



Article scientifique

Article

2018

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

---

Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas: »Mitdasein« und »Anderheit«.  
Ein Vergleich

---

Askani, Hans-Christoph

**How to cite**

ASKANI, Hans-Christoph. Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas: »Mitdasein« und »Anderheit«. Ein Vergleich. In: Journal Phänomenologie, 2018, vol. 49, p. 30–51.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:120771>

## Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas: »Mitdasein« und »Anderheit«. Ein Vergleich

Hans-Christoph Askani (Genf)

»Im Seinsverständnis des Daseins liegt schon,  
weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer.«<sup>1</sup>

»Ce qui en lui échappe à la compréhension, c'est lui [...]«<sup>2</sup>

### Einleitung

Das Denken Martin Heideggers hat auf die französische Philosophie in einigen ihrer bedeutendsten Vertreter einen großen Einfluss ausgeübt – J.P. Sartre, P. Ricœur, E. Lévinas, J. Derrida... – und zwar sowohl durch die Eröffnung von Fragestellungen und methodischen Weichenstellungen als auch dadurch, dass von diesem Einfluss her dann eine Bewegung der Abstandnahme, der ›Korrektur‹ und der Umorientierung stattfand. Von keinem der genannten Philosophen wird man sagen, er sei Heideggerianer – wie wäre ihr jeweiliges Denken sonst so eigenständig und innovativ? Aber umgekehrt wäre es jeweils doch auch nicht so eigenständig und innovativ, wenn die von Heidegger beschrittenen Wege des Denkens nicht den Hintergrund bildeten.<sup>3</sup>

In den folgenden Ausführungen, die sich auf Emmanuel Lévinas konzentrieren in der Beziehung seines Denkens zu dem Heideggers soll es nicht um ein Nachzeichnen der *Entwicklung* des Lévinasschen Denkens gehen von einer anfänglich großen Nähe zu einer immer größeren und entschiedeneren Distanz,<sup>4</sup> sondern darum, an zwei, drei Punkten zu zeigen, wie weit bei aller für genauere Betrachtung nicht zu übersehenden Nähe die Denkwege doch auseinandergingen. Diese ›zwei, drei‹ Punkte werden nicht wie im vorhinein bereits bestehende Themata nacheinander abgehandelt, sie werden sich vielmehr im gedanklichen Fortschreiten erst herauskristallisieren.

Vor dem Hintergrund des für Lévinas' Philosophie entscheidenden ›Gedankens‹ der Alterität wenden wir uns zunächst zurück zu Heideggers Analyse des »Mitseins« im § 26 von *Sein und Zeit*. Nicht weil hier der *Einfluss* besonders groß wäre, sondern weil hier Nähe und Differenz besonders gewichtig sind.

Die Analyse des »Mitseins« bzw. des »Mitdaseins« in *Sein und Zeit* stand in der Rezeption des Werkes eher im Schatten anderer Gedanken und Erörterungen. Von der Philosophie Lévinas' her, wie sie insbesondere in *Totalität und*

*Unendlichkeit* und in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* entfaltet wurde, erschien sie in vielerlei Hinsicht als überholt und als zu wenig radikal angelegt. Hier soll die gegenteilige These vertreten werden, dass nämlich erst wenn das keineswegs Selbstverständliche in Heideggers Interpretation des »Mitseins« bzw. »Mitdaseins« deutlich wird, überhaupt die Bedeutung des Schrittes zu ermessen ist, den Lévinas seinerseits darüber hinaus oder gar in eine andere Richtung tut.<sup>5</sup>

### I. Die fundamentalanalytische Auslegung des »Mitseins« in Sein und Zeit<sup>6</sup>

Im Verhältnis zu anderen Kristallisationspunkten der »Analytik des Daseins« – etwa der »Grundbefindlichkeit der Angst«, dem »Sein zum Tode« oder auch der »Verfallenheit an das Man« – hat die Explikation des »Mitdaseins« weniger die Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

Der Paragraph »Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein« findet sich im ersten Teil im ersten Abschnitt »Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins«, dort im vierten Kapitel »Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das ›Man‹«. Der dem uns interessierenden Paragraphen vorausgehende hat die Überschrift »Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins«. In der Tat soll es um ein angemessenes Verständnis dieses *Wer* gehen, dessen Identität und dessen Art von Identität entgegen der alltäglichen Evidenz.<sup>7</sup> nicht schon geklärt ist<sup>8</sup> Ja, sogar der Zugang zur Frage nach dem *Wer* versteht sich nicht von selbst. Dieser Zugang wird nämlich nicht durch den Hinweis auf ein bestimmtes Seiendes eröffnet, sondern durch die Aufgabe, eine bestimmte *Art* des Seins in den Blick zu bekommen. »Alle Seinsstrukturen des Daseins, mithin auch das Phänomen, das auf diese Wer-Frage antwortet, sind Weisen seines Seins.«<sup>9</sup>

Das besondere Verhältnis zur Welt, ja das, was überhaupt »Welt« ist, muss dementsprechend als eine ›Funktion‹ dieser Seinsart begriffen werden. So geht es, unvoreingenommen betrachtet (und zu dieser Unvoreingenommenheit vorzudringen, ist die Aufgabe der phänomenologischen Methode), nicht um Welt auf der einen Seite und das menschliche Ich oder Subjekt auf der anderen, sondern es geht um den Daseins-Vollzug *als* ein In-der-Welt-sein. Bevor es »Welt« überhaupt gibt, ist das In-der-Welt-sein des Daseins.<sup>10</sup> Dies In-der-Welt-sein lässt sich nun analysieren bzw. explizieren. Dabei fällt auf, dass nicht alles, wozu das »Dasein« sich in seiner Welt bzw. in seinem In-der-Welt-sein verhält, den gleichen Status hat. Das »Zuhandene« und das »Vorhandene« etwa sind nicht dasselbe; beide aber sind, was sie sind, dadurch, dass das Dasein sich in seinem Existenz-Vollzug zu ihnen verhält. Das gilt auch von den anderen Menschen, mit denen der Mensch

als Dasein zu tun hat. Inwiefern die anderen Menschen als andere auf das Dasein bezogen sind, und inwiefern das Dasein in seinem Seinsvollzug in Bezug auf sie ist, was es ist, das soll der § 26 aufzeigen.

Bereits in der Einleitung zum Vierten Kapitel »Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein [...]« macht Heidegger deutlich, wie grundsätzlich die Analyse des Mitseins angelegt sein muss, wenn sie der Anlage des Denkens, wie sie *Sein und Zeit* ausführt, entsprechen können soll.

»Die Nachforschung in der Richtung auf das Phänomen, durch das sich die Frage nach dem Wer beantworten lässt, führt auf Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind: das *Mitsein* und das *Mitdasein*.« (SuZ, S. 114)

Dreierlei ist hier bemerkenswert. a) Die Frage nach dem Wer [des Daseins] weist in eine so fundamentale Dimension der Fraglichkeit, dass durch sie – wir haben es schon kurz angedeutet – die Evidenz der Antwort (»das Wer ist natürlich das Ich, das Subjekt!«) unterlaufen und zu einer Nicht-Evidenz wird; einer Nicht-Evidenz, die das philosophische in ontologische Bereiche vorstoßende Nachdenken einerseits erst entdecken und andererseits im Denken aus- und durchhalten muss. b) Die Antwort auf die Frage nach dem Wer hat mit »Strukturen des Daseins« zu tun, d.h. sie wird von der *Seinsart* des Daseins her zu geben sein und nicht von der Spekulation auf eine »Substanz«<sup>11</sup> Ich, die schon vorausgesetzt und dementsprechend nur zu entdecken wäre. Diese *Seinsart* des Daseins hat sich bereits anfänglich (denn Heidegger wird sie im Verlauf des Werkes immer weiter analysieren) als In-der-Welt-sein gezeigt. c) Nun kommt aber zu diesem In-der-Welt-sein hinzu, ebenfalls als »Struktur des Daseins«: »das Mitsein und Mitdasein«. Die Formulierung ist außerordentlich erstaunlich, denn einmal verstanden, dass »Dasein« sich als »In-der-Welt-sein« vollzieht, wäre es am naheliegendsten, zu denken, dass das Mit- und Mitdasein in dies In-der-Welt-sein hineingehört. Das Mitsein und Mitdasein ist jedoch nicht nur ein besonderer Fall der Gegebenheit von Welt, und es ist auch von der Einstellung des Daseins zu ihm her nicht einfach im In-der-Welt-sein unterzubringen. So heißt es etwa S. 121, dass »das Mitdasein für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv ist«. Ein Satz, der aber, was den Status des Mitseins angeht, in seinem Verhältnis zum In-der-Welt-sein zweideutig ist (vgl. S. 120, 125). S. 117 heißt es: »Die Untersuchung nimmt die Orientierung am In-der-Welt-sein, durch welche Grundverfassung des Daseins jeder Modus seines Seins mitbestimmt wird.« Es scheint also um ein Verhältnis zweier »Größen« zu gehen, von denen jede die andere mitkonstituiert. Im Gegenteil, das Mitsein und Mitdasein bedeutet eine mit dem In-der-Welt-sein gleichursprüngliche Struktur.<sup>12</sup>

Die Struktur dieses Mitseins und Mitdaseins wird nun von Heidegger ausführlich entfaltet. In dieser Entfaltung lassen sich mehrere ›Stufen‹ des Gedankengangs unterscheiden, die zu einer immer größeren Präzision der Erfassung dieses Mitseins und Mitdaseins führen.

