

Emmanuel Levinas

Vom unbekümmerten Versagen zum neuen Sinn

Für Mikel Dufrenne

... Auf dieser Ebene, wo sich ursprünglich die Symbiose zwischen dem Menschen und der Welt vollzieht, entdeckte man schon immer die stammelnden und zweideutigen Ausdrücke jener Erfordernis, wonach der Mensch für den Menschen eine Aufgabe ist.

Mikel Dufrenne, *Pour l'Homme*, Seite 166

1. Die Fälle menschlichen Versagens, der Unterlegenheit gegenüber seiner Aufgabe als Mensch, in der der Mensch nicht imstande ist, dem zu entsprechen, was man von ihm erwartet, gehören zur täglichen Erfahrung. Die physischen, wirtschaftlichen und politischen Ursachen halten den Menschen so gefangen, als wäre er nur eine natürliche Wirklichkeit unter anderen. Die Erhöhung des Menschen auf die Stufe transzendentaler Subjektivität hebt die Wirkung nicht auf, die das Durchdringungsvermögen des Metalls – Dolchspitze oder Revolverkugel – in das Herz meines Selbst, das nur Eingeweide ist, haben kann. «Die ganze Kraft des menschlichen Geistes ist gezwungen, dem kleinsten Atom der Materie zu unterliegen», schreibt die Logik von Port Royal. Geht das menschliche Versagen nicht auf diesen Tod zurück, verstanden als Tor zum einwandfreien Nichts und Heimsuchung eines Seins, dessen Sinn sich auf das Sein zurückführt, auf die Aufgabe oder Sendung zu sein, das heißt auf die Ausübung der Tätigkeit, die durch das Wort der Worte ausgedrückt wird, durch das Wort *sein*, das man so leichthin Hilfsverb nennt? Als Wort der Worte sagt es in der Tat eine Aktivität aus, die keine Veränderung bewirkt – weder an Qualität noch an Ort –, sondern gerade die Identifikation des Identischen und so die Nicht-unruhe der Identität, den Akt seiner Untätigkeit, offensichtlicher Widerspruch in den Begriffen, den die Griechen als *reinen Akt* zu denken nicht gezögert haben und der wahrscheinlich nur denkbar ist, wo man noch staunen kann über den festen Boden unter seinen Füßen und das gestirnte Himmelsgewölbe über seinem Haupte. Das menschliche Versagen beginnt seitdem im Trauma des Endes, das die Kraft des *esse* bricht, in der «Endlichkeit des menschlichen Seins».

Das Bevorstehen des Nichts, die Androhung von Gewalttätigkeiten, die dessen Fälligkeit beschleunigen können, die Zerstreuungen, die die Aufmerksamkeit davon ablenken können, aber auch der Glaube, der es verneint, erlauben, die menschliche «Materie» nach Belieben zu formen.

Die wesentliche Kraft des Menschlichen oder dieser Mut zu sein – Quelle des Muts schlechthin – zeigt sich konkret im Aufrechterhalten seiner Identität gegen alles, was dabei das Genügen oder das *für sich* beeinträchtigen könnte, in seiner Weigerung, jeder Ursache zu unterliegen, die ohne sein Einverständnis auf es wirken könnte. In jeder Beziehung erwartet man vom Menschen eine freie und vernünftige Entscheidung. Bereits durch das Zum-Bewußtsein-Kommen würde sich das Einverständnis ergeben, wäre die Entscheidung getroffen. Nichts geschieht dem Menschen, was nicht auf irgendeiner Stufe angenommen würde, nichts könnte ihn ohne die Vermittlung der Reflexion berühren.

