziproke Verweis zwischen ihnen hat keinen Charakter eines Dem-anderen-eine-Ursache-Seins, was im alltäglichen Verständnis ihr Gegenteil wäre, sondern bezeichnet ihre reziproke Korrelation. Wie bereits gesagt, existiert die Wahrheit nicht objektiv außerhalb des Daseins, sie wird vielmehr von diesem entdeckt, herausgelöst. Die Wahrheit gehört, genau wie die Sinnggebung, dem Dasein an. Die Negation der Wahrhaftigkeit, d.h. die Unwahrheit, ist gleich ursprünglich wie die Wahrheit, weil sie in der Ontologie Heideggers als

Seinkönnen, als das entwerfende Vorlaufen (Vorwegnehmen)⁴¹ des Daseins vorkommt. Das Seinkönnen geht dem Vorhandensein voran, daher können die Kategorien der Negation oder Affirmation hier noch nicht zur Anwendung kommen. Sie setzen somit etwas voraus, was früher existiert als sie selbst, d.h. das Sein. Schlussfolgernd kann man feststellen, dass sowohl die Wahrheit als auch die Unwahrheit gleich ursprünglich sind, sie gründen sich auf das vorangehende Erschlossen-Sein⁴² Man kann mit dem Terminus *Un-Wahrheit* suggerieren, dass man mit der Wahrheit wie auch mit der Unwahrheit im Sinne ihren reziproken Beziehungen zu tun hat. Un-Wahrheit ist daher der gegenseitige Bezug der Wahrheit auf die Unwahrheit. „Die Unwahrheit muß vielmehr aus dem Wesen der Wahrheit kommen. Nur weil Wahrheit und Unwahrheit im Wesen sich nicht gleichgültig sind, sondern zusammengehören, kann überhaupt ein wahrer Satz in die Schärfe des Gegenteils zum entsprechend unwahren Satz treten.“ (VWW (WG) 191) Das Verhältnis der Wahrheit zur Unwahrheit erscheint bei Heidegger durch das Prisma der Freiheit. Im Anschluss an diese Freiheit als ein *Sein-lassen* skizziert Heidegger das Problem des Irrens. Das Irren wird dabei nicht als ein In-die-Irre-Geraten verstanden, sondern als *innere Verfassung des Daseins* (vgl. VWW (WG) 196) aufgefasst. Das Irren wird bei Heidegger daher als Verbergen interpretiert. Der Übergang vom Verborgenen zum Entborgenen äußert sich auch als Freiheit zum Sein-lassen, wie es ist. Auf den Begriff der Unwahrheit in Verbindung mit dem Begriff des Unwesens

⁴¹ Mit dem Terminus *Vorlaufen* beschreibt Heidegger die vorlaufende Entschlossenheit, die der Zeitlichkeit im ontologischen Sinne vorausgeht. Vgl. „Für die terminologische Kennzeichnung der eigentlichen Zukunft halten wir den Ausdruck Vorlaufen fest. Er zeigt an, daß das Dasein, eigentlich existierend, sich als eigenstes Seinkönnen auf sich zukommen läßt, daß sich die Zukunft erst selbst gewinnen muß, nicht aus einer Gegenwart, sondern aus der uneigentlichen Zukunft. Der formal indifferente Terminus für die Zukunft liegt in der Bezeichnung des ersten Strukturmoments der Sorge, im *Sich-vorweg*. Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend.“ - SuZ 336.

⁴² Da die Wahrheit in eine Beziehung mit der Unwahrheit eintritt, ist es erforderlich, die Wahrheit, die sich auf die Unwahrheit als ein wesentliches Element der Wahrheitskonzepte bezieht, mit einem Strich zwischen Präfix *Un* und dem Wortstamm zu kennzeichnen. Vgl. Bretschneider, W. (1996): *Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, S. 141.

verweisend, verwendet Heidegger zwei Termini, nämlich: *ex-istent* und *in-sistent*. Dieser erste Begriff bezeichnet im Hinblick auf die Freiheit „die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen“ (VWW (WG) 189). Diese Eingelassenheit in die Entbergung wird hier gedacht als der Prozess, der es *dem Seienden erlaubt, zu sein wie es ist*. In ihr zeigt sich die Unverborgenheit als Sich-Entbergen. Das Seiende, das sich durch das, was es ist, entbirgt, verbirgt sich uns zugleich im Ganzen. „Gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen“ (VWW (WG) 193). Heidegger identifiziert den Begriff der Unwahrheit aus der Perspektive der Wahrheit als ein Verbergen mit dem Entbergen. Durch Verbergen als Un-Entborgenheit zeigt sich die Unwahrheit in ihrem eigenen Charakter. Zum Wesen der Wahrheit gehören damit sowohl die als Verbergen verstandene Wahrheit als auch die Unwahrheit. Die Unwahrheit wird hier als Verbergen des Seienden im Ganzen interpretiert. „Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält“ (VWW (WG) 193f). Neben dem Dasein insistiert das Sein durch seine Existenz, d.h. das Sein „[...] sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet“ (VWW (WG) 196). In diesem Übergang von der Verbergung zur Unverborgung initiiert sich die Geschichtlichkeit des Seienden. Die Wahrheit ist Entdecktheit, Erschlossenheit. Der Mensch existiert somit, weil er sich in seiner Geschichtlichkeit, in der Entdecktheit des Seienden im Ganzen verbirgt. Das Seiende kann sich verbergen, es kann sich aber auch entbergen. Es kann sich in seinem Sein geben, wie es gar nicht ist, und in Verbergung und Vergessenheit geraten. Die Freiheit des Menschen ist nicht sein Eigentum, sondern sie gibt ihm erst die Möglichkeit geschichtlich zu sein. Daher haben Wahrheit und Unwahrheit ihren Grund im Entbergen und Verbergen, d.h. sie sind eine Transzendierung zwischen dem Seienden im Ganzen und dem begleiteten Seienden. Durch die Erinnerung gerufenen Vorstellungen von der Ek-sistenz sowie der In-sistenz gewinnt die Unwahrheit eine Bedeutung des ursprünglichen Verbergens, aus der sich die Unverborgenheit enthüllt.

Die Unverborgenheit als Bestimmung der Wahrheit betrifft die Seinswahrheit. Die altgriechische *álētheia* bezeichnet keine Wahrheit, die eine Selbstverständlichkeit ist, sondern ihr Erscheinen aus der

Verborgtheit. Der Terminus Verborgtheit entspricht der Negation der Wahrheit als Unverborgenheit, jedoch beruht diese Negation nicht auf Irrtum und Falsch-Sein im alltäglichen Sinne des Wortes, sondern auf dem Verbergen als Irren. Für die Ontologie verwirft Heidegger die Vorstellung der Negation, wie sie in der Logik und der Mathematik vorherrschend ist. *Privativum* kann man in diesem Sinne nicht als das Gegenteil oder als einen Mangel an etwas verstehen, sondern als eine Bewegung der Transzendenz zum eigenen Sein hin. Das wesentliche Element des Wechsels der Denkweise ist die Rückkehr zur Wahrheit, aber nicht als Übereinstimmung der Dinge mit dem Intellekt, sondern als Unverborgenheit, d.h. *aletheia*. Die Unwahrheit ist daher zugleich Entbergen und Verbergen. Aus diesem Grunde bezeichnen diese Begriffe, obwohl gewöhnlich für widersprüchlich erachtet, in der Wirklichkeit die gegenseitige Indifferenz, eine im ontologischen Sinne prägnante Verbindung. Man kann sich hier auf die kantische *Kritik der reinen Vernunft* berufen, in der die Antinomie der Vernunft im Bezug entweder auf mathematische Prinzipien oder das ontologische Verstehen analysiert wird. Heidegger entwickelt das Problem besonders in seinen Werken *Kant und das Problem der Metaphysik* sowie *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Auf die gleiche Weise, wie Heidegger den Begriff des Irrrens verwendet, um zur Vorstellung des Verbergens und Entbergens zu gelangen, gebraucht Levinas den Begriff der Lüge. Der heideggersche Begriff des Irreführens hat keinen ethischen, sondern einen ontologischen Charakter.

Die Negation der Wahrheit ist für Levinas die Lüge, das In-die-Irreführen. Obwohl dieser Begriff einen ethischen Charakter in sich trägt, berücksichtigt er auch die Frage nach dem Sein. Es gibt aber einen gemeinsamen Schnittpunkt der die beiden Philosophien verbindet. In der Relation mit dem Anderen ist die Negation - genau wie im Fall des Daseins, welchem es um sich selbst geht - gegenüber dem Wesentlichsten sekundär. In der Philosophie Heideggers kommt das Sein vor der binären Bewertung, wohingegen in der Philosophie von Levinas die Epiphanie des Antlitzes der Alternative zwischen Wahrheit und Unwahrheit vorangeht. „Der Andere, der sich ausdrückt, *gibt* sich gerade nicht und bewahrt daher die Möglichkeit zu lügen. Aber Lüge und Wahrhaftigkeit setzen schon die absolute Authentizität des Antlitzes voraus – das Antlitz ist das vorrangige Geschehen der Gegenwärtigung des Seins, es ist der Alternative von Wahrheit und Unwahrheit fremd, es kommt der Zweideutigkeit des Wahren und des Falschen, die jede Wahrheit gefährdet, zuvor; Zweideutigkeit, in der

sich übrigens alle Werte bewegen. Die Präsentation des Seins im Antlitz hat nicht den Status eines Wertes“ (TU 290f). Der Begriff der Lüge und Wahrhaftigkeit wird durch die Begegnung mit dem Anderen in der Epiphanie des Antlitzes antizipiert, d.h. der ethische Anruf des Anderen ist primär hinsichtlich der Klassifikation in Wahrheit und Unwahrheit zu verstehen. Das Antlitz des Anderen nimmt die Bedeutung der primären Wahrheit auf. Die Epiphanie des Antlitzes gemeinsam mit seiner Nacktheit und Ratlosigkeit nimmt die Form einer Unmittelbarkeit an, die sich erst in der Lüge wandeln kann. Levinas weist auf den ursprünglichen Charakter der Begegnung mit dem Anderen hin. Diese Begegnung mit dem Anderen klammert die Frage nach der Wahrheit und Unwahrheit im ontologischen sowie axiologischen Sinne aus. Bevor ich den Anderen in erkenntnistheoretischen und axiologischen Kategorien begreifen kann, beziehe ich mich auf ihn als denjenigen, welcher wehrlos und ratlos vor mir steht und von mir eine Antwort erwartet. In dieser fundamentalen Phase der Begegnung sind Lüge und Unwahrheit noch unmöglich, weil diese Begegnung gegenüber der Formulierung von Sätzen im Sinne erkenntnistheoretischen Urteilens ursprünglicher ist.

Auf Grundlage der Differenzierung des Problems von Wahrheit und Unwahrheit sowie eigentlicher und uneigentlicher Seinsweise bei Heidegger kann man zu folgender Überzeugung kommen: in *ontologischer* Hinsicht haben wir es mit einem Sein zu tun, das der Wahrheit und der Unwahrheit vorausgeht, während im *anthropologischen* Sinne der eigentliche und uneigentliche Modus des Daseins in den Vordergrund rückt. Das heißt also, dass in der Untersuchung des Daseins die Unterscheidung zwischen einem eigentlichen und einem uneigentlichen Modus des Daseins eine wesentliche Rolle spielt. Zu diesem Zwecke müssen die Sorge und das in eine uneigentliche Seinsweise geratene Dasein dargestellt werden. Man kann feststellen, dass – sofern die auf die Problematik des Seins gegründete Wahrheit und Unwahrheit in der Sphäre des *logos apophantikos*⁴³ verankert sind – das eigentliche und uneigentliche Sein dem *logos hermeneutikos*⁴⁴ entspricht. Man sollte jedoch anmerken, dass das eigentliche oder

⁴³ Auf den Niveau der Ek-sistenz und Insistenz zeigt *Logos apofantikos* den Übergang von der Frage nach dem Sein im Ganzen zum Sein als solchem an. In ihm manifestiert sich die Freiheit als Seinlassen.

⁴⁴ Der Logos Hermeneutikos beruht auf dem Verstehen des Daseins als seiner selbst und des in eine uneigentliche Seinsweise geratenen Daseins.

uneigentliche Sein des Daseins auf das Sein als solches, auf das Selbstsein, verweisen. Das Problem des Selbstsein, des Sich-Selbst-Überschreitens auf dem Weg zum Sein und des Anderen stellen den Ausgangspunkt des Denkens bei Heidegger und Levinas dar. Heidegger verwirft das Denken, das sich auf Widersprüche gründet, und versucht die Philosophie an ihrem Grund sowie in ihren Ursprüngen zu erfassen. Levinas geht noch weiter und zeigt uns die ethische Erfahrung, die im Antlitz des Anderen liegt. Diese geht über die Suche nach der Identität auf dem ontologischen Niveau hinaus. Dieser Übergang von der Erkenntnis zu einem auf ethischer Erfahrung beruhenden Denken und Verstehen kennzeichnet *de facto* das Verlassen der Aussagelogik und den Beginn des Fragens nach dem Selbstsein im Anderem. Der Begriff der Unwahrheit dient daher in den beiden Fällen zur Vorstellung des Verhältnisses des Daseins dem, was transzendiert. Für Heidegger ist dies das eigene Sein, für Levinas hingegen das Abziehen des eigenen Selbst aus dem Sein und das Sich-dem-Anderen-in-eine-ethische-Relation-Übergeben.

Unterkapitel B

Die eigentliche und uneigentliche Seinsweise.

*Unterschiede und gegenseitige Bezüge
zwischen Uneigentlichkeit und Unwahrheit.*

Funktion der Un-Wahrheit und der Un-Eigentlichkeit in beiden Philosophien.

Den eigentlichen und uneigentlichen Charakter des Seins zeigt Heidegger in *Sein und Zeit* durch das Prisma des Verfallens und der Sorge des Daseins um sein eigenes Sein. Das sich um sein eigenes Sein sorgende Dasein gerät in eine uneigentliche Seinsweise. Hinsichtlich des verfallenden Charakters des Daseins muss sich dieses vom uneigentlichen Seins-Modus, von der Aufnahme der Seinsweise des Sein-bei ablösen. Man kann nie einen Zustand erreichen, in welchem das Dasein nicht in einen Zustand des Verfallens geraten würde, wenn es das Sein des begegneten innerweltlichen Seienden nicht als sein eigenes aufnimmt. Solange das Dasein in der Welt ist, verfällt es. Die eigentliche wie auch die uneigentliche Seinsweise des Daseins sind ähnlich wie Un-Wahrheit gleich ursprünglich. Sie basieren auf dem Sein als solches,

aber mit der Ausnahme, dass das eigentliche und uneigentliche Sein nicht unmittelbar das Sein als solches betreffen, sondern das um sich selbst und sein eigenes Sein sorgende Dasein. Anders gesagt, die eigentliche und uneigentliche Weise des Seins wird aus der Sicht der Jemeinigkeit vorgestellt. Das Sein ist immer mein und deswegen muss ich um es Sorge tragen. Hier geht es nicht um die Wahrheit des Seins, sondern um die Seinsweise des Daseins, die sich auf sein eigenes Sein bezieht. In dieser Bewegung hin zum eigenen Sein gerät das Dasein in die Uneigentlichkeit. Wenn man die Vorstellung der Wahrheit in einer doppelten Bedeutung, einerseits *Erschlossenheit und Entschlossenheit*, andererseits *Entbergen und Verbergen* erläutert, so kann man sehen, dass erstere in erster Linie die eigentliche und uneigentliche Seinsweise des Daseins betreffen, wohingegen letztere sich auf das Sein und seinen Zusammenhang mit der Wahrheit und Unwahrheit beziehen. Da die Aufgabe der Philosophie Heideggers die Bearbeitung der Frage nach dem Sein als solchem ist, sind die Entdecktheit und Entschlossenheit oder das Verbergen und Entbergen in gewissem Grade zum Hervortreten des Seins strebende Etappen. Die Wahrheit und Unwahrheit oder die eigentliche und uneigentliche Seinsweise des Daseins besitzen bei Heidegger ähnliche Funktionen und Ziele, nämlich die Ontologie zu jener Sphäre des Seins selbst zu führen, in der die Affirmation und die Negation eine diametral andere, weil ursprünglichere Bedeutung gewinnen. Dies führt aber zur Ablehnung der binären Logik, deren wir uns in der Aussagenlogik bedienen, und zur Frage nach dem Sein. Am Grunde selbst, dort, wo sich uns etwas so darstellt, wie es ist, haben Kategorien im gängigen Sinne keine primäre Bedeutung mehr. Die Affirmation und Negation lässt uns dagegen den polemischen Charakter des Seins des Daseins erkennen, welcher seinen Grund im Verstehen hat. In ihm sind nämlich sowohl die Affirmation wie auch die Negation enthalten. Um die Negation und Affirmation überhaupt wahrnehmen zu können, benötigen wir das Verstehen. Diese der Ontologie vorausgehende Struktur weist uns darauf hin, dass alle Gegenüberstellung auf dem Niveau des Objekts (Gegenstand) zunächst einmal durch unser Verstehen vorausgesetzt werden muss. Der Begriff des Seins erscheint auf der Ebene des Verstehens, und der eigentliche und uneigentliche Charakter des Seins verhält sich zu ihm durch das Prisma des Daseins.

Die Anfrage nach der eigentlichen und uneigentlichen Seinsweise findet sich grundsätzlich im Hauptwerk von Heidegger, d. h. in *Sein und Zeit*. Diese Frage wurde besonders dort entwickelt, wo Heidegger das Problem der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit besprochen hat. „Das Seiende, dem es

in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen.“ (SuZ 42). Der Begriff des Seins in der Exposition einer vorbereitenden Analyse des Daseins führt letztendlich zur Offenheit des Daseins für sich selbst und die Welt sowie für Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Diese Bemühen um die eigentliche und uneigentliche Seinsweise entwickelt sich entlang der folgenden Begriffe: Befindlichkeit, Verstehen, Rede und Verfallen. Zu diesem Zweck ist es aber erforderlich, die Sorge des Dasein um sein eigenes Sein und die Wahrheit als Erschließung (*Offenheit*) hervorzuheben. Der eigentliche und uneigentliche Charakter des Daseins zeigt sich hinsichtlich der *Jemeinigkeit* – also dem, was meinem eigenen Sein angehört. Deswegen kann das in der Welt seiende und sich zu seinem Sein verhaltende Dasein auch eine uneigentliche Seinsweise annehmen, d.h. andere innerweltliche Seiende wie Nicht-Daseinsmäßige Seiende oder Daseinsmäßige Seiende. Dasein kann folglich das Leben eines anderen Daseins führen. Erst jedoch der Anruf des Gewissens als *Gewissen-Haben-Wollen* in unserem *Sein-zum-Tode* – bei Heidegger gemeinsam mit der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit aufgeführt – veranlasst das Sein, wieder es selbst sein zu wollen. In-die-Welt-geworfen sind wir immer schon zwischen andere Seiende; und in unserem Versuch zu sein geraten wir also in uneigentliche Seinsweisen. Wenn das Dasein auch versucht, in den Seinsweisen anderer Seienden zu leben, so kann es doch nie zu Anderen werden. Zwischen mir und dem Anderen gibt es eine Kluft, die ich nicht überwinden kann. Obwohl Levinas Heidegger kritisiert, steuert er gleichwohl nicht auf die Widerlegung dieser Kluft hin, sondern weist auf die Möglichkeit der Anknüpfung von asymmetrischen Beziehungen mit dem Anderen hin. Diese Relation konstituiert sich in der Rede, die unsere Jemeinigkeit bei Heidegger ausdrückt, bei Levinas hingegen die *meiner Begegnung mit dem Anderen*. Levinas wird daher den uneigentlichen Charakter des Seins als das wesentliche Problem der Philosophie ablehnen und den Akzent auf die ethische Relation verschieben. Die Auffassung des Guten unterscheidet diese beiden Akzentsetzungen voneinander. Das Gute wird bei Heidegger stark mit dem Sein verbunden und aus der Perspektive des Daseins und seines Seins dargestellt. Das Gute findet sich hingegen für Levinas nicht auf der Ebene der philosophischen Überlieferung, d.h. als

Begriff der freien Wahl, sondern es hat einen ethischen Charakter und entbirgt sich in der Epiphanie des Antlitzes. Obwohl Levinas das ontologische Niveau akzeptiert, fordert er die Vertiefung der Philosophie um das ursprünglichste Geschehnis, welches die eschatologische Beziehung mit dem Anderen darstellt. Das Gute erscheint nicht als freier Wille, sondern als Besessenheit durch den Anderen, welcher für mich zugleich eine Herausforderung und eine Gabe, also etwas Gutes an sich darstellt. Erst durch die Relation mit dem Anderen erkenne ich mich als jenen, der zum Geben aufgerufen ist. Dadurch, dass ich mich völlig in der Relation mit dem Anderen verliere, gewinne ich mich zugleich zu meinem tiefsten Eigentum zurück. Der gedankliche Strang der eigentlichen und uneigentlichen Seinsweise hat jedoch sowohl für Heidegger wie auch für Levinas eine herausragende Bedeutung. Er weist nämlich auf das Problem der Transzendenz, des Über-sich-Hinausschreitens und des Strebens entweder nach dem eigenen Sein oder nach dem Anderen hin. Die Ablehnung der Alternative von Wahrheit und Unwahrheit sowie von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind bei Levinas noch radikaler als bei Heidegger. Die ethische Relation stellt einen Abbruch der auf die Kausalität und die Binarität begründeten Logik dar, zeigt sich aber auch als Frage nach dem Grund. Das bedeutet für Levinas das Betreiben einer an-archischen⁴⁵

⁴⁵ Die Begegnung mit dem anderen Menschen, mit dem ich in eine ethische Beziehung eintrete, veranlasst, dass ich mich von der gegenständlichen Auffassung der Wirklichkeit ablöse, d.h. von der Kausalität der Welt, welche sich auf das Aufeinanderfolgen und die Gleichzeitigkeit der Geschehnisse stützt. Hinsichtlich der Kausalität wird die Zeit als linear bestimmt und unsere Welt auf Ursachen und Folgen reduziert. Heidegger schlägt daher vor, den bisherigen Vorrang der Kausalität in der Philosophie abzulehnen, indem man auf die aristotelische Philosophie zurückgeht und Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale Entschlossenheit hervorhebt. Die Zeitlichkeit bei Heidegger verweist auf das Verhältnis des Seienden zum Sein, in dem es dem Seienden um sein eigenes Sein geht. In seiner Ontologie stellt Heidegger denn auch nicht die Frage nach Kausalität, sondern nach dem Ursprung und Grund des Denkens. Levinas lehnt den Vorrang der Kausalität sowie der Frage nach dem Ursprung des philosophischen Denkens ab, welche in den Begriff *Arche* münden, und stellt fest, dass unsere *Einbeziehung des Sich-Annähernden in die Brüderlichkeit* hinsichtlich der Frage nach Arche noch ursprünglicher, folglich primär ist. Die auf die Arche begründete Philosophie suchte nach der Antwort auf die Frage nach der Ordnung menschlichen Denkens und der Ordnung der uns umgebenden Welt. Levinas lehnt diese Weise des Denkens ab und weist auf die ethische Dimension der Begeg-

Philosophie, also einer Philosophie ohne Anfang. Das ethische Geschehnis hat keinen Anfang und keine Alternative. Durch die Einführung des Verfallens als des wesentlichen Elements des In-die-Welt-Geworfen-Seins verwirft Heidegger hingegen lediglich das erste Segment dieser Problematik, nämlich sowohl die auf dem Grundsatz von Ursache und Wirkung beruhende Logik, der sich im Aufeinanderfolgen von gegenwärtigen Geschehnissen in der oberflächlichen Wirklichkeit zeigt, wie auch den Grundsatz von Wahrheit und Unwahrheit. Er strebt jedoch nach dem Hervorheben des Denkens in seinem Grunde selbst. Die eigentliche und uneigentliche Seinsweise verweist nicht auf Grundsätze der Logik, sondern auf die Wahrnehmung des Wesens der Wahrheit auf ihrem ontologischen Niveau, d.h. auf das Wesen des Daseins selbst.

nung des Menschen mit dem Menschen hin, in der sowohl die Frage nach dem Grund, Ursache und Folgen, nach dem Ur-Anfang sowie Element sinnlos sind. Der Begriff *An-Arche* besteht aus dem Präfix *a*, der die Negation bedeutet, und dem Hauptthema (Stammwort), das *Anfang*, *Ursprung* sowie *Element* bezeichnet. *An-arche* bedeutet hier daher einerseits Ablehnung des Vorrangs der Arche und der Ordnung des Bewusstseins sowie der Frage nach dem Sein durch die Nähe des Anderen (des auf die Frage nach Arche, nach dem Anfang konzentrierten Denkens), andererseits den ursprünglichsten Charakter der ethischen Relation, welche *an-archisch* ist. Vor dem Bewusstsein sowie vor der ontologischen Frage nach dem Sein konstituiert sich die *Subjektivität des sich nähernden Subjekts*. Vgl. „Die Annäherung ist jedoch gerade eine Einbeziehung des Sich-Annähernden in die Brüderlichkeit. Indem sie bewußt und das heißt thematisiert wird, zerstört die [nunmehr] indifferente Annäherung diese Verwandtschaft, so wie eine Liebkosung, die sich überraschend als Betasten entdeckt oder die wieder zu sich kommt. Die Subjektivität des sich nähernden Subjekts ist also vor-zeitig, anarchisch, früher als das Bewußtsein, eine Einbeziehung – eine Vereinnahmung in die Brüderlichkeit. Diese Vereinnahmung in die Brüderlichkeit, die die Nähe ist, nennen wir Bedeutsamkeit. Sie ist unmöglich ohne das ich (oder genauer: ohne das Sich), das sich nicht etwa unter der Bedeutsamkeit die Bedeutung vorstellt, sondern das bedeutet, indem es sich bedeutet.“ - JdS 185f.

4. Kapitel

Religiöse und kulturelle Einflüsse auf den Begriff der Wahrheit. Durch welche Sinne kann man Wahrheit erfahren? Hören und Sehen der Wahrheit.

„Die absolute Erfahrung ist nicht Entdeckung, sondern Offenbarung: Koinzidenz des Ausgedrückten und dessen, der ausdrückt, eben dadurch ist sie ausgezeichnete Manifestation des anderen Menschen, Manifestation eines Antlitzes jenseits der Form. Da die Form beständig die Manifestation des Anderen verrät – sie gerinnt in eine plastische, nämlich dem Selben angegliche Form –, entfremdet sie die Exteriorität des Anderen. Das Antlitz ist eine lebendige Gegenwart, es ist ein Ausdruck. Das Leben des Ausdrucks besteht darin, die Form zu zerstören, unter der sich das Seiende eben dadurch, daß es sich als Thema darstellt, verbirgt. Das Antlitz spricht. Die Manifestation des Antlitzes ist schon Rede. Derjenige, der sich manifestiert, kommt sich nach dem Wort Platons selbst zur Hilfe. Er zerstört in jedem Augenblick die Form, unter der er sich darbietet“ (TU 87). Die Epiphanie des Antlitzes trägt einen Inhalt in sich, welcher nicht erlaubt, den Anderen zu beherrschen und zu dominieren. Diese Relation ist eine Art Religion. Der Begriff der Religion in Bezug auf die Philosophie Levinas' kann auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden: als *Erfahrung der Transzendenz Gottes* sowie als eine Art von *Band*. Diese zweite Bedeutung der Relation mit dem Anderen wird von Levinas *Atheismus* genannt. „Das Leere, das die Totalität aufbricht, kann sich gegen das seiner Bestimmung nach totalisierende und synoptische Denken nur halten, sofern sich das Denken *im Angesicht* eines Anderen findet, der der Kategorie widersteht. Statt mit ihm wie mit einem Gegenstand ein Ganzes zu bilden, *besteht das Denken im Sprechen*. Das Band, das zwischen dem Selben und dem Anderen entsteht, ohne eine Totalität auszumachen, schlagen wir vor, Religion zu nennen“ (TU 46).

1. Religiöse und kulturelle Einflüsse auf den Begriff der Wahrheit

Von Anfang an identifiziert sich Martin Heidegger mit der altgriechischen Tradition der Philosophie, die er in Bezug auf die zur Zeit Heraklits und Parmenides' gestellte Frage *Was ist das Sein?* versteht. Diese Philosophie ist daher Ontologie. Heidegger bemerkt, dass die Philosophie schon seit der altgriechischen Philosophie falsch auf die von Heraklit und Parmenides gestellte Frage zu antworten versucht hat. Im Gegensatz zu Heidegger kritisiert Levinas die Philosophie nicht wegen der Abweichung von der wesentlichen Frage nach der Ontologie, sondern wegen des Fehlens von Bezügen auf das absolut Andere, welches mir gegenüber separiert ist⁴⁶. Die Kritik Levinas' wird vom jüdischen Prophetismus beeinflusst. Man kann aber die Philosophie Levinas' nicht als die Art des Gegensatzes zur oder der Alternative für die altgriechische Kultur interpretieren. Sein philosophisches Werk gründet nicht auf den Prophetismus, der ein nicht-philosophischer, aus der Religionserfahrung kommender Begriff ist, sondern auf einem rationalen, für das altgriechische Denken charakteristischen Diskurs⁴⁷. Die griechische Kultur ist in der Philosophie Levinas' keine Alternative zur jüdischen Kultur, sondern ein Modus, eine Methode der Übermittlung der jüdischen Wahrheit. Der Philosophie des Autors von *Totalität und Unendlichkeit* gehen Überzeugung und Gesinnung voran und vorweg. Theo de Boer meint daher auch im Artikel *Judaism and Hellenism in Levinas and Heidegger*:

⁴⁶ „Eine solche Ontologie ist unfähig, ein wirkliches Transzendieren, das über den Bereich der Aktualität und des Gegenwärtigseins hinausginge, zu denken; dennoch ist eine Ontologie unverzichtbar und unvermeidbar. Es ist sehr wesentlich, dies zu sehen. Levinas wechselt nicht einfach aus einem Bereich in den anderen. Er verläßt nicht die Ontologie zugunsten der Ethik, sondern er zeigt, wie es nur *in* den ontologischen Strukturen die *ethischen* Strukturen geben kann, und zwar als deren Aufbrechen, Stören, Beirren, Transformieren.“ - Wenzler, L. (1993): *Berührung durch Trennung*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 2 Halbband, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, S. 303.

⁴⁷ Vgl. Levinas, E. (1985): *Judaïsme et Kénose*, S. 13-28; sowie Reiter, J.: *Differenz und Entsprechung, Überlegungen zum Verhältnis von biblischem Anspruch und griechischer Denkform bei E. Levinas*, S. 245-263, und Caspar, B.: *Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen Gegenwärtigen Jüdischen Denkern*, S. 171-195, in: *Archivio di filosofia, Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, Nr. 2-3, Padova: Cedram.