(1) Zunächst kommt das Mitsein und Mitdasein in den Blick vom »Zuhandenen« bzw. vom »Zeugzusammenhang« her. So gilt, »dass mit dem in Arbeit befindlichen Zeug die anderen ›mitbegegnen‹, für die das ›Werk‹ bestimmt ist. In der Seinsart des Zuhandenen, das heißt in seiner Bewandnis liegt eine wesenhafte Verweisung auf möglich Träger [...].« (SuZ, S. 117) Zunächst kommen also die »anderen« im Zusammenhang mit »innerweltlich Begegnendem« ins Spiel, wenn man so will: *abgeleitet* von diesem.

(2) Auf einer zweiten Stufe wird allerdings sogleich klargestellt, dass mit diesen »Trägern« eine andere Seinsart auftritt, »weil die Seinsart des innerweltlich begegnenden Daseins der Anderen sich von Zuhandenheit und Vorhandenheit unterscheidet. Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart als Dasein selbst in der Weise des In-der-Welt-seins ›in‹ der Welt ist [...].« (SuZ, S. 118)

(3) Das Dasein begegnet also ›Seiendem‹, das sich nicht nur grundsätzlich von anderen Seienden unterscheidet, sondern von der Seinsart her der gleicht, die das Dasein ›ist‹. Darum heißt es von ihm – und darauf liegt entscheidendes philosophisches Gewicht, weil dadurch eine in ihrer Grundsätzlichkeit beinahe unüberbietbare Differenz zu Zuhandenem und Vorhandenem benannt ist – »*es ist auch und mit da*« (SuZ, S. 118). Damit ist also etwas ganz Anderes gemeint als ›es kommt auch vor, es ist auch mit vorhanden‹, nämlich: es gibt »Dasein« auch außer meinem; weil es aber seinerseits auch Dasein ist ›wie meines‹, ist es auch *da* (als »Dasein«) und – was noch viel mehr ist – ist es *mit* da. Was Heidegger meint, wird noch einmal deutlicher von der Abwehr eines Missverständnisses her, das er benennt, nach welchem zunächst ein »isoliertes Subjekt« (ein isoliertes »Ich«) gegeben wäre, das dann, weil es andere isolierte Subjekte gibt, zu diesem einen »Übergang« herstellen müsste (vgl. SuZ, S. 118). In dieser Auffassung stimmt weder der Ausdruck »Ich« (bzw. »Subjekt«) noch die Annahme einer erst herzustellen Brücke. Das Ich ist in Wahrheit »Dasein«, und dieses ist immer schon in Beziehung sei es zum Zuhandenen oder Vorhandenen, sei es – bisher noch keineswegs ausgelotet – zu anderen Seienden, die die gleiche Seinsart haben, nämlich die des Daseins. Weil sie aber die gleiche Seinsart haben – die des Da (des Daseins) –, formen sie ein Mit-da, sodass Heidegger sagen kann, »das Dasein« sei

»wesenhaft an ihm selbst Mitsein« (SuZ, S. 120). Die Kategorien, die dazu dienen, dies Mit-da zu verstehen, sind nun aber keineswegs schon gegeben, sie sind der existenzialen Analyse aufgegeben.

(4) Mit dem eben Angeführten sind wir bei der nächsten ›Stufe‹ angelangt. Wenn das Dasein »wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist«, dann impliziert das, dass das Dasein, oder genauer, dass »das In-der-Welt-sein des Daseins wesenhaft durch das Mitsein konstituiert ist« (SuZ, S. 120). Diese für das Dasein *konstitutive* Bedeutung des »Mitseins« wird noch einmal bestätigt durch die defizienten Modi des Mitseins (vgl. SuZ, S. 120), wie »Alleinsein« (S. 120), »Gleichgültigkeit« (S. 121) und »Fremdheit« (S. 121). Man könnte diese Formen des Verhältnisses zu anderen und zu sich selbst als *Grundgegebenheiten* nehmen, im Ausgang von denen dann Gemeinschaft, Solidarität, Nähe etc. als Überwindung eben der solipsistischen Voraussetzung zu denken wären. Oder man könnte sie *auf einer Ebene* mit dem Mitsein als Benennung menschlicher Verhältnisse auffassen: genauso wie es Gemeinschaft gibt, gibt es Alleinsein, genauso wie es Interesse am Anderen gibt, gibt es Gleichgültigkeit... (In der großen weiten Welt kommt alles vor.)

Heidegger aber denkt anders: Gleichgültigkeit und Alleinsein sind nicht gleichursprünglich mit Mitdasein; sie sind, weil Mitdasein »ein Existenzial«<sup>13</sup> ist, abkünftige Modi von diesem. (So wie ein gefällter Baum ein abkünftiger Modus von Baumsein ist und nicht ebenso eine Form von Baumsein wie der lebendige.) Das sind Gedanken, die man vielleicht in Martin Bubers *Ich und Du* oder in anderen Werken der dialogischen Philosophie erwartet hätte, aber nicht in der »Fundamentalanalyse« von *Sein und Zeit*. Sie kommen aber gerade in *Sein und Zeit* vor und erhalten von daher ein ganz eigenes Gewicht. Dies Gewicht liegt darin, dass in Heideggers bahnbrechendem Werk der Blick sich keineswegs auf die Eigenart zwischenmenschlicher Beziehungen fokussiert, von denen dann andere Typen von Verhältnissen sich abheben und an Bedeutung abfallen etc., dass Heidegger vielmehr um einer letztlich ontologischen Fragestellung willen sich der »Fundamentalanalyse des Daseins« zuwendet und in Ausführung dieser auf ein Konstituens dieses Daseins kommt – das In-der-Welt-sein –, dass aber innerhalb dieses In-der-Welt-seins (wiederum als Seinsart, als Daseins-Vollzug verstanden) ein besonderes Verhältnis sich abzeichnet, das zugleich in den Zusammenhang dieses In-der-Welt-seins gehört und zu ihm, als ebenso ursprünglich, hinzutritt: das Mit-, das Mitdasein. Und nun zeigt sich, dass – keineswegs um der Interpretation zwischenmenschlicher Verhältnisse willen (etwa Einfühlung, Einfühlungsvermögen, Begegnung, Dialog, dialogische Existenz...) –, sondern um der genaueren Bestimmung des Daseins (in seiner spezifischen Art zu sein)

willen zu Tage tritt und zu bedenken ist, dass konstitutiv zu ihm gehört, dass es Mitsein, Mitdasein ist: dass das tiefere Fundament dieses Daseins nicht irgendeine »Substanz« eines Ich oder eines Subjekts ist, sondern der Daseinsvollzug selbst, dem es in seinem Sein um dies Sein geht, nun aber in der erstaunlichen Weise, dass sein Alleinsein und sein Selbstsein in der ursprünglicheren Form eines Mitseins verortet sind. Nicht umsonst heißt die Überschrift des vierten Kapitels (des ersten Abschnitts) »Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein« – in dieser Reihenfolge.

