

Ludwig Wenzler

DAS „TIEFE WERK DER ZEIT“. PARADOX UND WUNDER DER ZEITLICHKEIT BEI EMMANUEL LEVINAS

University of Freiburg

Ludwigstr. 42

79104 Freiburg, Germany

e-mail: ludwig.wenzler@theol.uni-freiburg.de

„Le but de ces conférences consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui.“ (Levinas 1979: 17) - „Das Ziel dieser Vorlesungen besteht darin zu zeigen, dass die Zeit nicht das Faktum eines isolierten und einsamen Subjektes ist, sondern dass sie das eigentliche Verhältnis des Subjektes zum Anderen ist.“ (Levinas 1984: 17).

Mit diesem Satz beginnt Levinas seine berühmte Vorlesung „Die Zeit und der Andere“ von 1946/47. Dieser Satz ist ein Fanal, auch dann, wenn das damals kaum jemand bemerkt hat.

Auch heute bleibt dieser Satz immer noch eine Irritation. Denn wir verstehen zwar die Aussage in ihrem Sinn, in ihrer Absicht, aber wir verstehen nicht ohne weiteres ihre Tragweite und Implikationen.

Die Aussage scheint dem Augenschein zu widersprechen. Verhältnis oder Beziehung zum Anderen – sind das nicht zuerst meine Gefühle, das, was ich für den Anderen empfinde, Verpflichtung, Dankbarkeit, Zuneigung, Abneigung, Gleichgültigkeit? Müssen Beziehungen nicht immer etwas Konkretes sein, etwas, das sich in gemeinsamen Aktivitäten, Unternehmungen, in Kontakten, Gesprächen ausdrückt? Natürlich findet das alles *in* der Zeit

statt – aber die Zeit *ist* doch nicht die Beziehung selbst – wenigstens scheint es uns so. Die Beziehung oder das Verhältnis scheint vielmehr darin zu bestehen, wie ich mich verhalte. Die Beziehung resultiert *aus* meiner Einstellung, aus meiner Haltung, aus meinem Verhalten zum Anderen. So zeigt es sich uns zumindest dem ersten Augenschein nach.

Gegen diese vermeintliche Evidenz behauptet Levinas, das Wesen von Zeit oder Zeitlichkeit, Zeit in ihrem letzten Kern, bestehe aus dem *Verhältnis* zum anderen Menschen.

Damit gibt uns Levinas eine neue Antwort auf die alte Rätselfrage: Was ist Zeit? Doch die Antwort von Levinas scheint zunächst so rätselhaft wie das Phänomen selbst. Kant hat zwar für eine klare Unterscheidung gesorgt: Zeit ist kein Gegenstand der Erkenntnis, der Anschauung, sondern eine apriorische *Form* derselben, eine transzendente Bedingung - und die ist eben unsichtbar.

Husserl hat die Sache noch verwirrender gemacht, wenn er am Ende seinen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeit-Bewusstseins* zu dem Ergebnis kommt: „Das Bewusstsein der Zeit ist die Zeit des Bewusstseins“ (Levinas 1967: 154).

Gerade diese Aporien verstärken den Wunsch, ein befriedigendes Verständnis von dem zu gewinnen, was die Zeit ausmacht. Um das Rätsel Zeit besser zu verstehen, suchen wir Schritt für Schritt die wesentlichen Punkte des Denkweges zu verfolgen, auf dem Levinas zu seinem Verständnis von Zeit gekommen ist.¹

ES GEHT NICHT UM ZEITLICHE ABLÄUFE, SONDERN UM DEN EXISTENZMODUS ZEITLICHKEIT

Zuerst muss das Phänomen Zeit selbst unverstellt und in seiner Ursprünglichkeit in den Blick kommen. Was Levinas „Zeit“ nennt, ist nicht das, was die Menschen gewöhnlich als Zeit bezeichnen. In der Sprache des Alltags meint das Wort „Zeit“ einen messbaren Zeit-Raum, eine Zeit-Strecke, die abläuft. Eine Bewegung wird innerhalb einer Rahmenzeit gemessen, aber das, was „Zeit selbst und als solche“ ist, genau das bleibt unbemerkt. Dagegen wird im philosophischen Gebrauch des Wortes gerade die Verfasstheit der *Zeitlichkeit*, das *Zeitlichsein*, angezielt, also ein *Modus* des Seins.