“Levinas disputes the pretention of ontology that it has the monopoly of the title of philosophy and that any different way of thinking is to be considered as prephilosophical ‘opinion’. If there is a confrontation it is a dispute between two philosophies. The issue at stake here is an intra-philosophical debate.”⁴⁸

Auf dem Grund der vorphilosophischen Meinungen kann man auf den wesentlichen Ursprung der konkreten Philosophie hinweisen. Im Falle von Levinas ist jene der Philosophie vorangehende Überzeugung die der Relation mit dem Absoluten entspringende Eschatologie. In der Anlehnung an die obigen Zeilen Theo de Boers' kann man das wesentliche Kolorit der Philosophie des Autors von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* wahrnehmen, dessen Wurzeln tiefer reichen als sie selbst. Das heißt keinesfalls, dass es etwas Tieferes als ontologische Fragen gibt, sondern, dass der Bereich der Philosophie von vorphilosophischen Überzeugungen durchdrungen ist, welche nicht so tun, als wollten sie etwas noch Tieferes zutage fördern, sondern einen Bereich umfassen, den jeder Philosoph erfährt, obwohl die philosophische Sprache ihn nicht ausdrücken kann. Die prophetische Erfahrung, das Entgleiten der vorhersehbaren und endlichen Macht der Vernunft wird für Levinas zu Grund und Voraussetzung. In Antwort auf den Streit um das Problem, ob die Philosophie grundsatzlos sein kann, schlägt Levinas eine Philosophie vor, in der eine Voraussetzung ein Vor-Urteil ist, das seine Sichtbarwerdung in der Struktur der Sprache und des altgriechische Denkens, d.h. in der auf der rationellen Weise der Präsentation begründeten Struktur, erfordert.

Man kann daher zur Überzeugung gelangen, dass das Hervorheben der religiösen und kulturellen Einflüsse im Falle Levinas', ähnlich wie es im den Konzepten der Zeit und dem Sich-Ereignis bei Heidegger gewidmeten Kapitel analysiert wird, nicht grundlos ist und dass sich folglich das von uns gewählte Ziel, die Wahrheit über sich selbst, uns überhaupt nicht entzieht. Man sollte sogar noch radikaler feststellen, dass für Levinas gleich wie für Heidegger der kulturelle und religiöse Aspekt der Philosophie die Richtung des von ihnen präsentierten Denkens absteckt. Natürlich sagt sich Heidegger von religiösen Einflüssen los, wenn er meint, dass jegliche Religion und Theologie auf der Ontologie begründet sein soll; man kann aber keinesfalls zum Schluss kommen, dass die Religion, in ihrer Bedeutung als Weltan-

⁴⁸ Boer, Th. De (1985), *Judaism and Hellenism in Levinas and Heidegger*, in: *Archivio di Filosofia: Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, S. 198.

schauung oder als Weise der Vorstellung der Wirklichkeit, die auf der Wahrheit und der Freiheit beruhende Konzeption der Philosophie nicht beeinflusst. Die Philosophie des Autors von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* entspringt einer religiösen Voraussetzung, die ihr einen starken Stempel aufdrückt. Die Rede ist keine Vorstellung, sondern erfüllt die Funktion eines Bindeglieds und verknüpft meine Welt mit der Welt des Anderen. Wenn man voraussetzt, dass die Bezugsebene nicht die Räumlichkeit des Ortes ist, dann sollte man über die Rede als die Bezugsebene sprechen, in der die Wahrheit geschieht. Eben durch die Rede kann ich dem Anderen meinen Besitz, meine Welt, all das, was ich erwarb, darbringen.

In Bezug auf die Funktion der Rede kann man einen Unterschied in der Symbolik der Wahrheitsvorstellung bei Heidegger und Levinas wahrnehmen. Für den Verfasser von *Sein und Zeit* ist die Wahrheit die Unverborgenheit, für Levinas hingegen ist es die unterweisende Rede, die aus dem Mund des Meisters kommt. Der Sinn, der die Wahrheit bei Heidegger illustriert und symbolisiert, ist das Sehvermögen. Man könne die Wahrheit wahrnehmen, wenn sie sich aus der Lichtung des Seins herauschält. Obwohl der Begriff *Lichtung des Seins* selbst noch nicht so stark auftritt, wie in späteren Werken Heideggers (wie z.B. in *Vom Wesen der Kunstwerke*), so entspricht er doch der Intuition von *Sein und Zeit*. Die mit dem Sein identifizierte Wahrheit hat prozessualen Charakter. Sie offenbart sich aus der Verborgenheit. Das Wort Lichtung enthält das Stammwort *Licht*. Die Wahrheit ist gewissermaßen ein Spiel des Lichtes, welches zugleich entbirgt und verbirgt. Natürlich ist in beiden Philosophien keine Rede vom Vorrang irgendeines Sinnes. Es geht vor allem um die das Wesen der Wahrheit widerspiegelnde Symbolik. Hinsichtlich der als die altgriechische *alethēia* verstandenen Wahrheit offenbart sich in der Philosophie Levinas' die Wahrheit als Stimme aus der Höhe, die das Selbe durchdringt. Seine Auffassung der Wahrheit als Stimme entspringt der jüdischen Überlieferung. Diese Tradition unterscheidet sich von jener der griechisch-römischen, in welcher der Heros und Kulturbringer den Göttern das Feuer stiehlt.

„Aber hier übertrifft das unerschöpfliche Mehr des Unendlichen das Aktuelle des Bewusstseins. Diese Fließen des Unendlichen, das Antlitz, kann nicht mehr in Termini des Bewusstseins, in Metaphern, die sich auf das Licht und das Sinnliche beziehen, gesagt werden“ (TU 299).

2. Mit welchem Sinn kann man die Wahrheit erfahren?

Das Paradigma der Wahrheit wird in der altgriechischen Kultur durch die Symbolik des Lichts ausgedrückt. In der Philosophie Heideggers, dessen philosophisches Denken sich grundsätzlich auf die altgriechische Kultur stützt, gibt es keine Diskussion über die Aufnahme des Lichts, d.h. etwas, was durch den Augensinn ersichtbar ist, weil die Wahrheit doch die griechische Unverborgenheit ist. Im Unterschied zum Verständnis Heideggers bedient sich die Philosophie Levinas' einer Symbolik der gehörten Wahrheit. Die Wahrheit in der Bedeutung, die Levinas ihr gibt, wird mit der Stimme Gottes verbunden, die den Menschen aufruft, sich ihm mit-teilt. Sie ist nicht sichtbar, sondern ist eine Art des Gehorsams hinsichtlich der Stimme Gottes. „Das Antlitz wird nicht zuerst gesehen, sondern gehört. Das Hören des stummen Anspruchs des Antlitzes ist die entscheidende Voraussetzung, um die Stimme Gottes zu hören.“⁴⁹ Sehen und Hören sind in ihr dasselbe. Im ersten Satz wird der Akzent auf das Hören gelegt, aber weist das Hören des Antlitzes des Anderen nicht gleichsam auf das Phänomen des Sehens hin? Es scheint, dass keiner der Sinne bevorzugt wird, man kann sich aber hinsichtlich einer ersten Intuition der Metapher des Hörens oder des Sehens der Wahrheit bedienen. In den beiden Fällen, sowohl in der Philosophie Heideggers als auch in der von Levinas, haben wir nicht mit der Überzeugung zu tun, dass einer der Sinne die besondere Aufgabe des Hervorhebens der Wahrheit hat, während alle übrigen ihm unterlegen sind. Keiner der Sinne ist bevorzugt, weil die Sinne in der alltäglichen Bedeutung schon von der Ontologie und der Philosophie des Anderen antizipiert wurden.

Wenn wir aber fragen, welcher Sinn die Wahrheit erkennen kann, meinen wir die Metapher, durch welche wir uns die Wahrheit vorstellen. Das Sehen und Hören der Wahrheit – in der philosophischen Bedeutung – geschieht nicht auf der Ebene der Sinne, sondern wir begegnen ihr je schon, bevor wir die Welt in epistemologischen Kategorien zu erkennen versuchen, bevor wir mit den Sinnen begreifen. Sehen und Hören sind eine Art von Metaphern und entspringen der Kultur, aus der die Philosophie ihre Inspiration schöpft. Die Metapher des Sehens verweist auf die Welt, ähnlich wie dies im platonischen Höhlengleichnis geschieht. Levinas bezieht sich in seiner Philosophie auf die talmudische Tradition, welche eine Art der rationalen Reflexion über die Bibel ist. Der Talmud wird in der Philosophie Le-

⁴⁹ Vgl. Wenzler, L. (1992): *Erfahrungen mit Gott*, in: *Die Stimme in den Stimmen*, Düsseldorf: Patmos, S. 13.

vinas' in erster Linie nicht aus der Sicht der Autorität, sondern als Zeugnis des Hauses Jakobs verstanden. Die Wahrheit hat für den Verfasser von *Totalität und Unendlichkeit* den Charakter eines Zeugnisses, welches, obwohl er es in der Sprache der altgriechischen Philosophie auszudrücken versucht, seine Grundlage doch in der Erfahrung der Vorhandenheit des Gottes Jahwe hat.

Das Verstehen der Wahrheit bedeutet das Hören des Rufs Gottes. Es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen der Vorhandenheit des christlichen und jener des jüdischen Gottes. Gott wird bei den Christen zu einer Person, die man sehen kann, während hingegen die Existenz Gottes in der jüdischen Kultur durch das Hören seiner Stimme gekennzeichnet ist. In der jüdischen Religion konnte niemand Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, sondern ihn höchstens in Gestalt eines Feuers oder Lichtstrahls wahrnehmen. Die Propheten des Gottes Jahwe hörten nur die Stimme des Höchsten. Das Dasein Gottes erfahren wir nicht sehend, sondern wir hören ihn, wenn Er uns beim Namen ruft. Das Hören ist somit eine Metapher der Wahrheit, welche eine Auswahl ist, noch bevor wir auf diesen Aufruf in irgendeiner Weise antworten können. Der Ruf, den Gott an mich richtet, hat existenziellen Charakter. Der von Gott ausgesprochene Name bedeutet etwas mehr als bloß das Wort, es berührt die Existenz des konkreten, einzelnen Menschen. Die Wahrheit über sich selbst ist in der Philosophie Levinas' die Wahrheit als Auserwählung und Unterweisung. Der Ruf des Gottes Jahwe ist die Erfahrung der vor-philosophischen Wahrheit im Diskurs der altgriechischen Philosophie. Man kann bemerken, dass die Philosophie als Produkt der griechischen Kultur Levinas nicht fremd ist, sondern dass er die jüdische Erfahrung Gottes in ihr aussprechen will. Das Ziel seiner Philosophie ist es, die transzendente Relation in der europäischen Sprache und Geschichte der Philosophie zum Ausdruck zu bringen. Sein Denken ist keine Alternative zum altgriechischen Denken; was er auszudrücken versucht, ist der Ursprung desselben.

„Ontology is also based on experience of concrete events. It is the explication of these experiences. This means that prophetic philosophy – which we from now on will call ‘metaphysics’, just as Levinas – distinguishes itself from ontology by the nature of the experiences by which it is inspired.”⁵⁰

⁵⁰ Vgl. Boer, Th. De (1985): *Judaism and Hellenism in Levinas and Heidegger*, S. 199f.

In der Philosophie Levinas' gibt sich Gott nicht in der unmittelbaren Relation, sondern in der Epiphanie des Antlitzes des Anderen zu erkennen. Sein philosophisches Denken weicht wesentlich von dem der jüdischen Kultur ab, weil Gott in dieser Tradition, wenn er in eine Relation mit dem Auserwählten tritt, nicht im anderen Menschen erfahren wird, sondern vielmehr betrifft diese Beziehung, obwohl sie nicht symmetrisch ist, nur den Auserwählten und Gott. Sogar wenn sich feststellen lässt, dass seine Botschaft eine soziale Dimension besitzt, so kann man es sich doch nicht erlauben, das Dasein Gottes im anderen Menschen zu finden. Franz Rosenzweig sowie Levinas brechen gedanklich aus dieser Kultur aus. Levinas meint, dass Gott nur in der transzendenten Relation mit einem anderen Menschen anwesend sein kann.

3. Die Wahrheit und der Mensch

Die Wahrheit ist nicht etwas Objektives oder Subjektives – ähnlich wie im Falle des Sinnes wird sie vom Selben oder dem Dasein gegeben. Keinesfalls sollte man die Wahrheit als Beliebigkeit verstehen. Die Wahrheit ereignet sich, absolutisiert sich im Augenblick des Treffens mit dem Anderen, was im Fall Heideggers das *Sein Selbst* bedeutet. Die durch den Menschen entdeckte Wahrheit und der Mensch, der die Wahrheit entdeckt, basieren auf einer gegenseitigen vor-philosophischen Erfahrung. In beiden hier vorgestellten Philosophien haben wir mit der vor-philosophischen Art der Empfindlichkeit und der Expression des Unbestimmbaren im Verhältnis Subjekt-Objekt zu tun.

Die Analyse der Wahrheit zeigt den Unterschied zwischen der Wahrheit des Menschen und der Wahrheit des Daseins auf. Heidegger beschreibt diese Abweichung zwischen Anthropologie und Fundamentalontologie im §43 von *Sein und Zeit* genauer: „Die Frage nach dem Sinn von Sein wird überhaupt nicht möglich, wenn so etwas wie Seinsverständnis *ist*. Zur Seinsart des Seienden, das wir Dasein nennen, gehört Seinsverständnis“ (SuZ 200). Der Grund für Heideggers Ablehnung des Begriffes Mensch und seine Beschäftigung mit dem Dasein liegt darin, das früher der Begriff Mensch auf das Sein im Sinne der Wirklichkeit reduziert wurde. Die Anthropologie neigt zur Beschränkung des Menschen auf sein Bewusstsein, Psychismus und Leiblichkeit; die Ontologie jedoch muss die Frage nach dem Grund des Seinsverständnisses selbst stellen. Die zu Anfang vorgestellte Notwendigkeit des Aufzeigens einer Analytik des Daseins durch In-der-Welt-Sein sowie das

Aufzeigen des Existenzialen führen dazu, dass die Ontologie sich mit dem Seienden, dem es in seinem Sein um sich selbst geht, beschäftigen muss. Das Dasein kann in seinem Verhältnis zu seinem Sein seine eigentliche oder seine uneigentliche Form annehmen. Durch sein Verfallen in die Uneigentlichkeit weist das Dasein seine eigentliche Weise des Seins nicht zurück, sondern weist gerade auf dessen Modifikation hin.

Heidegger meint, dass man schon in der Welt sein muss, bevor man mit dem thematisierten Seienden zu tun hat. Dafür benötigt man das Transzendieren. Wenn der Autor von *Sein und Zeit* nach der Transzendenz des Daseins fragt, stellt er diese aus der Perspektive der wahrgenommenen, sich uns vorstellenden Welt dar. Er betont die Ursprünglichkeit der ontologischen Frage in Hinsicht darauf, was in unserer Welt vorhanden und zuhanden ist. Levinas weist diese Zusammenstellung zurück, obwohl er – ähnlich wie Heidegger – das Bewusstsein, und mit ihm die thematisierende Vorstellung, entwertet, und schlägt dafür die Transzendenz über sich hinaus zum Anderen⁵¹ vor. Heidegger fasst unter dem Anderen die Mitseienden und die anderen Dinge, die entweder vorhanden oder zuhanden sind, auf. Wir müssen also auf uns und unser eigenes Sein zukommen, allerdings nicht als *Ich*, sondern als jemand, der das Sein, das man nicht ist, und das man sich in der Sorge um das eigene Sein aneignet, verwirft und so in Richtung seines eigenen Seins transzendiert. Durch die Verwendung des altgriechischen Terminus *κατ' αὐτό* wird sichtbar, wie man gemeinsam mit dem deutschen Idealismus auf sich, auf das eigene Sein zukommt. Im Gegensatz dazu weist Levinas mit dem Begriff Transzendenz auf das Transzendieren zum Anderen hin. Man kann vorschlagen, dieses Problem terminologisch durch die Phrase *κατ' ἄλλο* widerzuspiegeln. Dies folgt aus einem so angenommenen Verständnis der Transzendenz und dem, zu dem wir über uns hinausgehen. Das enthüllt sich während der Analyse der Zeit, in der Zeit, oder – um präzise zu sein – in der Zeitlichkeit und in Bezug auf die Idee der Unendlichkeit. Man

⁵¹ Vgl. „Die Transzendenz oder die Güte ereignet sich als Pluralismus. Der Pluralismus des Seins ereignet sich nicht als das Mannigfaltig einer Konstellation, die vor einem möglichen Blick ausgebreitet wäre; denn so würde sich das Mannigfaltige schon totalisieren, es würde erneut zu einer Entität zusammengeschweißt. Der Pluralismus vollzieht sich in der Güte, die von mit zum Anderen geht; in ihr allein kann sich der Andere als absolut Anderer ereignet; kein vermeintlich seitlicher Blick auf diese Bewegung hat irgendein Recht, von ihr eine Wahrheit anzunehmen, die derjenigen überlegen wäre, die sich in der Güte selbst ereignet.“ – TU 445.

muss jedoch die Aufmerksamkeit darauf richten, dass die Ideen von Heidegger wie auch von Levinas hier nicht wortwörtlich und abgelöst von der Wirklichkeit, welche für alle vorhandenen wie auch imaginierten Dinge als Ideal fungiert, zu verstehen sind, sondern als Einsicht in das Wesen der Dinge. Heidegger erläutert dieses Problem im Bezug auf die Ideen bei Platon, für den sie einen Teil der eigenen vollkommenen Wirklichkeit darstellen. Die Wahrnehmung ist daher kein Widerspruch zur Welt der Ideen, sondern eben ein Teil einer wesentlichen Einsicht. Levinas berücksichtigt diese Tatsache (*Factum*) und strebt noch weiter, nämlich nach jener der Ontologie vorausgehenden eschatologischen Relation mit dem Anderen. Wahrheit und Zeit bezeichnen daher nicht die mit Hilfe der Sinnesorgane erkennbare und in Urteilen verifizierbare äußere Welt, sondern eine ursprünglichere Einsicht in das Wesen der Dinge selbst.

5. Kapitel Wahrheit und Zeit

Bevor man nun zur Zeit übergeht, sollte man erläutern, warum ihre Analyse auf dem Grund der Wahrheit über sich selbst geschehen muss. Martin Heidegger identifiziert das Sein mit der Wahrheit⁵². Die Wahrheit geschieht je schon immer in der Zeit. *Sein und Zeit*, welche das Hauptthema des gleichnamigen Werkes Martin Heideggers darstellen, beruhen auf Korrelation und Verweisungen zwischen einander. Aus diesem Grund bekommt die Wahrheit also das Kennzeichen der Zeitlichkeit. Sowohl die Wahrheit im Sinne der Erschlossenheit und Entschlossenheit als auch die Wahrheit als Unterweisung tragen einen zeitlichen Aspekt in sich. In der Philosophie Levinas' erscheint die Zeit als Ausdruck der Aufschiebung in der Zeit. Mit dem Aufschub in der Zeit hat man dann zu tun, wenn das Selbe seine eigene Identität, seine Selbigkeit zu finden versucht oder wenn es eine Relation mit dem Anderen eingeht. Für Heidegger ist die Zeit, oder besser gesagt die Zeitlichkeit, das Sich-Ereignis der Seinswahrheit.

⁵² Vgl. VWW (WG) 201 sowie VWmFEPh 73-108.

Unterkapitel A.

*Erkennen und Verstehen der Zeit in den beiden Philosophien.
Die ekstatische Zeit. Zeitigungsformen in der Philosophie Heideggers:
Gewesenheit, Gewärtigung, Zukunft. Die in der Zeit geschehende Wahrheit.
Modifikation der ekstatischen Zeit in der Philosophie Levinas'.
Die endliche und unendliche Zeit.*

1. Zeit und Zeitlichkeit

In der Philosophie Martin Heideggers hat man nicht mit der in alltäglichem Sinne verstandenen Zeit zu tun. Die Zeit verweist auf den noch elementaren Begriff der Zeitlichkeit. Diese erfüllt die wesentliche Funktion der Einigung der ontologischen Charaktere des Daseins. Der Terminus der Zeitlichkeit entspricht nicht dem alltäglichen Verständnis der Zeit. Heidegger schreibt in *Sein und Zeit*: „Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur“ (SuZ 328). Der ontologische Charakter des Daseins, der im zweiten Kapitel erwähnt wurde, drückt – ähnlich wie in der Philosophie Emmanuel Levinas' – Autochthonie aus, die sich aus der Furcht vor der unbestimmten Zukunft ergibt. So gibt es nun einen gewissen gemeinsamen Ausgangspunkt für beiden Philosophien und man kann dazu übergehen, das Problem der Zeit in jeder dieser beiden Philosophien darzustellen.

A. Zeitlichkeit in der Philosophie Martin Heideggers

Martin Heidegger verwirft nicht wegen seines falschen Verständnisses vom traditionellen Begriff der Zeit, sondern positioniert dieses im uneigentlichen, alltäglichen Modus des Seins. Im Unterschied zu diesem äußert sich die eigentliche Weise des Seins, das sich aus der Sorge um ihn selbst konstituiert, in der Zeitlichkeit. Um diese Distinktion und diesen Unterschied klarer darzustellen, vermeidet der Verfasser von *Sein und Zeit* den Gebrauch von allgemein gebräuchlichen, die Zeit bestimmenden Termini wie Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart. Er schlägt dafür die folgende Nomenklatur für die Struktur der Zeitlichkeit vor: *Zukunft*, *Gegenwart* und *Gewesenheit*.

Die existenzielle Struktur der Zeitlichkeit⁵³ entzieht sich hinsichtlich ihres subjektiven oder objektiven, immanenten oder transzendentalen Charakters jeglicher Klassifikation. Die Zeitformen der Sprache geben den existenziell-zeitlichen Charakter des Seins nicht wieder. Aus diesem Grund verwendet Heidegger für das Beschreiben des Geschehnisses der Seinswahrheit eine neue Terminologie. Die bisherige Anwendung der Bestimmungen kann den Anforderungen einer entsprechenden Vorstellung der ekstatischen Einheit des Seins und der Wahrheit nicht gewachsen sein. Die Zeitlichkeit, die die Struktur der Sorge in der Ganzheit verknüpft, charakterisiert sich durch ihre *ekstatischen Modi*.

„Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtig in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit. Nur sofern das Dasein als *Zeitlichkeit* bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*“ (SuZ 326).

Zum Zweck der Bestimmung der Ekstase der Zeit verwendet Heidegger drei Begriffe, die der grundsätzlichen ontologischen Struktur des Daseins entsprechen. Das Vorweg wird durch den Begriff *Zukunft*, das Sein-bei durch die *Vergegenwärtigung*, das In-der-Welt-Sein durch die *Gewesenheit* ausgedrückt. Der Modus der Ekstase, welcher die Zukunft ist, bedeutet nicht die Zeit, die noch nicht zur Wirklichkeit geworden ist, sondern die Struktur, in

⁵³ Vgl. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924). Heidegger hebt diese Verbindung zwischen dem überlieferten Verständnis der Zeit und ihrer Vertiefung durch die Fragestellung nach ihrem Wesen hervor. Begreift man die Zeit gewöhnlich auch im Bezug auf einen endlichen und unendlichen Charakter, so verbindet sie Heidegger hingegen mit dem Dasein, welches in die Welt geworfen sich selbst auf irgendeine Weise verstehen muss. Die Zeitlichkeit wird zusammen mit der Geschichtlichkeit betrachtet, was in *Sein und Zeit* sowie in der Vorlesung vom *Begriff der Zeit* zum Thema gemacht wird. Man sollte betonen, dass das Hauptproblem im Zeitverständnis nicht die Erkenntnistheorie, sondern die Ontologie betrifft. Die heideggersche Phänomenologie bezieht sich nicht auf das Niveau der Erkenntnistheorie, sondern auf die ihm vorausliegende Frage nach dem Sein. Die Zeit ist bei Heidegger nicht eine Aufeinanderfolge von Ursachen, sondern sie wird als eine *ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitlichkeit* ausgelegt.

der das Dasein nach dem eigentlichsten Selbstseinkönnen strebt. Das Dasein kann sich nach ihm selbst richten, wenn es vorher je schon gewesen ist. Auf diese Weise überschattet die Zukunft das, was bereits war. Im Sein zur eigenen Zukunft ist das Dasein vorlaufend. Das Vorlaufen ist das Zurückkommen darauf, was je schon gewesen ist. Daher kann man feststellen, dass die Zukunft die Vergangenheit bedingt. In der vorlaufenden Entschlossenheit zurückkommend, konstituiert das Dasein seine eigene Zukunft. Neben dem Modus der Gewesenheit oder der Zukunft gibt es auch die Vergegenwärtigung, welche darauf beruht, dass sich das Dasein in der vorlaufenden Entschlossenheit darum sorgt, was in seinem *Da* ist. Die vorlaufende Entschlossenheit, welche die in die Vergangenheit reichende und dieselbe generierende Zukunft ausdrückt, ist jedoch darin verankert, was es in der Situation gibt, d.h. in der Vergegenwärtigung. Diese drei Modi der Sorge übernehmen den Charakter der Zeitlichkeit. Obwohl in der ekstatischen Zeitlichkeit gar keine Rede von einem Vorrang irgendeiner der drei Formen sein kann, fällt der Akzent in *Sein und Zeit* dessen ungeachtet auf die vorlaufende Entschlossenheit, d.h. auf die Zukunft. Die Korrelationen zwischen den Formen der Zeitlichkeit funktionieren in Bezug auf die Sorge, in welcher es dem Dasein um ihn selbst geht. „Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur“ (SuZ 328). Da die Zeitlichkeit der Sorge angehört, kann man nicht sagen, dass sie das Seiende ist oder dass sie *ist*. Die Zeitlichkeit ist nicht, sondern sie zeitigt sich. Die Phrase *Zeitigung der Zeitlichkeit* bedeutet, dass das Dasein im Seinkönnen in der eigentlichen und uneigentlichen Existenz verankert ist. Bezüglich der Zukunft, Gewesenheit und den Gegenwart, die die Ekstasen der Zeitlichkeit sind, wird die Zeitigung der Zeitlichkeit als Vereinigung der Ekstasen verstanden. Heidegger nennt die Zeitlichkeit die *wesentliche Zeit*.

Die Zeit ist keine reine Anschauungsform, die sich im Subjekt befindet und diesem zur Wahrnehmung von Gegenständen verhilft. Sie betrifft vielmehr eine Wahrnehmung, die jeglichen Urteilen vorausgeht. Diese Wahrnehmung ist ursprünglicher und betrifft daher nicht das wissenschaftliche Wissen, sondern sie beruht auf dem Erkennen im Sinne von αἴσθησις⁵⁴.

⁵⁴ Heidegger stützt sich hier vor allem auf Platons *Theitattet*. Vgl. SuW 240f, 243, 244, 248.

Neben der Ekstase besitzt die Zeitlichkeit auch das Kennzeichen der *Endlichkeit*⁵⁵. Die Zeitlichkeit hebt in ihrer Endlichkeit das Sein zum Tode deutlich hervor, welche das Sein im Ganzen aufzeigt. Die zeitliche Ekstase manifestiert sich nicht in der Unendlichkeit, sondern ist wegen der Geworfenheit des Daseins ins *Da* ein Ausdruck ihrer Endlichkeit. Auch für Levinas ist der Tod ein Ausdruck der Endlichkeit, jedoch mit dem Unterschied, dass das *Ich* in seiner Philosophie eine Relation mit der Unendlichkeit eingehen und sein Leben im *Sohn* bewahren kann. Die Auslegung des Todes wird im kommenden Unterkapitel, welches der Endlichkeit sowie der Unendlichkeit gewidmet ist, analysiert. Im Moment sollte man seine Aufmerksamkeit jedoch auf den endlichen Charakter der ekstatischen Zeitlichkeit der Philosophie Martin Heideggers richten. Die Vorstellung der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* beginnt mit der Struktur der Erschlossenheit, d.h. Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede. In dem der Analyse der Wahrheit vorangehenden Kapitel drückt sich die Struktur der Erschlossenheit in den drei Begriffen Verstehen, Befindlichkeit sowie Rede aus. Zur ekstatischen Zeit übergehend führt Heidegger nicht nur einen neuen Begriff ein, er stellt diesen vielmehr neben Verstehen, Befindlichkeit und Rede – er hebt das Verfallen also auf die Stufe der grundsätzlichen ontologischen Struktur. Das Verfallen unterstreicht in diesem Fall die Tatsache, dass das Dasein in seiner ekstatischen Zeit eigentlich oder uneigentlich sein kann. Die Uneigentlichkeit ist jedoch nicht – wie im Kapitel III dargebracht – eine Art Gegensatz zur Eigentlichkeit. Auch die Uneigentlichkeit trägt ein wesentliches Moment der Ontologie in sich. Von der Struktur der Erschlossenheit des Daseins geht er schrittweise zur Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins über, um schließlich die Problematik der Zeitlichkeit der Welt zu erreichen. Auf dieser Etappe prägt

⁵⁵ Heidegger bemerkt hier, dass man den riesigen Umbruch in der Metaphysik dem kantischen Denken zu verdanken hat. Seine Metaphysik hat keinen unendlichen, sondern nur noch einen endlichen Charakter, weil sie auf der Sinnlichkeit sowie auf Begriffen beruht. Die heideggersche Interpretation der Philosophie Kants begründet sich daher auf Kategorien und Schemen. Vgl. Heidegger, M. (1998): *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 20f sowie 229f; Auch die Konzeption des Verhältnisses unseres Willens zum moralischen Gesetz liegt der Sinnlichkeit, Begriffen und unserer Einbildungskraft zugrunde. Das ergibt sich daraus, dass das Gute mit der Frage nach dem Sein sehr stark verknüpft ist. Dies bedeutet für Heidegger, dass *Sein* und *Sollen* dasselbe sind. Vgl. Heidegger, M. (1998): *Einführung in die Metaphysik*, (EM), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S. 149ff.

Martin Heidegger einen wesentlichen Begriff, die *Geschichtlichkeit*, die aus der Zeitlichkeit der Welt entsteht. Die Geschichtlichkeit führt Heidegger in Folge zum alltäglichen Verständnis der Zeit und der Geschichte.