Aktivität, die jedoch nicht übersehen kann, was ihn zu entfremden droht. Sie ist nur im Sinn von freiem Wollen und nicht von *All-macht* aktiv. Die Begrenzung des Menschen ist auch die in ihm gegebene Unterscheidung zwischen dem Willen und dem Verstand. Aber der Traum unbegrenzter Macht bleibt deshalb nicht weniger seine fixe Idee. Das Nicht-Nichtwissen oder das Bewußtsein um den *anderen* als Grundgedanke erlaubt, die Begrenzung zu übersteigen: das Wissen um den Verstand erhebt sich zur Vernunft, erweitert die Macht zum Unbegrenzten und, mit der Philosophie von Hegel, beansprucht, nichts anderes mehr draußen zu lassen. Der absolute Gedanke wäre die Koinzidenz des Willens und des Verstandes in der Vernunft. Die Tatsache selbst, daß dieser Vorzug Zeit erfordert – «daß wir alle Kinder waren, bevor wir Menschen wurden» (was für Descartes, ohne die menschliche Freiheit des reifen Alters herabzusetzen, das zuweilen seltsame Gedränge unserer Welt erklärte) – begründet bei Hegel den Willen zur Macht.

Der Prozeß der Geschichte hat die Bedeutung eines Integrationsprozesses der Gesamtheit des Gegebenen in die Unbegrenztheit der Idee. Seither erreicht der Mensch die Göttlichkeit, die seit den Griechen als Koinzidenz des Willens und des Wissens beschrieben wird, vereint im Gedanken des Gedankens, durch diese verständige Notwendigkeit. Er behauptet sich identisch und unveränderlich, eingerichtet auf diesem unerschütterlichen Boden, der die Erde im astronomischen System ist – empirische Tatsache, aber allem zugrundeliegend, begründende Tatsache im Akt seiner Untätigkeit und Begründer selbst des Gedankens der Begründung. Gegenwart «unter der Sonne» und Ge-

genwart im hellen Tag der Erkenntnis. In diesen beiden Bedeutungen des Ausdrucks *unter der Sonne* kommt das Wort *Onto-logie* zusammen.

Die Enttäuschung über das menschliche Versagen wird so vermindert in der Erinnerung an die Nichtvollendung des die universale Integration des Seins in die Idee versprechenden historischen Prozesses, Nichtvollendung, in der der reine Akt nur noch freier Wille wäre. Aber dieses Versagen kann auch durch den Verzicht auf die Freiheit erklärt werden, die sich als Freiheit und ohne sich zu verleugnen einer unglücklichen Wahl aussetzt. Die Sünde würde die Sterblichkeit selbst erklären und wäre so der letzte Grund der Unfreiheit, würde jedoch die wesenhafte Freiheit des Menschen bestätigen. Infolgedessen müßte die versagende Menschheit – die verbrecherische, unmoralische, kranke, in ihrer Entwicklung angehaltene oder verzögerte – eingekerkert werden, inhaftiert, kolonisiert, erzogen und von der wahren guten, gesunden und reifen Menschheit getrennt werden. Das Versagen würde nicht den Menschen belasten, immer gedacht als aktives und freies Sein. Ist es aber sicher, daß in der reinen Aktivität, im Selbstbewußtsein, das der Mensch in der Menschheit erreicht – weltweiter und homogener Zustand –, der Tod als Verneinung seine Spitze verliert und aufhört, der Punkt zu sein, an dem das Versagen beginnt?

2. Daß die Möglichkeit des menschlichen Scheiterns an «den Seinsakt» gebunden ist und an die Begrenzung dieses zum tödlichen Nichts verurteilten Aktes – eine Begrenzung, ohne die der Akt als Akt keinen Sinn hätte, auch wenn die Epoche der Metaphysik, in Wirklichkeit seinsvergessen, ihn in ihrer *Onto-Theologie* zu ewigem Akt erhoben hat – das ist ohne Zweifel eine der strengsten Lehren des Heideggerschen Denkens. Dieses Denken gehört – ungeachtet der Perspektiven, die es durch seine phänomenologischen Kühnheiten genial auf neue Gedanken eröffnet – durch diese Verbundenheit mit dem Akt bis zum Tod nicht weniger als die hegelsche Dialektik zu den Ergebnissen der philosophischen Tradition unseres Kontinents.