Der Ausdruck „Zeit“ im philosophischen Sinne meint nicht Abläufe, die durch Zeit bestimmt sind, sondern die *Seinsweise* des Zeitlichseins selbst. Levinas selbst weist mehrfach auf die Notwendigkeit hin, die „gegenständ-

¹ Levinas selbst gibt so etwas wie eine Summula seines Verständnisses von Zeit und Zeitlichkeit in Levinas 1991a und Levinas 1991b; für eine ausführlichere Behandlung des Themas sei verwiesen auf Wenzler 1984, Wenzler 1993, Wenzler 1998 sowie auf Wygoda 2006.

liche“ von der „diachronen“ Zeitbetrachtung zu unterscheiden (cf. Levinas 1982, 238). Die Zeit der Uhren ist eine unpersönliche Zeit, sie orientiert sich an gleichmäßigen Bewegungen, die wir messen, an dem Lauf der Erde um die Sonne oder an dem Kreisen des Zeigers auf dem Zifferblatt der Uhr. In dieser Betrachtungsweise bleibt die Seinsweise des Werdens und Vergehens unbeachtet und ungedacht.

Die Zeit, von der Levinas spricht, *sind wir selbst*, wir Menschen als zeitliche Existenz, wir selbst als Lebenszeit und Sterbenszeit, ausgespannt zwischen „nicht mehr“ und „noch nicht“. Wir existieren *als* die Differenz zwischen Vergangenheit und Zukunft, wobei die Differenz *zugleich* ein *Verhältnis* ist, eine Verbindung. Wir existieren als ein Wesen, das zu Ende geht, das sein Sein verliert, und *zugleich* als ein Wesen, das ständig neu anfängt, das geboren wird, das sein Sein empfängt. Zeit ist Lebens- *und* Sterbenszeit, Zeitlichkeit geschieht als „Gebürtigkeit“ und zugleich als Sterblichkeit.²

Ein zeitliches Seiendes fängt an zu sein und hört auf zu sein, aber in seinem Werden und Vergehen *bleibt* es zugleich als dasjenige, was wird und was vergeht. Sein und Nichtsein verbinden sich in seiner Existenz. Hegel beschreibt diese paradoxe Verfasstheit der Zeitlichkeit genau in dieser Widersprüchlichkeit: „Sie [die Zeit] ist das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*“ (Hegel 1970: 48). Für das Denken ist eine solche Widersprüchlichkeit oder Antinomie nicht auflösbar, sie fordert das Denken vielmehr heraus, sie gerade in ihrer „Widerspruchseinheit“ anzuerkennen und die Spannung auch für das Denken gelten zu lassen.

LEVINAS' METHODE: DIE KOMPLEXE SITUATION INSZENIEREN

Um Zeitlichkeit in ihrer sich dem Verstehen widersetzenden, aber zugleich das Denken herausfordernden Eigenart zugänglich zu machen, wendet Levinas eine Methode an, die sich ihm aus dem Prinzip der Phänomenologie ergibt, er „inszeniert die komplexe Situation“ (Levinas 1982: 7).

Kein Phänomen – verstanden als Gegebenheit des Bewusstseins – ist für sich allein gegeben, sondern es steht immer schon in einem Verweisungszusammenhang. Diese Verweise sind oft verdeckt, auf den ersten Blick sind sie nicht zu sehen. Levinas macht die Verweise explizit, wobei er immer wieder Zusammenhänge und Aspekte entdeckt und aufdeckt, die der Aufmerksamkeit anderer Philosophen entgangen waren.

Zu dieser komplexen Situation, zu dieser „Intrige“, dem Handlungs-Zusammenhang oder „Knoten“ vieler Handlungsstränge, gehören an erster

² Sterblichkeit wurde von Heidegger ausführlich philosophisch reflektiert, „Gebürtigkeit“ dagegen blieb lange unbeachtet, bis dieses Konstitutivum des Menschseins insbesondere von Hanna Arendt in die Diskussion eingebracht wurde.