Die Zeitlichkeit als *Verstehen* ist entwerfend-Sein zum Seinkönnen. Das Verstehen, welches der Entwurf seines Seinkönnens ist, ist die *vorlaufende Entschlossenheit*. Die Tatsache des Selbstverstehens identifiziert sich nicht mit dem Wissen, das auf der Vorhandenheit begründet ist. Das Verstehen in diesem Sinne betrifft das Seinkönnen. Die vorlaufende Entschlossenheit bezeichnet, dass das entwerfende Verstehen (das in die Zukunft vorläuft, damit es auf sich zurückkommt) auf der Existenz des schon vorweg in die Welt geworfenen Daseins begründet ist. Das *Vorlaufen*, das die Entschlossenheit genauer bestimmt, ist ein Ausdruck des eigentlichen Seinkönnens, des Zu-Seins. Das eigentliche Verstehen des Seins als Zu-Sein muss von dem uneigentlichen Modus der Zukunft herausgenommen werden, der sich das *Gewärtigen* nennt. Der uneigentliche Seinsmodus nimmt die Gestalt des Gewärtigen an, weil das Dasein in ihm auf das Seinkönnen gewärtigt, welches der Sorge entspringt. Das Verstehen wird nicht nur durch die Zukunft beschrieben, sondern wegen seines zeitlichen Charakters auch durch Gewesenheit und Gegenwart bestimmt. Die eigentliche Gegenwart wird als *Augenblick* definiert. Sie ist die ekstatische Form der vom Dasein bewahrten Entrückung „an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen“ (SuZ 338). Die Gegenwart als Augenblick ermöglicht dem Dasein die Begegnung der Seienden, die zuhanden und vorhanden sind. Die uneigentliche Gegenwart ist das Gegenwärtigen.

Unter dem Begriff Augenblick versteht Heidegger eine Art der Entschlossenheit, die sich insofern von anderen unterscheidet, dass sie eine „*gehaltene* Entrückung“ (SuZ 338) ist. Im Gegensatz zum Augenblick, der zum eigentlichen Verstehen der Zukunft als vorlaufende Entschlossenheit führt, zeitigt sich das Gegenwärtigen, eine uneigentliche Seinsweise, in der Suche nach dem Grund der Gegenwart. Anstatt auf das Seinkönnen zu verweisen, beruht die Zeitlichkeit darauf, was vorhanden ist, und ist deswegen ein uneigentlicher Modus des Seins. Die Zukunft und die Gegenwart werden von einer weiteren ekstatischen Form ergänzt, welche die Gewesenheit ist. Die Vergangenheit, die in der Philosophie Heideggers den Namen Gewesenheit bekam, wird als eigentliches Gewesen-Sein *Wiederholung* genannt. Die Gewesenheit wird im Sinne des uneigentlichen Seins als *Vergessenheit* definiert. Das gegenwärtige Gewärtigen, das uneigentliche Seinsverstehen, reicht in die Zukunft, in der es die Vergessenheit von sich selbst ist. Die

Gewesenheit verliert ihr Sich-Verstehen, indem sie in die Uneigentlichkeit gerät. Die Vergessenheit hat keine Verbindung mit dem Verlust des Gedächtnisses, sondern ist ein Ausdruck des Rückzugs vor sich selbst und dem eigenen Sein. Im Unterschied zur Vergessenheit als Rückzug vor sich selbst ist das eigentliche Verstehen der Zukunft eine nie verlöschende Wiederholung des eigenen Seins. Das Verstehen bezieht sich ursprünglich auf die Zukunft. Die vorlaufende Entschlossenheit steckt seinen Horizont ab, in Bezug auf welchen man es eigentlich erfassen kann. Die Konzeption des Verstehens selbst hat jedoch das Aufzeigen der eigentlichen Seinsweise zum Ziel. Das Sein und das Verstehen sind eng miteinander verbunden. Das Verstehen hebt den Aspekt der Zeitlichkeit als Sein-zu, als Zukünftig-Sein hervor. Die Ausrichtung des Verstehens auf das Sein-zu hin schließt den Bezug auf Gegenwart und Gewesenheit nicht aus. „Das Verstehen ist als Existieren im wie immer entworfenen Seinkönnen *primär* zukünftig. Aber es zeitigte sich nicht, wäre es nicht zeitlich, das heißt gleichursprünglich durch Gewesenheit und Gegenwart bestimmt“ (SuZ 337). In Bezug auf jene die Zeitlichkeit präsentierende Konzeption des Verstehens kann man die Weise sowie die Notwendigkeit des Anwendens der Ekstase der Zeit bemerken.

Die Zeitlichkeit rückt als *Befindlichkeit* im Unterschied zum Verstehen die Gewesenheit⁵⁶ in den Vordergrund. In der Befindlichkeit geht das Dasein seiner eigenen Geworfenheit voran. Auf dieser Weise lässt die Gestimmtheit, die vor dem Dasein sein Geworfen-Sein verschließt und erschließt, es wahrnehmen und tiefer in seine Befindlichkeit eindringen. Das Dasein, welches geworfen ist, ist also je schon immer irgendwie gestimmt. In der das Wie-es-jemandem-ist ausdrückenden Gestimmtheit erschließt sich vor dem Dasein das Geworfen-Sein. Die Stimmung, die das Geworfen-Sein verhüllt und verdeckt, reicht in die Zukunft als entsprechende Form der ekstatischen Zeitlichkeit hinein. Dies bedeutet, ähnlich wie im Falle des vorher präsentierten Verstehens, dass eine der Phasen der ekstatischen Zeitlichkeit die übrigen modifiziert. Die Stimmung, welche uns auf das Geworfen-Sein, d.h. die Befindlichkeit, bezieht, exponiert die Gewesenheit innerhalb der Triade der ekstatischen Zeitlichkeit.

Die Zeitlichkeit als *Rede* entspricht ursprünglich keiner ekstatischen Form der Zeitlichkeit, obwohl in Anbetracht ihrer Funktion, die Erschlossenheit von Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen auszudrücken, der Ge-

⁵⁶ „Die Befindlichkeit zeitigt sich primär in der Gewesenheit (Wiederholung bzw. Vergessenheit).“ - SuZ 350.

genwart ein besonderer Akzent zukommt. Das Dasein richtet durch die Rede seine Aufmerksamkeit auf die Seienden, welchen man in seiner Umgebung begegnet. In dem Sich-der-Umgebung-Zuwenden konstituiert sich die Rede, welche ihren Ausdruck in der Sprache findet, in der Gegenwart. Gewissermaßen kann man sie wegen der privilegierten Verortung der Gegenwart mit dem Verfallen vergleichen. Aus diesem Grund schält sich vielleicht während der Besprechung der Zeitlichkeit das Verfallen neben dem Verstehen, der Befindlichkeit und der Rede als ein besonderes Element der Analytik des Daseins heraus. Der Charakter des Vergegenwärtigens übernimmt das Verfallen und verschiebt solchermaßen die Funktion der Rede als Vereinigung oder Verbindung in die Ganzheit, d.h. ins In-sich-Versammeln aller Bedeutungen des Logos. Ein solcher Prozess würde die Philosophie Heideggers der berechtigten Kritik Levinas' preisgeben, welcher der Rede die Reduktion ihres Wesens auf die Synthese vorwirft. Es scheint jedoch, dass man die Philosophie Heideggers vor dieser Art von Vorwürfen verteidigen könnte, indem man die Rede in ihrem Aspekt der *diasthesis* greift.

Die Aufspaltung der Analyse der Zeitlichkeit als Vergegenwärtigen in Bezug auf das Verfallen und die Rede kann man hinsichtlich der *Modi* des Verfallens wie *Neugier*, *Gerede* und *Zweideutigkeit* auslegen. Die zwei letzten *Modi* besitzen einen engen Zusammenhang mit der Rede, deswegen fallen sie der Untersuchung der Struktur der Rede zu. Die Neugier wird dagegen in Anlehnung auf das Verfallen analysiert. Die Zeitlichkeit als *Verfallen* drückt sich ursprünglich im Gegenwärtigen aus. Das Verfallen, welches einen besonderen Status erwarb, zeitigt sich im Gegenwärtigen, es wird in Bezug auf die Neugier analysiert. Die Neugier ermöglicht, den innerweltlichen Seienden zu begegnen und verdeutlicht das Seiende. In seiner Neugier auf die Welt strebt das Dasein nicht seinem Verstehen zu, d.h. es verlangt nach nichts und bezieht sich nicht auf die Bedeutsamkeitsganzheit, sondern begehrt nur um des Sehens selbst willen zu sehen – sie ist gewissermaßen *l'art pour l'art*. Die Neugier verschließt den Horizont auf das Seinkönnen. Sie nimmt das Seiende nicht ursprünglich wahr, sondern wird von der Logik der Vorhandenheit regiert, welche das Verstehen des Daseins von sich schiebt. Das Verfallen, das in seiner ekstatischen Zeitlichkeit die Seienden verdeutlicht, besitzt auch eine positive Eigenschaft. Trotz des verschließenden Charakters des Gegenwärtigen ist das Verfallen ursprünglich mit der Zukunft und Gewesenheit verbunden. Die Neugier, welche dem uneigentlichen Modus des Seins entspringt, ist nicht Aufbewahrung, sondern Nichtbewahrung, ein Sprung zum Nur-Vorhandenen. Durch die Neugier kommt

das Dasein nicht auf das *Sein* und auf die Zukunft, welche die vorlaufende Entschlossenheit ist, zu, sondern sie ist ein Hin-und-Her-Springen zwischen den vorhandenen Seienden, ohne einen Augenblick bei einem von ihnen zu verweilen. Die Unmöglichkeit des Verweilens, und sei es nur für einen Augenblick, bedeutet nicht, dass die Neugier das Erwarten, welches den uneigentlichen Modus des Seins kennzeichnet, ausschließt, sondern sie wird zu seinem *Modus*. Je mehr man mit dem uneigentlichen Gegenwärtigen zu tun hat, d.h. je mehr die Uneigentlichkeit sich selbst eigen ist, desto schwerer wird es, die Einheit der Ekstasen der Zeitlichkeit aufzuzeigen. Wenn die Neugier als *Überspringen* zum Modus der uneigentlichen Weise des Seins, der radikaleren Form der Erwartung wird, dann unterliegt die Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit in gewissem Grade einer Degradierung. Die Neugier konstituiert nicht die Vergessenheit, sondern scheint selbst auf der ontologischen Voraussetzung des Vergessens begründet zu sein. Je mehr die Uneigentlichkeit zu sich selbst wird, umso weniger ist sie sowohl auf das Seinkönnen oder auf die Geworfenheit des Daseins als auch auf die anderen Seienden erschlossen. Der Modus des Überspringens des Gegenwärtigen bedeutet nicht das Hinauslangen über die Zeitlichkeit, sondern unterstreicht ihren endlichen Charakter. In Bezug auf die Neugier kann man auf das Sein zum Tode, auf das Selbstsein zukommen.

B. Zeit in der Philosophie Emmanuel Levinas'

Der Autor von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ersetzt die ekstatische Zeitigung durch die Diachronie der Zeit⁵⁷. Die Zeitigung in der

⁵⁷ Das Konzept der Zeit als Diachronie wird im Jahr 1946 in den von Levinas gehaltenen Vorlesungen *Die Zeit und der Andere* dargestellt. In der Diachronie wird mit dem auf die Ganzheit gegründeten Denken gebrochen und die Erlaubnis zum Aufbewahren dessen gegeben, was mich an Besonderheit gegenüber dem Anderen auszeichnet. Diachronie bezeichnet die Zeit, in der man die Differenz zwischen uns nicht nivellieren kann. Obwohl es keine Möglichkeit gibt, die Differenz aufzuheben, ist mir der Andere nicht egal. Die lineare Zeit verwandelt sich in den Dia-Chronos. Vgl. Levinas, E. (1983): *Le temps et l'autre*, Paris: Quadrige, S. 9-12, sowie Casper, B. (1985): *Zeit und Heil*, S. 184, in: *Achievio di Filosofia, Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, und Wiemer, Th. (1988): *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg/München: Karl Alber, S. 117f.

Philosophie Heideggers verbindet sich in der Sorge zu einem Ganzen. Dagegen konzentriert sich für Levinas das Problem der Zeit nicht nur auf die Funktion der Einigung, sondern in Bezug auf sie zeigt er den fundamentalen Unterschied zwischen dem *Ich* und dem *Anderen*. Die Distanz, die uns teilt, hebt die absolute Trennung zwischen uns in der Zeitigung hervor. Die Diachronie der Zeit in der Beziehung mit dem Anderen kann keinesfalls überwunden werden. Sie wird zum Grund der auf der radikalen Trennung basierenden Relation. Die Gegenwart der Zeit verweist *de facto* auf die Vergangenheit. Die Gegenwart selbst geht unwiederbringlich vorüber, sie wird immer wieder zur ihrer Vergangenheit.

„Die Vergangenheit [ist] keineswegs *in* der Gegenwart, sondern so etwas wie eine einbehaltene Phase; Vergangenheit *dieser* Gegenwart, schon verlorengegangener Zeit-lauf des Alterns, das jeder Retention entgeht und meine Gleichzeitigkeit mit dem Anderen untergräbt“ (JdS 199).

Die sich auf die Vergangenheit berufende Gegenwart, das in der Zukunft seinen Grund habende Präsens, verliert das Vermögen, mit dem Anderen Kontakt zu schließen. Die *Gleichzeitigkeit mit dem Anderen* verwirklicht sich dann, wenn sich die Nacktheit des Antlitzes, die sich als *Sich-Altern* zeigt, vor uns erschließt. Die Gegenwart, die sich durch ständige Bezugnahme auf die Vergangenheit kennzeichnet, erlaubt nicht, eine Relation mit dem Anderen einzugehen. Der Kontakt mit dem Anderen hat keinen Anfang und kann daher nicht in der Geschichte, die eine ewige Rückkehr zur Vergangenheit ist, geschehen. Die Geschichte steckt die Grenze und Barriere für unsere Gegenwart (Gleichzeitigkeit) ab. Die Gegenwart hat für Levinas die Bedeutung der Retention⁵⁸, des Aufbewahrens von Vergangenem. Die Gegenwart, welche die Geschichte aufbewahrt, entspricht nicht der Realität des dem Antlitz des Anderen entsprungenen Aufrufs. Für den Verfasser von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* symbolisiert die Gegenwart das Bild und die Vorstellung. Diese sind Erinnerungen an schon Existierendes, ein Aufbewahren in der Gegenwart, die je schon immer Vergangenheit ist. Die Nähe hingegen, in der sich die Relation mit dem Anderen verwirklicht, zerreißt die synchrone Zeit⁵⁹.

⁵⁸ Der Begriff *Retention* (sowie *Protention*) bezieht sich auf das Urbewusstsein in Husserls Analyse der Zeit.

⁵⁹ „Weil mein Leben im Ganzen endlich ist, sind auch alle einzelnen Augenblicke meines Lebens endlich, d.h. aber, weil unwiederbringlich, von unendlichem Gewicht.“

Ähnlich wie bei Heidegger ergänzen in der Philosophie Levinas' Vergangenheit und Gegenwart einander, jedoch mit dem Unterschied, dass man im Kontakt mit dem Anderen der ekstatischen Zeitigung entgleitet. Die Zeit ist in dieser Relation nicht-geschichtlich und nicht-ausgesprochen, so verabsolutiert sich ihr diachroner Charakter, der den Unterschied zwischen mir und dem Anderen nicht aufhebt, obwohl das Dasein in ihr – mit der geschichtlich gemeinten Zeit brechend – seine Identität zerstört. Die überwundene Welt des Bewusstseins, in der das Dasein aktiv war, verwandelt sich in Passivität. Man muss dabei aber natürlich anmerken, dass die Passivität nicht einen Gegensatz zum Bewusstsein bildet oder eine Negation desselben ist, sondern eine andere, von der Konzeption der linearen Zeit abweichende Ordnung bedeutet. Das Andere, das mich umfängt, erfüllt mich mit einem Gefühl, das von anderen Regeln regiert wird. Die Verantwortung für das Andere weicht von den Kategorien der Wahrnehmung der Gegenstände ab. Gegenüber dem Antlitz des Anderen komme ich zu spät, nicht zur rechten Zeit, obwohl ich bereits verantwortlich bin, bevor das Andere mich ruft. Den Gegenstand nehme ich dagegen immer wahr, wenn dieser mir sich schon zu erkennen gibt. Das Andere gibt sich mir nicht in der gleichen Art, in der sich der Gegenstand meinem Bewusstsein anbietet, sondern es ist ein Aufruf, ein Befehl. Das Erscheinen des Gegenstandes ist wegen der gemeinsamen Räumlichkeit dessen, was ich erkenne und dessen, was mich erkennen lässt, möglich. Die den Gegenstand und das Subjekt verknüpfende Bindung ist die Welt, die Welt der Verständnisanzuehung. Diese entspricht der in der Philosophie Heideggers angetroffenen Intuition. Die Rede drückt sich dann durch den *logos apophantikos* aus. Die Rede des Antlitzes sollte man mit dem *logos hermeneutikos* konfrontieren, was bereits während der Analyse der Philosophie Heideggers erwähnt wurde.

Die Bezugsebene des Streites zwischen der Philosophie Heideggers und der Levinas' bezieht sich auf den *logos hermeneutikos*, d.h. die Rede, in der

Sondern eine unendliche Endlichkeit, in welcher ich mich verdanke, bestimmt deshalb jeden Akt meines Sprechens, weil ich, dem ich spreche, zu dem anderen, der *nicht* ich bin, spreche; d.h. weil ich nur sprechen kann, weil und indem ich auf den anderen höre. Emmanuel Levinas hat phänomenologisch meisterhaft dargestellt, wie diese Diachronie des anderen die Synchronie, zu der sich mein Sprechen schließen will, stets stört." - Casper, B. (1981): *Thanatos Pallachos Legetai*, in: *Achievio di Filosofia, Filosofia e religione di fronte alla morte*, edit. Marco M. Olivetti, Padova: Cedam, S. 69.

das Dasein seine eigene Identität sucht. Diese Identität weicht in beiden Fällen von der Ebene des Bewusstseins ab. Sowohl Heidegger als auch Levinas suchen die Identität außerhalb jeglichen Bewusstseins. Das Begreifen seiner selbst in Bewusstseinsakten verzerrt die Identität, in der man sich von dem zu unterscheiden sucht, was man nicht ist. Außer der auf die Separation zweier Seienden hinweisenden Diachronie findet die Zeit ihren Ausdruck im Begriff des *Sich-Alterns*. Seine Funktion liegt im Hervorheben des Symbols der schrumpfenden Haut, d.h. dem Prozess des Erreichens des Bewusstseins. Es imitiert die Körperlichkeit, die für Levinas eine wichtige Rolle spielt – sie trennt die Innerlichkeit von der Exteriorität. Das Altern ist eine Art des Hinterlassens von Spuren in der vorübergehenden Zeit, für Levinas symbolisiert es jedoch den Prozess der Involution sowie die Nacktheit des Antlitzes, welches die Bedeutung einer gewissen Aufrichtigkeit in der Relation mit der Transzendenz hat. Die in der Philosophie Heideggers als Zeitlichkeit interpretierte Zeit gibt einen wesentlichen Impuls, um sie in Bezug auf die Sorge zu begreifen. Die auf der Sorge beruhende Zeitlichkeit ist für Levinas die Auffassung der Zeitlichkeit im Horizont der Geschichte. Das Zukommen auf Vergangenes sowie das Entwerfen des eigenen Seins, d.h. der Zukunft, sind ständig mit dem Gewicht der Geschichte belastet. Heidegger bleibt immer im Horizont des Sich-Ereignens der Geschichten. Das Sein selbst hat für den Autor von *Sein und Zeit* weltlichen Klang. Anstelle der Geschichte schlägt Levinas eine auf der Eschatologie beruhende Relation vor. Die ethische Dimension dieser Relation ist der Vergangenheit beraubt, welche in den Bewusstseinsakten zurückkehrt. In der Ethik gibt es keinen Anfang, deswegen bedient sich Levinas der Bestimmung *an-archē*, um ihren Charakter vorzustellen. Die Vergangenheit gestaltet die Voraussetzungen, gegenüber denen man irgendeine Verpflichtung hat. Dabei besitzt die Relation mit dem Unendlichen keine Verpflichtung, die irgendeinem äußerlichen, auf Ursache und Folge basierenden Gesetz entspringt. Die Epiphanie des Antlitzes verpflichtet das *Ich* auf diese Weise, dass es seine Verpflichtung nicht als irgendeine Art des Zwangs versteht, sondern dass diese sich in der Antwort auf den Ruf des Anderen ereignet. Die Relation mit dem Transzendenten ist selbst ein Anfang, der nachher in der thematisierenden Dimension des Ausgesagten ausgedrückt werden kann. Die Zusammenstellung der *Zeitlichkeit* und *Geschichtlichkeit* (Geschichte) unterstreicht die Divergenz zwischen der Philosophie Heideggers und der von Levinas. Die Kritik der Geschichtlichkeit findet eben in Bezug auf die Zeitlichkeit statt.

2. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

Die Geschichtlichkeit sollte man von der Geschichte (Historie) unterscheiden, weil erstere alle weltlichen Geschehnisse antizipiert. Der Begriff der Geschichtlichkeit entspricht dem Geschehnis des Daseins als solches. Erst in Bezug auf die Geschichtlichkeit als solche kann man von der Geschichte der Welt sprechen. Die Geschichtlichkeit selbst entspringt dagegen der Zeitlichkeit. Das Sein des Seienden wird durch die Geschichtlichkeit konstituiert, das Dasein ist aus diesem Grund immer geschichtlich. Da die Sorge auf der Zeitlichkeit gründet, ist die Geschichte eine besondere, auf der vorlaufenden Entschlossenheit und der Un-Entschlossenheit beruhende Art derselben.

In der Philosophie Martin Heideggers gibt es zwei Typen der Geschichtlichkeit. Einerseits hat man mit der *eigentlichen Geschichtlichkeit*, andererseits mit der *uneigentlichen Geschichtlichkeit* zu tun. Erstere entspringt der eigentlichen Zeitigung. Sie ist die *vorlaufende Entschlossenheit* des Daseins, das ins *Da* geworfen ist. Dies bedeutet, dass die eigentliche Geschichtlichkeit in der Situation verortet ist. Sie entspringt der eigentlichen Zeitigung, weil diese sich auf die endliche Zeit bezieht sowie ermöglicht, sich seinem Schicksal zu unterwerfen. Die vorlaufende Entschlossenheit zeigt die Koinzidenzen zwischen Zukunft und Vergangenheit auf. Das Seiende, welches im Sein zum Tode ein Entwerfen der eigenen Möglichkeit ist, kann die eigene Geworfenheit ins *Da* übernehmen. In Anlehnung auf den modifizierten Zugang zur Geschichtlichkeit hat man mit der Geschichte in ihrer neuen Auffassung, welche von der alltäglichen Bedeutung abweicht, zu tun.

„Historie aber – genauer Historizität – ist als Seinsart des fragenden Daseins nur möglich, weil es im Grunde seines Seins durch die Geschichtlichkeit bestimmt ist. Wenn diese dem Dasein verborgen bleibt und solange sie es bleibt, ist ihm auch die Möglichkeit historischen Fragens und Entdeckens von Geschichte versagt“ (SuZ 20).

Der Begriff die Historie hat eine doppelte Bedeutung: Einerseits wird sie mit der Geschichtlichkeit verbunden und drückt Historizität als das wesentliche Element der ekstatischen Zeit aus, andererseits kann sie im alltäglichen Sinne als das seinen Ort in der Vergangenheit habende Geschehnis interpretiert werden. Dieser zweite Modus des Verständnisses der Historie wird von Heidegger der klassischen Philosophie zugeschrieben. Eine so verstandene Historie ist ohne Grund. In der ersten Bedeutung bezieht sie sich auf grundsätzliche Weise auf die Geschichtlichkeit, und diese wiederum auf die Zeit-

lichkeit als Ekstase. Der Terminus Historie ist insofern sehr wichtig, dass eben die Historie für Levinas als Merkmal der Philosophie Heideggers gilt. Der Konzeption der Historie selbst enthält jedoch in beiden Fällen eine Modifikation ihres klassischen Verständnisses. Hinsichtlich des Rekurses auf die Zeitlichkeit kann man das Problem der Historie auf der Ebene der gegenseitigen Relationen der ekstatischen Zeitlichkeit und der an-archischen Relation mit dem Anderen konfrontieren. Das Einschreiben der Philosophie Heideggers in die Liste der auf dem Konzept der Historie beruhenden Philosophien wird gerechtfertigt, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass die Zeit bei Heidegger einen anderen Charakter als in der klassischen Philosophie hat.

Wegen der Möglichkeit des doppelten Verstehens von Historie sollte man beide Aspekte abwägen. Beim ersten Aspekt, der in Bezug auf die Historie eine modifizierte Position darstellt, hat man mit der Fortsetzung der ontologischen Problematik zu tun. Bei der zweiten Bedeutung, die gemäß Heidegger auf der ersten hier vorgelegten Interpretation der Historie beruhen muss, gibt es einen Zusammenhang mit der Entstehung der Philosophie Heideggers und der Levinas' zu einem konkreten Zeitpunkt und an einem konkreten Ort. Hier ist die Erfahrung der Historie, an der beide Philosophen teilnahmen, gemeint. Die Philosophie Levinas' entspringt der Erfahrung des Holocaust. Gestützt auf die in seinem Elternhaus erfahrene jüdische Kultur ist seine Konzeption der Philosophie von der Erfahrung der Judenvernichtung durchgedrungen. Aus diesem Grund schlägt die Philosophie Levinas' vor, die Historie zugunsten der Eschatologie zu verlassen. Die Historie identifiziert Levinas mit dem auf der Ganzheit, der Totalität begründeten Verständnis der Welt. Auch für Heidegger beruhen seine philosophischen Konzepte auf seiner Erfahrung der Historie. Wenn man jedoch die Historie in ihrem alltäglichen Sinne betrachtet, muss man seine Aufmerksamkeit auf die doch recht wesentliche Tatsache lenken, dass ihre Wertung von ihrem philosophischen Wesen abweicht. Auf diesem wesentlichen Unterschied zwischen der von Historikern aufgefassten Geschichte (Historie) und der Historie als Ausdruck der ontologischen Zeitlichkeit beruht die weitreichende Divergenz zwischen den beiden wissenschaftlichen Disziplinen. Die Bewertung des Rektorats Heideggers zur Zeit des Nationalsozialismus kann ebenfalls aus der Sicht der Geschichte oder aus jener der Philosophie interpretiert werden.

Es scheint so zu sein, dass eben darauf das Wesen des Streits um das politische Engagement Heideggers nach 1933 beruht. Die durch Heidegger

gehaltene *Rektoratsrede*⁶⁰ sowie der unter dem Titel *Sein und Wahrheit* veröffentlichte Vorlesungszyklus⁶¹ weisen jedoch darauf hin, dass die Zuschreibung einer besonderen Aufgabe, eines Beitrags des deutschen Volks zur europäischen Kultur nicht nur aus der Sicht einer politischen Überzeugung gesehen werden kann, welche zum zweiten Weltkrieg geführt hat, sondern auch oder vor allem als die Aufgabe der Deutschen aufgefasst werden sollte, ihr philosophisches, mit seinen Wurzeln bis ins alte Griechenland reichendes Erbe aufzunehmen und weiterzuentwickeln. In *Sein und Wahrheit* formuliert Heidegger:

„Dieses Fragen, darin unser Volk sein geschichtliches Dasein aus-hält durch die Gefahr, hinaushält in die Größe seines Auftrags, dieses Fragen ist sein Philosophieren, seine Philosophie“ (SuW 4).

In Bezug auf diese Worte kann man zur Überzeugung gelangen, dass die Fragestellung, welche durch das deutsche Volk aufgenommen werden kann, das Philosophieren ist, welches seinen Anfang in der griechischen Kultur hat. Aus den hier zitierten Zeilen folgt keine Dominanz des deutschen Volkes – sie ist eine Art der patriotisch-romantischen Einbildungskraft der Rolle der Deutschen, welchen das Aufnehmen der wesentlichen philosophischen Frage nach dem Sein als solches zufällt.

„Soll es aber gelingen – und es muss gelingen –, dann müssen wir die jetzige Wende der deutschen Geschichte aus einem innersten Grunde begreifen und ergreifen lernen, nämlich als den geschichtlichen Augenblick, der groß genug ist und tüchtig an Kräften, aus dem wir es wagen müssen, den eigentlichen Anfang unseres geschichtlichen Daseins wieder anzufangen, einzig um unserem Volk seine große Zukunft zu schaffen und die Nation würdig zu machen ihres Auftrages. Würdig, d.h. gewachsen und Herr des Schicksals und dieses so zugleich in seine Größe zu steigern. Nur wenn wir aus der Größe des Anfangs unseres geistig-volklichen Daseins sind, was wir werden, nur dann bleiben wir der Macht des Zieles gewachsen,

⁶⁰ Heidegger, M. (1990): *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität* sowie *Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

⁶¹ *Sein und Wahrheit* [SuW], Band 36/37 der Gesamtausgabe, besteht aus zwei Teilen: *Die Grundfrage der Philosophie* sowie *Vom Wesen der Wahrheit*. Dieser Band ist als Zusammenfassung der im Sommersemester 1933 und Wintersemester 1933/34 vorgebrachten Vorlesungen konzipiert. Diese umfassen die Periode, in der Heidegger die Funktion des Rektors an der Universität Freiburg im Breisgau innehatte. Der Band wurde 2001 zum ersten Mal veröffentlicht.

dem unsere Geschichte zustrebt. Dieser Anfang ist der Anfang der Philosophie bei den Griechen“ (SuW 7f).

Das Langen nach dem Anfang des „Volksgeistes“ ist ein Ausdruck der Rückkehr zum Anfang, zur Quelle. Ähnlich wie im Falle der Zeitlichkeit verdient die Einheit der ekstatischen Geschichtlichkeit die größte Beachtung. Der Auftrag der Nation, welcher die eigentliche Richtung absteckt, ist auf der Vergangenheit des Volkes begründet. Das Philosophieren ist die Aufgabe, die dann aufgenommen werden kann, wenn wir uns nach dem Grund, nach den Anfängen richten.

„Philosophie – die Leidenschaft des Drängens in die vorausgehende Witterung des Wesens der Dinge: der unausgesetzte fragende Kampf um das Wesen und Sein des Seienden“ (SuW 8).

Man kann anhand der zitierten Fragmente beispielhaft sehen, dass die Geschichtlichkeit im grundsätzlichen Modus nichts oder fast nichts mit der Geschichte (Historie) in der alltäglichen Bedeutung gemein hat. Die Philosophie, deren Aufnahme eine geschichtliche Notwendigkeit für die Deutschen ist, ist ein Kampf um das Wesen und das Sein des Seienden. Wenn man eine moralische Wertung Heideggers – welcher zweifelsohne aktiv an der Festigung der Macht Hitlers im Dritten Reich engagiert war – vornehmen wollte, sollte man sich unter keinen Umständen hauptsächlich auf seine zu jener Zeit veröffentlichten Texte, auch nicht auf die *Rektoratsrede*, beziehen. Man sollte dagegen seine Aufmerksamkeit auf Heideggers offiziellen, amtlichen Schriftverkehr seiner Rektoratszeit an der Albert-Ludwig-Universität zu Freiburg sowie auf die Ergänzungen und Notizen seiner Vorgänger in diesem Amt richten. Der Verweis auf die oben vorliegende Passage prätenziert nicht zur moralischen Beurteilung, diese Frage sollte man Historikern übriglassen. Unsere in Bezug auf die Texte aufgenommene Aufgabe wird den wesentlichen Unterschied zwischen der Geschichte in der alltäglichen Bedeutung und Heideggers Interpretation derselben betreffen, und zwar sowohl unter der Bedingung der Funktion der Geschichtlichkeit und ihres Grundes in der Geschichtlichkeit des Daseins als auch in Bezug auf die einzelne Erfahrung der Geschichte (Historie).