Die menschliche Selbstheit erschöpft ihren Sinn *im Da-Sein*, in dem *Da-Sein*, das sich als in der Welt sein abspielt. Aber *da-sein* ist eine Weise, die auf *Zu-sein-Haben* zurückkommt, sein, das vor jeder theoretischen Formulierung der Frage schon Frage nach dem Sein des Seins ist. Frage, die nicht beliebige Eigenschaft oder *Ad-ektiv* der menschlichen Substanz ist, sondern die Weise, die Art, das *Wie*, die *Adverbialität* des Seins, das *zu sein hat*. Nach vielen Passagen von *Sein und Zeit* hat der Mensch ein einziges methodisches Privileg: weil sich sein Sein dem Fragen nach dem Sein des Seins entsprechend entfaltet, wäre er der Weg, der

zur Antwort führt. Aber die Frage des Seins im Menschen kehrt den *genetivus obiectivus* in den *genetivus subiectivus* um (die berühmte Heideggersche *Kehre* ist diese Umkehrung und nicht einfach Moment in der Entwicklung des Philosophen): das Sein des Seins ist *in-Frage-sein* und insoweit das Sein dem *In-Frage-Sein* entspricht, insoweit das *esse* zum *Sich-in-Frage-Stellen* führt, befragt sich der Mensch über das Sein des Seins. Es handelt sich also nicht um ein anthropologisches Ereignis, das den menschlichen Bereich des Wirklichen verpflichtete. Als Wagnis des *esse* absolut genommen (als *Sein* überhaupt) spielt sich das *in Frage sein im Da-Sein* des Menschen ab, der *zu sein* und, als solcher, *zu fragen hat*.

Aber diese Rückführung der Menschlichkeit auf die Aufgabe zu sein geht bei Heidegger bis zu einer bemerkenswerten Ableitung der Selbstheit selbst vom Sein des Seins. Das Sein des Seins oder *In-Frage-Sein* ist *in Frage im Da-Sein* als *zu sein haben*, das das Sein des Menschen ist. Der *Mensch ist*, das ist gleichbedeutend wie der Mensch hat zu sein. Die «*Eigentümlichkeit*», die im *Haben* des *Zu-sein-Habens* angezeigt ist, bemißt das ganz Einwandfreie – einwandfrei bis zum Tod! – der Zusammenziehung im *Eingeschlossensein im Zu* des *zu sein* ... In diesem Sinn kann Heidegger zu Beginn des Paragraphs 9 von *Sein und Zeit* sagen, daß das *Da-Sein* durch die *Jemeinigkeit* charakterisiert wird. Weil das *Da-Sein* wesentlich *Jemeinigkeit* ist, ist der Mensch, der *zu sein hat*, *Ich*. Und nicht umgekehrt! Die Selbstheit ist gleichsam die *Emphase des Zu* ... Das Sein – die «*Geste*» oder der *Gang des Seins* – führt seit *Sein und Zeit* so in seinem *in-Frage-sein* als *Appropriation des Da-Seins*, das *zu sein hat* – als *Ereignis*. Und der Mensch erschöpft den Sinn seiner Menschheit und seiner Selbstheit im *Aussprechen des Er-eignisses* des Seins.

Aber diese Art *in Frage zu sein* als *Er-eignis* aufgrund des *Da-Seins* wird von Heidegger als *Wagnis zum Tod* entwickelt: *Zeitlichkeit* und *Begrenztheit*. *Zeitlichkeit*, die als solche bereits die Möglichkeit eines Versagens in sich trägt: eines Rückfalls in das tägliche Leben, das die «*a-priori-Gewißheit*» des Endes verdunkelt, die Existenz vermindert, sie, was den Tod betrifft, beruhigt, sie zerstreut, ihr gestattet, sich im Sein selbst zu gefallen, das doch zum Ende verurteilt ist. Wir finden hier wiederum das menschliche Versagen als *Umkehr seiner Aufgabe zu sein*, die die Aufgabe oder die Bestimmung des Menschen ist.