Stelle das Ich; es ist der mit sich selbst identische „Selbe“ (le même). Doch dieses Ich wird angegangen vom Tod. Das Ich ist ihm ausgesetzt und ausgeliefert aufgrund seiner Leiblichkeit; diese wird zugleich beschrieben als Sinnlichkeit und als Passivität. Mitbestimmt ist die komplexe Situation außerdem wesentlich durch die Fruchtbarkeit – was in den meisten philosophischen Überlegungen außer Betracht bleibt. Ein entscheidender „Mitspieler“ in der Inszenierung ist sodann der andere Mensch gerade *als* Anderer, *als* Fremder. Vermittelt durch die Beziehung zum Anderen gehört schließlich auch Unendlichkeit, Transzendenz, zu den bestimmenden und zu bedenkenden Momenten der komplexen Situation, welche die menschliche Existenz ausmacht.

Levinas hat sicher nicht schon von Anfang an alle diese „Mitspieler“ gekannt, so dass er sie wie eine Schauspieltruppe hätte aufstellen können. Sie treten im Gang der Erkundung der komplexen Situation erst nach und nach deutlicher hervor. Die Methode, die komplexe Situation zu inszenieren, bildet keine linearen Beweisketten, sie bildet auch nicht eine Addition von Informationen, sondern sie arrangiert Konstellationen, die dann plötzlich etwas Neues sehen lassen. Levinas bringt die einzelnen Elemente gewissermaßen in einen Dialog und in dieser Wechsel-Beziehung lassen sie etwas sehen oder „sagen“ sie etwas, was das einzelne Element für sich allein nicht zeigen oder sagen könnte.

DIE UNENTRINNBARKEIT DES SEINS – DIE AHNUNG EINES AUSWEGS IN DER ZEIT

Es ist bemerkenswert, dass der Andere keineswegs von Anfang an das zentrale Thema im Denken von Levinas darstellt. Erstes Thema war vielmehr, angestoßen durch Heidegger, das Sein, aber – das Sein in einer neuen, ungewohnten Perspektive (cf. Levinas 1982b: 73), nämlich das Sein als Gefangenschaft, als Last, als Übel. Diese negativen Eigenschaften zeigt das Sein gerade in seiner Fülle, in seiner unentrinnbaren Gegenwart. Deswegen wird es als „Übel zu sein“ empfunden. Man kann ihm nicht entkommen, es ist ohne Ausweg.³ Indem das Sein fraglos mit sich selbst identisch ist, genügt es auf absolute Weise sich selbst. Es ist auf nichts anderes bezogen (Cf. Levinas 1978: 68 f.). „Ich bin nicht der Andere. Ich bin völlig allein.“ (Levinas 1979: 21).

Dass die Zeit und die Beziehung zum Anderen einen *Ausweg* aus der erdrückenden Fülle des Seins öffnen könnte, das deutet sich für Levinas erst allmählich an. Er stellt zunächst fest: „Die Einsamkeit ist die Abwesenheit der Zeit“ (Levinas 1979, 38). Zeit in ihrem *ursprünglichen* Sinn könnte also jene Dimension oder jene Beziehung sein, durch welche die Einsamkeit überwunden wird. Doch Levinas behauptet dies noch nicht als These. Sondern

³ Cf. Levinas 1978, 19, 73 f.; und generell Levinas 1982b.

er formuliert als Ergebnis der Analysen, die er 1947 veröffentlichte (cf. Levinas 1978: 147-165), nur die vorsichtige Vermutung, dass möglicherweise die Zeit fähig sei, dem Seienden eine Befreiung aus der Gefangenschaft im Sein zu gewähren: „Die Zeit, weit davon entfernt, die Tragik [des Seins] auszumachen, könnte vielleicht [davon] befreien“ (Levinas 1978: 134).

DIE SUCHE NACH „ETWAS“, WAS NICHT DER HERRSCHAFT DES SEINS UNTERWORFEN IST

Gibt es überhaupt irgendetwas, das sich der All-Gegenwart des Seins entzieht? Die Suche nach dem, was sich nicht in Gegenwart einholen lässt, führt Levinas auf eine denkerisch sehr konsequente und radikale Weise in der Vorlesung „Die Zeit und der Andere“ durch. Er macht auf Gegebenheiten des Bewusstseins aufmerksam, die sich der Vergegenwärtigung entziehen, aber keineswegs reines Nichts sind.

Es geht also um Phänomene, die zugleich Nicht-Phänomene sind, die jedoch genau in ihrer Nicht-Sichtbarkeit, in ihrer Nicht-Vorstellbarkeit das Bewusstsein berühren, zumindest beunruhigen und insofern zu Gegebenheiten des Bewusstseins werden. Weil sie aber nicht zu klaren Vorstellungen⁴ werden, verdrängt oder übersieht sie das vorstellende Denken.