(5) Wir können und müssen noch einen Schritt weiter gehen, weil Heidegger selbst die Analyse des Mitseins noch weitergetrieben hat. Dieser Schritt wird uns – gerade im Blick auf die Auseinandersetzung mit Lévinas – länger beschäftigen als die bisherigen. »[D]ass das In-der-Welt-sein des Daseins wesenhaft durch das Mitsein konstituiert ist«<sup>14</sup>, war bisher die am weitesten gehende Aussage hinsichtlich der Zusammengehörigkeit von Dasein und Mitdasein, in der deutlich wurde, dass das Mitdasein nicht nachträglich zum Dasein und auch nicht sekundär zum In-der-Welt-sein des Dasein hinzukommt, sondern seine spezifische »Seinsart« ausmacht. Aber eben diese spezifische Seinsart, sofern sie sich auf den Anderen (das Mitdasein) bezieht und von ihm auch schon herkommt, kann noch genauer erfasst werden. Was das In-der-Welt-sein des Daseins angeht, so hat Heidegger gezeigt, dass der Bezug zu innerweltlich Begegnendem nicht erst sekundär hergestellt wird, nachdem dies innerweltlich Begegnende schon als solches gegeben wäre, dass vielmehr ein bestimmter Bezug das »Zuhandene« als innerweltlich Begegnendes überhaupt erst zu dem macht, was es ist; dass dieser Bezug es überhaupt erst »freigibt«, als das, was es ist.<sup>15</sup>

Dieser nicht weiter rückführbare Bezug ist der des »umsichtigen Umgang[s]« (SuZ, S. 121), den Heidegger bereits als »Besorgen« gekennzeichnet hatte. Was es damit auf sich hat, wird erst später *ganz* klar werden, wenn Heidegger das »Phänomen der *Sorge*« interpretieren wird<sup>16</sup>, nämlich im Sinne des »Seins des Daseins überhaupt«<sup>17</sup>. Jetzt aber ist schon deutlich, dass die spezifische Beziehung auf das »Mitdasein der Anderen« (SuZ, S. 117) nicht den Charakter des »Besorgens« haben kann, welches das auf diese Weise zum Zuhandenen werdende in eine Art *Gebrauchszusammenhang* bringt, in welchem es begegnet. Wenn das »Mitsein der Anderen« vielmehr nicht weniger ursprünglich ist als das im Besorgen innerweltlich begegnende Zuhandene, dann muss ihm eine Art der Beziehung entsprechen, die ihrerseits *gleichursprünglich* ist wie das Besorgen, die aber dem Mitsein der Anderen so entspricht, dass sie als Mitseiende dadurch erst »freigegeben« werden. »Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*.« (SuZ, S. 121)

Mit dem Ausdruck »Fürsorge« klingt eine bestimmte Affektivität an, nämlich die der »Fürsorglichkeit«, der speziellen Zugewandtheit zu dem, der in einer prekären Situation ist; es klingt auch an die soziale Verantwortung einer Gesellschaft, in der die Stärkeren die Schwächeren nicht mitberücksichtigen können. Solche Assoziationen sind nicht von ungefähr durch Heideggers Wahl dieses Wortes evoziert. Das Entscheidende ist aber etwas anderes, nämlich dies, dass die Weise, wie die Anderen (als Mitdasein) dem Dasein begegnen, die Fürsorge ist, d.h. die Öffnung des Daseins, die als Struktur der Sorge wenig später ausdrücklich thematisiert wird (SuZ, S. 192ff), hier aber bereits so, dass sich das Dasein nicht nur für sich selber, sondern für das Mitsein öffnet, welches in die Fürsorge eingeht, bzw. in der Seinsweise der Fürsorge gegeben ist. Heidegger sagt: »Dieses Seiende [sc. das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält] steht in der *Fürsorge*.« (SuZ, S. 121) Es steht insofern in der Fürsorge, als es in ihr ist, was es ist; wie auch seinerseits das fürsorgende Dasein in der Fürsorge ist, was es ist.

Wie Heidegger immer wieder von innerweltlich begegnendem Seienden sagt, dass das Dasein es zu solcher Begegnung »freigibt«, d.h. ihm Raum lässt, damit es ist, was es ist in der Beziehung zum Dasein, so muss man nun in Bezug zum Mitsein der Anderen sagen, dass das Dasein sie zu ihrem Mitdasein freigibt in der Fürsorge, in der es steht – und zwar so steht, dass zugleich die begegnenden Anderen *in dieser Fürsorge stehen*. Dies »zugleich« zeigt an, dass es hier um eine nicht weiter rückführbare Struktur geht, die das Dasein als Dasein ausmacht. Es ist, als Dasein, im Bezug zu Mitdasein in einer *grundsätzlich* diesem *zugewandten* Seinsweise, unter Absehung von welcher es als »Dasein« unterbestimmt wäre. Für das Verständnis Heideggers entscheidend ist zu sehen, dass damit nicht eine ethische Bestimmung, sondern eine ontologische Bestimmung des Dasein skizziert ist. Die Fürsorge ist die ursprüngliche Weise, wie das Dasein sich zum Mitdasein der Anderen verhält. Eine ursprünglichere gibt es nicht. Darum kommt schon der Ausdruck »sich verhalten« zu spät. Die »Fürsorge« ist schon früher da, und das *Verhalten* der Fürsorge ist ein Form, eine Ausformung von ihr. Anders gesagt (in Heideggers eigener Terminologie): die »Erschlossenheit« des Anderen als Anderen *ist* die Fürsorge.<sup>18</sup>

Um den eigentümlichen Charakter der »Fürsorge« noch genauer zu fassen, müssen wir sehen, wie er sich von dem des »Besorgens« abhebt. Besorgen ist jene Weise des In-der-Welt-seins, in der das Dasein sich zu dem innerweltlich begegnenden Zuhandenen in Beziehung setzt, wobei zugleich zu ergänzen ist, dass das Zuhandene zuhanden nicht einfach von sich selber her, sondern im Verhältnis des Daseins zu ihm ist.

Der Ausdruck »besorgen« hat verschiedene Konnotationen, die aber alle ihren philosophischen Sinn in *Sein und Zeit* daher haben, dass es Heidegger darum zu tun ist, den Bezug zur »Sorge« zu erhellen, die die ontologische Struktur des Daseins ausmacht (vgl. SuZ, § 41). Das ist bei der Interpretation des »Besorgens«, das durchaus etwas Praktisch-Pragmatisches hat, aber eben darin nicht aufgeht, immer mitzubedenken. ›Ich gehe Brötchen besorgen«, sagt man, wobei mitgesagt ist: den Einkauf gemacht, sind sie da, die ›Besorgung‹ ist also erledigt. Darin ist der für Heidegger wichtige Anklang an »Sorge« nur noch ganz untergründig präsent. Vielleicht versteht man, was mit »Besorgen« in der existenzialen Analyse gemeint ist, wenn man Vorsilbe und Grundverb ein wenig auseinanderhält: besorgen. Dann erinnert das Wort an »be-schnuppern«, »be-achten«, »be-sprechen«, »be-denken« ..., und es wird deutlich, dass die besondere Zuspitzung der Sorge hier die eines Sich-ins-Verhältnis-Setzens ist ( »be-«). Zu was? Zu innerweltlich Begegnendem. So wird »die Sorge«, das Sich-Sorgen im Alltäglichen verortet und zugleich auf es beschränkt. In ihrem »Besorgen« kommt sie an bei dem, dem es gilt. Das Entscheidende dabei ist hier – insbesondere für unsere Fragestellung des Vergleichs mit der »Fürsorge« – die *Struktur*: Wie das Dasein das Zuhandene im alltäglichen Bedeutungszusammenhang verortet, so ordnet es zugleich das Zuhandene auf sich zu. Das Dasein »besorgt« ... Und dies geschieht in einem Verhältnis, das nicht umkehrbar ist. Genau das bringt das Wort »besorgen« zum Ausdruck.

Und nun bringt Heidegger, wo es um das »Mitsein«, das »Mitdasein der Anderen« geht, die »Fürsorge« herein, von der vor allem eines zu sagen ist: dass sie nicht eine abkünftige Form des Besorgens ist, sondern eine andere Realisierung der Grundstruktur der »Sorge«, eine Realisierung, die mit der des »Besorgens« gleichursprünglich ist. Wo das Dasein »Mitsein« ist, da vollzieht es in seiner eigentümlichen Seinsart (als *Sein* seines Da) dies »Mit-«, »Mit-da«. Wir haben bereits auf die Nähe zum Affekt der Fürsorglichkeit verwiesen, zugleich aber darauf, dass die Fürsorge sich darin nicht erschöpft, weil sie längst vor der Einstellung der Fürsorglichkeit eine Grundweise des Seinsvollzugs des Daseins ist. Um diese zu verstehen, ist auch hier die Struktur zu erkennen, die sich von der des Besorgens von Grund auf abhebt.

Wenn im Besorgen das Dasein das Zuhandene auf sich zuordnet, so ordnet das Dasein im Verhältnis zum Mitdasein der Anderen *sich ihnen zu*.<sup>19</sup> Und genau das bedeutet das Wort »Fürsorge«, wo es nicht als Affekt genommen, sondern in Abhebung vom Besorgen als ein Modus der Sorge verstanden wird. Hier nimmt die Sorge nicht nur eine andere Form, sondern eine andere Struktur und eine andere Richtung an, die nicht in die Welt gekommen wären, wenn es nicht das

»Mitdasein der Anderen« ›gäbe‹. Das hat man in der Interpretation des Heideggerschen »Mitseins« oft nicht genügend gewürdigt.

Es wäre möglich, die Analyse des Mitseins und Mitdaseins noch ein Stück weiterzuverfolgen. Das soll an dieser Stelle nicht geschehen. Wir haben zur Orientierung unserer Interpretation das Bild von Stufen eingeführt; es war vielleicht etwas zu schematisch, es sollte aber dazu anhalten, die verschiedenen Aspekte, die Heidegger am »Mitsein« herausstellt, nicht unterzubelichten. Sie lassen sich ganz gedrängt so zusammenfassen:

– Wer oder was das *Wer* des Daseins ist, liegt nicht im vorhinein schon fest. Da das Dasein nicht ein Seiendes wie andere Seiende, sondern vielmehr eine *Seinsart* ist, muss auch die Antwort auf die Frage nach dem Wer von dieser Seinsart her sich erschließen.