Dieser letzte Aspekt ist insofern von Bedeutung, als dass er uns die Möglichkeit der Gegenüberstellung der Erfahrungen Heideggers mit den Erlebnissen des Autors von *Totalität und Unendlichkeit* während des Holocaust gibt. Die Bewertung der Philosophie Heideggers, die Levinas vorgenommen hat, ist grundsätzlich bar aller Andeutungen zu Heideggers politi-

schem Engagement. Sie setzt jedoch auf einer Konzeption von Geschichte auf, die doch Heidegger selbst schon verworfen hat. Der Terminus Geschichte bezeichnet für Levinas das dem Anderen Aufdrängen meines eigenen Verständnisses, meiner eigenen Auffassung der Welt. In der Geschichte vollzieht sich laut Levinas die Aufhebung der absoluten Trennung des Anderen. Während seiner Kritik der Philosophie Heideggers, die er als eine im hohen Grade auf der Geschichte beruhende Art von Philosophie ansieht, wirft Emmanuel Levinas derselben vor allem ihre zu schwachen Gründe vor, die die Mannigfaltigkeit zerstören, indem sie die Welt in den Kategorien der auf die Bedeutsamkeitsganzheit bezogenen Vernunft auffassen. Man sollte das Wesen des Streits unter gewisser Berücksichtigung der Argumente der historischen Wissenschaften in einer engeren Verweisung seiner Philosophie auf die *archē* wahrnehmen, auf welcher jegliche Geschichte und auch die Politik beruhen.

Der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* merkt allerdings an, dass die philosophischen, nach *archē* suchenden Konzepte Heideggers in der Folge zum Totalitarismus führen. Dieser ist für Levinas eine Aufhebung des Anderen durch ein Denken, welches von der Vernunft regiert wird, die mit Hilfe von Kategorien die Welt ordnet. In gewissem Sinne gründet der Totalitarismus gemäß Levinas auf der Totalität, auf dem Entzug dessen, was anders ist, der Kennzeichnung des Anderen. Das Wesen der Wahrheit, das sich auf die Geschichtlichkeit bezieht, muss gar nicht zum Totalitarismus führen, sondern hebt die Transzendenz des Seienden zum eigenen Sein hervor. Diese dynamische Bewegung der Wesenheit hat nichts mit der Klarheit und Deutlichkeit zu tun, derer sich jene Ideologien bedient haben, die nach der auf Verifikation (Übereinstimmung) der Wahrheit mit der Wirklichkeit streben. Die Geschichtlichkeit hat entschieden eine andere Aufgabe sowie einen anderen Charakter.

„Die Geschichte >ist< der Wandel des Wesens der Wahrheit. Das geschichtlich Seiende hat sein Sein aus solchem Wandel. Bei den Wandlungen des Wesens der Wahrheit sind die unscheinbaren seltenen Augenblicke, da die Geschichte innehält. Diese innehaltenden Augenblicke der verborgenen Ruhe sind die anfänglich geschichtlichen, weil in ihnen das Wesen der Wahrheit dem Seienden anfänglich sich zuweist und zuschickt“ (PAR 80n).

An den Antipoden des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geschichte wird eine Frage sichtbar, die in der philosophischen Tradition mit dem Konzept

der Zeit verknüpft war. Sie muss entweder zu den *endlichen* oder zu den *unendlichen* Kategorien gezählt werden. Die Geschichtlichkeit der Zeit in der Philosophie Heideggers weist auf den unendlichen Charakter der Zeitlichkeit hin, die das *Sein zum Tode* ist. Die die Mannigfaltigkeit vereinende Zeit wird von Levinas als eine der Intuition des Bewusstseins nahe Zeit gehalten. Aus diesem Grund klassifiziert er oft die Philosophie Heideggers als gleichwertig mit der *stricte* auf dem Bewusstsein beruhenden Philosophie. Im Widerspruch zur endlichen Zeit, die in Konsequenz zur Geschichte führt, schlägt Levinas die Diachronie der Zeit vor, die in die zeitlichen Kategorien zur Unendlichkeit gezählt wird. Diese von ihm *eschatologisch* genannte Zeit unterliegt einer völlig anderen Logik als die Welt der endlichen Seienden. Man kann zusammenfassend sogar sagen, dass die Diachronie der Zeit⁶² der ekstatischen Zeitlichkeit entgegengestellt ist. Daher wird auch die Thematik des folgenden Unterkapitels das Problem der Endlichkeit und Unendlichkeit umfassen. Dieses ist eine Verlängerung der Frage nach der Zeit, die auf wesentliche Weise mit dem Konzept der Wahrheit als Entbergen und Verbergen sowie der Wahrheit als Unterweisung verbunden ist.

In diesem Kapitel trachten wir eine Antwort auf die Frage nach der Zeit zu finden, in der die Wahrheit sich ereignet. Eine weitere Frage, die den Überblick über die philosophischen Konzepte der Wahrheit komplettieren soll, ist die nach dem Ort, an dem sie sich verwirklicht. Dieser Ort ist sowohl für Heidegger als auch für Levinas die *Rede*. Man kann vorläufig erahnen, dass im Unterschied zur Frage nach der Zeit das Problem der Rede, in der sich die Wahrheit verwirklicht, beide Konzeptionen miteinander verbindet.

⁶² *Nachwort von Ludwig Wenzler* in: Emmanuel Levinas, E. (1989): *Die Zeit und der Andere* (ZuA), Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 86.

Unterkapitel B

Endlichkeit und Unendlichkeit. Die Idee der Unendlichkeit in der Philosophie Levinas'. Der zum Gewissen-haben-Wollen sowie zu seinem eigenen Sein aufrufende Tod.

Der Tod und seine Rolle bei der Konzeption der Wahrheit. Die Idee der Unendlichkeit und ihr Zusammenhang mit dem Guten.

Im vorangehenden Unterkapitel war die Zeit und ihr Zusammenhang mit der Geschichte, welche in der Ontologie Martin Heideggers den endlichen Kategorien zugeschrieben wird, das Thema; in diesem Unterkapitel wird die Zeit als Diachronie hervorgehoben, die auf die Kategorien der Unendlichkeit verweist. Schrittweise wird von der Endlichkeit auf die Unendlichkeit übergegangen, um so auf den Begriff des Todes zu treffen, welcher sich ins Wesen des Streites um die in der Wahrheit geschehende Zeit einschreibt. Obwohl das Konzept des Todes nicht die Basis der Verschiedenheit beider Philosophien ist, so ist er doch ihr Ausdruck und gewissermaßen auch ihre Folge. Für Heidegger ist der Tod der Ruf des Gewissens, für Levinas hingegen die Erfahrung des Radikalismus der Ethik.

Der Streit um das reziproke Verhältnis zwischen *Endlichkeit* und *Unendlichkeit* hat eine lange Tradition. Auf dem Weg von Platon über die mittelalterlichen Philosophien wird das Problem der Endlichkeit in Zusammenhang mit der Theorie der Seele des Menschen wahrgenommen. Es bleibt jedoch ständig die Frage, wie die Unendlichkeit neben der Endlichkeit auftreten kann. Die Frage, die dann daraus erwächst, betrifft ihre gegenseitige Relation. Was ist die Endlichkeit für die Unendlichkeit? Nur eine Negation? Wenn die Endlichkeit existiert, so ist sie eine Einschränkung der Unendlichkeit. In Bezug auf die Philosophie Levinas' kann man feststellen, dass sich das Problem der Unendlichkeit aus einem falschen Verständnis der Welt ergibt. Die Welt hat – gemäß dem Autor von *Die Zeit und der Andere* – einen pluralistischen Charakter. Die klassische Philosophie schreibt dem Sein eine Einheit zu, dabei muss man es vor allem pluralistisch betrachten. Das menschliche *Cogito*, das eine Neigung zur Auffassung in der Ganzheit besitzt, maßt sich das Recht zur Nivellierung der Mannigfaltigkeit an. Die Philosophie Hegels nimmt also die Herausforderung zur Versöhnung des

Endlichen mit dem Unendlichen in der Dialektik an. Auf diese Weise stehen die beiden Elemente sich in Opposition gegenüber, obwohl das Gegenteil letzten Endes zur Einheit der Gegenteile wird. Die Voraussetzung, dass die Endlichkeit eine Art der Unendlichkeit ist, die im absoluten Geist versöhnt werden kann, hebt das Gegenteil nicht auf. Die Endlichkeit und die Unendlichkeit befinden sich auf der gleichen Ebene, im gleichen Raum.

Die Lösung dieses Problems erfordert für Levinas das Hervorheben des unüberwindbaren Abgrundes zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Obwohl es nicht der Schwerpunkt der Philosophie Levinas' ist, das Problem der gegenseitigen Relation hervorzuheben, so ist doch die die endliche von der unendlichen Welt trennende Kluft ihre notwendige Bedingung. Das Nicht-Übereinstimmen dieser beiden Welten ist der Grund für das getrennte Seiende, welches eine Relation mit dem Unendlichen eingeht. Auch in der transzendenten Beziehung kann von der Aufhebung dieser unüberwindbaren Kluft keine Rede sein. Die Unendlichkeit, die sich in der Relation mit dem Anderen zeigt, ist nicht im Sinne von etwas im Voraus Entstandenem oder Gedachtem statisch. Sie verwirklicht sich erst. Daher ist die Idee der Unendlichkeit etwas mehr als nur eine Idee. In der Relation mit dem Anderen *verabsolutiert sich* die Unendlichkeit, um die Terminologie Levinas' zu benutzen. Das bedeutet aber nicht, dass die Unendlichkeit von der Relation abhängig ist, sondern, dass sie eben auf ihren wahrhaftigen Charakter hinweist, welcher nicht auf dem Wiederherstellen eines schon existierenden Zustandes beruht, sondern auf dem Sich-Verwirklichen im *Augenblick* (Moment) der Epiphanie des Antlitzes des Anderen, das von mir absolut separiert ist. In diesem Sinne bezeichnet der *Augenblick* oder *Moment* keinen Zeitabschnitt, sondern zeigt die Nähe des Unendlichen auf, d.h. die Tatsache, dass wir sogar durch die Idee der Unendlichkeit diese selbst erfahren, wenn das Andere in ihr unsere Souveränität in Frage stellt. Durch die Relation von Angesicht zu Angesicht mit dem Anderen zeigt sich die Unendlichkeit, indem sie gleichzeitig Passivität und Aktivität ist. Die Aktivität drückt hingegen die Tatsache aus, dass ich keine Re-Präsentation, keine Vertretung der Unendlichkeit habe, sondern, dass sie sich verwirklicht, dass sie sich in der Rede, in der das Andere mich anklagt, zeigt. In diesem Sinne ist die Aktivität kein Gegenteil der Passivität. Wenn die Relation ausschließlich eine Erinnerung wäre, verlöre sie ihre Vollkommenheit. Der Mensch erfährt das Unendliche in der ethischen Dimension, d.h. durch das Antlitz des *Fremden* (des *Ausländers*), der *Witwe* und der *Waise*. Im Kontakt mit dem Anderen geht das Selbe nicht seiner Endlichkeit verlustig, obwohl es eine Relation mit dem

Anderen eingeht. Die in der Philosophie Levinas' verwendete Idee der Unendlichkeit wird auf einer ähnliche Logik wie die Wahrheit und Unwahrheit in der Philosophie Heideggers begründet. Eines der wichtigeren Werke Heideggers, *Identität und Differenz*, gibt uns ein Beispiel dafür. Heidegger analysiert darin dieses Problem aus der Sicht der Identität und der Frage nach der Identität und der Mannigfaltigkeit. Wie man sich am Beispiel der Philosophie Levinas' überzeugen kann, ist das Problem des Unendlichen schon seit langer Zeit mit dem Problem der Philosophie über die Frage nach der Identität und dem Unterschied verbunden.

Das Unendliche stellt für Levinas keine Alternative zum Endlichen dar⁶³. Beide Kategorien der Zeit kommen in der Ethik vor. Keine von beiden hebt die jeweils andere auf. Die endliche Zeit ist keine Alternative zur Unendlichkeit. Die Idee der Unendlichkeit verwirklicht sich in der Rede, welche eine Unterweisung ist, ein Aufruf zur Übernahme von Verantwortung für das Andere. In der philosophischen Konzeption Levinas' entspringt das Schuldig-Sein dem Treffen mit dem Antlitz des Anderen. In seinem Antlitz verwirklicht sich die Unendlichkeit, die – ohne etwas von sich zu verlieren – in einem besonderen *Raum*, welcher die Rede ist, geschieht. Das *Schuldig-Sein*, welches sowohl bei Heidegger als auch bei Levinas vorkommt, betrifft gänzlich andere Erscheinungen. Das zum Gewissen-haben-Wollen aufrufende Gewissen entspringt dem Schuldig-Sein in der ontologischen Dimension. In diesem Sinne dreht sich das Schuldig-Sein um die Frage nach dem eigenen Sein. Für Emmanuel Levinas hingegen ist Schuldig-Sein eine der Armut und der Not des Anderen entspringende Regung. Es hat also einen ethischen Charakter. Die Struktur des Schuldig-Seins führt zur existenziellen Frage nach dem Tod. Das *Sein-zum-Tode* offenbart die Schuld des Menschen nicht deswegen, weil es eine einem Wertekonflikt entspringende Regung ist, sondern vielmehr deswegen, weil das Dasein in den uneigentlichen Seinsmodus verfällt. In der Philosophie Heideggers wird dem Dasein durch die Berührung mit dem Tod bewusst, dass es in seinem Sein nicht nur um es selbst geht.

Levinas zufolge ist das Verständnis des Todes bei Heidegger⁶⁴ nicht ausreichend radikal. Ihm fehlt der absolute Charakter⁶⁵. Der Autor von *Totalität*

⁶³ Die in der Philosophie Levinas' verwendete Idee der Unendlichkeit gründet sich auf eine ähnliche Logik wie das Problem von Wahrheit und Unwahrheit in der Philosophie Heideggers. Vgl. TU 62ff sowie VWW (WG) 193ff, PAR 25.

⁶⁴ Vgl. Damske, J. M. (1963): *Sein, Mensch und Tod*, S. 142-150 sowie ZuA 42ff.

und Unendlichkeit bedient sich in zweierlei Kontexten selbst des Todesbegriffes. Erstens im ursprünglichen Ruf des Antlitzes, welches in dem Selben das Gefühl des Einer-für-den-Anderen befreit, zum *Substitut-Sein* aufruft, zweitens in der *Symbolik der Vaterschaft*, die der Erklärung der Grundlage der auf der absoluten Trennung beruhenden Relation dient. In diesem zweiten Kontext erscheint der Tod in Bezug auf die Gestalt des Sohnes, der nicht der Vater ist, obwohl er mit ihm durch die Bande des Blutes verwandt ist. Man kann nun einen schwerwiegenden Unterschied erkennen, wenn man die Nützlichkeit des Todesbegriffes für beide Philosophien vergleicht. Bisher wurde der Tod von zwei Aspekten her beleuchtet. Beide jedoch betrafen die *Andersheit des Anderen* in der Relation mit dem Transzendenten. Levinas schwebt eine diametral entgegengesetzte Lösung dieses Problems vor. Der Todesbegriff entzieht sich jeglicher auf Sein oder Nichts beruhenden Klassifikation. In der Auffassung Levinas' nimmt der Tod eine völlig andere Gestalt an, d.h. er geht über sich hinaus, transzendiert also Sein und Nichts. „Das Intervall der Diskretion oder des Todes ist ein dritter Begriff zwischen dem Sein und dem Nichts“ (TU 75). Die Exteriorität gegenüber den letzteren bedeutet nicht, dass der Tod etwas nicht Mögliches ist, sondern unterstreicht vielmehr die wesentliche Tatsache, dass er radikaler ist als die Alternative zwischen Sein und Nichts. Der Begriff des Todes hat für Heidegger eine gänzlich andere Bedeutung als für Levinas. Bei Heidegger ruft der Tod das Dasein zum Gewissen-haben-Wollen auf, was in Folge zur Frage nach der eigentlichen Weise des Selbst-Seins führt. Er ist eng mit der Tatsache verknüpft, dass ich angesichts des Todes ich selbst bin. Ich erlebe den Tod der mich umgebenden Personen, meiner Mit-Seienden, nicht ursprünglich – einzig und allein meinen eigenen Tod, der mein Man-Sein in Frage stellt, erfahre ich auf diese Weise.

„Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht. Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird“ (SuZ 240).

⁶⁵ Vgl. TU 281f. Friedrich Weinreb stellt das Problem des Todes und des Lebens im Zusammenhang mit der Unsterblichkeit in der jüdischen Tradition in seinem Artikel: *Gedanken über den Tod im Weltbild der jüdischen Überlieferung*, in: *Archivio di Filosofia, Filosofia e religione di fronte alla morte*, (1981), Padova: Cedam, S. 447-459, dar.

Für Heidegger ist der Tod immer zukünftig, obwohl der einen tiefen Bezug zu dem Vergangenen und dem Augenblicklichen aufweist. Hinsichtlich der Ekstase der Zeit tritt ständig eine gegenseitige Verweisung der drei Formen der ekstatischen Zeitlichkeit auf, obwohl Heidegger im Tode den Moment sieht, der erst in der immer näheren Zukunft auf mich zukommt. In Anlehnung an das Sein-zum-Tode kann das Dasein sein Seinkönnen in der Ganzheit gestalten. Das Dasein kann sein eigenes Seinsverstehen aufgrund des Seins-zum-Tode entwerfen. Der Tod ist ständig im Horizont des Seins enthalten. In der Philosophie Heideggers erfüllt der Tod die Funktion des Aufzeigens der Antizipation des Daseins hinsichtlich des eigenen Seins⁶⁶. Er hat jedoch andauernd eine endliche Dimension und ist eine Grenze für das Dasein. Er langt nicht in der Erwartung, in die synthetisierende Geschichte aufgenommen zu werden, über das Sein hinaus. Der Tod ist gewissermaßen in der ontologischen Kategorie des Seins enthalten. „Daseinmässig aber *ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*. Die existenziale Struktur dieses Seins erweist sich als die ontologische Verfassung des Ganzseinkönnens des Daseins“ (SuZ 234).

In der Philosophie Levinas' entgleitet der Tod ebenfalls der Gegenwärtigkeit, allerdings aus vollkommen anderen Gründen. Die Gegenwärtigkeit, die die Zeit des Bewusstseins ist, kann die getrennte Andersheit nicht ausdrücken. Der Tod entspringt bei Heidegger der Tatsache, dass er dem Dasein das Sein in der Ganzheit zeigt, während er hingegen für Levinas die absolute Andersheit, die man nicht umfassen oder begreifen kann, hervorhebt.

„Der Tod ist niemals jetzt. Wenn der Tod da ist, bin ich nicht mehr da, nicht, weil ich nichts bin, sondern weil ich nicht imstande bin zu ergreifen. Meine Herrschaft, meine Mannhaftigkeit, mein Heroismus des Subjekts kann in Bezug auf den Tod weder Mannhaftigkeit noch Heroismus sein“ (ZuA 45).

⁶⁶ In der ontologischen Perspektive Heideggers ist der Tod nicht ein Ereignis, das am Ende des Lebens eintritt, sondern eine Struktur, die immer und immer schon in jedem Daseinsvollzug gegenwärtig ist. Er ist ferner nicht bloß eine Struktur neben anderen, sondern gerade die Struktur, die das Menschenwesen ausmacht und die Existenz allererst ermöglicht. Das heißt aber: Das Sein zum Tode ist der Wesensgrund des endlichen Seinsverständnisses, bzw. das Sterblichsein ist der Ursprung des Mitspielenkönnens im höchsten Spiel des Sich-lichtens des Seins.“ - Demske, J. M. (1963): *Sein, Mensch und Tod*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, S. 180.

Außer dem *Hervorheben der Andersheit des Anderen*, die man nicht aufheben oder nivellieren kann, erfüllt der Tod in der Philosophie des Autors von *Totalität und Unendlichkeit* auch die Funktion des *Aufschiebens in der Zeit*. Diese Art des Verständnisses des Todes ist vor allem in seinem ersten, im Jahre 1961 fertiggestellten Hauptwerk sichtbar. In *Totalität und Unendlichkeit* legt Emmanuel Levinas den Akzent auf die Darstellung des getrennten Seienden, welches fähig ist, eine Relation mit dem Anderen einzugehen. Es fehlt darin jedoch noch eine deutliche Stellungnahme zur Zeit als Diachronie. Erst die Vorstellung der Rede als *dire* und *dit*, welche in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* enthalten ist, liefert eine präzise Bestimmung der Zeit als Diachronie. Als Folge der Präsentation des Hinausgehens über das Bewusstsein in der Relation auf den Anderen hin kommt die tatsächliche Aufgabe der Zeit und des Todes ans Tageslicht. Heidegger meint:

„Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und »vorläufige« Möglichkeit aus. Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals*“ (SuZ 384).

Der Tod erlaubt also dem Dasein, sich von dem es umfangenden Zustand des Behagens und der Gewissheit abzulösen. Das Dasein muss sich bis zur Zeit seines faktischen Todes der Neigung, sich der Welt zu verschließen, entledigen. Das Sein-bei, welches es scheinbar von der Ungewissheit befreit, presst das Dasein *de facto* in eine uneigentliche Weise des Seins. Die Ablösung geschieht durch den Ruf des Gewissens, welches durch die Berührung mit dem Tod geweckt wird. Für Levinas ist das, was mir erlaubt, ich selbst zu werden, das Andere, welches mir gegenüber transzendent, von mir getrennt ist. Man kann aber nicht behaupten, dass meine Identität vom Anderen abhängt, sondern dass ich erst angesichts der Epiphanie mich selbst wiederfinde – mich, der ich selbst getrennt bin vom anderen Menschen sowie von Gott, der auch ein *Anderes* ist⁶⁷. Man kann also sagen, dass das, was bei Heidegger sicher macht, dass man sich finden kann, einen endlichen Charak-

⁶⁷ Vgl. Casper, B. (1985): *Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen Gegenwärtigen Jüdischen Denkern*, in: *Archivio di Filosofia: Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo* II, hrsg. v. M. M. Olivetti, Nr 2-3, Padova: Cedam, S. 185.

ter besitzt und der Konzeption des Todes entspringt, während es in der Relation mit dem Anderen in der Philosophie von Levinas nach der Unendlichkeit langt. Das Wesen des Streites liegt jedoch nicht darin, dass das Selbe durch das Eingehen einer Relation mit dem Anderen seine eigene Endlichkeit zu spüren beginnt. Man muss seine Aufmerksamkeit auf die wesentliche Eigenschaft der Relation mit der Unendlichkeit richten. Im Kontakt mit der Transzendenz geht der Tod nicht seiner Unvermeidlichkeit verlustig. Die Relation beruht darauf, dass keiner ihrer Teilnehmer seine Eigenständigkeit verliert. Auch das *Ich* entkommt angesichts des Antlitzes des Anderen nicht dem Tod. In der Relation mit dem Anderen erlangt der Tod jedoch eine größere Radikalität und wird absoluter. Das Unendliche zeigt sich angesichts des Todes in der Weitergabe des Lebens vom Vater an den Sohn. Diese Art der Vorstellung des Todes entspringt der jüdischen Kultur. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* tritt der Tod nicht mehr in der Gestalt auf, in der er in *Totalität und Unendlichkeit* gezeichnet wird. Er ist nicht mehr ein Aufschub in der Zeit durch die Weitergabe des Lebens vom Vater an den Sohn. Der Tod gewinnt durch die Berührung mit dem Unendlichen, in der das Getrennte nichts von sich verliert, an Radikalität. Er wird aus der Sicht der Relation mit dem Anderen betrachtet. Eine solche Form nimmt die im zweiten wichtigen Werk Levinas' präsentierte Philosophie an.

6. Kapitel

Das Verhältnis der Wahrheit zum Guten und Schönen (Kunst).

Der Unterschied im Verständnis der Impon- derabilien in den beiden Philosophien.

Das Wahre, das Gute und das Schöne, welche in der klassischen Philosophie Transzendentalien genannt wurden, treten nebeneinander auf. Sie alle hatten einen objektiven Charakter, daher konnte man über ihre wechselseitigen Verweise und ihr gegenseitiges Auftreten sprechen. Indem man über den Objektivismus und den Subjektivismus von Wahrheit und Gutem hinausgeht, kann man sie auf eine neue Grundlage stellen. Der Streit um den Vorrang eines der beiden beruhte eben auf dem Subjektivismus und dem Objektivismus. Dabei lassen, wie man sich bereits überzeugen konnte, sowohl die Philosophie Heideggers als auch die Levinas' den Streit um Subjektivismus und Objektivismus hinter sich. Beide Philosophien langen durch ihren Verzicht auf die Kategorien der Subjektivität und der Objektivität in die Tiefe, d.h. nach den Gründen, die sich der Bewertung in objektiv und subjektiv entziehen. Das Wahre, das Gute und das Schöne haben in ihren Philosophien eine andere Dimension gefunden. In der heideggerschen Philosophie gebührt der Vorrang der *Wahrheit*, während in der Philosophie Levinas' das *Gute* den ersten Rang einnimmt. Diese beiden beziehen sich ebenfalls auf die anderen Imponderabilien. Außer der Wahrheit verwendet Heidegger in seiner Philosophie das Schöne und das Gute, auch wenn letzteres ein Randgebiet seiner Philosophie darstellt. Das Schöne ist unter anderem in *Vom Wesen des Kunstwerkes* das Thema. Sein Interesse an dem Konzept des Schönen zeichnet sich in der späteren Periode seiner Philosophie immer

stärker ab. Levinas hingegen umfasst mit seiner Philosophie alle Imponderabilien⁶⁸, obwohl er einen Akzent auf das Gute und die Wahrheit legt.

1. Die Wahrheit und das Gute

Die Philosophie Levinas' bedient sich des *Guten* als der höchsten Idee, die alle übrigen überragt. Eben durch die Anwendung der Idee des Guten wird die Majestät des absolut von dem Selben getrennten Anderen verdeutlicht. Der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* beruft sich zu diesem Zweck auf die platonische Idee des Guten. Dieser Begriff zeigt außer seinem ethischen Charakter eine gewisse Tiefe und Sublimation gegenüber den anderen Ideen. Erst die Idee des Guten führt dazu, dass sich die Wahrheit verwirklichen kann. Das Gute hat keinen moralischen Nachhall, wie es in der klassischen Philosophie der Fall ist. Der Begriff des Guten bezieht sich nicht auf die Ganzheit der Sittenlehre, sondern bedingt diese. Das Gute geht jeglicher Moral, die auf Gesetzen beruht, voraus. Die Idee des Guten hat keinen Charakter der Beziehung zu anderen Regeln, da dies hieße, dass sich das Gute auf das System, die Verständnissganzheit bezieht, welche z.B. der Philosophie Heideggers zugeschrieben wird. Das Gute verwirklicht sich in der Relation mit dem Unendlichen erst in der Berührung mit dem Antlitz des Anderen. Man darf dabei aber nicht meinen, dass das Gute sekundär ist, sondern man sollte vielmehr davon ausgehen, dass es erst in der Expression des Antlitzes seinen eschatologischen Charakter zeigt, der noch weiter von dem Selben

⁶⁸ In der klassischen Philosophie wurden die Wahrheit, das Gute und die Schönheit als *Transzendentalia* bezeichnet. Wegen des sowohl bei Heidegger als auch bei Levinas spezifischen Charakters der *Transzendentalien* schlage ich vor, einen neuen Begriff, *Imponderabilia*, zu verwenden. Dieser Begriff bezeichnet die nicht zur Sphäre des Physischen zugehörigen Erscheinungen, die sich nicht zählen, berechnen oder näher bestimmen lassen, welche uns aber trotzdem beeinflussen. Der Phänomenologische Charakter der Wahrheit, die Entbergen und Verbergen ist, wird durch das Wort *Imponderabilia* eher wiedergegeben. *Ponderabilis* bedeutet: sich abwägen lassen. Die Hinzufügung eines negierenden Präfixes deutet – ähnlich wie die als *aletheia* begriffene Wahrheit – auf den dynamischen Charakter der *Transzendentalia* hin. Das *sich abwägen lassen* ist dabei gleich ursprünglich wie seine Negation. Der Begriff *Imponderabilia* gibt auch die im Begriff *Transzendentalia* enthaltenen Inhalte wieder. Die physischen Erscheinungen, die Wirklichkeit sind nicht das entscheidende Kriterium des Wahren, des Guten und des Schönen, obwohl diese Einfluss auf erstere, auf die Wahrnehmung der menschlichen Welt und ihrer Umwelt, haben.

entfernt ist als die Exteriorität, die das Selbe aus den Fenstern seiner Behausung sieht. Das Gute ist mit der Transzendenz verbunden und drückt sich angesichts der Epiphanie des Antlitzes des Anderen aus. Die Wahrheit, die in der Relation mit dem Anderen als Unterweisung geschieht, beruft sich in erster Linie auf das Gute, welches den unendlichen Charakter dieser Relation aufzeigt.

In der Einleitung wurde gesagt, dass das Gute ein Schlüsselbegriff der Philosophie Levinas' ist. Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür ist eben die Dimension des Guten, die für ihn – ähnlich wie bei Platon – jene höchste Idee ist, die sich durch absolute Souveränität und Tiefe auszeichnet. Es ist eben das Gute, das vom Olymp kommt, und nicht die Wahrheit. Prometheus raubte den Göttern das Feuer, das Symbol des Lichts und der Wahrheit als Unverborgenheit, aber das Gute konnte er ihnen nicht stehlen. Die Götter des Olymps wurden nie gemeinsam mit ihrer Güte dargestellt. Das Gute ist ein Symbol des Gottes Jahwe, der zu Abraham, Moses und Jakob gesprochen hat. Der Begriff des Guten verklammert die platonische Philosophie mit der jüdischen Tradition, von der sich Levinas inspirieren ließ. Das Gute, von dem wir in der Idee des Guten ein Bild haben, kommt durch die Stimme Jahwes aus der Höhe. In der jüdischen Tradition kann man die Güte als Bestimmung Gottes antreffen, die griechische Kultur kennt dagegen keine guten, sondern nur freundliche oder sich sorgende Götter. Wenn man diese Spur weiter verfolgt, könnte man feststellen, dass gerade darin der kulturelle Unterschied beider Philosophien seine Quelle hat. Heidegger schöpft aus der griechischen Tradition, Levinas aber stützt sich auf zwei Säulen: die jüdische und die griechische Tradition. Die Sorge um sich selbst, um sein eigenes Sein (die lateinische *cura*) ist der Kern der Philosophie des Autors von *Sein und Zeit*. Im Gegensatz dazu bildet Levinas seine Philosophie um das Gute herum, diese Bestimmung der von Gott kommenden Stimme, die die unendliche Dimension, an der auch der Mensch seine Teilhabe hat, aufzeigt. Es gibt jedoch etwas, das beide Zugänge zur Idee des Guten verbindet. Dieses etwas ist die Aufhebung der Moral im kausalistischen Sinne, der Verzicht auf dieselbe.

