

EMMANUEL LEVINAS

Die Zeit und der Andere

Übersetzt und mit einem Nachwort
versehen von
Ludwig Wenzler

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

107105

Titel der Originalausgabe: *Le Temps et l'Autre*
im Verlag fata morgana, Montpellier 1979

INHALT

Vorwort zur Neuauflage 1979 7

Die Zeit und der Andere	
I.	17
Gegenstand und Plan	17
Die Einsamkeit des Existierens	19
Das Sein ohne Seiendes	21
Die Hypostase	26
Einsamkeit und Hypostase	29
Einsamkeit und Materialität	29
II.	32
Das tägliche Leben und das Heil	32
Das Heil durch die Welt; die Nahrung	36
Transzendenz des Lichtes und der Vernunft	37
III.	40
Die Arbeit	41
Das Leiden und der Tod	42
Der Tod und die Zukunft	44
Das Ereignis und das andere	46
Anderes und anderer	49
Zeit und anderer	51
IV.	52
Können und Verhältnis zum anderen	53
Der Eros	56
Die Fruchtbarkeit	61



2.4.96 / Rohr
12'308 / 168

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lévinas, Emmanuel.

Die Zeit und der Andere / Emmanuel Lévinas. Übers.

u. mit einem Nachw. vers. von Ludwig Wenzler. –

3. Aufl. – Hamburg : Meiner, 1995

Einheitsacht.: Le temps et l'autre <dt.>

ISBN 3-7873-1274-9

© für die deutschsprachige Ausgabe Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe vorbehalten. Dies betrifft auch die Vielfältigung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: asp Imbeck KG, Hamburg. Druck: WS-Druck, Bodenheim. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

Durch das Sehen, durch das Berühren, durch die Sympathie, durch die Arbeit im allgemeinen sind wir mit den anderen. Alle diese Beziehungen sind transitiv; ich berühre einen Gegenstand, ich sehe den Anderen. Aber ich *bin* nicht der Andere. Ich bin völlig allein. Es ist also das Sein in mir, die Tatsache, daß ich existiere, mein *Existieren*, welches das absolut intransitive Element, etwas ohne Intentionalität, etwas ohne Bezug, konstituiert. Man kann zwischen Seienden alles austauschen, nur nicht das Existieren. In diesem Sinne heißt sein, sich durch das Existieren isolieren. Insofern ich bin, bin ich Monade. Durch das Existieren und nicht durch irgendeinen Inhalt, der unmittelbar in mir wäre, bin ich ohne Tür und ohne Fenster. Wenn ein Inhalt unmittelbar ist, dann deswegen, weil er in meinem Sein verwurzelt ist, in dem, was das Allerprivateste in mir ist. Und zwar derart, daß jede Erweiterung meiner Erkenntnis, meiner Ausdrucksmittel ohne Auswirkung auf meine Beziehung zum Existieren bleibt, die eine Beziehung der Innerlichkeit *par excellence* ist.

Die Mentalität des Primitiven — oder zumindest die Interpretation, die ihr Lévy-Bruhl gegeben hat — schien die Grundlage unserer Begriffe zu erschüttern, weil sie den Anschein erweckte, die Idee einer transitiven Existenz beizubringen. Man hatte den Eindruck, daß das Subjekt auf dem Weg der Teilhabe das andere nicht nur sieht, sondern das andere *ist*. Ein für die Mentalität des Primitiven wichtigerer Begriff als der des Prälogischen oder des Mystischen. Gleichwohl befreit er uns nicht von der Einsamkeit. Zumindest ein zeitgenössisches Bewußtsein kann sein Geheimnis und seine Einsamkeit so billig nicht preisgeben. Und in dem Maße, in dem die Erfahrung der Teilhabe aktuell sein kann, fällt sie mit der ekstatischen Verschmelzung zusammen. Sie erhält die Dualität der Bezugspunkte nicht genügend aufrecht. Wir gelangen zum Monismus, wenn wir die Monadologie verlassen.