Solche nicht zur Gegenwart zu bringenden „Gegebenheiten“ des Bewusstseins sind zunächst einmal der Tod und dann der Schmerz als sein Vorbote, sodann die Zukunft als *avenir*, als Zu-Kommen.⁵

In anderer Weise wiederum sind das Weibliche und das Kind.⁶ Wirklichkeiten, die nicht zuerst durch ihr Sein, sondern durch ihre Anderheit bestimmt sind, durch die Tatsache, dass sie sich der Gegenwart entziehen.

Diese Wirklichkeiten, die nicht mit dem Sein gleichzeitig sind, sondern die *abwesend*, unergreifbar sind, stellen sich nicht mit *einem* Schlag für das Denken von Levinas ein, sondern werden erst wahrnehmbar im sorgfältigen und beharrlichen Suchen nach dem, was die Einsamkeit des Ich brechen könnte. Einem Denken, das alles in die Identität der Vorstellung hereinholen möchte, bleiben die Winke der Anderheit allzuleicht verborgen.

Am deutlichsten ist eine uneinholbare Anderheit oder Fremdheit zu entdecken im Tod. Durch das Ereignis des Todes wird die unentrinnbare Gegenwart des Seins tatsächlich *unterbrochen*. Der Tod ist etwas Wirkliches, aber er ist nicht zu beschreiben mit Kategorien des Seins und der Gegenwart. Er ist wesenhaft durch An-

⁴ Das französische Wort für „Vorstellung“ - „représentation“ - bedeutet wörtlich „Ver-Gegenwärtigung“.

⁵ Es gibt im Französischen zwei Wörter für „Zukunft“: „avenir“ bedeutet das, was kommt, ohne dass man es vorwegnehmen, planen oder erwarten könnte; „future“ dagegen ist einfach eine Fortsetzung, eine Verlängerung dessen, was jetzt schon ist, in die Zukunft hinein.

⁶ Levinas spricht nur vom Sohn, doch es ist klar, dass seine Aussagen genau so von der Tochter gelten.

derheit und durch Nicht-Gegenwart, also durch *Abwesenheit*, gekennzeichnet. Das „Nahen des Todes zeigt an, dass wir in Beziehung sind mit etwas absolut Anderem, mit etwas, das die Anderheit nicht wie eine vorläufige Bestimmung trägt, die wir uns durch das Genießen gleichmachen könnten, sondern mit etwas, dessen Existenz als solche aus Anderheit gebildet ist“ (Levinas 1979: 63; Levinas 1984: 47).

Der Tod ist noch in keiner Weise eine Lösung des Problems der Unentrinnbarkeit des Seins. Er ist nur ein erstes Anzeichen dafür, dass es grundsätzlich etwas gibt, was nicht unter die Herrschaft des Seins fällt. Gesucht wird jedoch etwas, das nicht nur aus Anderheit besteht, sondern das so beschaffen ist, dass zu ihm *zugleich* eine *Beziehung* möglich ist, allerdings eine Beziehung, die nicht gegenseitige Gegenwart ist, die also nicht zur geschlossenen Identität des Seins zurückkehrt.

Der Tod allein erlaubt dem Ich noch kein positives Verhältnis, in dem das Ich als es selbst bestehen bleiben könnte. Dies wird erst möglich gegenüber dem anderen Menschen. Er tritt uns auf der einen Seite ebenso unergreifbar entgegen wie der Tod. Als uneinholbar Anderer bleibt er abwesend. „Das Verhältnis zum Anderen ist die Abwesenheit des Anderen; nicht bloße und einfache Abwesenheit, nicht Abwesenheit des reinen Nichts, sondern Abwesenheit in einem Horizont der Zukunft, eine Abwesenheit, die die Zeit ist“ (Levinas 1979: 83 f.).

„Abwesenheit, die die Zeit ist“ – hier wird zum erstenmal im Denkweg von Levinas das Paradox und Wunder der Zeit deutlicher ausgesprochen: Zeit ist jenes geheimnisvolle Zwischen, das weder Sein noch Nichts ist, sondern Beziehung zu etwas Abwesendem, dadurch selbst eine Art von Abwesenheit, die aber dennoch in einer Beziehung zur Gegenwart steht.