2. Die Wahrheit und das Schöne

Das Schöne tritt in der Philosophie Martin Heideggers in zwei Aspekten auf. Erstens dient es der Analyse des Kunstwerkes sowie der Kunst selbst (in

der späteren Periode seiner Philosophie), zweitens ist es eine Ergänzung zur Bestimmung des Seienden. Heidegger weicht hier von der Ontologie, die das Fundament seiner Philosophie bildet, ab. Seine ästhetischen Ansichten werden am deutlichsten in seinem Werk *Der Ursprung des Kunstwerkes* präzisiert. Das Konzept des Schönen kann aber sowohl für Heidegger als auch für Levinas nicht zum Fundament einer Philosophie werden. Die ästhetische Dimension des Schönen ist der jüdischen Kultur fremd, aus deren Quellen der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* schöpfte. Die griechische Welt identifizierte das Schöne mit der Harmonie. Heidegger betrachtet das Schöne durch das Prisma der Ontologie. Für ihn hat es einen ontologischen Klang. Wenn er sich seiner bedient, dann nur, um seinen Grund auf der Konzeption des Seins aufzuzeigen. Das Schöne kann die Wahrheit und das Gute darstellen, kann eine Hilfsfunktion für letztere übernehmen. Es äußert sich auf verschiedene Weise in der Kunst, dank der es auf die Sinne wirken kann. Natürlich kann man keine Hervorhebung eines der Sinne erwarten. Wie schon gesagt, ist keiner der Sinne hinsichtlich des Seins als solches ursprünglich genug. Das Schöne, und in Folge auch die Kunst selbst, verlangen nach einer Aufnahme durch die Sinne. Diese Rezeption hat jedoch nichts mit dem ursprünglichen Verweis auf das Sein gemein. Durch das Kunstwerk, das Schöne, blicken wir in die Tiefe des Seins des Seienden.

So sehen wir, dass das oben erwähnte zweifache Auftreten des Schönen sich schließlich auf eine Rolle reduziert, die auf dem Verweisen auf die Seinswahrheit beruht. Das Schöne kann bei Levinas, obwohl es nicht *expressis verbis* in seinen Werken erwähnt wird, auf der Grundlage seiner Philosophie interpretiert werden. Man kann es zum Beispiel in der Empfindlichkeit der Haut oder im Bau der Behausung finden. Mit größter Sicherheit stellt das Schöne aber keinen fundamentalen Kern der Relation mit dem absolut Anderen dar. Wenn man das Schöne irgendwo bemerken kann, dann nur auf der Etappe der Trennung von den Elementen. Im Bezug auf den Anderen, in der transzendentalen Relation kommt es schon nicht mehr vor. Schön können nur die Gegenstände sein, die bewirken, dass man sich in seiner Behausung wie zu Hause fühlen kann. Das Schöne weist jedoch nicht auf die ursprüngliche Erfahrung des Anderen hin.

7. Kapitel

Funktion der Sprache

Der Begriff *Sprache* kann zweierlei Bedeutung haben. Erstens kann er als ein der Linguistik angehöriger Terminus verstanden werden. Er ist dann die fachspezifische Bestimmung, welche Semantik und Syntax enthält. Er wird dann als ein Modus des Ausdrucks des Denkens begriffen, der sich in ausgesprochenen Urteilen, in Sätzen äußert. Die Linguistik beschäftigt sich vor allem mit der Form der Sprache. Die Richtigkeit der Sprache beruht auf grammatikalischen und semantischen Grundlagen. Obwohl die Sprache schafft und geschaffen wird, wird sie durch Aussprachen gestaltet und gestaltet wiederum diese; indem sie einen Inhalt in sich trägt, beruft sie sich auf festgesetzte grammatikalische Formen. In ihrer zweiten Bedeutung ist die Sprache ein engerer Begriff und stellt grundsätzlich nicht primär Form und Materie des ausgesprochenen Inhalts in den Vordergrund, sondern das vor jemandem Aussprechen selbst.

1. Die Funktion und Rolle der Sprache in der Philosophie Heideggers und Levinas'. Wahrheit und Logos.

Die Philosophie Heideggers verwendet solche Begriffe wie *Rede*, *Gerede* und *Sprache*. Die Rede ist ein ontologischer Charakter des Daseins, ähnlich wie Befindlichkeit und Verstehen. In die Uneigentlichkeit verfallend, verformt das Dasein die Rede und macht diese auf solche Weise zum Gerede. Dieses ist eine uneigentliche Weise des Seins. In ihm drückt der Mensch das aus, was sich nicht aus seiner Jemeinigkeit oder – um die Terminologie Levinas'

zu benutzen – aus seiner *ipseitas* ergibt. Das Gerede beruht auf *Sein-bei*⁶⁹, d.h. es ist ein Aufnehmen der Seinsweise der anderen Seienden, denen man begegnet. Durch die Sprache nimmt die Rede dagegen die Form des ausgesprochenen Wortes an. In *Totalität und Unendlichkeit* stellt Levinas keine Überlegungen zur Sprache an, er beschränkt sich aber nunmehr auf den *discours*, auf die Sprache, die dem Antlitz des Anderen entspringt. Die aus dem Antlitz kommende Unterweisung ist die Rede, allerdings ist diese nicht thematisiert. Das französische Wort *discours* wird durch die dynamische Mitteilung zwischen Menschen charakterisiert, aber mit diesem Vorbehalt, dass es nicht die wissenschaftliche und methodische Auslegung betrifft. Da der *discours* im Antlitz des Anderen ein Ort ist, an dem sich die transzendente Relation zweier radikal verschiedener, voneinander getrennter Seienden verwirklicht, hat er ursprünglichen Charakter. Der *discours* ist nicht die Vorstellung, sondern die Verwirklichung der Transzendenz selbst. Obwohl er an der Wurzel der Beziehung zu finden ist, unterliegt er nicht der Thematisierung. Üblicherweise verwirklichen sich *Diskurs* und *Rede* in dem, was durch das Verhältnis Subjekt und Objekt ausgedrückt wird. Dieses auf der Thematisierung begründete Verständnis kann man nicht mit der Relation zwischen den voneinander getrennten Welten, meiner Welt und der des Anderen, versöhnen. In diesem Diskurs kann keine der beiden Seiten etwas von ihrer Unabhängigkeit verlieren.

Das folgende wichtige Werk Levinas', *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, lässt diese radikale Trennung hinter sich und geht zur Analyse des Ortes der Beziehung, d.h. der Sprache, über. Levinas vollzieht in diesem Buch eine wesentliche Unterscheidung, und zwar die in *Dit* und *Dire*⁷⁰. Der Begriff *Dit* wird mit dem Sein verbunden und besitzt ontologischen Charakter, während *Dire* sich auf die ethisch-positive Relation⁷¹ bezieht, die sich auf der Ebene des *inter-esse* befindet und über das Sein hinausgeht. In *Dire* ä-

⁶⁹ Das *Sein-bei* bespricht Heidegger unter anderem in *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* oder im *Parmenides*. Dieser Begriff entspricht dem altgriechischen Begriff *parousia*. Er verdeutlicht das Wortspiel zwischen *ousia* und *par-ousia*.

⁷⁰ Vgl. Einleitung von Ludwig Wenzler (1989): *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg: Meiner Verlag, S. XVI.

⁷¹ Vgl. Wiemer, Th. (1988): *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg/München: Karl Alber, S. 155.

ßert sich die prophetische Kennzeichnung der Rede. Der Unterschied zwischen Dit und Dire beruht auf der Nähe. Man kann sich nicht mit der Konzeption der Wahrheit, die sich in der Rede verabsolutiert, beschäftigen, wenn man ihren Kontext nicht kennt. Dazu ermächtigt uns die Tatsache, dass die Rede in der Bedeutung beider hier vorgestellten Philosophien nicht auf die Sprache reduziert wird, sondern eine noch tiefere Bedeutung hat. Wenn man die Rede ursprünglich darbringen möchte, muss man sie in Bezug auf das Selbe mit dem absolut Anderen vorstellen. Aus diesem Grund erscheint es völlig legitim, sich auf das Moment, in dem sich die transzendente Relation zu konstituieren beginnt, zurückzuziehen. Die ersten in die Problematik der Rede einführenden Begriffe sind die Nähe und die Leiblichkeit. Beide Begriffe stützen sich auf die Empfindlichkeit der Haut, die uns von der Welt trennt, aber so auch dazu führt, dass das Andere für uns wahrnehmbar sein kann.

„Leiblichkeit des eigenen Leibes, die, wie die Sensibilität selbst, eine Verknüpfung oder eine Auflösung der Verknüpfung des Seins bedeutet, die jedoch auch einen Übergang zur physikalisch-chemisch-psychologischen Bedeutung des Leibes enthalten muß. Zu ihr führt wahrscheinlich die Sensibilität als Nähe, als Bedeutung, als der-Eine-für-den-Anderen – die im *Geben* bedeutet, wenn das *Geben* nicht den Überfluß des Überflüssigen anbietet, sondern das dem-eigenen-Munde-abgerungene-Brot. Bedeutung, die also im Nahrung-, Kleidung- und Wohnungsgeben bedeutet – in den mütterlichen Beziehungen, in denen die Materie sich allererst in ihrer Materialität zeigt“ (JdS 174).

Die Empfindlichkeit und die Leiblichkeit führen dazu, dass das Selbe sich dem Anderen anbietet. Das dem-Anderen-eine-Schnitte-Brot-Geben bedeutet nicht nur und ausschließlich eine Art des Überantwortens von etwas, von dem ich reichlich und genug habe. Das dem-Anderen-Brot-Anbieten bezeichnet vor allem mein Sich-dem-Munde-Abringen. Das ist somit nicht nur das Geben, sondern auch das Anbieten von sich selbst. Die alltäglich verstandene Rede verbalisiert den Gedanken, indem sie ihm Allgemeinheit und Alltäglichkeit gibt. Bedeutung und Sinn der Rede haben für den Autor von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* einen anderen Charakter als im üblichen Wortverständnis. Die fundamentale Bedeutung der Rede drückt sich nicht in der Allgemeinheit, sondern in der Empfindlichkeit auf den Anderen aus, welcher von mir separiert ist. Die Rede ist eine Art des Sich-dem-Anderen-Anbietens oder des Sich-für-den-Anderen-Anbietens, sie ist eine Art der Substitution und des restlosen Sich-Anbietens. Heidegger ver-

wendet – um den eigenen Charakter des Daseins zu erläutern – den Terminus *Rede*, für Levinas hingegen ist das, was die Beziehung mit dem Anderen widerspiegelt, das *Dit*. Der durch das Wort *Dit* (das Sagen) präzisierte *Discours* unterscheidet sich vom *Dire* (dem Gesagten), indem ersteres Anbieten und Empfindlichkeit ist.

Die *Bedeutung* wird in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* als Empfindlichkeit des Einen-Für-den-Anderen gesehen. Deswegen kann man sie nicht in sprachlichen Kategorien, die auf der Simultanität der Sprache beruhen, begreifen und interpretieren. „Bedeutung als Zeugnis oder Martyrium – Verstehbarkeit, die früher ist als die Erhellung, früher als die Gegenwart der Initiative, aufgrund derer die Bedeutung des Logos in seiner Gegenwart – in seiner Synchronie – das Sein bedeutet“ (JdS 175f). In seiner Auffassung durch Heidegger weicht der Begriff *Bedeutung* von der Auslegung Levinas' ab. Für den Autor von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ist die Bedeutung eine gewisse Art der Substitution. Sie ist Zeugnis und Martyrium und langt weit über den Rahmen der Ontologie hinaus. Die Bedeutung ist noch ursprünglicher als der von Heidegger genutzte Terminus *Bedeutsamkeit*. Beide Begriffe lassen das Wort *Bedeutung* jedoch in Bezug auf die Ebene des Bewusstseins abseits. Der Vorschlagscharakter (die *Präposition*) und die Ausgesetztheit (die *Exposition*) sind ein Sich-dem-Anderen-Erschließen. In diesem Sich-Erschließen auf das Andere verliert das Selbe nichts von seiner Sinnlichkeit; erst im Bezug auf diese kann es eine Relation mit dem Anderen eingehen. Der *Vorschlagscharakter* und die *Ausgesetztheit* haben nichts mit der Vorstellung oder der Präsentation gemein. Diese zwei Bestimmungen drücken dagegen die Subjektivität des Daseins aus, das eine Relation mit dem Transzendenten eingeht. Im Verhältnis zum Anderen werde ich seinem Schlag und seinem Aufruf preisgegeben. Nur die auf dem Fundament der Relation mit dem Anderen begründete Subjektivität kann verursachen, dass ich auf den mich in Frage stellenden Ruf des von mir Getrennten antworten kann.

„Die Subjektivität aus Fleisch und Blut, in der Materie – die Bedeutsamkeit der Sensibilität, eben der-Eine-für-den-Anderen – ist vor-ursprüngliche Bedeutsamkeit, die jeglichen Sinn gibt, weil sie *gibt*“ (JdS 177).

Das Verständnis der Subjektivität lässt sich nicht im Erkenntnisprozess, sondern durch die Empfindlichkeit erläutern. In gewissem Sinne hat die Subjektivität emotionalen und sinnlichen Charakter. Diese irrationale Terminologie steht nicht in Opposition zum Rationalen, sondern bezieht sich

auf die vorerkenntnistheoretische Empfindlichkeit. Durch die Empfindlichkeit der Haut ruft uns die Irrationalität das Element, aus dem das Selbe kommt, ins Gedächtnis. Der sinnliche Charakter oder die auf die Leiblichkeit verweisenden Bestimmungen weisen auf die Empfindlichkeit der Relation hin, an der man nicht indifferent vorbeigehen kann.

„Die Subjektivität der Sensibilität ist, als Inkarnation, ein Verlassen ohne Rückkehr, Mutterschaft, für den Anderen leidender Leib, Leib als Passivität und Entsagung, reines Ertragen“ (JdS 179).

Die Empfindlichkeit beruht darauf, dass das Subjekt der Empfindlichkeit sich verwirft, verlässt, übriglässt. In Bezug auf das Andere wird das Selbe zum Leiden für das Andere. In diesem Sinne drängt sich einem Heideggers Werk *Was ist Metaphysik* auf, in dem er das Problem des Nichts betrachtet. Das Nichts wird dort immer dann beobachtet, wenn sich jegliches Seiende und dessen Negation zurückzieht, d.h. in der Langeweile. Im Falle Levinas' geschieht ähnliches beim Rückzug von Subjekt und Objekt, der Relation Subjekt-Objekt, angesichts des Anderen. In dieser Bedeutung kennzeichnen sowohl Langeweile als auch Empfindlichkeit das Verwerfen der Binarität dieser Relation und den Eintritt in eine unbestimmte Ebene, auf der es schwerfällt, Subjekt und Objekt auszumachen. Die dies begleitende Angst trägt jedoch nicht das in sich, was droht. Die Subjektivität hat eine gänzlich andere Bedeutung als das Subjekt selbst.

„Als Sensibilität aus Fleisch und Blut bin ich diesseits der Doppeldeutigkeit von Sein und Seiendem, der Nicht-Thematisierbare, der nicht durch die Synthese zu Einende“ (JdS 178f).

Die Empfindlichkeit, die wiederum durch den Ausdruck *aus Fleisch und Blut* genauer bestimmt wird, bedeutet die Ursprünglichkeit der Empfindlichkeit gegenüber der ontologischen Differenz. Sie geht jedoch genauso wie das, was in der Philosophie Heideggers das *Sein* genannt wird, dem Thematisierbaren voraus. Das vom Leib getrennt *cogito* drückt den diachronen Charakter der Struktur Einer-für-den-Anderen aus. Einerseits bedeutet die Identität die Bestätigung seiner selbst, andererseits ist sie ein Auseinanderreißen der Identität in der Struktur des Einer-für-den-Anderen. In dieser zweiten Bedeutung ist das Auseinanderreißen die Verkörperung des Subjekts oder dessen Sinnggebung. Die wechselseitige Korrelation des Systems und das Reden beruhen darauf, dass das Reden die Grundlagen für das Verständnis des Systems schafft. Jegliches dem System vorangehendes Reden

kann sich in eine Mitteilung (ein Kommunikat), in ein Urteil über etwas, was intentionalen Charakter hat, verwandeln. Am Grund selbst, im dia-chronen Reden, befindet sich das Bewusstsein nicht an erster Stelle, sondern stellt erst eine mögliche Konsequenz, ein Resultat des Redens dar, welches dabei seinen dia-chronen Charakter verliert.

„Die Bedeutung des der-Eine-für-den-Anderen in der Diachronie – die Bedeutung der Nähe (von der weiter unten die Rede sein wird) – ist der Bedeutung des Systems nicht lediglich benachbart. Erst in der Bedeutung des der-Eine-für-den-Anderen werden das System, das Bewusstsein, die Thematisierung und die Aussage des Wahren und des Seins verständlich. Derart, daß der-Eine-für-den-Anderen zur Sprache kommen kann, als sei er ein Moment des Seins. Der-Eine-für-den-Anderen, das Sagen, drohen, sich in intentionales Bewußtsein in die Formulierung von Wahrheiten, in ausgesandte und empfangene Botschaft zu verwandeln“ (JdS 180).

In der Philosophie Heideggers ist das Sich-Erschließen auf das eigene Sein ein Schlüsselbegriff. Im Unterschied zu ihm schließt das Denken Levinas' das Sich-Erschließen auf das eigene Sein insofern nicht aus, als dass es das Wesen des Problems vielmehr auf die *Exposition* verschiebt. Die Philosophie des Autors von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* stellt die Er-rungenschaften der Phänomenologie nicht in Frage, sondern zeigt auf, dass es noch etwas Grundlegenderes gibt, das weder die Philosophie Husserls noch die Heideggers – aufgrund ihres die Mannigfaltigkeit der Elemente mit Hilfe des Verstandes, also der Relation der-Eine-für-den-Anderen, in ein System bringenden Charakters – erfassen konnten. Die Struktur der-Eine-für-den-Anderen existiert noch bevor man es mit der Freiheit und ihrer Abwesenheit zu tun hat. Diese Relation gründet auf der Verantwortung, die nicht dem Fassen eines Entschlusses, sondern der Empfindlichkeit entspringt, die jeglicher Verantwortung in alltäglichem Sinne vorangeht. Die Verantwortung im Sinne der Philosophie Levinas' kommt vor, noch bevor mich der andere Mensch zu ihr aufruft. Dieser Begriff ist eher ein Ausdruck der Empfindlichkeit und der Sinnlichkeit des Menschen. Man kann sagen, dass die Verantwortung eine Anfälligkeit für Verletzungen ist. Sie ist eine Prädisposition des Menschen zur Substitution für einen Anderen.

Die ekstatischen Formen der Zeitlichkeit laufen bei Heidegger in eine Ganzheit des Seins des Daseins zusammen. Levinas wirft Heidegger vor: „Das Seiende zählt allein vom Wissen her – vom Erscheinen, von der Phänomenalität her“ (JdS 181). Die Empfindlichkeit unterwirft sich keiner Bestimmung in den Kategorien der Identität, der Selbigkeit und des Be-

wusstseins. Obwohl das Reden eine Korrelation mit dem Gesagten eingeht, entgleitet es doch dem *logos apophantikos* des Ausgesprochenen. Trotz der Anfangslosigkeit des *Dire* (also des Sagens) ist es angesichts der Ontologie ursprünglicher. Das *Dire*, von dem Levinas meint, es sei *an-archisch*, ist eine ursprünglichere Erfahrung der Sinnlichkeit. Die Empfindlichkeit, die die Sinnlichkeit des Menschen ausdrückt, bedeutet *Verwundbarkeit, Empfänglichkeit* und *Entblößung*.

Der Begriff der *Nähe* betrifft nicht den Abstand, der das eine Seiende vom anderen Seienden trennt. Er beruft sich nicht auf den Raum, in dem sie sich im physischen Sinne befinden. Für Levinas bezeichnet die Nähe eine gewisse Unruhe, das Fehlen eines Ortes, was dazu führt, dass sich das Dasein nicht verfestigen, nicht statisch werden kann. Dieser Terminus kennzeichnet sich durch jene die Tatsache ausdrückende Dynamik, dass das Selbe immer näher sein kann. Der Platzmangel zeigt die Unvollkommenheit des Daseins auf, welches nicht ausreichend nahe sein kann. Der Nähe entspringt die Subjektivität, die dem Bewusstsein vorausgeht. Die Subjektivität verknüpft die Nähe mit der Brüderlichkeit, der *Bedeutsamkeit*⁷². In Anlehnung an die von Levinas vorgestellte Definition von Brüderlichkeit muss man feststellen, dass die Bedeutung nicht ohne Bezug auf die Subjektivität verstanden werden kann. Die Bedeutung trägt in diesem Fall in erster Linie keinen Inhalt in sich, sondern unterstreicht das Subjekt der Bedeutung. Die Nähe geschieht immer im Horizont der *Selbigkeit*. Sie bezieht sich in diesem Sinne auf die Identität des Menschen, mit der sich Levinas genauer in seinem ersten Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit*, befasst hat. Die Subjektivität geht dem Wissen und der Macht voraus. Wenn die Nähe thematisiert wird, verliert die Subjektivität ihren tiefsten Sinn. In der thematisierten Nähe verschwindet die Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen. Die auf die Erfahrung des Selben begrenzte Nähe verliert ihre Zweideutigkeit, die die Relation des Selben mit dem Anderen ausgedrückt. In der Relation des Selben mit dem Anderen „hat die Nähe ihre außer-ordentliche Zweideutigkeit schon verfälscht, die Zweideutigkeit eines *durch die Differenz zwischen den Mitgliedern gebrochenen Zusammenhalts*, in dem gleichwohl die Differenz Nicht-Indifferenz ist und der Bruch – Besessenheit“ (JdS 187).

⁷² „Die Subjektivität des sich nähernden Subjekts ist also vor-zeitig, anarchisch, früher als das Bewußtsein, eine Einbeziehung – eine Vereinnahmung in die Brüderlichkeit. Diese Vereinnahmung in die Brüderlichkeit, die die Nähe ist, nennen wir *Bedeutsamkeit*“ – JdS 185.

Die Differenz und die Indifferenz charakterisieren die Relation mit dem Transzendenten. Der Bruch bezeichnet einen Prozess, in dem die absolute Trennung des Selben vom Anderen ihren radikalen Charakter verliert. Der Selbe entledigt sich seiner faktischen Individualität auf die Weise, dass er die reale absolute Separation in einen Begriff der Individualität verändert. Wenn man eine thematisch begriffene Individualität besitzt, verliert man diese in Wirklichkeit, da sie zu etwas Alltäglichem wird. Der Verlust der realen Individualität des Daseins kann man mit dem Verfallen in die Uneigentlichkeit, die einer der grundlegenden Charaktere des Daseins in der Philosophie Heideggers ist, vergleichen. Mit dem Vorbehalt allerdings, dass die Uneigentlichkeit bei Heidegger sich auf den Terminus des Seins gründete, während sie bei Levinas die absolute Trennung betrifft. Das beide Philosophien verbindende Element ist dagegen die Identität des Daseins. Wegen der Identität kann man sowohl in der Philosophie Heideggers als auch in der Levinas' von der Eigentlichkeit des Daseins sprechen.

In *Totalität und Unendlichkeit* hat man mit dem Prozess des Übergangs des Selben vom Element über die Ökonomie bis zur absoluten Trennung in der Beziehung mit dem Anderen zu tun. Dies geschieht aus dem Blickwinkel des Herausschälens der Identität, die in gewisser Weise eine Grundlage für die transzendente Relation darstellt. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* stützt Emmanuel Levinas seine Analyse auf das Sichtbarmachen der Korrelation zwischen dem Sagen und dem Gesagten. Die gegenseitige Durchdringung von Sagen und Gesagtem wird im thematisierenden Bewusstsein deutlich. In ihm finden wir keine Analyse der Trennung mehr vor, sondern stoßen auf eine Erklärung des Prozesses des Verlassens der Behausung durch die Annäherung an den Nächsten, der vorher der Andere genannt wurde.

Während der Interpretation beider Hauptwerke Levinas' trifft man auf die wesentliche Frage, ob die Ebene der Ökonomie, der Behausung, die in *Totalität und Unendlichkeit* enthalten ist, dasselbe ist wie die Bewegung vom Bewusstsein zum Nächsten hin in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Es scheint, als ob man auf die Charakteristik der Behausung und den Prozess der Rückkehr zur Relation mit dem Anderen getrost sagen könne, dass sie Beschreibungen ein und derselben *Erscheinung* sind. Durch die *Besessenheit* entreißt sich das Dasein dem thematisierenden Bewusstsein. Die Erscheinung der Besessenheit darf man nicht für eine Negation des Bewusstseins halten. Alle Arten von Gegensätzen in Bezug auf das Bewusstsein sind in diesem Falle etwas Unzureichendes, vollkommen Unpassendes in Hin-

blick auf die Relation, die die Besessenheit bestimmt. Die übliche Form der Negation findet keine Anwendung, da sie nicht ausreichend radikal ist. Die Negation ist immer – wie schon während der Analyse der Philosophie Heideggers erwähnt – ein Verweis auf ein mit ihrem Gegenteil gemeinsames Derivat. Für Levinas ist die radikale *Negation* die Besessenheit des Nächsten. Das Sich-Entreißen aus der Sphäre des Bewusstseins ist also keine Negation im klassischen Sinne, sondern eine Begegnung mit dem Anderen. In *Totalität und Unendlichkeit* wurde der mich Rufende nicht Nächster, sondern Anderer genannt. Anhand dieses Beispiels sieht man eine nicht nur terminologische Veränderung, sondern auch eine Veränderung der Nähe zwischen mir und dem Anderen oder Nächsten. In diesem Wechsel eines Begriffes zu einer zur Verantwortung aufrufenden Bestimmung wird sichtbar, dass nicht der Abstand, der so oder so unüberwindbar ist, sondern die Perspektive, aus der man diese Beziehung betrachtet, einer Veränderung unterlegen ist. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* geht es nicht um eine Hervorhebung der Trennung, sondern vielmehr um ein Aufzeigen der Relation mit dem Anderen aus dem Blickwinkel ihres Abweichens von der Thematisierung und von dem Bewusstsein. Durch die Besessenheit des Nächsten falle ich dem Wahnsinn anheim. Die Berührung des Antlitzes des Anderen erfasst mich auf solche Weise, dass ich mich nicht von ihm abwenden oder entfernen kann. Die Verweisung auf den Anderen ist unumkehrbar und der Gegenseitigkeit beraubt. In der Relation mit dem Nächsten erwartet sich das Ich keine Gegenleistungen, sondern kehrt, vom Anderen besessen, nicht als Ich, sondern als Mir zu sich zurück. Im Prozess des Übergangs vom Ich zum Mir zeigt sich meine Verantwortung auch als Verantwortung für die Verantwortung des Anderen. In dieser Dimension der Verantwortung kommt meine Verantwortung immer um einen Schritt zu spät. Die Nähe, in der der Selbe sich auf den Anderen erschließt, ist bestimmter und geordneter als das Ganzheitsverständnis. In der Verweisung des Ich auf den Anderen ereignet sich die Diachronie der Zeit. Der diachrone Charakter der letzteren entspringt der Transzendenz, die sie zum Ausdruck bringt. Die in der Dimension der Ganzheit verstandene Zeit unterliegt einer Synchronie, während die Transzendenz durch die Diachronie⁷³ gekennzeichnet wird. Die

⁷³ Oder wie wir bei Ludwig Wenzler lesen: „Levinas unterscheidet diese beiden Grundweisen der Zeitlichkeit mit den Begriffen der Synchronie und der Diachronie. Die Zeitlichkeit des Ich oder „Selben“ kann einmal vollzogen werden als die geschlossene, *synchrone* Zeit des Seinsaktes des *ego*, das in allem, was es tut, zu sich

diachrone Temporalisation ist dem Bewusstsein gegenüber äußerlich. Sie stellt nicht ihren Gegensatz dar, sondern sie sondert sich vielmehr aus der die Mannigfaltigkeit vereinheitlichenden Funktion ab. In der Subjektivität hat man nicht mit dem Ich im Nominativ, sondern im Akkusativ zu tun. Wenn das Ich im Nominativ auf sich zurückkäme, würde es seine Identität nur weiter verfestigen, der Akkusativ jedoch bezeichnet die Verantwortung für jemanden, vor der ich nicht entfliehen kann. *Accusatif* bedeutet auf Französisch Akkusativ, der Wortstamm verweist jedoch auch auf das Nomen *accusation*, welches mit dem Wort Anklage übersetzt werden kann.