Was an dieser Analyse, die schon soweit durchgeführt ist, daß der Sinn des Menschlichen erahnt werden kann aufgrund einer *Passivität* und eines *passiveren Passivs* als jedes *Erleiden* und jede *Geduld* als einfache *Wechselbeziehungen von Akten*, was an dieser Ana-

lyse dennoch verblüffend ist, ist ihre Treue zur Idee von Aufnahme, von Annahme, von Beschlagnahme, ist dieses Wiedererstehen des Muts hinter der Passivität. Das *Sein-für-den-Tod* oder Sein zum Tod ist nicht ein Sein-Können, und der Tod, entsprechend einer bezeichnenden Terminologie, ist *Möglichkeit* der Unmöglichkeit und keineswegs letzter Augenblick, jeder Aufnahme entzogen, keineswegs Unmöglichkeit zur Macht, dadurch ganz Ergreifen oder ganz Loslassen und dadurch ganz Annahme, reiner Raub. Die Stimmungen, die für Heidegger ebenso viele Arten für das Da-Sein bedeuten, für die Menschheit, sich in Übereinstimmung zu bringen mit dem Sein, das zu sein ist – das heißt das Sein-Können zu ergreifen –, beziehen sich für ihn alle auf die Angst, wo das Sein zum Tod mutig und entmutigt – frei! – dem Nichts entgegentritt und wo das Menschsein so treu sein ontologisches Schicksal *ist*, zwischen sein und nicht sein. Die Angst und der Mensch in ihr sind immer Ontologien. Aber das Ende des Seins ist nicht mehr in Frage. Es ist ergriffen. Zum Tode sein wie zum Ende sein wie zum Ziele sein – ist *Gewißheit*, auf ihrer Höhe *Gewissen* und Ursprung des moralischen Bewußtseins. Das Bevorstehen des Todes – Zukunft der Zeitlichkeit selbst – droht mit dem Nichts. Nur das Nichts ist im Tod bedrohlich.

3. Wir fragen uns, ob das Menschliche, gedacht aufgrund der Ontologie als Freiheit, als Willen zur Macht oder als in seiner Totalität und Begrenztheit das Sein des Seins aufnehmend – so gedacht aufgrund der Angst (den Blick in den Abrund des Nichts gerichtet), die sich in aller Erregung und aller Unruhe erprobt – so gedacht aufgrund der Ontologie, der es sich unterordnet und auf die es sich gründet und von der es herkommt und wo sich, für die europäische Philosophie, sein Gesetz einfügt und sein moralischer und politischer Gehorsam und alles, was die Bibel dazu beizutragen scheint, ob dieses Menschliche hinsichtlich des menschlichen Versagens die moderne Intelligenz überhaupt noch zu befremden imstande ist. Diese moderne Intelligenz hat in Auschwitz das Ergebnis des Gesetzes und des – vom heroischen Akt abgeleiteten – Gehorsams gegenüber den faschistischen und nichtfaschistischen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gesehen. Die moderne Intelligenz hat ihre Gründe, auch wenn die ewige Vernunft sie eines Tages verleugnen mußte. Sie schöpft sie aus den jüngsten Erinnerungen – und aus der noch aktuellen Aktualität –, wo das menschliche Versagen seinen Ausnahmecharakter, in der Unterwerfung unter die Propaganda, unter den Terror, unter die Verhaltenstechniken, verloren hat und wo die Allmacht der Menschen sich als Wechselbeziehung zur Gewißheit, daß man mit dem Menschen