Die Abwesenheit, aus der heraus sich diese Beziehung ereignet, erstreckt sich in zwei Dimensionen, in die Vergangenheit und in die Zukunft. Das Aufmich-Zukommen des Anderen ereignet sich aus einer unvordenklichen Vergangenheit her. Das Gebieten seines Antlitzes, durch das er uns verantwortlich macht, lässt sich auf kein Prinzip zurückführen, das uns einsichtig und somit gegenwärtig wäre. Es spricht mich an aus einer Vergangenheit, die früher ist als jede meiner Initiativen. Das gebietende Bedeuten des anderen Menschen ist „an-archisch“ im wörtlichen Sinn, ohne erblickbaren Anfang. Und es führt mich in eine Zukunft, über die ich nicht verfügen kann. Die Beziehung zum Anderen verpflichtet mich zu einem Handeln „umsonst“, ohne den Blick auf eigene Pläne oder auf eine Belohnung.

Das entscheidende Moment an diesem Verhältnis der Nicht-Gleichzeitigkeit oder Diachronie besteht darin, dass es Distanz *und* Nähe, Abgrund *und* Brücke, Differenz *und* Nicht-Indifferenz bedeutet. Zeit ist „verbindende Trennung“ (*séparation liante*)⁷.

⁷ Levinas verwendet diesen äußerst treffenden Ausdruck in Levinas 1985: 18.

So entdeckt Levinas in immer neuen Angängen, wie die Zeitlichkeit, als Diachronie, als Nicht-Gleichzeitigkeit, das Medium, der Trägerstoff des Verhältnisses zwischen Menschen sein könnte. Es gibt eine Pluralität im Sein, die sich nicht aufheben lässt, es gibt den Abgrund der Anderheit, und es gibt zugleich die diachrone Beziehung; ebendeshalb ist Gemeinschaft möglich, Gemeinschaft, die nicht Totalität ist.

DAS KOMMEN DES TODES UND DER ANRUF DES ANDEREN BEDINGEN SICH GEGENSEITIG

Allerdings – weder der Tod allein noch der andere Mensch allein, ohne die Einmischung des Todes, könnten die Einsamkeit des Seins aufbrechen, könnten so etwas wie eine Beziehung, die *nicht* auf irgendeine Art von Identität, von Gegenwart, zurückgeführt werden kann, möglich machen.

Es ist vielmehr von entscheidender Bedeutung, dass man den Tod und den anderen Menschen *zusammen* sieht, in der „komplexen Situation“ oder „Intrige“, in die sie zusammen mit dem Ich, dem Selben, verstrickt sind.

Wenn es nicht den Tod und damit die Sterblichkeit gäbe, könnte ich dem Anderen nichts antun, ich könnte ihn weder verwunden noch könnte ich ihm etwas geben. Es wäre also keinerlei Beziehung möglich.

Wenn es nicht den anderen Menschen gäbe, könnte umgekehrt der Tod mir nicht wirklich etwas antun, der Tod wäre für mich etwas Gleichgültiges. Weder mein Sein, mein Existieren, noch mein Nicht-Sein, mein Tod, hätten für irgendjemanden eine Bedeutung, auch nicht für mich selbst. Der Tod würde nur noch meine Einsamkeit bestätigen.

Erst die Sterblichkeit des Anderen macht mir ein *Verhältnis* zu ihm möglich. Wäre der andere Mensch nicht sterblich, könnte ich ihn nicht berühren, ihn nicht betreffen. Umgekehrt macht erst die Tatsache, dass mir der Tod *vom Anderen her* zukommt, dass er mir *durch* den Anderen zugefügt werden kann, diesen Tod zum Ereignis unverfügbarer Anderheit. Gäbe es nur den Tod und nicht den anderen Menschen, dann wäre der Tod ein rein natürliches Ereignis. Er wäre nicht mit einer Drohung verbunden. Gäbe es nicht den anderen Menschen, würde mir der Tod nichts bedeuten. „Die Gewalt ereignet sich nur in einer Welt, in der ich *durch jemanden und für jemanden* sterben kann. Das versetzt den Tod in einen neuen Zusammenhang und verändert seinen Begriff [...]“ (Levinas 1961: 217; Levinas 1987: 351).