Das Existieren verweigert sich jeder Beziehung, jeder Vielfalt. Es betrifft niemand anderen als nur das Existierende. Die Einsamkeit erscheint deshalb weder als bloß faktische Isolierung wie die eines Robinson, noch als die Unmittelbarkeit eines Bewußtseinsinhaltes, sondern als die unauf lösbare Einheit zwischen dem

Existierenden und seinem Werk zu existieren. Auf das Existieren im Existierenden eingehen heißt, es in die Einheit einschließen und Parmenides jedem Vatermord entrinnen lassen, den seine Nachkommen an ihm zu begehen versucht sein könnten. Die Einsamkeit besteht genau in der Tatsache, daß es Existierende gibt. Sich eine Situation vorzustellen, in der die Einsamkeit überschritten wird, das heißt, gerade das Prinzip der Verbindung zwischen dem Existierenden und seinem Existieren auf die Probe zu stellen. Das heißt, auf ein ontologisches Ereignis zugehen, in dem das Existierende die Existenz übernimmt. Ich nenne das Geheimnis, durch welches das Existierende sein Existieren übernimmt, *Hypostase*. Wahrnehmung und Wissenschaft gehen immer von Existierenden aus, die schon mit ihrer privaten Existenz ausgestattet sind. Ist diese Verbindung zwischen dem, was existiert, und seinem Existieren unauflöslich? Kann man auf die Hypostase zurückgehen?!

Das Sein ohne Seiendes

Kommen wir noch einmal auf Heidegger zurück. Seine Unterscheidung von *Sein* und *Seiendem* — von der ich schon Gebrauch gemacht habe — kennen Sie sehr wohl, doch aus Gründen des besseren Klanges ziehe ich es vor, durch *Existieren* und *Existierendes* zu übersetzen, ohne diesen Ausdrücken einen spezifisch existentialistischen Sinn zu verleihen. Heidegger unterscheidet die Subjekte und Objekte — die Seienden, die sind, die Existierenden — von ihrem Werk zu sein als solchem. Die einen lassen sich durch Substantive oder substantivierte Partizipien übersetzen, das andere durch ein Verb. Diese in *Sein und Zeit* von Anfang an aufgestellte Unterscheidung erlaubt es, bestimmte Äquivokationen der Philosophie aufzulösen, die im Lauf ihrer Geschichte auftraten, als man vom Sein ausging, um zu *dem* Seienden zu gelangen, das das Sein im vollen Maß besitzt, zu Gott.

Diese Unterscheidung Heideggers ist für mich das Tiefste in *Sein und Zeit*. Doch bei Heidegger gibt es nur Unterscheidung,

keine Trennung. Das Sein wird im Seienden ergriffen, und für das Seiende, das der Mensch ist, drückt der Heideggersche Ausdruck der *Jemeinigkeit* [i.O. deutsch] genau die Tatsache aus, daß das Sein immer von jemandem besessen wird. Ich glaube nicht, daß Heidegger ein Sein ohne Seiendes zugestehen könnte; das würde ihm absurd erscheinen. Dennoch hat er einen Begriff, die *Geworfenheit* [i.O. deutsch] — nach Jankélévitch »Ausdruck eines gewissen Heidegger« —, den man gewöhnlich durch 'déréliction' oder durch 'délaissement' [beides: 'Verlassenheit'] übersetzt. Man insiziert damit auf einer Konsequenz der *Geworfenheit*. Man muß *Geworfenheit* durch »le fait-d'être-jeté-dans' ... l'existence« [»die 'Tatsache-des-Geworfenseins-in' ... die Existenz«] übersetzen. So, wie wenn das Seiende nur in einem Sein erschiene, das ihm vorgeht, wie wenn die Existenz vom Seienden unabhängig wäre, so, wie wenn das Seiende, das sich in das Sein geworfen findet, niemals Herr der Existenz werden könnte. Genau deswegen gibt es Verlassenheit und Preisgabe. So entsteht die Idee eines Seiens, das sich ohne uns, ohne Subjekt, vollzieht, eines Seiens ohne Seiendes. Vermutlich würde Jean Wahl sagen, daß das Sein ohne Seiendes nur ein Wort ist. Der Ausdruck 'Wort' ist hier sicher störend, weil er abwertend ist. Doch insgesamt stimme ich mit Jean Wahl überein. Nur müßte man vorher den Stellenwert des Wortes in der allgemeinen Ökonomie des Seiens bestimmen. Ebenso gerne würde ich sagen, daß das Sein nicht ist. Das Seiende ist. Und die Tatsache, daß man, um das, was ist, zu begreifen, auf das, was nicht ist, zurückgeht, stellt keineswegs eine Revolution in der Philosophie dar. Die idealistische Philosophie war insgesamt eine Weise, das Sein auf etwas zu gründen, was nicht von der Art des Seiens ist.