Für Levinas entspringt die Anklage dem Antlitz des anderen Menschen, der mich in Frage stellt. Die vom Anderen kommende Anklage ruft zur Verantwortung für seine Verantwortung auf. „Die eigentliche Bedeutung der Subjektivität ist die Nähe, die Nähe aber ist gerade die Bedeutsamkeit der Bedeutung, ist gerade die Einsetzung des der-Eine-für-den-Anderen, die Einsetzung des Sinns, den alle thematisierte Bedeutung im Sein spiegelt“ (JdS 191). Die Nähe der Subjektivität beruht nicht auf Synchronie und Totalisierung des Andern, sondern ist auf dem absoluten Unterschied zwischen dem Selben und dem Andern begründet. In dieser Beziehung gehen weder der Selbe noch der Andere ihrer sie trennenden Distanz (des Abgrundes zwischen ihnen) verlustig. Im Gesagten verliert die Subjektivität ihren nominalen Charakter und wird pro-nominal. Aus dieser charakterlichen Veränderung kann man den Schluss ziehen, dass das in sich Bedeutung tragende Nomen zu einem Pronomen wird, welches sein spezifisches Derivat verliert. Gleich wie die Seienden drückt das Nomen einen gewissen Inhalt aus. In der Relation der-Eine-für-den-Andern aber unterliegt der thematisierte Inhalt einer Umformung in ein nicht mehr auf den Inhalt, sondern auf die Beziehung hinweisendes Pronomen, in der keines der Elemente in das jeweils andere übergehen kann. Levinas meint, dass die Nähe „das Subjekt in eben seine Subjektivität bringt, als Verhältnis und als Größe dieses Verhältnisses“ (JdS 193). In der Dimension des Gesagten zeigt die Relation mit dem An-

selbst zurückkehrt. *Innerhalb* der „toten Zeit“ der Synchronie und Totalität aber kann die *diachrone* Zeit als Verhältnis zum Anderen, zum Abwesenden aufbrechen. Die beiden Grundweisen der Zeitlichkeit bedingen und durchdringen sich gegenseitig. In der komplexen Verbindung dieser Dimensionen geschieht Zeit als gelebte Verantwortung.“ - Wenzler L., (1993): *Berührung durch Trennung, Die Zeitstruktur des religiösen Verhältnisses bei Emmanuel Levinas*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Karl Alber Freiburg/München, S. 313.

dern in Form des Pro-Nomens die getrennten Glieder wie auch die Relation selbst auf. Subjektivität und Nähe dienen Levinas in diesem Sinne zur Sichtbarmachung des *unumkehrbaren* und *asymmetrischen* Charakters der Beziehung mit dem Anderen. Die Nähe geht der Subjektivität voraus. Erst auf die Nähe gestützt, die eine ständige Annäherung ist, kommt die Subjektivität zu Wort.

Der Andere, von dem ich besessen bin, ist der, der auf solche Weise zuerst kommt, dass alle meine Entscheidungen und jegliches Engagement meinerseits angesichts seiner Ankunft immer sekundär sind. Der, von dem ich besessen bin, befiehlt mir und klagt mich an, noch bevor ich ihn anerkennen kann. Ich weiß nichts vom Nächsten, von dem meine Behausung besessen ist, da er ohne Vorankündigung zu mir kommt. Seine Ankunft überrascht mich und geht mir voraus. Der Nächste, mit dem ich eine asymmetrische Relation eingehe, ist kein Repräsentant derselben Art und Gattung, wie ich, sondern ist ein absolut Anderer. Die Ebene der Begegnung ist nicht eine Gemeinsamkeit der Gattung, eine Artgleichheit, sondern meine Verpflichtung dem Nächsten gegenüber. Indem mich der Andere ruft, werde ich verantwortlich für ihn und auch für seine Verantwortung. Einerseits gibt es den Befehl des Anderen, der – wie bereits gesagt – in Bezug auf meinen Willen und meine Entscheidung apriorisch ist, andererseits hinkt meine Verantwortung für den Anderen immer einen Schritt hinterher. In Anlehnung an die synchrone Zeit scheint es, dass man den doppelten Vorrang zweier aus verschiedenen Quellen stammender Erscheinungen nicht miteinander versöhnen kann. Der Begriff des Aufeinanderfolgens von Erscheinungen in einer Linie, eine nach der anderen, erlaubt uns nicht, zwei verschiedene Quellen zu bemerken. Die von den alten Griechen gesuchte *archē* sollte die Frage nach dem Beginn der Welt beantworten. Das Element, aus dem die Welt entstanden war, wurde als ihr Wesen aufgefasst, aus dem alles andere sich erst später herauschälen konnte. Dieses Paradigma stützt sich auf einen linearen Zeitbegriff. Dieser ist die Folge eines Begriffes von Verstehen als Prozess der Verbindung der Mannigfaltigkeit in eine Ganzheit, der Suche nach einem Sinn in der totalisierenden Vernunft des Menschen.

Dabei drückt die Beziehung mit dem Nächsten eine von der Synchronie abweichende Ordnung aus. Sie ist eine insofern Art der Kohärenz der zwei Glieder der Relation, als dass keines der beiden etwas seiner Identität verliert. Der in der Relation auftretende Widerspruch ist eine Art der Verteidigung des Pluralismus, in dem die Relation sich zwischen den beiden Gliedern auf einer neutralen Ebene, also der Rede, verwirklicht, obwohl keines

der beiden Glieder dem anderen gegenüber gleichgültig, indifferent ist. Die Rede im Sinne von *Dire* hebt die Widersprüche nicht auf, sondern festigt und potenziert diese. Das auf dem Grund des Gesagten als Widerspruch Aufgefasste ist in der Dimension der Rede die Diachronie. Im Horizont der Diachronie ist die Frage nach dem Primat im Sinne einer Reihenfolge der Geschehnisse unwesentlich.

Der Nächste betrifft mich im Voraus: „Ich bin an ihn gebunden – an ihn, der gleichwohl der Erstbeste ist, ohne Personenbeschreibung, nicht zum Ganzen passend – vor jeder vertraglich eingegangenen Bindung“ (JdS 194). Dieser Ausdruck der Trennung führt weiterhin zum Schluss, dass wir mit dem Nächsten nichts gemein haben, bevor er uns nicht besucht. Vor der Begegnung mit dem Anderen sind wir – um Blaise Pascals Symbolik zu gebrauchen – gewissermaßen Monaden. Verpflichtung und Verantwortung, die eine Antwort auf den Ruf des Anderen sind, werden auf der Ebene der Sprache geformt. In der Beziehung mit dem Anderen strebe ich nicht nach Anerkennung, wie es in der Philosophie Hegels der Fall ist, weil jegliche Anerkennung eine gemeinsame Ebene erfordert, während die Ebene der absolut getrennten Seienden die Rede ist, die nicht ist, sondern sich erst verwirklicht. Der Prozess der Sich-Verwirklichung der Rede kommt nicht ohne die Teilnahme des Selben sowie des Anderen zustande. Die Rede ist nicht, sondern sie verwirklicht sich, sie geschieht zwischen dem Mir und dem Anderen. Sie ist kein Kampf um Anerkennung, sondern ein Aufruf zur Übernahme von Verantwortung für den Anderen, der mich ohne Vorankündigung unerwartet besucht. Uns trennt zu viel, als das wir um Anerkennung kämpfen könnten. Durch Besessenheit und Ruf des Anderen falle ich dem Wahnsinn anheim, in dem nicht der Inhalt wichtig ist, sondern nur zählt, mit wem ich spreche.

In *Totalität und Unendlichkeit* verwendet Levinas zur Bestimmung der Nähe das Symbol der Vaterschaft, in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* wird die Nähe zur Brüderlichkeit. Durch die Brüderlichkeit schält sich ein weiterer Charakter der Relation mit dem Anderen heraus, und zwar die *Unlösbarkeit*. Vor dem Ruf kann man nicht ohne Entfremdung und Schuld entfliehen. Die Nähe, welche Brüderlichkeit ist, so schreibt Levinas ist „[...] Schlaflosigkeit oder Psychismus“ (JdS 195). Die Schlaflosigkeit ruft und ein anderes, die Relation bestimmendes Wort ins Gedächtnis, d.h. die Besessenheit. Die Besessenheit und Obsession charakterisieren den Verweis des Ich auf den Anderen in Bezug auf die Sinnlichkeit. Beide Termini sind keine Begriffe im klassischen Sinne des synthetischen, rationellen Denkens,

sondern beziehen sich auf die Ebene der Sinnlichkeit. Diese Sinnlichkeit hat aber nichts mit der Sinnlichkeit zu tun, die einen der Sinne, wie zum Beispiel Sehvermögen oder Gehörsinn, bevorzugt. Der der Intuition der Philosophie Levinas' entsprechend verstandene Begriff der Sinnlichkeit geht der Tätigkeit der Sinne voran. Dieses Vorausgehen bedeutet überhaupt nicht, dass die Sinnlichkeit einen Beginn hat. Die der Sinnlichkeit entsprungene Relation ist *an-archisch* und entspricht somit keiner Idee der synchronen Zeit. Das Bewusstsein, das zu der Relation zwischen mir und dem Anderen hinzukommt, begreift diese nicht an deren Wurzeln, sondern überdeckt erst später die ursprünglichere Besessenheit und Obsession. Das synthetisierende Bewusstsein kann nicht wesentlich auf die Relation einwirken, obwohl es versucht, sie in der Dimension des Ausgesagten zu verstehen, zu artikulieren, und ihr eine einheitliche Form zu geben. Indem es sich der Mannigfaltigkeit und der Unterschiedlichkeit entledigt, vereinfacht es die transzendente Relation. Das Bewusstsein verknüpft sich mit dem Erkenntnisprozess. Der Verlauf der Erkenntnis vollzieht sich durch die Bewusstwerdung und die Aneignung gewisser Inhalte. Die Sinnlichkeit wird im Unterschied zum Erkenntnisprozess von anderen Gesetzen regiert.

„Das Erkennen läßt sich immer verwandeln in Erschaffung und in Vernichtung, wobei der Gegenstand sich dem Begriff anbietet, als Ergebnis. Durch die Aufhebung des Einzigartigen, durch die Verallgemeinerung ist das Erkennen Idealismus. Bei der Annäherung bin ich von vornherein Diener des Nächsten, von vornherein schon zu spät und schuld an der Verspätung“ (JdS 195).

Die Annäherung kommt, ähnlich wie das Genießen, dessen Interpretation man in *Interpretation in Totalität und Unendlichkeit* vorfindet, in der sinnlichen Dimension vor. Im Erkenntnisvorgang nehmen wir uns das Erkennen des Gegenstandes, dem wir im Voraus begegneten, zum Ziel. Das Abbild des Gegenstandes, seine Vorstellung (von ihm) kann von uns geformt werden. Im Erkennen ist viel von uns selbst abhängig. Man kann sich von der Vorstellung des Gegenstandes befreien, aber dies kann man der ethischen Relation gegenüber nicht tun. In der ethischen Relation verwirklicht sich die Verweisung, als ob sie sich vor unseren Augen konstituierte, als ob man dabei vorhanden wäre. Das Schuldgefühl umfasst uns auf diese Weise, dass wir nicht vor ihm fliehen können. Die Schuld tritt nicht von allein ins Leben, wir betrachten nur ihre Vorstellungen, sie ereignet sich zwischen uns. Das auf der Vorstellung begründete Erkennen verweist uns darauf, was vergäng-

lich ist, die Sinnlichkeit ist dagegen Schuldgefühl, welches keinen Anfang hat. Die Sinnlichkeit ist nicht-zeitlich, *anachron*. Die Zeit des Bewusstseins bezieht sich auf die Vergangenheit, deren Gedächtnis es ist. Der begegnete Nächste vollzieht einen radikalen Bruch in der geschichtlichen Zeit, der Zeit des Gedächtnisses. Das Abweichen von der Zeit der Geschichte findet durch die Erschütterung statt. Das Sammeln im Gedächtnis sowie die *Historiographie* verlieren ihre Grundlage, da die Zeit der Geschichte im Kontakt mit dem Anderen sich in Anachronie verwandelt. Die durch die Anachronie gekennzeichnete Konstitution der Relation mit dem Anderen beruht darauf, dass ich vom Anderen „[...] befallen [bin], bevor er mir auffällt, als hätte ich ihn vernommen, bevor er spricht“ (JdS 198). Im Kontakt mit dem Anderen hat die Zeit keinen Anfang. Im Horizont der Geschichte ereignet sich alles in aufeinanderfolgenden Reihen. Die Zeit im Kontakt mit dem Anderen ist des Anfangs beraubt. Im Horizont einer so verstandenen Zeit ist das Hören möglich, bevor der Andere ein Wort ausspricht. Das Hören noch nicht ausgesprochener Worte ist keine Veranlagung des Menschen zur Erfahrung der Sachen, die möglich, obwohl noch nicht wirklich anwesend sind. Es gibt hier keine Distinktion in *act* und *potentia*. „In der Nähe wird ein Gebot vernehmbar, das gleichsam aus einer unvordenklichen Vergangenheit kommt; die niemals Gegenwart war, die in keiner Freiheit begonnen hat. Dieses *Weise* des Nächsten heißt Gesicht“ (JdS 198f).

Die Epiphanie des Antlitzes des Anderen verwirft die Vor-Stellung und die Phänomenologie. Im Antlitz des Anderen verwandelt sich die Zeit der vereinigten Synthese in völlige Anarchie. Anstatt der ekstatischen Zeit hat man mit der *Selbstaufgabe*, dem *Altern* sowie dem *Sterben* zu tun. Sie werden von uns im Entbergen des Antlitzes des Anderen erfahren. Die Epiphanie des Antlitzes zeigt den Anderen in Not und Elend. Der mich rufende Andere ist mir nicht egal, sondern hat eine wesentliche Bedeutung für mich. In Kontakt mit mir tretend hinterlässt der Nächste eine Spur der Unendlichkeit. Die Verwirklichung der Unendlichkeit lässt nicht zu, dass irgendjemand sie sich aneignen könnte. Obwohl uns die Spur der Unendlichkeit berührt, bleibt sie doch immer außerhalb von uns. Die Unendlichkeit kann man sich nicht so aneignen, wie die Gegenwart, welche ein ständiges In-Erinnerung-Rufen ist. Die *Spur der Unendlichkeit* charakterisiert sich durch eine Zweideutigkeit. Einerseits drückt sie die Abwesenheit der Unendlichkeit aus, andererseits zeigt der Schatten des Antlitzes ihre Schönheit und Großmut. Auf diese Weise funktioniert die Idee der Unendlichkeit, die sich von der in den ekstatischen Phasen der Philosophie Heideggers vorkom-

menden endlichen Zeit unterscheidet. In der Philosophie des Verfassers von *Sein und Zeit* hat die Zeit endlichen Charakter, durch den das Dasein von seinem Gewissen gerufen wird, damit es es selbst sein möchte. Levinas zeigt dagegen eine Relation auf, in der der Mensch über sich hinaus geht, um die Unendlichkeit zu erfahren. In dem Genuss der Unendlichkeit verliert das Dasein nichts seiner eigenen Trennung, sondern gewinnt seine Selbigkeit.

„Auf sich zurückkommen [...] heißt immer wieder aufs neue sich leer machen von sich selbst, sich von sich selbst lösen wie bei der fortwährenden Blutung eines Bluters, diesseits der eigenen Einheit als – noch identifizierbarer und geschützter – Kern, bis hin zur quasi-formalen Identität eines *jemand*, aber immer noch *coram*, in sich gestört so sehr, daß keine eigene Intention mehr bleibt, sich immer weiter aussetzend, über den Akt des Sich-Aussetzens hinaus, der dem eigenen Ausgesetztsein entspräche – sich ausdrückend – sprechend – und darin undeclinierbarer *Einer*, der spricht, das heißt der eben sein Ausgesetztsein aussetzt. Der Akt des Sprechens ist potenzierte Passivität [passivité de la passivité]” (JdS 207).

Im Prozess des Erkennens des Bewusstseins wird das Abbild des Gegenstandes in Bezug darauf, was er selbst von sich sagen lässt, gestaltet. Der die Relation Subjekt-Objekt ausgedrückte *logos apophantikos* ist immer eine Art der Dialektik, die in Konsequenz Grenzen aufhebt. Der Gegenstand verliert seine Besonderheit in der Vorstellung des Subjekts. Das Verhältnis zum Anderen hebt den Abgrund nicht auf, obwohl es das Dasein zu sich selbst zurückkommen lässt, ohne dass dieses dabei etwas von seiner eigenen Besonderheit verlöre. Die Beziehung, in der sich die Unendlichkeit verwirklicht – oder wie Levinas formuliert: sich verabsolutiert –, führt nicht zur Zusammensetzung in eine einzige Ganzheit von dem Ich und dem Anderen, sondern konstituiert sich auf die Weise, dass ihre Teilnehmer an der Dimension, welche über sie hinausgeht, teilhaben, ohne dass einer von ihnen etwas von seiner Identität verliert.

Die Verwendung der Steigerung der Adjektive setzt voraus, dass die Vollkommenheit auf dem Besitz der höchsten Anzahl gegebener Eigenschaften beruht, diese nach dem völligen Besitz irgendwelcher Eigenschaften strebende Ordnung entsteht in Anlehnung auf die Analogie. In der mittelalterlichen Philosophie wird der höchste Grad der Eigenschaften Gott *per analogiam* zugeschrieben. Im Verweis auf die in der Erfahrung begenete Welt erhielt man durch die Vervielfachung von Eigenschaften reine Vollkommenheit, die der Mensch nur voraussetzen kann, die er aber wegen seiner eigenen Endlichkeit nicht in ihrer Gesamtheit verstehen kann. Die

Kennzeichnung, die man sich unmöglich aneignen konnte, gewinnt durch die Entwicklung der Eigenschaften, die man in der endlichen Welt antreffen kann, Vollkommenheit. Diese Art der Maßnahme ist jedoch immer eine Anstrengung des Menschen, indem sie die Endlichkeit des menschlichen Charakters preisgibt. Die Unendlichkeit aus der Perspektive des Endlichen zu ergreifen, tat dieser Gewalt an. Die Unendlichkeit wird zur immer vollkommeneren Form der Endlichkeit. Sie bekommt von dieser gewissermaßen ihren Grund und ihre Grenze. Natürlich sollte man anmerken, dass sich dieses Problem nicht auf ein Infragestellen der Unendlichkeit Gottes reduzieren lässt. Es geht hier vielmehr um die Frage nach der Erfahrung der Unendlichkeit. Die im klassischen Sinne gedachte Unendlichkeit verliert ihre Besonderheit und ihre Radikalität. Levinas behandelt die Unendlichkeit als Dimension, die in der Epiphanie des Antlitzes erwacht und so den *Zustand* des Genießens hervorruft, in welchem weder Ich noch der Andere etwas von unserer eigenen Selbigkeit verlieren. Die Unendlichkeit verwirklicht sich zwischen uns, vernichtet dabei aber niemanden, indem sie immer von uns unabhängig ist, obwohl sie nicht in der Vergangenheit stattfindet, sondern vor uns, vor unseren Augen geschieht. Wir sind ihr gegenüber passiv, aber auf diese Weise stören wir sie eben auch nicht.

2. Zukommen auf sich selbst

Das Zurückkommen zu sich selbst bedeutet in erster Linie ein Hinauslangen über sich selbst, über das jegliche Andersheit nivellierendes *Selbe*. Das totalisierende Denken führt zur Feststellung, dass das entwerfende Verstehen auf dem irgendwie je schon früheren Verstehen beruht.

„Das Verstehen erschließt das eigene Seinkönnen dergestalt, daß das Dasein verstehend je irgendwie weiß, woran es mit ihm selbst ist. Dieses »Wissen« aber ist kein Entdeckthaben einer Tatsache, sondern das Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit“ (SuZ 336).

In der Relation mit dem Anderen ist der als Wissen begriffene *Logos* kein Fundament. In diesem Sinne hat man nicht mit einer Vertretung, einer Re-Präsentation, sondern mit der Besessenheit des Antlitzes des Anderen zu tun. „Das Subjekt wird affiziert, ohne daß die Quelle der Affektion zum Gegenstand der Vor-stellung würde. Diese auf das Bewußtsein irreduzible Beziehungen haben wir als Besessenheit bezeichnet: Beziehung zu einer Exteriorität, die „früher“ ist als der Akt, der sie eröffnen könnte, Beziehung,

die gerade nicht Akt, nicht Thematisierung ist, nicht Setzung im Fichteschen Sinne" (JdS 223). „Im ursprünglichen Sinne des Begriffs an-archische Bewegung. In keiner Hinsicht kann daher die Besessenheit als Erweiterung des Bewußtseins gelten" (JdS 224). Die Besessenheit ist keine Vorstellung, auch kein Bewusstsein, sondern eine Epiphanie des Antlitzes. In ihr wird das Andere nicht thematisiert oder vom Bewusstsein umfasst. Der Andere berührt mich in der Besessenheit in der Tiefe, weil diese Berührung an-archisch ist. Die *Anarchie* ist – gemäß Levinas – keine Alternative zur rationalen Ordnung. Sie ist keine Antithese zum Bewusstsein, weil sie diesem auf absolute Weise vorangeht. Bevor das Bewusstsein auf seine Bilder, auf die thematisierte Ebene zurückkommt, bevor es ins Gedächtnis der vergangenen Geschehnisse reicht, um mit dem Erfassen letzterer in eine Ganzheit nach der Regel von Ursache und Wirkung zu beginnen, steht es schon in einer asymmetrischen Relation mit dem Anderen. Diese anarchische Ursprünglichkeit bezeichnet nicht das Aufeinanderfolgen des Auftretens der Ereignisse, sondern gibt den Charakter des Kontaktes mit dem Nächsten, welcher noch ursprünglicher ist, preis. Es geht daher nicht um einen Vorrang im zeitlichen Sinne, sondern um die Ursprünglichkeit gegenüber der synthetisierenden Welt der Vernunft. „Infolgedessen Bewußtsein, das erfaßt und erschüttert ist, bevor es sich ein Bild macht von dem, was auf es zukommt, erfaßt *wider Willen*. Wir erkennen an diesen Zügen die Verfolgung wieder, Infragestellung, die der Befragung vorausgeht, und Verantwortung über den Logos der Antwort hinaus" (JdS 227).

Die Begriffe *Substitution* und *Rekurrenz* sind laut Levinas grundsätzliche Begriffe. In der Substitution bin ich die Geisel des Anderen. Das Substitut-Sein setzt jedoch nicht die Möglichkeit des Ersetzens des Anderen voraus, obwohl wir dies sehr begehren. Darauf beruht das Drama des Menschen, der dem absolut Anderen begegnet. Die Substitution, und in Folge das Zukommen auf sich selbst, finden in der Verantwortung für den Anderen statt. Die Substitution ist eine Art der Antwort auf den ethischen Ruf, der dem Anderen entspringt. Die Substitution hat somit einen ethischen, eschatologischen Nachhall. Es ist aber wegen der absoluten Trennung zwischen uns nicht möglich, den Anderen *im ontologischen Aspekt* durch mich zu ersetzen. Die klassische Philosophie sieht – laut Levinas – nicht den wesentlichen Unterschied zwischen Subjekt und Bewusstsein. Deswegen setzt man oft die Gleichrangigkeit der beiden Termini voraus. Das Ich, welches dem Begriff der Subjektivität entspricht, verdirbt die wesentliche Bedeutung

der Subjektivität. Das bisherige Denken versuchte, wenn es nach der eigenen Identität des Subjekts gesucht hat, dieses in dem Raum zu finden, in dem das Subjekt nichts finden kann, was auf seine Einzigartigkeit, seine Divergenz hinweist. In der Antwort für den Anderen kann ich von niemandem ersetzt werden. In Hinsicht darauf finde ich mich wieder und in Folge dessen finde ich auch einen Platz im Sein. Früher wurde von der Substitution für den Anderen gesprochen, die auf der ethischen Ebene vorkommt, wobei man jedoch seine Aufmerksamkeit darauf lenken muss, dass ich mich in der Verantwortung für den Anderen auf dem ethischen Grund nicht von irgendjemand anderem (einer dritten Person) vertreten lassen kann.

Die Philosophie verbindet oft das Denken und das Seiende. Das Entdecken der Wahrheit war ein Nachhall des Sich-Entbergens des Seienden. Vom Seienden zum Sein übergehend konnte Heidegger die Neigung zur Identifizierung des Denkens mit dem Seienden nicht überwinden. Das Denken ist freilich nicht unmittelbar mit dem Seienden, sondern mit dem Sein des Seienden verknüpft. Die Beziehung mit dem Anderen entzieht sich jedoch dieser Auffassung. Hier liegt der Rekurs auf der Rückkehr zum Anfang, welcher nicht darauf verweist, was für immer vorbei ist. Im Rekurs bedeutet das Zurückkommen auf sich selbst eine Rückkehr dorthin, wo man nie gewesen ist. Der Rekurs, der je schon dem Bewusstsein vorangeht, ist mit der *ipseitas* verbunden. Die Selbigkeit in der Philosophie Heideggers unterscheidet sich dadurch, dass sie, obwohl sie früher als das Bewusstsein stattfindet, sich doch fortwährend in der Ganzheit einschließt, welche das Dasein zu verstehen versucht, obwohl sie sich doch im Voraus im Sein befindet.

Der Begriff der *Selbigkeit* (des Selbst) ist ein Schlüsselwort in Levinas' Werk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, das hervorhebt, worauf die Bewegung zur eigenen Identität beruht. Dort, wo in *Totalität und Unendlichkeit* die Bestimmung *Element* funktioniert, erscheint in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* die Bestimmung *der Selbe (Selbigkeit)*. In diesem ersten wichtigeren Werk geht das Denken Levinas' den Weg vom Element zur Identität, dagegen ist in *Jenseits des Seins* der Rekurs vom Bewusstsein in Richtung der unwiederbringlichen, anarchischen Relation, die bis in die primäre Passivität, d.h. die Selbigkeit (das Selbst) reicht, der Ausgangspunkt. Anders gesagt betont *Totalität und Unendlichkeit* die Bewegung der Entstehung der Selbigkeit, während es in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* in erster Linie um das Hinauslangen über das Bewusstsein hinaus und in Richtung dessen, was ihm vorangeht, d.h. um die Selbigkeit,

geht. Die *ipseitas* ist in dieser Bedeutung kein Ausdruck des Egoismus, sie entgleitet auch einer Wertung als Gegensatz zum Altruismus. Die Selbigkeit (der Selbe) ist ein Rekurs im Raum, der weder bekannt ist und noch weniger erinnert wird. Das Selbe ist eine Rückkehr ins Vaterland, in dem man nie war. Im Zusammenhang mit dem Selben verwendet Levinas den Terminus *Involution*. Der Rekurs ist eben eine Involution, eine Bewegung in Richtung des Selbst und über das Selbst hinaus. Der Prozess der Involution weist auf den Begriff der Haut, der Leiblichkeit hin, der ein Ausdruck der Elastizität ist. Der Rekurs könnte auf eine Art der Rückkehr zu sich selbst hindeuten, für Levinas ist er jedoch in der transzendentalen Relation ein Rückzug des Selbst, aber nicht zu sich, sondern für die Anderen. Der Kontakt mit dem Anderen, in dem sich die Unendlichkeit verabsolutiert, beruht nicht auf der Rückkehr zu sich selbst, sondern ist Hingeben und Opfern von sich selbst. Die Rückkehr zu sich selbst, ohne sich in die Hände des von mir absolut Anderen begeben zu haben, wäre eine Art der Rückkehr zum Selben, zum *κατ' αὐτό*. In der Involution in sich selbst, in der Verantwortung für den Anderen komme ich nicht auf das Selbe zurück, sondern werde zu dem, der von nichts und niemandem in seiner Verantwortung für den Anderen ersetzt werden kann. Die Einzigartigkeit ist nicht mit der Phrase *der einzige seiner Art* gleichzusetzen, sondern bezeichnet die unmöglich zu ersetzende Verantwortung, die im Gesicht des Anderen sichtbar wird.

In der Rede geschieht und artikuliert sich die Relation der Unendlichkeit. In ihr verwandelt sich die rationelle Ordnung in ursprünglichste Sinnlichkeit. Die Philosophie Heideggers handelt auch von der Rede, jedoch war ihre Verbindung *stricte* durch den zweifachen Charakter des Logos vorgegeben: einerseits die *Synthesis*, andererseits nämlich die *Diastasis*. Der durch Levinas an Heidegger gerichtete Vorwurf, welcher Heideggers Auslegung des Logos ausschließlich als Synthesis sieht, scheint nicht ganz gerechtfertigt. Für Heidegger artikuliert die als Logos verstandene Rede die Bedeutsamkeitsganzheit, die wesentlich für die Seinswahrheit war, jedoch kann man nichts über ihren Vorrang in der Zeit sagen. Die Berücksichtigung beider Aspekte des Logos kann zur Überzeugung führen, dass die Rede auch in der Auffassung Levinas' durch den altgriechischen *Logos* zum Ausdruck gebracht werden kann. Dies wird umso mehr möglich, wenn wir auf die Konzeption der Wahrheit als *alētheia* zurückgreifen. Die Wahrheit ist hier das Ablösen von der Vergessenheit. Neben den Vorwürfen zum die Unterschiede nivellierenden Charakter der Rede gibt es auch richtige, auf der ekstati-

schen Zeit basierende Vorwürfe. Dies ist der grundsätzliche und gewiss wesentlichste Unterschied zwischen der Philosophie Heideggers und der Levinas'. In der Zeitlichkeit, die sich in Folge in die Relation mit der Unendlichkeit verwandelt, wird die fundamentale Besonderheit beider Philosophien ans Licht gebracht. Es geht hier nicht um einen Hinweis auf den Ursprung der Divergenz, sondern vielmehr um die Vorstellung der Ebene, die beide Philosophen radikal differenziert. Man will nicht nahelegen, dass die Hauptdivergenz in der Zeitlichkeit verortet ist, sondern, dass diese hier noch deutlicher sichtbar ist. Wenn man den grundsätzlichen Unterschied sieht, welcher nicht reduzierbar und unlösbar ist und die Einschränkungen und Grenzen beider Philosophien aufzeigt, kann man zum Punkt kommen, in dem sie gegenseitig in sich münden, d.h. – wie am Anfang gesagt wurde – zur *hermeneutisch-existenziellen Wahrheit* und der *ontologischen Differenz*. Unter der Voraussetzung, dass der *logos* als *synthesis* oder *diastasis* verstanden wird, und auch unter Berücksichtigung der Unterscheidung in *logos apophantikos* und *logos hermeneutikos*, kann man die Konvergenz zwischen Heidegger und Levinas wahrnehmen. Durch das Verwerfen des *logos apophantikos* und das Übergehen zum *logos hermeneutikos* kann man gewissermaßen die Kohärenz der Philosophie Heideggers und Levinas' hervorheben. Die Rede und das Sagen sind keine Alternative füreinander, die ihren Gegensatz ausschließt. Die Unendlichkeit, deren Spur sich im Antlitz des Anderen befindet, drückt ihren Stempel, obwohl nicht ausreichend ursprünglich, dem Gesagten auf. Die Rede, die das Unendliche ausdrückt, enthält auch das dem Gesagtem Angehörige. Der Unterschied zwischen den Ebenen, der Rede einerseits und dem Gesagten andererseits, ist nur formal. Natürlich werden beide Dimensionen von anderen Regeln beherrscht, aber die Unendlichkeit, die sich in der Rede verwirklicht, findet ihren Nachhall auch auf der Ebene des Bewusstseins und des thematisierten Inhalts. Das Sagen als Spur des Unendlichen besitzt auch das, was sich später im Gesagten findet, aber es begründet nicht die Besonderheit dieser Relation. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* findet man folgende Zeilen:

„In ihrem Sagen, das zum Ausdruck gekommenes Gesagtes ist und Sein, aber zugleich Zeugnis, Inspiration des Selben durch den Andern, jenseits des *Sein*, Überschrittenwerden des Gesagten seinerseits durch eine Redekunst, die nicht lediglich ein linguistisches Trugbild ist, sondern ein Überschuss an Sinn, den das Bewußtsein allein nicht fassen könnte, Möglichkeit zu Ideologie und zu heiligem Wahnsinn zugleich: Ideologie, die durch die

Linguistik, die Soziologie und die Psychologie zu überlisten ist; Wahnsinn, den die Philosophie zu reduzieren hat, zurückzuführen auf die Bedeutung, auf das der-Eine-für-den-Anderen, auf ein Gesandtwerden zu den Anderen in der Herrlichkeit des Unendlichen" (JdS 333f).