Erst das „Zusammenspiel“ von Tod und anderem Menschen lässt den Ernst der Lebenszeit entstehen. Weil es den Tod – und damit die Sterblichkeit – gibt, ist ein Verhältnis zum anderen Menschen möglich; und weil es den anderen Menschen gibt, ist ein Verhältnis und Verhalten zum Tod möglich – in welcher Weise, wird sich noch zeigen.

Erst dann, wenn mich beide zusammen angehen, wird Zeitlichkeit möglich. Das Verhältnis sowohl zum Tod wie zum Anderen ist Verhältnis zu etwas Abwesendem, Verhältnis der Nicht-Gleichzeitigkeit, der Diachronie, Verhältnis, das einen Abgrund überbrückt, den Abgrund zur uneinholbaren Anderheit. So zeigt sich uns hier erstmals deutlicher, *was* Zeitlichkeit ist, Zeitlichkeit *als* Verhältnis zum Anderen.

SINNlichkeit-LEIBlichkeit ALS „MATERIALITÄT“ DER ZEIT

Damit das Verhältnis zum Anderen zustande kommt, sind noch weitere Bedingungen erforderlich, nämlich Leiblichkeit und Fruchtbarkeit⁸. Es ist der Leib, der stirbt, genauer: der Mensch *als* Leiblichkeit. Der Leib empfindet, fühlt, hat Emotionen. Als Sinnlichkeit hat der Leib Kontakt mit dem, was ihm von außerhalb begegnet.

Sinnlichkeit zeigt zwei Aspekte, das Genießenkönnen und die Verwundbarkeit. Sinnlichkeit in der Weise des Genießens, des Lebens-von-etwas, ist konkret gelebte Zeit. Sie ist Zeit, die vom Tode trennt, und Zeit, die man mit dem Anderen teilen kann. Als Verwundbarkeit ist Sinnlichkeit aber zugleich Ausgesetztsein für den Tod. So ist Sinnlichkeit-Leiblichkeit das Medium des menschlichen Lebens und Sterbens.

„Nur ein Subjekt, das isst, kann für-den-Anderen sein oder bedeuten. Die Bedeutung – das Der-Eine-für-den-Anderen – hat nur Sinn zwischen Seienden aus Fleisch und Blut. Die Sinnlichkeit kann nur deshalb Verwundbarkeit oder Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen oder Sagen sein, weil sie Genießen ist.“ (Levinas 1992: 168) - „Seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier. La signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang. La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance“ (Levinas 1974: 93).

Sinnlichkeit ist immer schon mehr als Sinnlichkeit, sie drückt das *Für* – oder das *Gegen* – aus, sie ist Geben oder Nehmen, sie ist Medium und Modus aller Mitteilung – stumme Sprache vor der Sprache. Sinnlichkeit-Leiblichkeit ist greifbar gewordene Materialität der Zeit. Die Differenz der Zeit, die zugleich Abstand und Nähe ist, wird anschaulich und spürbar in der Leiblichkeit.⁹

⁸ Zu Fruchtbarkeit siehe unten, Kapitel 8, Abschnitt b.

⁹ Cf. Levinas 1974, 94-102; zum Thema Leiblichkeit bei Levinas cf. Sirovátka 2006.

ZEIT ALS AUFSCHUB DES TODES UND ALS WIDERSTAND GEGEN DIE TOTALITÄT DER GESCHICHTE

Zeitlichkeit ist Sein zum Tode, Verhältnis zum Tod. Aber sie ist nicht nur das. Levinas entdeckt im Sein zum Tode ein Ereignis, das er geradezu als das „Wunder der Zeit“ bezeichnet.

Das Wunder zeigt sich zunächst als Paradox: Der Tod kommt, er kommt „todsicher“, wie man so sagt. Aber – er kommt nicht sofort. Auf der einen Seite *nimmt* mir der Tod meine Lebenszeit, zugleich aber *lässt* er sie mir, er vertagt sich. „Die Zeit ist nichts anderes als die Tatsache, dass die ganze Existenz des sterblichen Seienden – das der Gewalt zugänglich ist – [dennoch] nicht das Sein zum Tode ist, sondern das ‘Noch-nicht’; das Noch-nicht ist eine Weise, gegen den Tod zu sein, ein Rückzug vom Tod inmitten seines unerbittlichen Kommens“ (Levinas 1961: 199; Levinas 1987: 325).