Wie sollen wir uns diesem Sein ohne Seiendes annähern? Stellen wir uns die Rückkehr aller Dinge, Seienden und Personen ins Nichts vor. Werden wir dann auf das reine Nichts treffen? Es bleibt nach dieser imaginären Zerstörung aller Dinge | nicht etwas, sonder die Tatsache des *Es-gibt*. Die Abwesenheit aller Dinge kehrt als eine Gegenwart zurück: als der Ort, an dem alles verschwunden ist, als eine atmosphärische Dichte, als eine Fülle des

Leeren oder als das Murmeln der Stille. Es gibt, nach dieser Zerstörung der Dinge und Seienden, das unspürliche »Kraftfeld« des Seiens. Irgend etwas, das weder Subjekt noch Substantiv ist. Die Tatsache des Seiens, die sich auferlegt, wenn es nichts mehr gibt. Und dies ist anonym: es gibt niemand und nichts, das dieses Sein auf sich nähme. Es ist unpersönlich wie das »es regnet« oder »es ist warm«. Sein, das zurückkehrt, durch welche Negation man es auch immer beseitigen mag. Es gibt so etwas wie die Unersetzbarkeit [irrémissibilité] des reinen Seiens.

Wenn ich die Anonymität dieses Seiens erwähne, denke ich keineswegs an jenen unbestimmten Hintergrund, von dem man in den Handbüchern der Philosophie spricht und aus dem die Wahrnehmung die Dinge herauschneidet. Dieser Hintergrund ist schon ein Wesen — ein Seiendes — ein Erwas. Er gehört bereits zur Kategorie des Substantivs. Er hat schon diese elementare Personalität, die jedes Seiende kennzeichnet. Das Sein, dem wir uns zu nähern suchen — es ist das Werk zu sein als solches, das sich nicht mehr durch ein Substantiv ausdrücken läßt, das vielmehr Verb ist. Dieses Sein kann nicht schlicht und einfach behauptet werden, weil man immer nur ein *Seiendes* behauptet. Doch es drängt sich auf, weil man es nicht verneinen kann. Hinter jeder Negation erscheint diese Atmosphäre des Seiens, dieses Sein als »Kraftfeld« wieder von neuem, als Feld jeder Behauptung und jeder Verneinung. Es ist | niemals an ein *Objekt*, *das ist*, angehängt und deswegen nennen wir es anonym.

Nähern wir uns dieser Situation von einer anderen Seite. Nehmen wir die Schlaflosigkeit. Diesmal handelt es sich nicht um eine imaginäre Erfahrung. Die Schlaflosigkeit besteht aus dem Bewußtsein, daß es nie mehr enden wird, das heißt, daß es keinerlei Mittel mehr gibt, sich aus der Wachsamkeit, zu der man verpflichtet ist, zurückzuziehen. Wachsamkeit ohne irgendein Ziel. In dem Augenblick, in dem man an sie gefesselt ist, hat man jeden Begriff ihres Ausgangs- oder ihres Ankunfts punktes verloren. Die an die Vergangenheit angeschweifte Gegenwart ist voll und ganz Erbe dieser Vergangenheit, sie macht nichts neu. Es ist immer dieselbe Gegenwart oder dieselbe Vergangenheit, die dauert. Eine

Erinnerung — das wäre schon eine Befreiung hinsichtlich dieser Vergangenheit. Hier geht die Zeit von nirgendwo aus, nichts entfernt sich oder verschwindet. Nur die von außen kommenden Geräusche, die für die Schlaflosigkeit so kennzeichnend sein können, führen Anfänge in diese Situation ohne Anfang und Ende ein, in diese Unsterblichkeit, der man nicht enttrinnen kann, die ganz dem *Es-gibt* ähnlich ist, dem unpersönlichen Sein, von dem wir soeben gesprochen haben.

Durch eine solche Wachsamkeit, ohne mögliche Zuflucht beim Schlaf, wollen wir genau das *Es-gibt* charakterisieren und die Weise, in der sich das Sein in seinem eigenen Vernichten behauptet. Wachsamkeit ohne Zuflucht der Bewußtlosigkeit, ohne Möglichkeit, sich in den Schlaf wie in eine private Domäne zurückziehen zu können. Dieses Sein ist nicht ein *An-sich*, das schon der Friede wäre; es ist im genauen Sinn Abwesenheit jedes Sich, ein *Obne-sich*. Man kann das Sein auch durch den Begriff der Ewigkeit charakterisieren, da das Sein ohne Seiendes keinen Ausgangspunkt hat. Ein ewiges Subjekt ist eine *contradictio in adiecto*, denn ein Subjekt ist schon ein Anfang. Das ewige Subjekt kann nicht nur außerhalb seiner nichts anfangen, es ist in sich unmöglich, denn als Subjekt müßte es Anfang sein und so die Ewigkeit ausschließen. Die Ewigkeit wird nicht befriedet, denn sie hat kein Subjekt, das sie auf sich nähme.