Obiges Zitat ist gewissermaßen die Quintessenz des Übergangs von der Ethik zur Ontologie. Aus ihm folgt kein Mangel an Akzeptanz für die Ontologie, sondern ein Hinweis auf die Beziehung, die tiefer reicht als das Sein, was den Schwerpunkt von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* darstellt. Die Epiphanie des Antlitzes ruft zur Verantwortung für den Anderen auf.

Die Transzendenz und die Unendlichkeit gewinnen eine neue Bedeutung. Sie treten nicht auf der Ebene der Ontologie auf, in der das Dasein sich auf sein eigenes Sein bezieht, und kommen so auf sich zurück. Die Transzendenz im Sinne einer Rückkehr ist kein Über-etwas-Hinausgehen mehr und verliert nun den Sinn des Beweises der Unendlichkeit durch das endliche Seiende. Transzendenz kann nicht auf Endliches gestützt bewiesen werden. Für sie ist jegliche Erklärung mit Hilfe des Endlichen, das eine Alternative für sie darstellen könnte, ein Verlustigehen ihres fundamentalen Charakters.

„Das Unendliche würde in dem Beweis, den das Endliche bezüglich seiner Transzendenz führen wollte, sich selbst Lügen strafen, es ginge eine feste Verbindung mit dem Subjekt ein, dem es seine Erscheinung verdankte. Das Unendliche verlöre damit seine Herrlichkeit. Die Transzendenz ist es sich schuldig, ihre eigene Bekundung zu unterbrechen. Ihre Stimme muß verstummen, sobald man ihre Botschaft hört" (JdS 333).

Die Kritik Levinas' beruht nicht auf einer Ablehnung der Struktur des Seins in der Welt, sondern ist ein Aufzeigen ihrer Doppeldeutigkeit und ein Hinweis darauf, dass die Sicherheit, Deutlichkeit, der man zum Erkennen der Welt bedarf, sich auf die Transzendenz beziehen sollte, die über das Wesen des von Descartes eingeführten Kriteriums hinausgeht. „Die Transzendenz, das Jenseits-des-sein, das auch ein In-der-Welt-sein ist, braucht die Ambiguität: als Blinkzeichen des Sinns, das nicht nur eine zufallsabhängige Gewißheit ausdrückt, sondern eine Grenze, die zugleich unauslöschlich ist und feiner als der Strich einer Ideallinie" (JdS 334). Der Sinn erscheint dann, wenn wir balancieren zwischen Sicherheit und Transzendenz, die die absolute Trennung begründet, die Trennung vom Sicherem. Transzendenz heißt

Spannung, Balancieren über dem Abgrund. In diesem gefährlichen Schreiten zwischen der Sicherheit und der Transzendenz schält sich das Sich (die Selbigkeit) heraus. In der absoluten Transzendenz, die das Sich-dem-Anderen-Erschließen ist, komme ich zu mir zurück.

„Das Sich ist nichts anderes als der Umstand, sich auszusetzen in dem nicht übernehmbaren Anklagefall, in dem das Ich die Anderen trägt und aushält, im Gegensatz zur Gewißheit des Ich, das in der Freiheit zu sich selbst findet“ (JdS 263).

In Bezug auf den Anderen komme ich zu mir zurück und erkenne die Zeit auf grundlegend andere Weise als das bei Heidegger der Fall ist. Dank der Transzendenz des Anderen entdecke ich meine Endlichkeit. Diese erfahre ich nicht in meinem Sein-zum-Tode, sondern im aufschiebenden Charakter der Zeit. Dank diesem schiebe ich den Moment meines Todes auf. Er hat eine Brise des Windes, der *noch nicht* sagt, in sich. Die absolute Freiheit des Anderen zeigt uns unsere Zeit als endliche Zeit, die man aufschieben oder stillstehen lassen kann. In der Nähe mit dem Anderen erfahren wir das, was wir bei Heidegger im Bezug des Daseins zum eigenen Sein erkannt haben.

„Ein Seiendes, das zugleich unabhängig vom Anderen ist und sich ihm dennoch darbietet – ist ein zeitliches Seiendes: Der unvermeidlichen Gewalt des Todes setzt es seine Zeit entgegen; die Zeit ist die eigentliche Ver-tagung. Nicht die endliche Freiheit macht den Gedanken der Zeit verständlich, sondern die Zeit gibt dem Gedanken der endlichen Freiheit einen Sinn. Die Zeit ist nichts anderes als die Tatsache, daß die ganze Existenz des sterblichen Seienden – das der Gewalt zugänglich ist – nicht das Sein zum Tode ist, sondern das ‚Noch-nicht‘; das Noch-nicht ist eine Weise, gegen den Tod zu sein, ein Rückzug vom Tod inmitten seines unerbittlichen Kommens“ (TU 325).

Der Autor von *Sein und Zeit* meint: „Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseins Ganzheit gründet in der Zeitlichkeit“ (SuZ 437). Das Dasein ist ein Seiendes zum Tode. Diesen Terminus benötigt Heidegger, um den Ruf des Gewissens aufzuzeigen, der zum Gewissen-haben-Wollen, zum Ablösen von der uneigentlichen Seinsweise aufruft. Sowohl bei Heidegger als auch bei Levinas erlaubt uns die Zeit, sich selbst zu entdecken und zu verstehen; der Unterschied zwischen ihnen beruht aber darauf, auf was sie verweist.

Der Übergang von der unendlichen Relation zum Bewusstseinsprozess wird nicht als eine Aufhebung des ersten Elements durch das folgende interpretiert. Soweit die Berührung mit dem Anderen auf Verantwortung beruht, soweit ist die Ebene des Bewusstseins in ihrem eigentlichen Sinne in der Gerechtigkeit verwurzelt. Dies bedeutet nicht, dass das Bewusstsein aus sich selbst heraus mit der Gerechtigkeit identifiziert werden kann, sondern dass sein positiver Charakter der Begegnung mit dem Dritten entspringt, welcher sowohl für Andere als auch für mich ein Anderer ist. Gegenüber dem Dritten gewinnt die Relation, in der ich für den Anderen verantwortlich bin, eine neue Dimension, d.h. die Gerechtigkeit. Sie steckt die Richtung für die rationale Erkenntnis ab, welche der synchronisierte Akt des Bewusstseins ist. Die Gerechtigkeit findet dann statt, wenn in die Relation des Ich mit dem Anderen ein weiterer Anderer eintritt, welcher auch für den Anderen, dem gegenüber ich ursprünglichste Verpflichtung empfinde und auf dessen Unterweisung ich höre, ein Anderer ist. Das Funktionieren des Erkenntnisprozesses in der Philosophie wird auf die an-archische Relation begründet, welche keinen Anfang hat. Obwohl die Philosophie als Ontologie ihre Wurzeln in der Diachronie der Zeit hat, so verwandelt sie sich doch in der Relation mit dem Anderen, in der auch der Dritte erscheint, in Gerechtigkeit. Der Terminus *Gerechtigkeit* ist kein Gegensatz zur unendlichen Relation, sondern gewissermaßen ein Element, in dem sich die Gleichheit vor dem Gesetz zeigt. In der Dimension der Gerechtigkeit tritt das thematisierende Bewusstsein ins Licht, das das Urteil des Tribunals ermöglicht. Die Gerechtigkeit wird nicht als die Grenze für die transzendente Unendlichkeit gesehen, sondern ist nur eine Art der Verantwortung für den Anderen, welche ihren Ausdruck in der thematischen Synchronisation findet, die die Diachronie der Zeit⁷⁴ in sich verbirgt. Sie ist keine Art der Wiedergutmachung für zugefügtes Leiden, sondern ein Sich-Selbst-Vergessen. Nur der Zustand des Sich-Selbst-Vergessens bringt die Gerechtigkeit zustande.

„Keinesfalls ist die Gerechtigkeit eine Abschwächung der Besessenheit, eine Entartung des *Für-den-Anderen*, eine Verkleinerung, eine Begrenzung der anarchischen Verantwortung, eine „Neutralisierung“ der Herrlichkeit

⁷⁴ Vgl. Casper, B. (1985): *Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen Gegenwärtigen Jüdischen Denkern*, *Archivio di Filosofia: Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo* II, hrsg. v. Marco M. Olivetti, Nr 2-3, Padova: Cedam, S. 184.

des Unendlichen, Entartung, die fortschritte, je mehr – aus empirischen Gründen – das anfängliche *Duo* zum *Trio* würde. Doch die Gleichzeitigkeit der Vielen baut sich auf um die Dia-chronie von Zweien: Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschiedlichen wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen; in der die Gleichheit aller getragen ist von meiner Ungleichheit, durch den Mehrwert meiner Pflichten über meine Rechte” (JdS 347).

Die Relation der Gerechtigkeit kann ihre Verortung dann finden, wenn sie zuvor mit der Relation mit dem Anderen verbunden wird. In Bezug auf sie bedeutet Gerechtigkeit nicht die Gleichheit vor dem Gesetz, ist keine Gleichsetzung gegenüber dem Gericht, sondern zeigt die Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen auf. Meine Verpflichtungen sind unvergleichlich mehr als mein Recht. Die Unvergleichbarkeit ergibt sich nicht aus einem Übermaß an Verpflichtungen, sondern aus der Inkongruenz der Dimension dessen, was anders ist, zu der Ebene meines Ich. Die Gerechtigkeit ist – gemäß Levinas – der Grund für das Bewusstsein. Die Reflexion, die Bewusstsein mit sich bringt, „[...] entsteht durch die Gerechtigkeit, als Eintritt der Diachronie der Nähe, der Bedeutsamkeit des Sagens in die Synchronie des Gesagten [...]” (JdS 349). Die Ebene der Gerechtigkeit sowie die ihr entspringende Reflexion machen die gegenseitige Korrelation der beiden in den Worten *Dire* und *Dit* ausgesprochenen Formen sichtbar. Sagen und Gesagtes befinden sich nicht in gegenseitiger Konkurrenz, sondern sind das Moment der Verwirklichung des Anderen in mir – ohne dabei die Unterschiede, die uns teilen, zu nivellieren und aufheben. Die in der Rede ausgedrückte Verantwortung verlangt nach Bedeutung, die einen gewissen Inhalt in sich trägt. Sie erscheint erst im Gesagten, in dem das Bewusstsein durch Reflexion seine wörtliche Dimension, seine verbalisierte Bedeutung preisgibt. All dies findet auf der Ebene der Gerechtigkeit statt. In Hinsicht auf Urteil und ausgesprochene Sätze, die ihre Vergangenheit sowie Gegenwart haben, ist die Gerechtigkeit möglich. Sie konstituiert gewissermaßen Urteil und Sätze. Beide Termini berufen sich auf die klassische Definition der Wahrheit, von der in der Einleitung die Rede war. Jedoch ist die Wahrheit als Urteil in Übereinstimmung mit der Auffassung Heideggers Versammlung, Konzentration vom Mannigfaltigen in Eins. In diesem Sinne kann man sich des Worts Logos bedienen, das Heidegger verwendet und für welches jegli-

che seiner Bedeutungen sich auf das grundsätzliche Derivat konzentrieren, d.h. versammeln, zusammensetzen. Neben der anarchischen Relation mit dem Anderen ist das Urteil ein Ausdruck der folgenden Stufe, wenn man das so sagen kann, die die Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit aufhebt. „Das Urteil und der Aussagesatz erwachsen aus der Gerechtigkeit, die die Zusammenstellung, die Versammlung, das Sein des Seienden ist“ (JdS 351).

An diesem Ort, an dem die Verantwortung in die Gerechtigkeit übergeht, hat die rationelle Ordnung, die nach Deutlichkeit und Klarheit verlangt, ihren Ursprung. Man kann daher auf dem Grund der Philosophie Levinas' feststellen, dass die Philosophie Heideggers in der Dimension der Gerechtigkeit nach dem Grund für die Philosophie selbst sucht. Sie ist aber nicht ausreichend ursprünglich, weil sie immer etwas hat, was ihr vorangeht. In Bezug auf sie kann man nicht von ihrem primären Ursprung sprechen. Wenn man das Paradigma der altgriechischen Philosophie über die *arche* als Ursprung und Grundsatz der Welt sowie die Voraussetzungen der Philosophie Heideggers – nach Levinas' Interpretation – annimmt, könnte man zur Feststellung gelangen, dass die Philosophie des Verfassers von *Sein und Zeit* das, was dem Menschen und seiner Welt zugrunde liegt, nicht bestimmt und auslegt. Beide Philosophien verzichten auf die Verwendung des Wesens als Schlüsselbegriff für die Philosophie, obwohl sie danach suchen, was für den Menschen am ursprünglichsten ist. Die Suche nach der Gerechtigkeit kommt dort vor, wo die Verweisung des Anderen, des zweiten Menschen, auf den Dritten nach irgendeiner Art der *Kontrolle* verlangt. Man versucht, sie auf der sozialen Ebene zu befriedigen: in der Gesellschaft, im Staat, in Philosophie und Wissenschaft. Das Verlangen nach Gerechtigkeit, das seinen Ausdruck u.a. in der Philosophie findet, ist keine Nähe, wie sie Levinas in der transzendenten Relation analysiert, sondern eine „Modalität der Nähe“ (JdS 351n).

Beachtenswert ist die wesentliche terminologische Konvergenz der Philosophie Heideggers und Levinas'. Beide bewegen sich um die Wahrheit, die juristischen Charakter hat, herum, und werfen ihr einen Mangel an Ursprünglichkeit und *Objektivität* vor. Die Rede im Sinne von *Dire* sollte man mit dem *Sagen* konfrontieren. Obwohl beide Formen in zwei unterschiedlichen Philosophien auftreten, haben sie eine gemeinsame Basis. Beide stellen sich gegen die Urteilswahrheit als Übereinstimmung. In der Philosophie Levinas' wird der Ontologie Heideggers die Rede als *Dit* zugeschrieben. Wenn man die Meinung Heideggers in Hinblick auf Bewusstsein und The-

matisierung in Betracht zieht, muss man feststellen, dass diese Vorwürfe nicht der Wahrheit entsprechen. Heidegger lehnt ähnlich wie Levinas die primäre *Erfahrung* des auf Thematisierung und Bewusstsein beruhenden Erkennens ab. Der Unterschied ergibt sich aus den das Verhältnis des Menschen zur Welt und zu den ihn umgebenden Seienden betreffenden Voraussetzungen. Beide Philosophien reichen jedoch in die Tiefe des Streites um Identität und Differenz hinab. Sowohl Heidegger als auch Levinas dringen in den Streit ein, der aus der Suche nach Identität entstand. Wenn man der in der Philosophie Heideggers angetroffenen Rede den Charakter des *Dit* zugesteht, welcher über das Verhältnis Subjekt-Objekt hinausgeht, und zusätzlich in der Philosophie Levinas' den *logos hermeneutikos* wahrnimmt, dann kann man die Konvergenz der Wahrheit über sich, der transzendentalen Wahrheit bemerken. Natürlich entspringt die Wahrheit als Unterweisung im Verständnis Levinas' der Verantwortung für den Anderen, während der Begriff der Wahrheit bei Heidegger auf dem Sein des Seienden beruht. Trotz dieser Unterschiede zwischen den beiden Philosophien versucht sowohl die eine als auch die Andere, die Antwort auf die Frage nach der Identität, nach dem *κατ' αὐτό* zu finden. Im Denken Levinas' wird *κατ' αὐτό* verwandelt in *κατ' ἄλλο*⁷⁵.

„Aus der *Bedeutung* gehen Gerechtigkeit und Bewußtsein hervor: die Termini des der-Eine-für-den-Anderen *erscheinen* im Thema, im Gesagten, lassen sich in der Neutralität des *sein* vergleichen und beurteilen. Das Sein als Sein hängt ab von der Gerechtigkeit“ (JdS 353). Das Aufzeigen der Rela-

⁷⁵ Vgl. dazu „Das Unendliche zeigt sich durch seinen Befehl, sich dem Nächsten zuzuwenden, nicht einer Subjektivität an, die schon fertige Einheit wäre. Indem sie sich an die Stelle des Anderen setzt, bricht die Subjektivität in ihrem *Sein* das *sein* auf. Als der-Eine-für-den-Anderen – löst sie sich auf in Bedeutung, in Sagen oder Wort des Unendlichen. Die Bedeutung geht dem *sein* voraus. Sie ist nicht ein Studium der Erkenntnis, in dem diese an die Anschauung appellierte, die sie allererst erfüllen würde – und sie ist auch nicht die Sinnwidrigkeit der Nicht – Identität oder der unmöglichen Identität. Sie ist die Herrlichkeit der Transzendenz.“ - JdS 47. Und weiter lesen wir diesbezüglich bei Levinas: „Die Diskontinuität der Geschlechter – d.h. der Tod und die Fruchtbarkeit – läßt das Begehren aus dem Gefängnis seiner eigenen Subjektivität heraustreten und setzt der Monotonie seiner Identität ein Ende. Indem man die Metaphysik als Begehren ansetzt, deutet man das Ereignis des Seins – das das Begehren zeugende Begehren – als Güte und als Jenseits des Glücks; man deutet das Ereignis des Seins als *Sein für den Anderen*.“ - TU 443.

tion der-Eine-für-den-Anderen im Gesagten findet dann statt, wenn die Relation mit dem Anderen eine soziale Dimension gewinnt. Dann erhält das, was die der Verantwortung für das Andere entspringende Rede war, den Charakter der Gerechtigkeit. Die Begriffe *Gerechtigkeit* und *Bewusstsein* gründen auf der Bedeutung, d.h. sie berühren sowohl den Sinn als auch das Sinnlose auf ursprüngliche Weise. Die Gerechtigkeit enthält, ähnlich wie das Bewusstsein, zu dem wir dank der nach Vergleich und Vereinigung strebenden Gerechtigkeit kommen, einen Widerspruch in sich, den beide aufzuheben versuchen. Die Gerechtigkeit kann trotz allem Anschein die Zweideutigkeit, welche der Diachronie der Rede vorangeht, nicht aufheben. Nicht nur kann sie das nicht schaffen – wenn sie diese zu negieren trachtet, festigt sie diese sogar noch in der Wirklichkeit. In der Gerechtigkeit als extreme Form der Verantwortung kann ich nicht nur die Selbigkeit gewinnen, sondern ich hebe dieselbe zugunsten des allumfassenden *il y a*, des Rauschens, der die Selbigkeit neutralisiert, auf. „Rauschen des *Es-gibt* – Sinnlosigkeit, in welche das *sein* umschlägt und in welche so die aus der *Bedeutung* hervorgegangene Gerechtigkeit umschlägt“ (JdS 355f). Was jedoch *ist* Bedeutung? „Die Bedeutung ist die ethische Befreiung des Sich durch die Stellvertretung für den Anderen“ (JdS 357).

Wir kehren somit wieder zum wesentlichen Element der Philosophie Levinas' zurück, d.h. zur ethisch-eschatologischen *Stellvertretung* oder dem *Rekurs*. Die Stellvertretung ist eine Relation angesichts der Epiphanie des Antlitzes. „Und die Beziehung mit dem Antlitz, das sich im Wort präsentiert, haben wir als Begehren beschrieben – als Güte und Gerechtigkeit“ (TU 429). Die Rede *verabsolutiert* die Güte und die Gerechtigkeit zwischen zwei absolut voneinander getrennten Seienden, dem Mir und dem Anderen.

Zusammenfassung

Wahrheit als Unverborgenheit und Belehrung

Die transzendente Wahrheit (über sich selbst) ist eine Suche nach der Identität durch das absonderte und getrennte Seiende. *Die Analyse der Zeitigung* wie auch die *Analyse der Rede* hatten die Verdeutlichung der Unterschiede zwischen beiden Philosophien bei gleichzeitiger Hervorhebung ihrer Parallelen, die nicht vernachlässigt werden dürfen, zum Ziel. Die Untersuchung der Zeit machte die Verweisung der ekstatischen Zeitigung auf das anarchische Verhältnis zum Anderen, das keinen Anfang hat, sichtbar. Sowohl die Philosophie Heideggers als auch die Levinas' modifizieren das klassische Verständnis der Zeit, indem sie über das Erkennen vom Subjekt zum Gegenstand hinausgehen. Beide Philosophien lassen die Sphäre des Erkennens im Bewusstsein und der Thematisierung außen vor. Die Beschreibung der Erscheinungen, die ursprünglicher sind als die Erkenntnistheorie, ist kein Versuch diese abzuschaffen, sondern die Suche nach einem Verhältnis, das nicht nach dem Anfang der ursprünglichen Erscheinungen (dem Anfang des Anfangs) verlangt. Sie ist folglich eine Modifikation, ein Verrücken der Erkenntnistheorie in den Hintergrund. Die Philosophie beider Denker stellt den zeitlichen Aspekt als das prioritäre Moment der Philosophie dar. Jede von ihnen ist eine Antwort auf die *petitio principii*.

Die Analyse der Zeit zusammenfassend kann man feststellen, dass sie auf der Zusammenstellung der von der Zeit sich verabsolutierenden Transzendenz und der ekstatischen Einheit der Sorge beruht, in welcher es um das eigentliche Sein des Daseins geht. In der Terminologie der alten Griechen muss man konstatieren, dass das Problem der Zeitlichkeit auf der Differenz zwischen κατ' αὐτό und κατ' ἄλλο beruht. Es entspricht der von uns weiter

oben aufgenommenen Bestimmung der Wahrheit in der Philosophie Martin Heideggers als *Erschlossenheit* und *Entschlossenheit* sowie *Entbergen* und *Verbergen*, und auch der Wahrheit in der Philosophie Levinas' als Unterweisung. Erschlossenheit und Entschlossenheit, die sich auf den *logos hermeneutikos* beziehen, sind ein Zurückkommen auf sich selbst dank des Verstehens, das die vorlaufende Entschlossenheit ist, welche nach dem Gewesenen greift und dadurch die Zukunft entwirft, indem es in der Gegenwärtigen den vom Dasein verschiedenen Seienden begegnet. Erschlossenheit und Entschlossenheit, wie auch Entbergen und Verbergen, sind ein Prozess des Zurückkommens darauf, was je schon vorweg in unserer Geworfenheit ins Da verstanden ist. Deshalb ist die Wahrheit im heideggerischen Sinne die altgriechische Wahrheit, d.h. die Unverborgenheit.

Bevor Zeit und Zeitlichkeit besprochen wurden, konzentrierten wir uns auf die Negation der Wahrheit und das eigentliche Sein. Mit Hilfe des *Privativums* konnte die ursprüngliche und grundsätzliche Verweisung der Wahrheit auf ihre Negation rekonstruiert werden. Auf diese Weise konnten wir gewissermaßen die Grenzen des Wahrheitsverständnisses verschieben. Auch in der Negation findet sich die Verweisung auf die Wahrheit. Den Anstoß dazu gibt jedoch die als *ἀλήθεια* begriffene Wahrheit. Die Altgriechische Wahrheit als *aletheia* ist primär eine Privation der Vergessenheit. Die Wahrheit, die sich ereignet, ist in gewissem Maß ein Spiel der Vergessenheit und der Entdecktheit. Die Wahrheit als Unverborgenheit, die vorher mit der Erschlossenheit identifiziert wurde, ist zur Wahrheit hinsichtlich des Daseins geworden. Ohne die Teilnahme des Daseins an diesem Ereignis kann keine Rede von der Wahrheit sein. Das Verständnis als *Bedeutsamkeit* ist je schon immer wegen des *Worumwillens*. Dieses Worumwillen ist das existierende Dasein, das das Verständnis in der Ganzheit der Struktur des Seinkönnens sucht. Auf diese Weise kann man den Übergang von der Wahrheit als Entdecktheit und Entschlossenheit in die Erschlossenheit des Daseins argumentieren. Die Entschlossenheit als der Ausdruck der Zeitlichkeit verbindet dagegen die Suche nach der Identität durch das Dasein mit der ekstatischen Zeitlichkeit. Mit Hilfe der Zeitlichkeit wird der flüssige Übergang vom Begriff der Zeit zu dem der Geschichtlichkeit und der Historie sichtbar.

Letztere wird in ihrem alltäglichen Sinne von beiden Philosophen kritisiert. Die Historie verfälscht oft das eigene Bild der Suche nach der Wahr-

heit. Ausgehend von dem Konzept der Zeitlichkeit in seinem Bezug auf die Wahrheit kommen wir zur Rede, die ein Ort des Geschehnisses der Wahrheit ist. Die Wahrheit kann weder für Heidegger noch für Levinas entweder objektiv oder subjektiv klassifiziert werden. Die Rede, die in gewissem Sinne das Beförderungsmittel der Wahrheit ist, stellt eine Ebene dar, in der das Dasein (oder das Selbe) über sich hinausgehen. In ihr kann man unter gewissen Voraussetzungen auf sich zurückkommen. Die Rückkehr zu sich selbst ist für Levinas der Ort, an dem man vorher nie gewesen war. Die Rede, in der sich die Beziehung zum Anderen verabsolutiert, bezeichnet jedoch keinen Ort im physischen Sinn, sondern ist eine solche Ebene, auf der die in absoluter Weise voneinander getrennten Seienden miteinander in Kontakt treten können, ohne dabei etwas von ihrer Identität zu verlieren. Diese Relation hebt den Charakter und die Funktion der Rede hervor. Auch in der Philosophie Heideggers bezeichnet die Rede keineswegs nur die Artikulation von Lauten in Form von ausgesprochenen Urteilen, sondern ist eine Art der Artikulation des Verständnisses. Obwohl diese beiden philosophischen Konzeptionen völlig unterschiedlichen Strömungen angehören, verbindet der Begriff der Rede die beiden Philosophen – ganz im Gegensatz zu dem, was Levinas Heidegger vorwirft – am Grund ihrer Philosophien selbst. Um diese auf dem Konzept der Rede begründeten Unterschiede aufzuheben, ist natürlich vor allem eine Eingrenzung des Logos, in dem die Rede sich ausdrückt, auf den Horizont der Hermeneutik erforderlich. Der *logos apophantikos* wird nicht auf der ersten, sondern vielmehr auf der sekundären Ebene positioniert. Daher wird hier eine philosophische Distinktion wichtig, auf deren Grund die Einführung einer Einteilung in *logos apophantikos* und *logos hermeneutikos* möglich wäre. Letzterer entspricht vor allem dem Thema dieser Abhandlung, während der *logos apophantikos* sich öfter auf die Beziehungen zwischen dem Dasein und den anderen Seienden bezieht. Diese ist für die Phänomenologie Husserls wesentlich, bei Heidegger und Levinas rückt sie jedoch – obwohl noch immer wesentlich – in den Hintergrund. Dieser Logos findet für Heidegger seine Anwendung in der Struktur *Sein-bei*, für Levinas dagegen wird er zur abschließenden Etappe des Auftauchens des Selben aus dem ungezügelten, chaotischen Element, wovon in der Präsentation der Philosophie Levinas' in Anlehnung an das *Totalität und Unendlichkeit* gewidmetem Kapitel die Rede war, d.h. *Wahrheit als Unterweisung*.

Die in *Totalität und Unendlichkeit* vorgestellten philosophischen Konzepte Emmanuel Levinas' verlangen nach einer Ergänzung durch sein nächstes Werk, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Das Argument für diese ist vor allem der Bereich von *Totalität und Unendlichkeit*. Dieses Werk stellt gewissermaßen den Anfang des philosophischen Wegs Levinas' zur Rekonstruktion oder Modifikation schal gewordener Philosophien dar. In ihm zeigt der Autor vor allem auf, worauf die Trennung und das Auftauchen (Erscheinen) der Identität des Menschen aus dem Element beruhen. Es ist sozusagen eine Untersuchung, der die Vorstellung der Beziehungen mit dem Anderen aus der Sicht der bisherigen Analyse der Identität zugrunde liegt. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ist ein reiferes Werk, in dem das Denken Levinas bereits nicht den vom Element ausgehenden Prozess darstellt, sondern die Lebhaftigkeit der Relation mit dem Anderen, ihren sinnlichen, in gewissem Sinne irrationalen, die radikale Passivität gegenüber der Unendlichkeit aufzeigenden Charakter hervorhebt. Wegen dieses zweiten Hauptwerks und seiner Thematik wurde hier der Philosophie Levinas' gewissermaßen Gewalt angetan, indem versucht wurde, verschiedene aufeinander folgende Etappen auszumachen und zu klassifizieren. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ist selbst schon ein Aufzeigen der Relation mit dem Unendlichen und ihres Vergleiches mit der Ontologie. Daher wurde in der Einleitung unterstrichen, dass der die beiden Philosophien verklammernde Faktor die ontologische Differenz ist. Anhand dieses Beispiels wird die Modifikation des Standpunktes Martin Heideggers hervorgehoben.

Am Ende der Analyse von Zeit und Rede wurde der Bezug der Konzepte der Wahrheit auf die Imponderabilien dargebracht. In der klassischen Philosophie gibt es eine Triade, welche die Begriffe der Wahrheit, des Guten und der Schönheit verbindet. Da bereits gesagt wurde, dass die philosophische Wahrheitskonzeption in der Philosophie Heideggers und in der Levinas' eine Modifikation der klassischen Auffassung ist, wurde sie nach der Untersuchung der Zeit und der Rede, d.h. der Zeit und des Orts des Wahrheitsereignisses mit dieser Konstellation von Gutem, Schönerem und Wahrem konfrontiert. Auf diese Weise wurde die Verweisung des modifizierten Begriffes der Wahrheit mit den anderen Elementen der Triade präsentiert. Um die Ganzheit des Bildes hinzuzufügen, wurde auch der Bezug der philosophischen Auslegung der Wahrheit auf die Sinnlichkeit vorgestellt. So sollte die Präsentation der über die Relation Subjekt-Objekt hinausgehenden

Wahrheit ergänzt werden. Die Sinnlichkeit wiederum führt einen Schritt weiter, d.h. zu den Quellen der Kultur, in der die beiden hier besprochenen Philosophen wurzeln.