alles machen kann, zeigte. Durch die Übertragung von Vollmachten, wo sie sich um die Verherrlichung der Macht bemühten, entmenschlichte Menschen – die Opfer, entmenschlicht aber auch jene, die befahlen und die, bei genauerer Betrachtung, sich selbst auch nur als Werkzeuge erwiesen eines Mechanismus, einer Dialektik, eines Systems, des Geldes. Kann man sagen, daß sie die Grundsätze selbst der marxistischen Analyse in Frage stellen, die die Tatsachen der Entfremdung anerkannte und zugleich der von den wirtschaftlichen Strukturen abhängigen Bedingtheit und die, trotz der sozialen Umwälzungen, vor denen sich der schlichte freie Wille als ohnmächtig bekennen mußte, den humanistischen Optimismus einholte, indem sie eine Menschheit ankündigte, die über den Herkunftspunkt triumphiert, indem sie dank einer Klarsicht diese Umwälzungen integriert und als für die menschliche Wirksamkeit notwendige benutzt? Und das Phänomen des Stalinismus und das Wiederaufleben nationalistischer Konflikte zwischen Staaten, die den Weg des Sozialismus beschritten haben, gaben den Möglichkeiten der menschlichen Erniedrigung eine Bedeutung, die sich von jener unterscheidet, die sie aufgrund einer unschuldigen Barbarei, natürlicher und nichtnatürlicher Fehler oder der Ablenkung haben konnte. Der Erfolg der psychoanalytischen Thesen in dieser Zeit nach dem – wenigstens vorläufigen – Sturz des Faschismus (vielleicht auch er der Erinnerung an den Totalitarismus verpflichtet) hat uns an den Gedanken der nicht vermittelten Traumata gewöhnt, eines Einflusses auf die Freiheit ohne unser Wissen, an ein heimliches Eindringen in eine entwaffnete Menschheit, an Vorgänge, wo der Verstand sich mit den Köpfen wusch und weder einer Einheit der transzendentalen Wahrnehmung noch einer praktischen Vernunft mehr glich. Aber das menschliche Versagen erhält in unserer Zeit eine neue Bedeutung durch *das Bewußtsein, das wir von diesem Versagen haben*. Es wird in einer Zweideutigkeit gelebt: Verzweiflung und Frivolität. Die Erhöhung des Menschlichen in seinem Mut und in seinem Heroismus – in seiner Identität reiner Aktivität – kehrt sich um in ein Bewußtsein von Versagen, aber auch von Spiel. Spiel von Einflüssen und Schwingungen. Spiel ohne Spieler gespielt und ohne Einsatz, Spiel ohne Thema und ohne rationale Strenge: stoisch, spinozistisch oder hegelianisch. Diese Wendung der Sinnkrise in Unverbindlichkeit des Spiels ist vielleicht, trotz ihrer Zweideutigkeit, die entartetste subtile Weise des menschlichen Scheiterns. Gefällige Unordnung einfacher Seinsreflexe, in ihrer Willkür, der Droge weichend, als weniger zwingend empfunden als das soziale Gesetz und selbst die Logik, die immer repressiv sind. Das Sein gefällt sich als angenehm. Das

strenge Gesetz verrät sich als heuchlerisch, weil es auf seiner Strenge besteht und dabei seine Entkräftung und seinen Un-sinn zeigt. Der Tod fügt, ohne seine Bedeutung als Ende zu verlieren, der Leichtigkeit des Seins die Vergeblichkeit des Nichtigen bei. «Nichtigkeit der Nichtigkeiten», der Ausdruck des Jesus Sirach ist ganz genau. Nichtigkeit mit Darlegung: der Tod würde nur scheinbare Akte treffen, denn es gäbe keine Akte mehr, es gäbe kein Subjekt und keine Aktivitäten mehr. Es gäbe nur noch Launen von Epiphänomenen und schon andere als sie selbst. Im Abgrund des Todes entschwinden nichtige Scheinbilder von Bezeichneten. Sprachkrise, wo sich alle Synthesen auflösen, das ganze Werk der begründenden Subjektivität. Das ist das Ende der Welt, deren nukleare Waffenarsenale den allgemeinverständlichen und beängstigenden Aspekt aufdecken. Bis dahin führt vielleicht das menschliche Versagen.

4. Weder die Predigt noch die Tröstung sind philosophische Reden. Aber legt das Scheitern des Menschlichen, das, wie uns scheint, sich ereignet in der Verlängerung einer gewissen Erhöhung des Selbst, des Identischen, der Aktivität und des Seins (und wurde das nicht zu ihrer Infragestellung), nicht gerade durch diese Infragestellung eine andere Bedeutung nahe: einen anderen Sinn und eine andere Art der Bezeichnung? Man kann sich fragen, ob das Auseinanderfallen von Sinn und Sein, die dauernde Gefahr für den Sinn, sich vom Sein zu entfernen und dabei in die Irre zu gehen als verirrt, ausgewandert, verfolgt, nicht an eine Rationalität erinnert, die auf die Bestätigung durch das Sein verzichtet und für die *das Scheitern der Rationalität des Selbst eine notwendige und zu ertragende Prüfung ist*. Rationalität, die neu ist oder älter als die Rationalität des festen Bodens «unter der Sonne», das heißt als die Positivität, und die sich folglich nicht auf das ontologische Abenteuer zurückführt, mit dem sie, von Aristoteles bis Heidegger, zusammenfällt, und wo, mit der traditionellen Theologie – gebliebenes Denken der Identität und des Seins –, der Gott und der Mensch der Bibel oder ihre Homonyme vereinnahmt wurden – Abenteuer, das für den einen mit Nietzsche und für den anderen mit dem zeitgenössischen Antihumanismus tödlich wurde; tödlich in jedem Fall für die Homonyme: für den Menschen in der Welt und für Gott, der sich in den Hinterwelten unter die gleiche Sonne der Erde setzt. Schon lange läßt man den Sinn, der nicht triumphiert, der sich nicht in der absoluten Untätigkeit der Welt unter dem Himmelsgewölbe einrichtet, nur noch für rein subjektiv, für romantisch, für das Unglück eines unglücklichen Bewußtseins gelten. Man fragt sich nicht, ob die Nicht-untätigkeit, die Unruhe, die Frage und, von daher, die Suche und die