– Das Sein des Daseins ist sein In-der-Welt-sein, die diesem entsprechende Seinsart ist vielfältig.

– Ein wesentliches Moment dieser Vielfältigkeit und der Grund dafür, dass sie fundamental – und nicht nur sekundär – vielfältig ist, liegt darin, dass es neben dem Zuhandenen und Vorhandenen noch anderes dem Dasein Begegnendes ›gibt‹, das »Mitdasein«.

– Das Mitdasein der Anderen und die Seinsweise des Mitdaseins des Daseins kommt nicht zum Dasein, das schon wäre, was es ist, hinzu, sondern es konstituiert das, was das Dasein ist, als solches. Zu behaupten, dass Heidegger die Bedeutung des Mitseins der anderen unterschätzt habe, ist darum abwegig. Das Mitdasein der Anderen in seiner Bedeutung für das Ich<sup>20</sup> kann nicht in noch fundamentalerer Weise gefasst werden, als indem gesagt wird, dass »das Mitdasein für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv ist«<sup>21</sup>, oder dass »das Dasein wesentlich an ihm selbst Mitsein ist« (SuZ, S. 120).

– Die Fürsorge ist eine eigenständige Ausformung der ontologischen Struktur des Daseins als Sorge, in der das Dasein die mitdaseienden Anderen *sich*, sich aber zugleich *den Anderen* zuordnet (bzw. zugeordnet weiß). Beides wird durch das Wort Fürsorge (»in der Fürsorge stehen«), wo sie als Existenzial verstanden wird, unterstrichen.

So weit wir sehen, ist es nicht möglich, in einer »Fundamentalanalyse des Daseins«, deren ›Fundamentalität‹ gerade darin liegt, dass sie eine ontologische Ausrichtung hat<sup>22</sup>, die Bedeutung der Anderen grundsätzlicher zu fassen und stärker zu gewichten, als Heidegger dies getan hat. Dies dürfen wir nicht vergessen, wenn wir uns nun Lévinas zuwenden.

## II. Das Bedenken der »Anderheit« bei Emmanuel Lévinas

Lévinas war bei allen Vorbehalten, die im Lauf der Entwicklung seiner Philosophie immer stärker wurden, von dem Denken Martin Heideggers stark beeindruckt. Er hat seinem Verhältnis zu Heidegger und dessen Bedeutung einige kleinere Texte gewidmet<sup>23</sup>, er hat sich aber auch häufig in den Werken, in denen er immer klarer und immer entschiedener seine Philosophie ausarbeitet, wie insbesondere in *Vom Sein zum Seienden*<sup>24</sup>, in *Totalität und Unendlichkeit*<sup>25</sup> und in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*<sup>26</sup>, auf Heidegger bezogen, insbesondere um zu zeigen, wie er es unternimmt, aus den vorgegebenen Bahnen des Heideggerschen Denkens auszubrechen. Die zahlreichen Bezugnahmen auf Heidegger wären nicht nötig, wenn nicht dessen Denken eine Faszination auf Lévinas ausgeübt hätte, wenn es nicht Horizonte des Denkens eröffnet hätte, die anders sich nicht gezeigt hätten. Sie wären aber auch nicht nötig gewesen, wenn es dabei sein Bewenden gehabt hätte, und nicht im Gegenteil Lévinas in großer Bewusstheit andere Wege gegangen wäre und andere Horizonte aufgetan hätte.<sup>27</sup>

Wir werden – weitab von jedem Anspruch, Berührungspunkte und Differenzen zwischen Heidegger und Lévinas in umfassender Weise darzustellen – unseren Ausgangspunkt für einen ›Vergleich‹ bei eben der ›Thematik‹<sup>28</sup> nehmen, der wir uns in Bezug auf Heidegger gewidmet haben. Sie ist in *Sein und Zeit* als die des Mitseins und Mitdaseins benannt. Lévinas redet anders. »Essais sur le penser-à-l'autre« heißt der Untertitel des Bandes *Entre nous*, auf deutsch: »Versuche über das Denken des Anderen«. Das ist nur eine approximative Übersetzung. Die französische Formulierung ist in ihrer Schreibweise überraschend: »penser-à-l'autre«. Wie wenn da *nicht* zunächst einmal »der Andere« wäre, und nun würde sich das Denken, wie sonst auf andere Gegenstände, eben auf ihn richten; wie wenn vielmehr dieser besondere Gegenstand des Denkens auf die *Art* des Denkens zurückschlagen würde, die sich an ihn adaptiert oder sich an ihm modifiziert, womöglich transformiert. Man kann die Formulierung freilich auch in die andere Richtung lesen: so, dass der Andere der, der er ist, erst wird, indem er nicht für sich bleibt, sondern in Zusammenhang mit dem steht, der sich mit ihm – hier denkend – in Beziehung stellen lässt.

Der Struktur nach ist uns ein solcher Zusammenhang von der Interpretation Heideggers her nicht unbekannt, wo nämlich das Dasein und das Mitdasein beide erst verstanden werden in ihrem reziproken Sich-Konstituieren. Und doch kommt – bei oberflächlicher Strukturanalogie – mit dem »Anderen« bei Lévinas eine Dimension herein, die alles anders macht. Dem wollen wir jetzt nachgehen.

Der Ausdruck »die Anderen« kam bei Heidegger zwar mehrfach vor, er diente aber dazu, das Mitsein, wo es je nötig war, terminologisch zu ergänzen. (»Das

Mitsein, Mitdasein der Anderen«.) Der Akzent lag dabei auf dem »Mitsein« in seinem seinsmäßigen Bedeutungszusammenhang mit dem Dasein, aber nicht bei der Andersheit der Anderen. Insofern stellt sich die Frage, ob die Struktur, die wir bei Heidegger und bei Lévinas, als beiden gemeinsam, zu erkennen vermeinten, nicht doch wieder in Frage gestellt wird, wo bei Lévinas einer der Pole jenes nur als Einheit zu fassenden Vorgangs »penser-à-l'autre« so eingeführt und benannt wird, dass er die Einheit zugleich auch sprengt. Der Ausdruck »Essais sur...« hätte dann (wie übrigens auch im Untertitel von *Totalität und Unendlichkeit*: »Versuche über die Exteriorität«) nicht nur einen beiläufigen Sinn, sondern würde tatsächlich meinen, was er sagt: dass es hier um einen Versuch geht, und zwar um einen unendlichen, einen nie ganz ankommenden Versuch, weil eben der »Anderer« zwar das Denken an ihn herausfordert (und wir werden sehen, dass es nicht nur um ein Denken geht), aber doch so, dass das »à«, das die Richtung weist und die Bewegung anzeigt, nicht nur Übergangscharakter hat, dass es vielmehr das stärkste Glied in der Formulierung ist, insofern es eine nicht endende Dynamik – die der Herausgerufenheit des »Selben« durch den »Anderen« – anzeigt.

Was hier auf dem Spiel steht bzw. ins Spiel kommt, wird durch die Schwierigkeit der Übersetzung des französischen »altérité« nochmals deutlich. Man hat dies Wort zunächst mit »Andersheit«, später mit dem künstlicher klingenden »Anderheit« übersetzt. »Andersheit« suggeriert ein Verhältnis zweier Größen, die man vergleichen und deren Differenz man von außen her feststellen kann. Das ist bei Lévinas mit »altérité« indes gerade nicht gemeint, vielmehr geht es um ein »anders«, das sich immer *zwischen* dem »Selben« und dem »Anderen« abspielt (und außerhalb dieses Verhältnisses gar nicht wahrgenommen wird), und zwar so, dass es nie in seiner Differenz, in seiner Vergleichung festgestellt werden kann, sondern als »anders« immer neu empfangen werden muss und auf nie endende Weise anerkannt werden will.

Damit hängt wohl auch ein auf den ersten Blick unscheinbarer Unterschied zwischen Heidegger und Lévinas zusammen, der sich in seiner Reichweite im vorhinein gar nicht ermessen lässt. Heidegger spricht zumeist von »den Anderen«<sup>29</sup>, Lévinas immer von »dem Anderen«. »Die Anderen«, das sind die, deren Seinsart nicht das Zuhanden- und auch nicht das Vorhandensein ist, sondern eine mit diesem ganz unvergleichliche und von ihm auch nicht ableitbare Seinsart: die des Mitseins, des Mitdaseins. Bei Lévinas hingegen ist »der Andere« der jeweilige konkrete, unvorhersehbare, einmalige – in keinen Plural multiplizierbare<sup>30</sup> – Andere, der mich angeht. Keine Struktur kann diese Begegnung umfassen oder einfangen, weil sie ihre Spezifität gerade darin hat, jede Struktur, jedes Schema, jeden Rahmen, jede Erwartung zu sprengen. Sogar der Ausdruck »der Andere«

ist eigentlich nur ein nachträglicher (ein gedankliches Zurechtlegen) gegenüber dem, was in der Begegnung begegnet: »le visage«, das Antlitz, das Gesicht, der Blick, der mich sucht – und findet.