Auch diese Umkehrung des Nichts in Sein kann man noch bei Heidegger finden. Das Heideggersche Nichts hat noch eine Art von Aktivität und von Sein: das Nichts nichtet. Es bleibt nicht ruhig. In dieser Produktion des Nichts behauptet es sich.

Wenn man jedoch den Begriff des *Es-gibt* mit einem der großen Themen der klassischen Philosophie vergleichen müßte, würde ich an Heraklit denken. Nicht an den Mythos vom Fluß, in dem man nicht zweimal baden kann, sondern an seine Version im Kratylos, an den Mythos von einem Fluß, in dem man nicht einmal ein einziges Mal baden kann; von dem nicht einmal die Beständigkeit der Einheit, der Form jedes Seienden, sich bilden kann; Fluß, in dem das letzte Element von Beständigkeit verschwindet, in bezug auf das sich das Werden versteht.

Das Sein ohne Seiendes, das ich das *Es-gibt* nenne, ist der Ort, an dem sich die Hypostase ereignet.

Doch ich möchte zuvor des längeren auf die Konsequenzen dieser Auffassung eingehen. Sie besteht darin, einen Begriff des Seins ohne Nichts einzuführen, eines Seins, das keine Öffnungen läßt, das nicht zu enttrinnen erlaubt. Diese Unmöglichkeit des Nichts enttreißt sogar dem Selbstmord seine Funktion der Herrschaft, dem Selbstmord, der die letzte Herrschaft darstellt, die man über das Sein haben kann. Man ist über nichts mehr Herr, das heißt, man ist im Absurden. Der Selbstmord erscheint als die letzte Zuflucht gegen das Absurde. Selbstmord im weiten Sinn des Wortes, der auch den verzweifelten, aber helllichtigen Kampf eines Macbeth umfaßt, der auch dann noch kämpft, wenn er die Vermöglichkeit des Kampfes erkannt hat. Diese Herrschaft — diese Möglichkeit, durch den Selbstmord einen Sinn für das Sein zu finden — ist eine konstante Gegebenheit der Tragödie; jener Schrei der Julia im dritten Akt von *Romeo und Julia*: »Schlägt alles fehl, hab' ich zum Sterben Kraft« — ist noch ein Triumph über das schicksalhafte Verhängnis. Man kann sagen, daß die Tragödie im allgemeinen nicht einfach der Sieg des Schicksals über die Freiheit ist, denn durch den Tod, den das Individuum im Augenblick des angeblichen Sieges des Schicksals übernimmt, entkommt es dem Schicksal. Dies ist der Grund, warum Hamlet sich jenseits der Tragödie befindet oder die Tragödie der Tragödie ist. Er begreift, daß das »nicht sein« vielleicht unmöglich ist und er das Absurde nicht einmal mehr durch den Selbstmord meistern kann. Der Begriff des unerlaßbaren und ausweglosen Seins stellt die fundamentale Absurdität des Seins dar. Das Sein ist das Übel, nicht, weil es endlich, sondern weil es ohne Grenzen ist. Nach Heidegger ist die Angst die Erfahrung des Nichts. Doch besteht sie nicht im Gegenteil — wenn man nämlich unter dem Tod das Nichts versteht — in der Tatsache, daß es unmöglich ist zu sterben?

Es kann überdies als paradox erscheinen, das *Es-gibt* durch die Wachsamkeit zu charakterisieren, als ob man das reine Ereignis des Seins mit einem Bewußtsein ausstatten würde. Doch muß man sich fragen, ob die Wachsamkeit das Bewußtsein definiert,

ob nicht vielmehr das Bewußtsein die Möglichkeit ist, sich von der Wachsamkeit loszureißen; ob der eigentliche Sinn des Bewußtseins nicht darin besteht, eine Wachsamkeit zu sein, die an eine Möglichkeit des Schlafs angelehnt ist; ob die Tatsache des Ich nicht das Vermögen ist, die Situation der unpersönlichen Wachsamkeit zu verlassen. Denn das Bewußtsein partizipiert bereits an der Wachsamkeit. Doch das, was das Bewußtsein insbesondere charakterisiert, ist die immer beibehaltene Möglichkeit, sich »dahinter« zurückzuziehen, um zu schlafen. Das Bewußtsein ist das Vermögen zu schlafen. Diese Flucht innerhalb der Fülle ist so etwas wie das eigentliche Paradox des Bewußtseins. |