Sehnsucht, unter den positiven Werten geringgeschätzt, ein einfaches Abnehmen der Untätigkeit, der Antwort und des Besitzes sind, das heißt unzureichende Gedanken des Identischen, dürftige Erkenntnisse, oder ob in diesen sich selbst ungleichen Beziehungen nicht der Unterschied gedacht wird, die unrückführbare Andersheit, das «Nicht-zu-Fassende», der Unbegrenzte oder Gott; ob durch Zufall Erkenntnis, Antwort, Ergebnisse gerade ein für die hier notwendigen Gedanken unzureichender Psychismus sind, ärmer als die Frage, die immer auch an den anderen gerichtete Bitte ist, und wäre sie auch nur Bitte ohne Antwort; ob Bitte, Suche und Verlangen, entfernt davon, in sich nur die Leere des Bedürfnisses zu tragen, nicht das Aufspringen des «mehr» im «weniger» sind, was Descartes die Idee des Unbegrenzten nannte. Sind es nicht diese Gedanken – andere als jene, die im intentionalen Bewußtsein auf ihre Art das Entsprechende, die Untätigkeit und die Identität des *astronomisch* Positiven «wollen» –, von denen Blanchot spricht, wenn er sagt: «Wir ahnen, daß das Unheil (*dés-astre*) der Gedanke ist.»¹

An der Gleichheit sich selbst und dem Sein gegenüber, an der Aktivität im Selbstbewußtsein, am Identischen, am Positiven, das der feste Boden ermöglicht, begrenzt man das Menschliche, ohne die «passive Synthese» der Zeit in Betracht zu ziehen, das heißt das Altern, das sich vollzieht ohne daß jemand es vollzieht und das, ohne daß jemand es sagt, Abschied von der Welt bedeutet, vom festen Boden, von der Gegenwart, vom Sein: die Interesselosigkeit oder die Vergangenheit. Aber bedeuten diese Interesselosigkeit, dieser Urlaub, diese Verabschiedung, dieser Abschied nicht ein *Zu-Gott*? Die passive Synthese der Zeit, die Geduld, wird ohne Zeiterwartung erwartet, und die bestimmten Erwartungen täuschen, überfüllt mit dem, was nach Art einer Ergreifung und einer Einsicht kommt. Die Zeit als Erwartung – Geduld, passiver als alle Passivität, welche sich auf Akte bezieht, – erwartet das Unfaßliche. Hat das Unfaßliche – das Nicht-Thematisierbare – überhaupt noch die substantivische Form, die ihm unsere Sprache gibt? Frage. Aber die Frage ist die Art, die das Menschliche ernst nimmt oder von der es sich inspirieren läßt und wohin es sich stellt, wenn es *in Frage gestellt wird*, und von wo aus es sich fragt. Die Geduld der Erwartung, die Zeit ist Frage, Bitte, Suche, Verlangen: Fragen, die mehr denken als die positiven und durch die man sie dennoch ersetzen wollte, als ob die Geduld und die Zeit eine negative Theologie wären, durch die Indifferenz von ihrem Gott getrennt. Dabei gibt es hier im Gegenteil einen Grad an Passivität, wo die Suche und die Frage noch verschüttet scheinen, das heißt im Geheimnis ihrer Ungewißheit geduldiger Er-