Lévinas zögert nicht, um die Art von Gegenwart, um die es hier geht, anzuzeigen, von »Epiphanie« zu sprechen (TU, S. 103 u.ö.), und um das Unvorhersehbare, das sich hier ereignet und auf keiner gemeinsamen Ebene je einpendeln wird, zu benennen, den Ausdruck der Dimension der »Höhe« einzuführen<sup>31</sup>.

Man hat sich an der Befremdlichkeit vieler Formulierungen Heideggers gestoßen und von außen her über sie lustig gemacht (»das Zuhandene«, »das Zeug«, »die Geworfenheit«, »das Vorlaufen in den Tod«; in der »Spätphilosophie« »das Geviert« etc.); in Wahrheit sind sie der Ausdruck der ungewöhnlichen gedanklichen Anstrengung und Leistung, welche dazu vordringen will, konkreter zu denken, als es die abgeschliffene, eingespielte Sprache vorgibt. Lévinas findet sich vor einer analogen Herausforderung: eine Sprache, Begriffe, Gedanken zu finden, die dem entsprechen, was im alltäglichen Umgang überspielt und ins Gewohnte gezogen wird.

Es geht also nicht anders, als dass etwas allzu Festgelegtes aufgesprengt wird. Das gilt aber noch vor der philosophischen Reflexion von der Realität der Begegnung mit dem Anderen selber.

»Das Antlitz ist eine lebendige Gegenwart, es ist 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.«<sup>32</sup>

Lévinas kommt immer wieder auf Platons *Phaidros* zu sprechen, nämlich darauf, dass das mündliche Wort – im Gegensatz zum schriftlichen, das, einmal festgelegt, »hilflos« und Missverständnissen ausgeliefert dasteht – sich selbst zur Hilfe kommen kann, indem der, der es formuliert, wenn er bemerkt, dass es falsch verstanden wird, erläutern kann, was er sagen wollte und will. Indes, Lévinas macht von der Erinnerung an Platon einen überraschenden, vielleicht muss man sogar sagen: »paradoxen« Gebrauch. Der »Ausdruck« (»das Leben des Ausdrucks«) kommt sich zur Hilfe, indem er jedes Verständnis, das einmal erreicht ist, wieder aufhebt; er kommt sich zur Hilfe, indem er so bedeutet, dass kein Verstehen das Bedeutete, das Ausgedrückte je erfassen wird; ja, dass jedes Verstehen des Bedeuteten von seinem in ihm nie zu beruhigenden Bedeuten unterlaufen wird.

Wie aber kann man so etwas Paradoxes und so etwas Radikales behaupten? Die Antwort auf diese Frage führt ins Zentrum von Lévinas' Philosophie: Weil

der Ausdruck nicht *etwas* ausdrückt, sondern sich selber; weil – diesem »Ausdruck« gemäß – das Bedeuten das Bedeutete wieder ins Bedeuten zurückholt, als in einen unendlichen Vorgang, der nie ganz ankommt. – Und gerade dies ist hier das Bedeuten: das Nicht-Enden des Bedeutens, sein unerschöpfliches Überfließen. Die »Hilfe« aber besteht darin, die Ankunft des Bedeutens im Bedeuten wieder zurückzureißen ins Bedeuten, die Ankunft des Ausgedrückten wieder zurück in den Ausdruck. – Und eben dieser Ausdruck ist das Gesicht, das Antlitz, das sich ständig erneuernde Ausdrücken, das nie genug gesagt haben wird und nie genug verstanden sein wird. *Das* also ist das Antlitz, es ist aber zugleich die Rede, das Sprechen der Sprache. Denn zwischen beiden – Antlitz und Rede – besteht letztlich kein Unterschied. »Das Antlitz spricht.« Es tut nichts anderes als dies; aber umgekehrt spricht auch nichts anderes wie es, spricht letztlich nur *es*.

Es wäre möglich, von hier aus in einen Vergleich der Deutung der Sprache bei Heidegger und bei Lévinas einzutreten.<sup>33</sup> Das würde die Grenzen dieses Aufsatzes bei weitem sprengen. Aber so viel hat sich doch schon gezeigt: Wenn bei Lévinas, wo es um das Deuten der Anderheit des Anderen geht, alsbald unweigerlich die Sprache, die Rede, das Sprechen hereinkommt, derart, dass die Anderheit des Anderen eigentlich sein Sprechen ist – sein Antlitz –, dann hat Heidegger, wenn er das Mitsein als konstitutiv für das Dasein denkt, zunächst die Sprache nicht »gebraucht«.

»Zunächst«, denn, wie das ganz Buch *Sein und Zeit* eine immer weitergehende Explikation und ein immer konkreteres Erfassen ist, so kommt sein Autor später (in den §§ 34 und 35) auf die Sprache und bezieht sie auf das schon früher (§ 26) analysierte »Mitsein«.

»Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen[.]«, so beginnt der berühmte § 34 »Da-sein und Rede. Die Sprache«. Was es mit einerseits »Befindlichkeit« und andererseits »Verstehen« auf sich hat, war zuvor<sup>34</sup> schon eingehend dargelegt worden. Nun aber wird der Bezug zur Sprache, in erster Linie zur »Rede« herausgearbeitet. Dabei wird deutlich, dass Befindlichkeit und Verstehen ineinandergreifen, und zwar durch ihren jeweiligen Bezug zur Sprache. »Die *befindliche Verständlichkeit* des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus.«<sup>35</sup>

Um zu sehen, was dies für die Thematik, die uns hier interessiert – die des »Miteinanderseins« bzw. der »Alterität« bei Heidegger und Lévinas – bedeutet, müssen wir nochmals auf Heideggers Analyse des »Mitseins«, des »Mitdaseins« kommen. Wir hatten etwas schulmäßig von fünf Stufen geredet, auf deren jeder

das Mitdasein noch einmal eingehender und konkreter bestimmt wird. Zumindest eine sechste wäre auch noch zu erwähnen gewesen, die über die »Fürsorge« noch hinausgeht oder die sie ihrerseits begründet: das zum Dasein gehörende »Verstehen« des Mitdaseins der Anderen.

Heidegger geht in der Tat davon aus oder darauf hinaus, dass, wenn zum Dasein als spezifischer Seinsart das Mit-sein gehört, dies Mitsein bereits Verstehen ist. Die Konsequenzen dieses Ansatzes sind kaum abzusehen. Dass das In-der-Welt-sein des Daseins nicht in erster Linie eine räumliche Verortung bedeutet, sondern den Seinsvollzug dieses spezifischen Seienden, dass es nämlich als Befindlichkeit und als Verstehen *ist* (anders gäbe es »Welt« und »In-der-Welt-sein« gar nicht), gehört zu den Grundintuitionen von *Sein und Zeit*; nun aber zeigt sich, dass dies Verstehen auch das Mitdasein Anderer betrifft. »Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer.« (S. 123)

Dieses Verständnis ist eine Grundgegebenheit des Verhältnisses zum Anderen; jeder konkrete, einzelne Akt des Verstehens und Missverstehens geht von ihr aus. Was Heidegger damit erreicht, ist, dass er von einem Verständnis zwischenmenschlicher Beziehung loskommt, das als Ausgangspunkt das isolierte Einandergegenüberstehen zweier Subjekte hat, die dann etwa durch »Einfühlung«<sup>36</sup> miteinander in Beziehung kommen (sollen). Das würde der Struktur, der Seinsart des Daseins gerade nicht entsprechen. Das Mitsein ist nicht nachträglich hergestellte Gemeinschaft, sondern der Seinsvollzug eines »Mit-«, das nicht weniger grundsätzlich als das In-der-Welt-sein und von diesem übrigens auch nicht trennbar ist. Beiden zugrunde liegt, was Heidegger die »Erschlossenheit«<sup>37</sup> nennt, in der das Verstehen gründet, und die sich als Verstehen, als Verstehend-sein ausprägt. In den Bereich dieser Erschlossenheit gehört nun auch die Rede als »das ›bedeutende‹ Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört« (S. 161).

Von hier aus können wir in den ›Vergleich‹ mit Lévinas ausdrücklicher eintreten.