Abschließend muss man nach der Zusammenfassung des während unserer Analyse zurückgelegten Weges auf die Konfrontation der Wahrheit als Entbergen und Verbergen sowie die Wahrheit als Unterweisung zurückkommen. Die Wahrheit über sich selbst ist die Wahrheit, welche sich im *Logos apophantikos* offenbart. Die philosophische Konzeption, die die hermeneutische Wahrheit zu ihrem Ausgangspunkt macht, drückt das jahrhundertalte Problem des nach der eigenen Selbigkeit suchenden Menschen aus. Daher entstammt unsere Voraussetzung, dass die Philosophien Heideggers und Levinas' sich auf eine sich ähnliche *hermeneutisch-existenzielle Wahrheit* stützen. Wenn man noch tiefer langt, kann man zur Überzeugung gelangen, dass die Wahrheit in einer solchen Auffassung eine Modifikation der bereits vorhandenen klassischen Definition der Wahrheit ist. Die beiden Philosophien lehnen den Vorrang der Erkenntnistheorie als Ausdruck der ursprünglichen Wahrheit ab. Die Modifikation beruht auf der Verschiebung der Ursprünglichkeit der Erkenntnis. Bezüglich der Beziehung mit dem Anderen oder des Seins des Seienden findet die Wahrheit eine neue *arche*. Das Erkennen in den Kategorien des Bewusstseins muss in der Konfrontation mit dem Urgrund (dem Grund der Grundlage) modifiziert werden. Man kann feststellen, dass die Wahrheit der Erkenntnis nicht verworfen wurde, sondern wegen des Vorrangs der Wahrheit als Unverborgenheit sowie der Wahrheit als Unterweisung Platz machen muss. Die Wahrheit verliert ihre Stabilität und Unveränderlichkeit. Sie gewinnt dagegen eine wesentliche Verbindung mit dem Grund, der nicht in die Unendlichkeit reduziert werden kann. Natürlich kann man die fundamentale Differenz, die zwischen beiden Philosophien aufscheint, nicht wahrnehmen. Die Wahrheit als Unverborgenheit bezeichnet eine solche Art der Wahrheit, die man herausreißen, ja erobern muss.

Im Unterschied zur Philosophie Levinas' siedelt sich für Heidegger die Konzeption der Wahrheit in der Ontologie an. Der Begriff des Seins ist gewissermaßen ein Medium, dank welchem das Dasein auf sich, auf das eigene Sein zukommt. Auf diese Weise verschwindet jedoch die Besonderheit des Daseins gegenüber dem es Umgebenden. Das Denken Levinas', welches auf das Bewahren dessen, was in der Beziehung mit dem Anderen zum Da-

sein gehört, abzielt, beruht auf Bedingungen, die sich grundsätzlich von denen Heideggers unterscheiden. Die Beziehung mit dem Anderen vernichtet nicht nur Identität und Selbigkeit, sondern ist auch eine besondere Art der Möglichkeit der Transzendenz über sich hinaus. Der Unterschied liegt somit im Bewahren des Selben nebst gleichzeitig ursprünglicher Berührung mit dem absoluten Anderen. Der Erwerb der Selbigkeit durch das Dasein hebt in der Philosophie Heideggers gewissermaßen die Unterschiedlichkeit zwischen dem Erschließenden und dem Erschlossenen auf. Dieses Problem wird sowohl zur Quintessenz des Streites und der Diskussion zwischen als auch gleichzeitig zum gemeinsamen Raum für beide Philosophien. Im Rahmen der Konzeption der hermeneutisch-existenziellen Wahrheit unterscheiden wir zwei wesentliche Fragen. Erstens die *Zeitlichkeit*, welche zwar die beiden Denker unterscheidet, aber doch immer die Wahrheit als Ort – natürlich nicht im physikalischen Sinne – ausdrückt, in dem sich sie ereignet. Dieser Unterschied beruht auf der Radikalität der Zeit. In der Philosophie Levinas' treffen zwei Dimensionen zusammen: die endliche irdische Existenz sowie die Unendlichkeit, die wir passiv in der Epiphanie des Antlitzes des Anderen erfahren. Bei Heidegger hat die Zeit hingegen nur endlichen Charakter. Die Zeit ist eine Art Raum, in dem sich die Wahrheit entbirgt. Die Zeitlichkeit ist eine wesentliche Eigenschaft, die die Wahrheit in ihrer natürlichen ekstatischen Kennzeichnung aufzeigt. Die zweite wesentliche Frage ist die der *Rede*. In ihr, obwohl nicht durch sie, artikuliert sich die Wahrheit. Die Rede verbindet beide Philosophien mehr als die Zeit. Sie erfüllt eine wichtige Funktion, die auf dem Hervorheben des Relationscharakters der Wahrheit beruht.

Der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* übernimmt die ontologische Differenz, aber mit dem Unterschied, dass er in ihr einen Ausdruck der falschen Weise des Entbergens des Wesens der Selbigkeit des Daseins sieht. Das Sein und das Seiende sind die Termini, die der Dimension der Geschichte als Ganzheit entsprechen, welche den Blick auf sich selbst und die umgebende Zeit vereinheitlicht. Sein Vorschlag bezeichnet einen Übergang auf die Ebene der Eschatologie. In gewissem Sinne behandelt Levinas die ontologische Differenz – ähnlich wie die modifizierende Relation Subjekt-Objekt – als ein wesentliches Element, das jedoch nicht das Ursprünglichste und das Primäre ist. Je mehr man sich in die neueren Werke Levinas' vertieft, umso bedeutender scheint das Abgehen von der Akzeptanz der ontologischen

Differenz, die ein Schlüsselbegriff für Heidegger ist. Die ontologische Differenz ist jedoch immer anwesend, ihr Charakter und ihre Wertung angesichts der Epiphanie des Antlitzes des Nächsten verändern sich. Man kann sogar sagen, dass Levinas die Funktion der ontologischen Differenz auf die Relation mit dem Gegenstand, d.h. auf das Verhältnis des Menschen zum von diesem auf seinem Weg angetroffenen Gegenstand, verschiebt. In der Konsequenz des Streites kann man feststellen, dass die Philosophie Heideggers durch Levinas akzeptiert wird, wenn ihr *logos hermeneutikos* in den *logos apophantikos* übergeht. Wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass der andere Mensch für Heidegger, ähnlich wie die anderen Gegenstände und Zeuge, im Sein-bei auftritt, erscheint es, dass das Wesen des Streites auf der Auslegung der Funktion und der Eigenschaften des Anderen angesichts der Suche nach der Identität des Daseins beruht. Die beiden Philosophien betreffen das dringende Problem des neuzeitlichen Menschen, der nach Identität und Selbigkeit sucht. Die transzendente Wahrheit versucht in der Philosophie Heideggers und Levinas' die Antwort auf die wesentliche Frage danach, wer der Mensch wahrhaftig ist, zu finden. In beiden Fällen geht es nicht darum, der menschlichen Gattung einen unterschiedlichen Charakter zuzuschreiben, sondern um das Individuum, das sich selbst sucht. Die Wahrheit als Unverborgenheit in beiden von uns besprochenen Aspekten sowie die Wahrheit als Unterweisung sind ein Versuch, sich die eigene Identität selbst vorzustellen. Trotz der wesentlichen Unterschiede zwischen diesen Philosophien unterscheidet sie die Modifikation des Blickes auf die Wahrheit, die kein Monolith mehr ist, sondern als dynamischer Prozess, als permanentes Fragen des Daseins nach sich selbst aufgefasst wird. Der Kontakt mit dem Anderen wie auch das Sein sind gewissermaßen Momente des immerwährenden Problems *Wer sind wir wahrhaftig?* Diese Frage ist im Horizont des *logos hermeneutikos* enthalten, welcher für Heidegger die Suche nach der Identität *κατ' αὐτό* ist, während Levinas diese als *κατ' ἄλλο* sieht. Diese beiden Termini geben die Quintessenz des Streites um die Konzeption der Wahrheit als Unverborgenheit und Unterweisung wider.

Bibliographie

Siglenverzeichnis der zitierten Schriften von Heidegger und Levinas

Beim Zitatnachweis der Schriften von Heidegger und Levinas werden die Sigle für den Titel des betreffenden Werks und die Seitenzahl angegeben (Beispiel: SuZ 246).

SuZ	Sein und Zeit
VWW(WG)	Vom Wesen der Wahrheit (Wegmarken)
SuW	Sein und Wahrheit
MAL	Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz
PAR	Parmenides
TU	Totalität und Unendlichkeit
JdS	Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht
ZuA	Die Zeit und der Andere
VWmFEPH	Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie
GAPH	Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie
EM	Einführung in die Metaphysik

Die primäre Literatur

I. Schriften Martin Heideggers:

(1993): *Sein und Zeit*, Ausgabe 17, Band 2, Tübingen: Max Niemeyer.

(1998): *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 6, (Band 3), Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Bibliographie

- (1977): *Holzwege*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 1, Band 5, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1996): *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 2, Band 9, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1997): *Der Satz vom Grund*, hrsg. v. P. Jaeger, Band 10, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1999): *Identität und Differenz*, Band 11, Stuttgart: Günter Neske.
- (2001): *Unterwegs zur Sprache*, Band 12, Stuttgart: Günter Neske.
- (1983): *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, hrsg. v. H. Heidegger, Ausgabe 1, Band 13, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (2000): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, hrsg. v. H. Heidegger, Ausgabe 1, Band 16, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1996): *Die Technik und die Kehre*, Ausgabe 9, Stuttgart: Günter Neske.
- (1992): *Platon: Sophistes*, hrsg. v. I. Schüssler, Band 19, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. P. Jaeger, Ausgabe 1, Band 20, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1976): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. v. W. Biemel, Ausgabe 1, Band 21, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 1, Band 24, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1977): *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, hrsg. v. I. Görland, Ausgabe 1, Band 25, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. v. K. Held, Ausgabe 1, Band 26, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1992): *Was ist Metaphysik?*, Ausgabe 14, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Bibliographie

- (1997): *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, hrsg. v. C. Strube, Band 28, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 1, Band 29/30, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1982): *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, hrsg. v. H. Tietjen, Ausgabe 1, Band 31, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1980): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. I. Görland, Ausgabe 1, Band 32, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1997): *Vom Wesen der Wahrheit zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, hrsg. v. H. Mörchen, Ausgabe 2, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (2001): *Sein und Wahrheit*, hrsg. v. H. Tietjen, Ausgabe 1, Band 36/37, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1998): *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, hrsg. v. G. Seubold, Ausgabe 1, Band 38, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1984): *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*, hrsg. v. P. Jaeger, Ausgabe 1, Band 41, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1986) *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, hrsg. v. P. Jaeger, Ausgabe 1, Band 48, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1981): *Grundbegriffe*, hrsg. v. P. Jaeger, Ausgabe 1, Band 51, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1992): *Parmenides*, hrsg. v. M. S. Frings, Ausgabe 2, Band 54, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1979): *Heraklit*, hrsg. v. M. S. Frings, Ausgabe 1, Band 55, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. v. B. Heimbüchel, Ausgabe 1, Band 56/57, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Bibliographie

- (1992): *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, hrsg. v. H.-H. Gander, Ausgabe 1, Band 58, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Ausgabe 1, Band 63, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 1, Band 65, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1997): *Besinnung*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 1, Band 66, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1993): *Hegel*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 1, Band 68, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1999): *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes zu Herders Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“*, hrsg. v. I. Schüßler, Band 85, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1998): *Einführung in die Metaphysik*, 1998, Ausgabe 6, Tübingen: Max Niemeyer.
- (1993): *Europa und die deutsche Philosophie*, S. 31-43, in: *Europa und die Philosophie*, hrsg. v. H.-H. Gander, Schriftreihe/ Martin-Heidegger-Gesellschaft: Band 2, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1990): *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, hrsg. v. H. Heidegger, Ausgabe 2, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (2002): Martin Heidegger – Heinrich Rickert. *Briefe 1912 bis 1933*, hrsg. v. Alfred Denker, Ausgabe 1, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1999): Martin Heidegger – Hannah Arendt. *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, hrsg. v. U. Ludz, Ausgabe 2, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- (1986): Martin Heidegger – Erhart Kästner, *Briefwechsel (1953-1974)*, hrsg. v. H. W. Petzet, Frankfurt/M.: Insel Verlag.

(1996): Martin Heidegger – Eugen Fink, *Heraklit* hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Ausgabe 2, Band 15, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

II. Schriften Emmanuel Levinas'

(1971): *Totalite et Infini. Essai sur l'exteriorite*, La Haye: Martinus Nijhoff, deutsche Übersetzung: W. N. Krewani, *Totalität und Unendlichkeit*, (1993): Ausgabe 2, Freiburg/München: Karl Alber

(1978): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, deutsche Übersetzung: Th. Wiemer: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, (1998): Alber Studienausgabe, Freiburg/München: Karl Alber.

(1967): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Réimpression conforme à la première édition suivie d'Essais nouveaux*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

(1979): *Le Temps et l'Autre*, Ausgabe 7, Paris: Fata morgana, deutsche Übersetzung L. Wenzler: *Die Zeit und der Andere*, (1995): Ausgabe 3, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

(1986): *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

(1991) : *La Mort et le Temps. Établissement du Texte et Postface de Jacques Rolland*, Paris: Editions de l'Herne.

(1972): *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, deutsche Übersetzung: L. Wenzler, *Humanismus des anderen Menschen*, (1989): Hamburg: Felix Meiner Verlag.

(1982): *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris: Librairie Artheme Fayard et Radio-France.

(1985): *Judaïsme et Kenose*, (S. 13-28) in: *Archivio di Filosofia: Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, hrsg. v. M. M. Olivetti, Nr 2-3, Padova: Cedam.

Sekundärliteratur

- Bernet, R. (1998): *Encounter with the stranger, two Interpretations of the Vulnerability of the Skin*, in: *Phaenomenologische Forschungen Phenomenology of Interculturality and Life-World*, Freiburg: Karl Alber.
- Bernet, R. (1983): *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, S. 16-57, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg/München: Karl Alber.
- Biemel, W. (1997): *Die Wahrheit unserer Zeit im lichte des Denkens von Martin Heidegger*, S. 257-273, in: *Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. v. E. Richter, Schriftreihe/ Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 4, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Boeder, H. (1997): *Heideggers Vermächtnis. Zur Unterscheidung der Aletheia*, S. 107-125, in: *Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. v. E. Richter, Schriftreihe/Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 4, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Theo de Boer (1985): *Judaism and Hellenism in the Philosophy of Levinas and Heidegger*, S. 197-215, in: *Archivio di Filosofia: Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, hrsg. v. M. M. Olivetti, Nr 2-3, Padova: Cedam.
- Bretschneider, W. (1965): *Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Casper, B. (2001): *Die Zeitigung des Miteinander-Daseins und das Licht der Erlösung*, S. 31-40, in: *Archivio di Filosofia: Intersubjectivite et theologie philosophique*, Nr 1-3, Padova: Cedam.
- Casper, B. (2002): *Negative Theologie der Diachronie*, S. 95-106, in: *Archivio di Filosofia*, Nr 1-3, Padova: Cedam.

- Casper, B. (1981): *Thanathos Pollachos Legetai*, S. 63-72, in: *Archivio di Filosofia: Filosofia a Religione di Fronte alla Morta*, hrsg. v. M. M. Olivetti, Padova: Cedam-Casa Editorice Dott. Antonio Milani.
- Casper, B. (1999): *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs*, S. 357-368, in: *Vom Rätsel des Begriffs; Philosophische Schriften* Band 36, hrsg. v. P.-L. Coriando, Berlin: Dunker und Humblot.
- Casper, B. (1985): *Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen Gegenwärtigen Jüdischen Denkern*, S. 171-195, in: *Archivio di Filosofia: Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, hrsg. v. M. M. Olivetti, Nr 2-3, Padova: Cedam.
- Ciglia, F. P. (1985): *Creazione e Differenza Ontologica nel Pensiero di Emmanuel Levinas*, S. 217-243, in: *Archivio di Filosofia: Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, hrsg. v. M. M. Olivetti, Nr 2-3, Padova: Cedam.
- Demske, J. M. (1963): *Sein, Mensch und Tod*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Dickmann, U. (1999): *Subjektivität als Verantwortung*, Tübingen/Basel: Franke.
- Figal, G. (1988): *Martin Heidegger - Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt/M.: Athenaeum.
- Funk, R. (1989): *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas*, München: Karl Alber.
- Fleischer, M. (1991): *Die Zeitanalyse in Heideggers „Sein und Zeit“, Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Gadamer, H.-G. (1993): *Europa und die Oikoumene*, S. 67-87, in: *Europa und die Philosophie*, hrsg. v. H.-H. Gander, Schriftreihe/Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 2, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Gadamer, H.-G. (1993): *Wahrheit und Methode*, Ausgabe 2, Tübingen; J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Görland, I (1981): *Transzendenz und Selbst, eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Grondin, J. (1997): *Hermeneutische Wahrheit. Heidegger und Augustinus*, s. 165-179, in: *Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. v. E. Richter, Schrifreihe/Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 4, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Hegel, G. W. F. (2006): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner.
- Held, K. (1993): *Europa und die Intellektuelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen*, S. 87-105, in: *Europa und die Philosophie*, hrsg. v. H.-H. Gander, Schrifreihe/ Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 2, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (1974): *Subjekt und Dasein, Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (1980): *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (1981): *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (1987): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, Band 1, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (1991): *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“*. Zur „zweiten Hälfte von „Sein und Zeit“, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann,
- Herrmann, F.-W. von (1992): *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (2000): *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Bibliographie

- Husserl, E. (1968): *Logische Untersuchungen*, Ausgabe 5, Tübingen: Max Niemeyer.
- Husserl, E. (2009): *Ideen zu einer Phänomenologischen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner.
- Jaeger, H. (1971): *Heidegger und die Sprache*, Bern/München: Francke.
- Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.
- Kisiel, Th. (1983): *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)*, S. 192-211, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg/München: Karl Alber.
- Krewani, W. (1982): *Zum Zeitbegriff in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, S.107- 127, in: *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg/München: Karl Alber.
- Lescourret, M. (1994): *Emmanuel Levinas*, Paris: Flammarion.
- Adam Lipszyc, A. (1997): *Wiek Scholema*, ZNAK 507, Nr 8/1997, Kraków: Miesięcznik ZNAK.
- Marcuse, H. (1998): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschnittenen Industriegesellschaft*, Ausgabe 3, München: Deutscher Taschenbuch.
- Orth, W. O. (1982): *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts; Phänomenologische Forschungen*, 13 Band, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg/München: Karl Alber.
- Orth, W. O. (1983): *Einleitung: Die Mythologie der Zeit*, S. 7-15, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg/München: Karl Alber.
- Pöggeler, O. (1996): *Die Freiburger Phänomenologie; Phänomenologische Forschungen*, Band 30, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg/München: Karl Alber.
- Ott, H. (1988): *Martin Heidegger Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/New York: Campus.

- Paton, H. J. (1951): *Kant's Metaphysic of Experience. A commentary on the first Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London: Allen & Unwin.
- Petzet, H. W. (1983): *Auf einen Stern Zugehen, Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Frankfurt/M.: Societäts-Verlag.
- Pöggeler, O. (1972): *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Pöggeler, O. (1983): *Zeit und Sein bei Heidegger*, S. 152-191, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg/München, Karl Alber.
- Pöggeler, O. (1996): „Eine Epoche gewaltigen Werdens“. *Die Freiburger Phänomenologie in ihrer Zeit*, S. 9-32, in: *Die Freiburger Phänomenologie* hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg/München: Karl Alber.
- Reiter, J. (1985): *Differenz und Entsprechung Überlegungen zum Verhältnis von biblischem Anspruch und griechischer Denkform bei E. Levinas*, S. 245-263, in: *Archivio di Filosofia: Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, hrsg. v. M. M. Olivetti, Nr 2-3, Padova: Cedam.
- Ricoeur, P. (1985): *Temps Biblique*, S. 23-35, in: *Archivio di Filosofia: Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo II*, hrsg. v. M. M. Olivetti, Nr 2-3, Padova: Cedam.
- Richter, E. (1997): *Wahrheit und Logik*, S. 125-149, in: *Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. v. E. Richter, Schriftreihe/Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 4, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Riedel, M. (1993): *Heideggers europäische Wendung*, S. 43-67, in: *Europa und die Philosophie*, hrsg. v. H.-H. Gander, Schriftreihe/Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 2, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Sakai, K. (2000): *Weg zu einer Phänomenologie des sich Zeigens. Der Phänomenbegriff bei Heidegger und Leibniz*, in: *Phänomenologie und Leibniz*, München/Freiburg: Karl Alber.
- Seubold, G. (1999): *Die Substanz muss Struktur werden. Die Entsubstanzialisierung von Husserls „Ego“ und Heideggers „Dasein“ in der Strukturphänomenologie Heinrich Rombachs*, S. 287-312, in: *Meta-*

- morphose der Phänomenologie*, hrsg. v. H. R. Sepp, Freiburg/München: Karl Alber.
- Stróżewski, W. (1994): *Istnienie i Sens*, Wydawnictwo Znak: Kraków.
- Strube, C. (1997): *Die Wahrheit phänomenologischer Aussagen. Ansätze zu einer Problemexposition beim frühen Heidegger*, S. 149-165, in: *Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. v. E. Richter, Schriftreihe/ Martin-Heidegger-Gesellschaft; Band 4, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Thenissen, M. (2000): *Pindar, Menschenlos und Wende der Zeit*, München: C. K. Beck.
- Tischner, J. (1976): *Emmanuel Levinas* in: ZNAK 259, Nr 1, Kraków: Miesięcznik ZNAK.
- Tischner, J. (1989): *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, Deutsche Übersetzung: St. Dzida München: Wilhelm Fink.
- Tischner, J. (2010): *Der Streit um die Existenz des Menschen*, Deutsche Übersetzung: S. Huber, Berlin: Insel Verlag.
- Tischner, J. (1982): *Zło w Dialogu Kuszenia*, in: ZNAK 328, Nr 3, Kraków: Miesięcznik ZNAK.
- Tugendhat, E. (1970): *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Weinreb, F. (1981): *Gedanken über den Tod im Weltbild der Jüdischen Überlieferung*, in: *Archivio di filosofia, Filosofia e religione di Fronte alla Morte*, hrsg. v. M. M. Olivetti, Padova: Cedam.
- Wenzler, L. (1992): *Die Stimme in den Stimmen*, Patmos, Düsseldorf: Patmos.
- Wenzler, L. (1992): *Hinübergeben in die Zeit des Anderen. Die Feier des Festes zwischen Totalität und Unendlichkeit*, in: *Alltag und Transzendenz*, hrsg. v. B. Casper und W. Spann, Freiburg/München: Karl Alber,

Bibliographie

- Wenzler, L. (1993): *Berührung durch Trennung. Die Zeitstruktur des religiösen Verhältnisses bei Emmanuel Levinas*, S. 301-316, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Wenzler, L. (1997): *Denkend vom Ereignis Gottes sprechen*, Freiburg i. Br.: Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.
- Wenzler, L. (1999): *Emmanuel Levinas*, in: *Philosophie der Gegenwart*, hrsg. v. J. Nida-Rümelin, Stuttgart: Alfred Kröner.
- Wiemer, Th. (1988): *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg/München: Karl Alber.

LIBRI NIGRI
DENKEN ÜBER GRENZEN

Herausgegeben von Hans Rainer Sepp

Die *libri nigri* treffen sich bevorzugt an Orten, an denen die Grenzen von Wirklichkeitsbereichen, Standpunkten, Fachrichtungen sowie Kultur- und Wissenstraditionen in den Blick geraten und ihre Voraussetzungen verhandelbar werden. Begründungsabsichten nachzuspüren, gilt hier mehr, als Begründungen zu suchen, das wagende Experiment mehr als die gültige Schablone, die störende Bewegung mehr als der Drang nach Absicherung. Da die Orte für entscheidende Bewegungen meist Ränder und nicht Zentren sind und da Grenzen nicht einfach nur begrenzen, sondern vor allem Potentiale des Anderen und Fremden bergen, wird sich die Reihe auch dem Terrain des Utopischen nicht verweigern.

- 1 Hans Rainer Sepp
Die Grenze denken
Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen
broschiert ISBN 978-3-88309-792-3
gebunden ISBN 978-3-88309-793-0
- 2 Yoshiko Oshima
Zen – anders denken?
Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger
2. Aufl.
- 3 Max Lorenzen
Philosophie der Nachmoderne
Die Transformation der Kultur – Virtualität und Globalisierung
Herausgegeben von Cathrin Nielsen
broschiert ISBN 978-3-88309-668-8
gebunden ISBN 978-3-88309-668-1
- 4 Hisaki Hashi und Friedrich G. Wallner (Hg.)
Globalisierung des Denkens in Ost und West
Resultate des Österreichisch-Japanischen Dialogs
broschiert ISBN 978-3-88309-555-4
gebunden ISBN 978-3-88309-560-8
- 5 Aleš Novák
Heideggers Bestimmung des Bösen
broschiert ISBN 978-3-88309-650-6
gebunden ISBN 978-3-88309-651-3

- 6 André Julien S. E. Faict
Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs
Die vergleichende Philosophie von Hajime Nakamura
im Dialog mit Anthropologie und Hermeneutik
broschiert ISBN 978-3-88309-683-4
gebunden ISBN 978-3-88309-684-1
- 7 Peter Schwankl
Diplomatisches Verhalten
Ein phänomenologischer Versuch über das Wesen des Diplomatischen
Herausgegeben von Georg Lechner
broschiert ISBN 978-3-88309-517-2
gebunden ISBN 978-3-88309-516-5
- 8 Paul Janssen
Vom zersprungenen Weltwerden
broschiert ISBN 978-3-88309-685-8
gebunden ISBN 978-3-88309-686-5
- 9 Constantin Noica
De dignitate Europae
Übersetzt von Georg Scherg
Herausgegeben von Mădălina Diaconu
broschiert ISBN 978-3-88309-708-4
gebunden ISBN 978-3-88309-709-1
- 10 Constantin Noica
Briefe zur Logik des Hermes
Übersetzt von Christian Ferencz-Flatz und Stefan Moosdorf
broschiert ISBN 978-3-88309-434-2
gebunden ISBN 978-3-88309-435-9
- 11 Ananta Charan Sukla (ed.)
Art and Expression
Contemporary Perspectives in the Occidental and Oriental Traditions
broschiert ISBN 978-3-88309-710-7
gebunden ISBN 978-3-88309-711-4
- 12 Dean Komel
Den Nihilismus verwinden
Ein slowenisches Postscript zum 20. Jahrhundert
broschiert ISBN 978-3-88309-712-1
gebunden ISBN 978-3-88309-713-8

- 13 Tatiana Shchytsova (Hg.)
In statu nascendi
Geborensein und intergenerative Dimension
des menschlichen Miteinanderseins
broschiert ISBN 978-3-88309-716-9
gebunden ISBN 978-3-88309-688-9
- 14 Chung-Chi Yu and Kwok-ying Lau (eds.)
Phenomenology and Human Experience
broschiert ISBN 978-3-88309-722-0
gebunden ISBN 978-3-88309-723-7
- 15 Daniel Aebli
Wie modern ist die Antike?
Studien und Skizzen zur Altertumswissenschaft
broschiert ISBN 978-3-88309-729-9
gebunden ISBN 978-3-88309-730-5
- 16 Hiroo Nakamura
Für den Frieden
broschiert ISBN 978-3-88309-731-2
gebunden ISBN 978-3-88309-732-9
- 17 Günter Fröhlich
Anthropologische Wege
Ulmer Stadthausvorträge
broschiert ISBN 978-3-88309-733-6
gebunden ISBN 978-3-88309-734-3
- 18 Hans-Dieter Bahr
Die Anwesenheit des Gastes
Entwurf einer Xenosophie
broschiert ISBN 978-3-88309-761-9
gebunden ISBN 978-3-88309-762-6
- 19 Massimo Mezzanzanica
Von Dilthey zu Levinas
Wege im Zwischenbereich von
Lebensphilosophie, Neukantianismus und Phänomenologie
broschiert ISBN 978-3-88309-750-3
gebunden ISBN 978-3-88309-751-0

- 20 Klaus Kanzog
Mit Auge und Ohr
Studien zur komplementären Wahrnehmung
broschiert ISBN 978-3-88309-784-8
gebunden ISBN 978-3-88309-785-5
- 21 Silvia Stoller und Gerhard Unterthurner (Hg.)
Entgrenzungen der Phänomenologie und Hermeneutik
Festschrift für Helmuth Vetter zum 70. Geburtstag
broschiert ISBN 978-3-88309-771-8
gebunden ISBN 978-3-88309-772-5
- 22 Claus C. Schnorrenberger
Chinesische Medizin – Placebo, Wissenschaft oder Wirklichkeit?
broschiert ISBN 978-3-88309-776-3
gebunden ISBN 978-3-88309-777-0
- 23 Detlef Thiel
Maßnahmen des Erscheinens
Friedlaender/Mynona im Gespräch mit
Schelling, Husserl, Benjamin und Derrida
broschiert ISBN 978-3-88309-782-4
gebunden ISBN 978-3-88309-783-1
- 24 Leonidas Donskis
Fifty Letters from the Troubled Modern World
A Philosophical-Political Diary 2009–2012
broschiert ISBN 978-3-88309-799-2
gebunden ISBN 978-3-88309-800-5
- 25 Hartmut Buchner
Heidegger und Japan – Japan und Heidegger
Vorläufiges zum west-östlichen Gespräch
broschiert ISBN 978-3-88309-836-4
gebunden ISBN 978-3-88309-837-1
- 26 Kateřina Šolcová
Comenius im Blick
Der Briefwechsel zwischen Milada Blekastad und Dmitrij Tschizewskij
Deutsch-Tschechische Ausgabe
broschiert ISBN 978-3-88309-843-2
gebunden ISBN 978-3-88309-844-9

- 27 Karin Knobel
Poetik des Staubes bei Goethe und Hafis
broschiert ISBN 978-3-88309-838-8
gebunden ISBN 978-3-88309-839-5
- 28 Ryôsuke Ohashi
Schnittpunkte
Essays zum ost-westlichen-Gespräch
Erster Band: Dimensionen des Ästhetischen
broschiert ISBN 978-3-88309-859-3
gebunden ISBN 978-3-88309-860-9
- 29 Ryôsuke Ohashi
Schnittpunkte
Essays zum ost-westlichen-Gespräch
Zweiter Band: Deutsch-Japanische Denkwege
- 30 Aleš Novák (Hg.)
Grenzen der Transzendenz
Aus dem Tschechischen übersetzt von Jana Kröttsch
broschiert ISBN 978-3-88309-854-8
gebunden ISBN 978-3-88309-855-5
- 31 Boško Tomašević
Hervorgang des Seins
Das ontologische Geschehen des Dichtens
broschiert ISBN 978-3-88309-952-1
gebunden ISBN 978-3-88309-953-8
- 32 Gerard Visser
Nichts ist geschenkt
Ein philosophischer Essay über die Seele
Aus dem Niederländischen übersetzt von Anna Sikora
broschiert ISBN 978-3-88309-871-5
gebunden ISBN 978-3-88309-872-2
- 33 Marcin Rebes
Der Streit um die transzendente Wahrheit
Heidegger und Levinas
broschiert ISBN 978-3-88309-942-2
gebunden ISBN 978-3-88309-943-9