Die Hypostase

Das bedeutet zu sagen, daß das Bewußtsein ein Zerbrechen der anonymen Wachsamkeit des *Es-gibt* ist, daß es schon Hypostase ist, daß es sich auf eine Situation bezieht, in der ein Seiendes sich zu einem Sein in Beziehung setzt. Offensichtlich können wir nicht erklären, *warum* sich das vollzieht: es gibt keine Physik in der Metaphysik. Wir können lediglich zeigen, was die Bedeutung der Hypostase ist.

Das Erscheinen eines »etwas, das ist« stellt eine wirkliche Umkehrung innerhalb des anonymen Seins dar. Es trägt das Sein als Attribut, es ist Herr dieses Seins, wie das Subjekt Herr des Attributs ist. Das Sein gehört ihm und genau durch diese Herrschaft über das Sein — eine Herrschaft, deren Grenzen wir alsbald sehen werden —, durch diese eifersüchtige und mit niemandem zu teilende Herrschaft über das Sein ist das Seiende allein. Genauer: das Erscheinen eines Seienden ist die eigentliche Konstitution einer Herrschaft, einer Freiheit in einem Sein, das durch sich selbst grundsätzlich anonym bleiben würde. Damit es in diesem anonymen Sein ein Seiendes geben kann, ist es erforderlich, daß ein Ausgehen von sich und eine Rückkehr zu sich, das heißt, das eigentliche Werk der Identität, möglich wird. Durch seine Identifizierung hat sich das Seiende | schon in sich selbst verschlossen; es ist Monade und Einsamkeit.

Das Ereignis der Hypostase ist die Gegenwart. Die Gegenwart geht von sich aus, mehr noch, sie *ist* der Ausgang von sich. Im unendlichen Gewebe des Seins, ohne Anfang und Ende, ist sie der Reiß. Die Gegenwart zerreißt und knüpft wieder neu an; sie beginnt; sie ist der Anfang selbst. Sie hat eine Vergangenheit, aber nur in Form der Erinnerung. Sie hat eine Geschichte, aber sie ist nicht die Geschichte.

Die Hypostase als Gegenwart setzen heißt noch nicht, die Zeit in das Sein einführen. Wenn wir uns die Gegenwart geben, geben wir uns weder eine Zeitstrecke, die aus einer linearen Reihe der Dauer genommen ist, noch einen Punkt aus dieser Reihe. Es handelt sich nicht um eine Gegenwart, die aus einer immer schon konstituierten Zeit herausgeschnitten wird, nicht um ein Element der Zeit, sondern um die *Funktion* der Gegenwart, um den Reiß, den sie in der unpersönlichen Unendlichkeit des Seins bewirkt. Sie ist so etwas wie ein ontologisches Schema. Einerseits ist sie ein Ereignis, noch nicht ein Etwas, sie existiert nicht; sie ist vielmehr ein Ereignis des Existierens, durch das etwas dazu gelangt, von sich auszugehen. Sie ist einerseits noch reines Ereignis, das durch ein Verb ausgedrückt werden muß; und dennoch gibt es in diesem Sein so etwas wie einen Umbruch, gibt es schon etwas, schon Seiendes. Es ist wesentlich, die Gegenwart an der Grenze zwischen dem Sein und dem Seienden zu erfassen, wo sie, als Funktion des Seins, sich schon ins Seiende wendet.

Genau deswegen, weil die Gegenwart eine Weise darstellt, das »von sich ausgehen« zu vollziehen, ist sie immer schon Vergehen [évanescence]. Wenn die Gegenwart andauern würde, hätte sie ihre Existenz von etwas, das ihr vorausgeht, erhalten. Sie wäre Nutznießerin einer Erbschaft gewesen. Nun ist sie aber etwas, das von sich selbst kommt. Man kann nur dann von sich selbst herkommen, wenn man nichts von der Vergangenheit erhält. Das Vergehen wäre also die wesensgemäße Form des Anfangs.

Aber wie kann dieses Vergehen auf etwas hinführen? Eine dialektische Situation, die ein sich nun aufdrängendes Phänomen eher beschreibt als daß sie es ausschließt: das »ich«.

Die Philosophen haben dem »ich« immer einen amphibienhaf-