### III. Heidegger und Lévinas – in einen Vergleich gebracht

Wir haben gesehen, dass bei Heidegger sowohl die Nähe als auch das Verstehen des »Mitdaseins der Anderen«<sup>38</sup> zur existenzialen Verfassung des Daseins gehört. *Als* Dasein muß es sich nicht erst in die Nähe zum Mitdasein bringen, sondern steht in der Nähe zu ihm; als Dasein muss es zum Mitdasein der Anderen nicht

erst Verstehen überbrückend herstellen, sondern befindet sich bereits im Verstehen, von dem das Missverständnis, die Gleichgültigkeit, die Fremdheit abkünftige Modi sind.

Kommt damit die Heideggersche Analyse nicht der Lévinasschen Interpretation des Anderen ganz nahe? Überraschenderweise müssen wir feststellen, dass an diesem Punkt der augenscheinlich engsten Berührung die Distanz in Wahrheit am größten ist. Die Voraussetzung – und man muss sogar sagen: die bleibende Voraussetzung – der Begegnung mit dem Anderen ist bei Lévinas die »Trennung« (»séparation«).

»Die Beziehung der Sprache setzt die Transzendenz voraus, die radikale Trennung, die Fremdheit der Gesprächspartner, den Anderen, der sich mir offenbart. Anders gesagt: Die Sprache wird da gesprochen, wo die Gemeinsamkeit der aufeinander bezogenen Termini fehlt, wo die gemeinsame Ebene fehlt, wo sie erst konstituiert werden muss. Die Sprache steht in dieser Transzendenz. Also ist die Rede Erfahrung von etwas absolut Fremdem, *reine* ›Erkenntnis‹ oder ›Erfahrung‹, *Trauma des Staunens*.«<sup>39</sup>

Die Begegnung mit dem Anderen ist an die »Fremdheit«, an die »radikale Trennung« gebunden. Warum? Man könnte in paradoxer Formulierung antworten: damit die Sprache nötig ist; damit sie in dieser Fremdheit ihren Platz und ihre Aufgabe findet. Ihre Aufgabe, die entgegen der gängigen Erwartung nicht in der Überwindung der Fremdheit, sondern in ihrem Ausloten, in ihrem Aushalten, in ihrem Empfang besteht. Doch der Gedanke Lévinas' setzt an anderer Stelle ein, nämlich nicht bei der Fremdheit, der Trennung, sondern bei der Sprache selber. »Das Antlitz spricht[.]«, hieß es vorher. Es spricht mich an. Das ist das Grunddatum: das Sprechen. Wo aber Sprechen ist, Sprechen, das erstaunlicherweise – aber zugleich seiner eigenen Intention nur entsprechend – mich sucht und mich findet, da muss »Transzendenz« sein, Transzendenz nicht in einem theologischen oder metaphysischen Sinn, sondern in dem Sinn, dass die *Sprechenden* nicht schon beieinander sind. (Sonst bräuchte es Sprache nicht.) Die Sprache, die Rede des Anderen findet mich, aber sie findet mich – aus unerfindlicher Herkunft kommend und in unergründlicher Ankunft ankommend (und zugleich nicht ankommend) – so, wie ich, bevor sie mich fand, gar nicht war, und wie ich – nun, da sie mich findet, sozusagen *unablässig* findet – nie mehr sein werde. Das heißt hier »Transzendenz«: Herkunft von immer weiter her und Ankunft in eine immer weitere Öffnung hinaus. Nichts anderes als das bedeutet »radikale Trennung« und »Sprache«, in der sie sich ereignet: Begegnung. Um dieser Begegnung willen aber kann gerade nicht schon von »Nähe«, von »Verstehen«, von »Erschlossenheit«, sondern muss im Gegenteil von »Offenbarung«<sup>40</sup> die Rede sein. Offenbarung meint: die Sprache, die Rede, die keinen gemeinsamen Boden hat, sondern ihren Weg bahnt, nur von sich her. Sprache nicht

als Kommunikation, Verständigung, auch nicht als Geheimnis<sup>41</sup>, sondern als – Anrede.

»Die Sprache steht in dieser Transzendenz[.]« oder umgekehrt: *in* der Sprache, wenn sie denn das Erste ist, ereignet sich Transzendenz.<sup>42</sup> »Also ist die Rede Erfahrung von etwas absolut Fremdem, *reine* ›Erkenntnis‹ oder ›Erfahrung‹, *Trauma des Staunens*.«<sup>43</sup> – »Trauma des Staunens«, das könnte Heidegger nicht sagen. Staunen ja, Staunen, das zum Dasein gehört, das sogar seine Grundverfasstheit ausmacht als In-der-Welt-sein. Bei Lévinas hingegen geht es um ein Staunen, das mich nicht nur betrifft, sondern das mich *hintergeht*, weil die Anrede, die genau *mich* meint, nicht bei mir anhält, sondern mich – mich schon gefunden – immer weiter sucht, sodass ich in der Antwort, zu der ich aufgerufen werde, in dies Suchen hineingerissen werde, als würde ich, dem sie gilt, mit der Anrede (im Verein mit der Anrede) den suchen, dem sie gilt, damit er endlich antwortet – nie genug antwortet.

»Im Verein mit der Anrede«, nicht: »im Verein mit dem Mitdasein der Anderen! Im Verein mit dem Mitdasein gibt es eine gemeinsame Ebene; sie kam bei Heidegger am deutlichsten zur Sprache, wo er das »Verstehen« als grundsätzlichen Zug dieses Miteinander erkannt hat. Ein Verstehen übrigens noch vor dem jeweiligen Akt des Verstehens<sup>44</sup>, Verstehen als Beziehung, als »Verbundenheit« von Dasein und Mitdasein<sup>45</sup>. Lévinas hingegen sucht Worte, die helfen, von der verführerischen Macht der Reziprozität genauso wie von der der »gemeinsamen Ebene« sich zu lösen: »Höhe« (TU, S. 89, 144), »Herrlichkeit« (TU, S. 144), »Meister« (TU, S. 144), »Epiphanie« (TU, S. 103), »Offenbarung« (TU, S. 87, 98f, 139), »Unterweisung« (TU, S. 88)<sup>46</sup>...

Diese überraschenden, oft mit einer religiösen Konnotation behafteten, hier aber nur um der Präzision der phänomenalen Beschreibung willen eingeführten Begriffe, sollen alle ein Gefälle ausdrücken. Sie bringen aber mit sich eine Bewegung, die reißend wird, weil sie – und das ist der Sinn der Abstandnahme vom Bild der Ebene – sich an keiner Ankunft beruhigt, jede Ankunft in die Bewegung des Ankommens hineinnimmt. »Die Anderen<sup>47</sup> anerkennen, heißt einen Hunger anerkennen.« (TU, S. 103) Der Hunger aber, von dem hier die Rede ist, geht nicht auf Stillung aus.<sup>48</sup> Warum nicht? Weil er, als vom Anderen kommend, zum Anruf wird; von jenem Anderen, dessen Anderheit nie aufhört, vielmehr immer größer wird. »Den Anderen anerkennen«, fährt darum Lévinas fort, » – heißt geben«. (ebd.) Die Gabe aber, das Geben kennt keine Grenze.»Wenn das Geben die Nähe selbst ist, so erreicht es seinen vollen Sinn erst da, wo es mir das nimmt, was mir mehr zugehört als der Besitz[.]«, heißt es in *Jenseits des Seins*.<sup>49</sup>

Diese Offenheit, diese Grenzenlosigkeit, die doch Entsprechung sein will, ist die eigentümliche Form der »Gerechtigkeit«, auf die Lévinas um des Verständnisses der Anderheit des Anderen willen und um des Verständnisses der Begegnung mit ihm – und eben diese Begegnung ist ja die Anderheit, so wie die Anderheit die Begegnung ist –, nicht nicht kommen kann. Lévinas leitet den Abschnitt, in dem er von ihr spricht (er ist bei weitem nicht der einzige), ein, indem er von der Herauslösung des »Anderen« aus aller Objektivität spricht.

»Auf die Psychagogik, die Demagogie, die Pädagogik verzichten, heißt, den Anderen in einer wirklichen Rede von Angesicht zu Angesicht ansprechen. Dann ist das Sein in keiner Weise Objekt, es ist außerhalb der Aneignung. Diese Herauslösung aus aller Objektivität bedeutet für das Sein positiv seine Gegenwärtigung im Antlitz, seinen *Ausdruck*, seine Sprache. *Das Andere als Anderes ist der andere Mensch*. Es bedarf der sprachlichen Beziehung, um ihn ›sein zu lassen‹; dazu achtet ihn die bloße ›Enthüllung<sup>50</sup>, in der er sich als Thema darstellt, nicht genug. *Dieses in der Rede von Angesicht zu Angesicht Ansprechen nennen wir Gerechtigkeit.*« (TU, S. 95)

Beschränken wir uns auf den Spitzensatz am Ende des Zitats: »Dieses in der Rede von Angesicht zu Angesicht Ansprechen nennen wir Gerechtigkeit.« – Als müsste, wo Angesicht auf Angesicht trifft (d.h. letztlich wo Sprache ist, Rede, Anruf), wo also jede Abfederung durch die unzähligen Möglichkeiten der Objektivierung ausgeschaltet ist – denn Sprache ist zunächst eben *nicht* Objektivierung, sondern das Herausreißen aus ihr –, als müsste da die *Gerechtigkeit* ins Spiel kommen. Wozu wäre denn der Andere in seiner Anderheit, wozu wäre denn die Anderheit des Anderen da – und eben diese Anderheit als solche (das Gesicht) ist ja das »Ansprechen« –, wenn nicht, um ihr *gerecht* zu werden?! Ist nicht diese Gerechtigkeit – als Herausforderung – der Anruf?