wartung. Das Wort des Propheten Jesaja (65,1), das wir zur Illustration zitieren, sagt es treffend: «Ich wurde gesucht von denen, die nicht nach mir fragten, ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchten.» Denkere Gedanken. Geduld und Länge der Zeit dürfen nicht als Notbehelf einer knauserigen Offenbarung des Unbegrenzten an den begrenzten Menschen verstanden werden: sie erleiden und erdulden die Zurückweisung oder die Infragestellung, die das Begrenzte trifft oder erstaunt und durch die der Unbegrenzte jenseits des Seins transzendiert, durch die er aber auch den Begrenzten traumatisch inspiriert und gedacht wird. Das *Un* des Unbegrenzten ist nicht einfache Negation, sondern Zeit und Menschheit. Der Mensch ist nicht ein «gefallener Engel, der sich an die Himmel erinnert», er gehört zur Bedeutung selbst des Unbegrenzten. Diese Bedeutung ist nicht zu trennen von der Geduld und von der Erwartung und von der Zeit, gegen die, als handelte es sich um «subjektive» Zufälligkeiten, die verfängliche – aber angeblich einzig ernste – Frage nach der Existenz Gottes wiederkehrt. Sie ist nur die Rückkehr der Ontologie und ihres Anspruchs, das letzte Maß für den Sinn zu besitzen. Vielleicht ist das zitierte Wort des Propheten auch gegen sie

ein Zeugnis: der Parallelbegriff zu *finden lassen* ist das die Passivform von *suchen* ausdrückende Verb – die *gefundene* Transzendenz, die dabei Suche bleibt (das ist ihr Leben) und auch Geduld, bis zum Vergessen ihrer eigenen Bitte passive Geduld – oder Gebet – in der reinen Dauer, im reinen Sehnen und der Stille der Zeit. Traumatische Inspiration, Traumatismus ohne Berührung, erahnter Traumatismus: Furcht! Man muß die Heideggersche Phänomenologie der Affektivität, die ihre Wurzel in der Angst vor der Begrenzung habe, anzweifeln. Eine nichteudaimonistische und nicht aus Furcht hedonistische Affektivität wartet nicht, um sich zu erregen, auf eine Bedrohung, die mein Sein in Frage stellt, als ob die Furcht vor Gott mich nur durch die Sanktion beunruhigen könnte, die dazu kommt. Aber zweifelsohne zeigt sich der letzte Sinn dieser Geduld und dieser Furcht – vor der Frage und vor der Suche, die darin verborgen sind – in der Analyse, die wir anderswo versucht haben²: Umkehr dieses Wartens auf Gott in die Nähe zum Nächsten, in meine Verantwortung als Bürge, Umkehr dieser Furcht, die weder zum Erschrecken vor dem Heiligen noch zur Angst vor dem Nichts gehört, in Besorgnis um den Nächsten.

¹ Maurice Blanchot, Discours sur la Patience: Le Nouveau Commerce Nrn. 30–31, S. 21. Die Trennung des Wortes désastre in désastre sowie die Auszeichnung stammen von uns.

² Vgl. unsere Studie Dieu et la Philosophie: Le Nouveau Commerce Nrn. 30–31, S. 112–118.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

EMMANUEL LEVINAS

geboren 1905 in Kaunas (Litauen), studierte in Straßburg, Freiburg im Breisgau und Paris, war Professor für Philosophie an der Ecole Nor-

male Orientale Israélite (1946–1964), an der Universität Poitiers (1964–1967), an der Universität Paris X (1967–1973) und ist seit 1973 an der Universität Paris Sorbonne. Er veröffentlichte u. a.: La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (Paris 1930, ³1970), De l'existence à l'existant (Paris 1947), Le Temps et l'Autre (Paris 1948), En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Paris 1949, ³1974), Totalité et Infini – Essai sur l'Extériorité (Den Haag 1961, ³1975), Difficile Liberté – Essais sur le judaïsme (Paris 1963), Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Den Haag 1974), Quatre lectures talmudiques (Paris 1968), Humanisme de l'autre homme (Montpellier 1973).