Wenn dies aber so ist, worin kann denn diese Gerechtigkeit bestehen, wenn nicht in der nicht endenden Antwort auf ihr Ansprechen? Also letztlich in der Ungerechtigkeit? Wie die Begegnung mit dem *Antlitz* des Anderen, die Idee einer gemeinsamen Ebene erschüttert und statt ihrer ein nicht umkehrbares und nicht aufzuhaltendes Gefälle einführt, so bringt nun diese selbe Begegnung die Forderung einer Gerechtigkeit ein, die gerade dadurch unerfüllbar ist, dass sie unabweisbar ist, und gerade dadurch unabweisbar, dass sie unerfüllbar ist. Nicht von ungefähr heißt es darum einmal:

»Hinter jeder Beziehung, die wir mit ihm unterhalten könnten, taucht er [sc. der Andere] immer wieder als absoluter auf. Diese Weise, ein absolutes Seiendes zu empfangen, entdecken wir in der Gerechtigkeit und in der Ungerechtigkeit; sie vollzieht sich in der Rede, die wesentlich Unterweisung ist.« (TU, S. 124)

»[...] in der Gerechtigkeit und in der Ungerechtigkeit«, d.h. nicht: entweder in der einen oder in der anderen (wenn die Gerechtigkeit nicht herzustellen ist, dann bleibt es eben bei der Ungerechtigkeit...); nein, es heißt im Gegenteil, dass die

Gerechtigkeit, so wie sie hier verstanden wird, die Ungerechtigkeit *ist*, und zwar so, dass, je mehr sie Gerechtigkeit ist, sie umso mehr Ungerechtigkeit ist. »Das Antlitz spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die kein gemeinsames Maß hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird [...]«. <sup>51</sup>

#### IV. Schluss

Wir haben zwei verschiedene Weisen, das Verhältnis des Menschen zu seinem Mitmenschen zu bedenken, einander gegenübergestellt. Das »Mitsein«, »Mitdasein« der Anderen bei Heidegger, die »Anderheit des Antlitzes« bei Lévinas. Wir wollten vermeiden, in vorschneller Weise, aus der Perspektive des einen, die »Leistung« des anderen herabzuwürdigen. Das wäre möglich gewesen, denn in der Tat erscheint aus Lévinas' Optik Heideggers Ansatz nicht weit genug zu gehen; aber auch umgekehrt hätte die Möglichkeit bestanden, von Heideggers fundamental-analytischem Ansatz her die Erläuterungen der Anderheit durch Lévinas als Ausdruck einer Exzessivität zu nehmen, die den Rahmen der Philosophie sprengt.

In der Tat ist es nicht einfach, die beiden Ansätze in Position zueinander zu bringen. In Bezug auf Heidegger haben wir gesagt, es wäre eigentlich nicht möglich, in einer »ontologischen« Perspektive das Mitsein in seiner Bedeutung für das Dasein ernster zu nehmen, als Heidegger das in seiner These, das Mitdasein sei konstitutiv für das Dasein, und als er es in seinen phänomenologischen Beschreibungen, wie sie in der »Fürsorge« als Existenzial gipfeln, getan hat. Und dennoch haben wir gesehen, dass Lévinas von Heidegger sich abgesetzt hat, und wie Aspekte der Anderheit ins Spiel kamen, die an Heidegger nicht nur eine Korrektur vornehmen (das wäre vielleicht gar nicht möglich oder nicht sinnvoll), die vielmehr so weit reichen, dass von der Anderheit des Anderen her nun die Philosophie als ganze eine Umorientierung erfährt. <sup>52</sup> Diese Umorientierung erfordert die Erfindung einer philosophischen Sprache, die es bis dahin nicht gab. Eine solche Sprache war in *Sein und Zeit*, das doch auch seinerseits die Erfindung einer neuen Sprache bedeutet, nicht vorgesehen und nicht vorhersehbar. Und zwar einerseits von der *ontologischen* Ausrichtung der Analysen in *Sein und Zeit* her, andererseits aber auch – in der »Fundamentalanalyse des Daseins« – von der Orientierung an der *Alltäglichkeit* her, darin »das Dasein zunächst und zumeist sich hält«. Weder in den Rahmen der »Alltäglichkeit« noch in den der »Ontologie« geht die Begegnung mit dem Anderen, wie Lévinas ihr nachdenkt, restlos ein.

Wir haben von zwei Sprachen gesprochen, die beide einen philosophischen Aufbruch darstellen. Unsere Ausgangsthese war, dass es naiv wäre, das philosophische Potential der einen um desjenigen der anderen willen herabzuwürdigen zu

wollen. Das Gegenteil ist der Fall: nur wo verstanden wird, was in der einen (in diesem Fall bei Heidegger) geschieht, kann ansatzweise begriffen werden, worin der Aufbruch der anderen (bei Lévinas) besteht.

Ob die beiden Sprachen aber miteinander zu kommunizieren imstande sind, weiß ich nicht.

Und ich weiß nicht einmal, ob das nötig ist.

Hans-Christoph.Askani@unige.ch

### Anmerkungen

- 1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 151979, S. 123.
- 2 Emmanuel Lévinas, »L'ontologie est-elle fondamentale?«, in: E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset 1991, S. 12–22; S. 21 (auf deutsch: »Ist die Ontologie fundamental?«, in: E. Lévinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken des Anderen*, übers. Von F. Miething, München: Hanser 1995, S. 11–23; S. 21 (»Was an ihm meinem Verstehen entgeht, ist er [...]«).
- 3 Es ist unzweifelhaft, dass in allen angeführten Fällen auch die Phänomenologie Husserls von maßgebender Bedeutung war. Dem kann hier nicht nachgegangen werden.
- 4 Das hat etwa sehr erhellend David Amthor getan in seinem Aufsatz »Angemessenheit und Anmaßung der Philosophie: Levinas' frühe Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger«, in: *Phänomenologische Forschungen* (2012), S. 87–126. Auf die ganz frühen Heidegger-kritischen Schriften von Lévinas geht ausführlich ein: Joëlle Hansel: »Lévinas et Heidegger: Aux origines de la critique«, in: Marie-Anne Lescourret (Hg.), *La dette et la distance. De quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger*, Paris: Éditions de l'Éclat 2014, S. 167–183.
- 5 Auf die rapid anwachsende Literatur zum Verhältnis von Lévinas und Heidegger kann hier nur hingewiesen werden, sofern sie die Thematik der Beziehung zum Anderen betrifft (und auch da nur selektiv): An erster Stelle ist Jacques Derridas Essay von 1964 »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'« zu nennen, in: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S. 121–235. Stephan Strassers *Jenseits von Sein und Zeit* (Den Haag: Nijhoff 1978) kommt immer wieder auf das Verhältnis zu Heidegger zu sprechen, gerade auch unter dem uns hier beschäftigenden Aspekt. Vgl. ferner Theo de Boer, »Ontologische Differenz (Heidegger) und ontologische Trennung (Levinas)«, in: H. Kimmerle (Hg.), *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit*, Amsterdam: B. R. Grüner 1987, S. 181–200; Klaas Huizing, *Das Sein und der Andere: Lévinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*, Frankfurt/M.: Athenäum Verlag 1988, insbesondere S. 161–172; Adriaan Peperzak, »Der Andere und die Ontologie. Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Lévinas und Heidegger«, in: A. Gethmann-Siefert (Hg.), *Philosophie und Poesie*. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1989, S. 195–212; Ders., »Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Lévinas«, in: A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 373–389; Branko Klun, *Das Gute vor dem Sein: Levinas versus Heidegger*, Frankfurt/M.: Peter Lang 2000, insbesondere S. 45–49 und S. 167–185; Thomas Askani, *Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida*, Wien: Passagen Verlag [2002], 2006, insbesondere S. 71–126; Charles Bambach, »Bordercrossings: Levinas, Heidegger, and The Ethics of the Other«, in: *Modern Intellectual History*, 4,1 (2007), S. 205–217; Sarah Allen, »Reflections on the Metaphysical God after His Demise: Heidegger and Levinas in Dialogue«, in: *Levinas Studies*, Volume 6, 2011, S. 29–51; Eric R. Severson, »The missing Sequel:

- Levinas and Heidegger's Unfinished Project», in: *Levinas Studies*, Volume 9, 2014, S. 123–143. (Der Aufsatz bezieht sich allerdings in erster Linie auf das jeweilige Verständnis der Zeit bei Heidegger und Lévinas.)
- 6 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer <sup>15</sup>1979. (Belege im folgenden unter der Sigle *SuZ* mit Angabe der Seitenzahl).
- 7 »[W]as ist unbezweifelbarer als die Gegebenheit des Ich?« (SuZ, S. 115)
- 8 »Die ontische Selbstverständlichkeit der Aussage, dass ich es bin, der je das Dasein ist, darf nicht zu der Meinung verleiten, es sei damit der Weg einer ontologischen Interpretation des so ›Gegebenen‹ unmissverständlich vorgezeichnet.« (SuZ, S. 115)
- 9 SuZ, S. 114, vgl. S. 117: »Die Antwort auf die Frage nach dem Wer des alltäglichen Dasein soll in der Analyse *der* Seinsart gewonnen werden, darin das Dasein zunächst und zumeist sich hält.«
- 10 »Ist ›Welt‹ gar ein Seinscharakter des Daseins?«, fragt Heidegger (SuZ, S. 64), um kurz danach ausdrücklich zu konstatieren: »Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial[...]« und zu erläutern: »Welt ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesentlich das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst.« (ebd.)
- 11 Vgl. SuZ, S. 117.
- 12 Das hat man in der Interpretation des Mitseins, wie Heidegger es expliziert, oft unterschätzt.
- 13 Vgl. SuZ, S. 118: »[...] ›mit‹ und ›auch‹ sind existenzial [...] zu verstehen.«
- 14 SuZ, S. 120, vgl. S. 121, 125.
- 15 »Wie kann die Welt Zuhandenes begegnen lassen?«, fragt Heidegger (SuZ, S. 83) und antwortet direkt: »Die bisherige Analyse zeigte: das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungstragen, in seinem Sein freigegeben.« (Zum »Freigegeben« vgl. außerdem S. 84ff, 111 u.ö.)
- 16 Im sechsten Kapitel des Ersten Abschnitts.
- 17 SuZ, S. 121, vgl. S. 192.
- 18 »Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen[...]«, heißt es (SuZ, S. 124).
- 19 Vielleicht ist von daher auch die überraschende Formulierung in § 26 zu verstehen: »Als Mitsein ›ist‹ daher das Dasein wesentlich umwillen Anderer.« (SuZ, S. 123)
- 20 Wir springen an dieser Stelle absichtlich aus der Heideggerschen Terminologie heraus, um die Bedeutung dessen, was er gedanklich erreicht hat, zu profilieren.
- 21 SuZ, S. 121, vgl. S. 120, 125.
- 22 Vgl. insbesondere das Erste Kapitel der Einleitung, wo Heidegger schreibt: »Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Seinsfrage ist als *Seinsmodus* eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt wird – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein.« (SuZ, S. 7, vgl. S. 8, 191)
- 23 Insbesondere: »Heidegger, Gagarine et nous«, in: Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel <sup>2</sup>1976, S. 323–327 (auf deutsch: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag 1992); *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris: Éditions Fayard 1982, darin vor allem Abschnitt 2 »Heidegger«, S. 25–34 (auf deutsch: *Ethik und Unendliches*, übers. von D. Schmidt, Wien: Passagen Verlag 1992); »Mourir pour...«, in: Yves Duroux (Hg.) *Heidegger. Questions ouvertes*. Travaux présentés lors du Colloque »Heidegger« organisé par le Collège International de Philosophie 1987, Paris: Éd. Osiris 1988, S. 255–264; »L'ontologie est-elle fondamentale?«, in: Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset 1991, S. 12–22 (auf deutsch: »Ist die Ontologie fundamental?«, in: *Zwischen uns. Versuche über das Denken des Anderen*, übers. von F. Miething, München: Hanser

- 1995, dort S. 11–23); *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset 1993, darin vor allem S. 31–77 und S. 137–142 (auf deutsch: *Gott, der Tod und die Zeit*, übers. von A. Nertling und U. Wesel, Wien: Passagen Verlag 1996).
- 24 *De l'existence à l'existant*, Paris: Éditions Vrin <sup>6</sup>1993 (auf deutsch: *Vom Sein zum Seienden*, übers. von A. M. Krewani und W. N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1997).
- 25 *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Martinus Nijhoff <sup>4</sup>1971 (auf deutsch: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von W. N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1987).
- 26 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Springer <sup>2</sup>1978 (auf deutsch: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von T. Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992). Außerdem sind zu berücksichtigen die Aufsatzbände: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. von T. Wiemer, Freiburg/München: Alber 1985 und *Die Spur des Anderen*, übers. von W. N. Krewani, Freiburg/München: Alber <sup>2</sup>1987.
- 27 Wir werden uns im folgenden in erster Linie auf *Totalität und Unendlichkeit* stützen. Ginge es um eine Darstellung des Lévinasschen Denkens als solchen, müssten natürlich sowohl die früheren als auch insbesondere die späteren Texte, vor allem *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, in Betracht gezogen werden. Für die uns leitende Absicht einer Gegenüberstellung mit Heidegger würde das zu weit führen. Ebenso haben wir uns ja in der Interpretation Heideggers nur auf *Sein und Zeit* und nicht auf die spätere Entwicklung seines Denkens bezogen. Die Aufgabe wäre uferlos geworden und würde Lévinas' Orientierung am frühen Denken Heideggers nicht entsprechen. (Belege aus *Totalität und Unendlichkeit* im folgenden unter der Sigle *TU* mit Angabe der Seitenzahl).
- 28 Sowohl Heidegger wie Lévinas würden Vorbehalte gegen diesen Begriff geltend gemacht haben; er hat hier nur vorläufige Bedeutung.
- 29 »Der Andere« kommt freilich auch vor, z.B. SuZ, S. 120; allerdings ist »der Andere« in Heideggers Formulierungen der Singular von »die Anderen« – nicht umgekehrt, vgl. etwa SuZ, S.118.
- 30 Von »dem Anderen« (»autrui«) gibt es keinen Plural!
- 31 Vgl. TU, S. 89, 108, 144 (implizit) u.ö.
- 32 TU, S. 87.
- 33 Thomas Wiemer hat eine solche Gegenüberstellung unternommen: Thomas Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg/München: Alber 1988, S. 257-285.
- 34 §§ 29-31.
- 35 SuZ, S. 161 (Hervorhebung von mir).
- 36 Heidegger spielt kritisch auf sie an (SuZ, S. 124).
- 37 Vgl. SuZ, S. 124, 161 u.ö.
- 38 SuZ, S. 120.
- 39 TU, S. 100.
- 40 TU, S. 98f u.ö.
- 41 »Die Sprache spricht« (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske <sup>6</sup>1979, S. 20, 30 u.ö.)
- 42 TU, S. 100.
- 43 Ebd.
- 44 »Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht.« (SuZ, S. 123)

- 45 SuZ, S. 122.
- 46 Die Stellenangaben geben nur Hinweise, sind längst nicht erschöpfend.
- 47 Entgegen unserer obigen Behauptung also doch ein Plural, er ist aber Plural eines fundamentaleren und präziseren Singular.
- 48 Vgl. TU, S. 143: »Wir haben damit die wesentliche Unersättlichkeit des moralischen Bewusstseins beschrieben, die nicht der Ordnung des Hungers oder der Satttheit angehört«, – sondern ›nur der des Hungers«, müsste man sagen.
- 49 *Jenseits des Seins*, aaO. (s. Anm. 27), S. 134, vgl. S. 157, 242.
- 50 Hier findet eine implizite Auseinandersetzung mit Heidegger statt, die diesem übrigens, wie der Fortgang des Satzes zeigt, nicht ganz gerecht wird. Eine ausführlichere Argumentation des hier nur Angedeuteten findet sich in dem Aufsatz »Ist die Ontologie fundamental?«, aaO. (s. Anm. 24), insbesondere S. 15–23.
- 51 TU, S. 283, vgl. S. 360: »Die Unendlichkeit bedeutet nicht ihre aktuelle Unermesslichkeit, sondern ein Anwachsen der Verantwortung in dem Maße, in dem sie übernommen wird [...]; je gerechter ich bin, um so schuldiger bin ich.« Und etwas später: »In Wirklichkeit schließt mich die Gerechtigkeit nicht in das Gleichgewicht ihrer Universalität ein – die Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der Gerechtigkeit hinauszugehen, und nichts kann danach das Ende dieses Ganges bestimmen [...].« (ebd.; Hervorhebung des ersten Zitats von Lévinas.)
- 52 Am prägnantesten kommt dies in Lévinas' Postulat der Ethik als »prima philosophia« zum Ausdruck.