Der zeitliche Abstand zum Tod, die Vertagung, erlaubt mir, meiner Existenz, die unentrinnbar dem Tod verfallen scheint, einen neuen Sinn zu geben. Der Aufschub des Todes erlaubt mir, mein Sein-zum-Tode umzuwandeln in Sein-für-den-Anderen. „Der Wille, [...] der auf den Tod zugeht, aber auf einen immer künftigen Tod; der dem Tod ausgesetzt ist, aber nicht *sofort* – der Wille hat die Zeit, für den Anderen zu sein und so trotz des Todes wieder einen Sinn zu finden. [...] Das bestimmte Seiende verfügt über seine Zeit gerade deswegen, weil es die Gewalt aufschiebt, das heißt, weil es jenseits des Todes eine sinnvolle Ordnung gibt [...]“ (Levinas 1961: 213; Levinas 1987: 346).

Es ist nicht übertrieben, wenn Levinas hier von einem *Wunder* spricht: Gegenüber dem Tod ist der Mensch ohnmächtig, aber „wir haben gerade in dieser Ohnmacht das Wunder der Zeit [la merveile du temps] wahrgenommen, die Künftigung und die Vertagung dieser Ohnmacht“ (Ibid.).

DAS „UNMÖGLICHE VERHÄLTNIS“: ZEIT ALS „VERBINDENDE TRENNUNG“ – ALS HINÜBERGEHEN IN DIE ZEIT DES ANDEREN – ALS TRANSZENDIEREN „A-DIEU“ (ZU GOTT)

An einigen ausgewählten Aspekten der Gedanken von Levinas zur Zeitlichkeit ließ sich sehen: Zeitlichkeit enthält Möglichkeiten, die im *Sein* als solchem *nicht* enthalten sind. Zeit ist *mehr* als Sein, obwohl oder weil sie „weniger“ ist! Levinas findet für diese paradoxe Werk der Zeit den Ausdruck „verbindende Trennung“¹⁰: Zeitlichkeit macht das Unmögliche möglich, das ausgeschlossene Dritte jenseits von Sein und Nichts, das mehr als Sein und besser als Sein ist. Ein Verhältnis ohne Verhältnis, Differenz, die Nicht-Indifferenz, also Nähe oder Liebe ist.

Levinas hat wiederholt erklärt, es sei seine Absicht, die Zeit zu „entformalisieren“ (Sugarman 2006), das heißt, er will das, was bei Kant reine Form

¹⁰ Cf. die schon erwähnte Stelle Levinas 1985: 18; generell L. Wenzler 1993.

der Anschauung ist, mit Konkretheit, mit Inhalt füllen. Levinas spricht in diesem Zusammenhang vom „tiefen Werk der Zeit“. Einige dieser „Werke“ oder Auswirkungen konnten kurz dargestellt werden, einige weitere seien nur angedeutet. Vereinfachend und schematisierend kann man sagen: Das Werk der Zeit erstreckt sich in drei Richtungen: hin zum Anderen, hin zum Kind, hin zu Gott.

a) Meine Zeit geht ein in die Existenz des Anderen, Zeit ist „Hinübergehen in das Sein des Anderen“ – sie ist Stellvertretung;

b) Zeit geht in eine unendliche Zukunft – sie ist Fruchtbarkeit, Auferstehung im Sohn;

c) Zeit geht hin zu Gott, sie ist Abschiednehmen als Transzendieren „A-Dieu“, hin zu Gott.

Ad a: Zeitlichkeit als Verhältnis zum Anderen ermöglicht so etwas wie die „Verflüssigung der Existenz“. Sie macht es möglich, sich aus dem *conatus essendi*, dem Sich-Festkrallen-am-Sein, zu lösen – dés-inter-essement – „hinüberzugehen in die Zeit des Anderen“¹¹.

Deshalb realisiert sich die entformalisierte, die gelebte Zeit als Kommunikation, als ein Teilen des Lebens.

Ad b: Die Zeit ist Aufschub des Todes nur dann, wenn sie eine Grundlage findet in einem unbedingten *Widerstand* gegen den Tod. Ein solcher Widerstand zeigt sich im ethischen Gebieten des Antlitzes. Dieses Gebot verpflichtet „trotz des Todes“ und gerade gegen den Tod. „Hier haben wir im Anderen einen Sinn und eine Verpflichtung über den Tod hinaus! Den ursprünglichen Sinn der Zukunft!“ (Levinas 1991: 192).

Der unendlichen Verpflichtung entspricht gewissermaßen als biologische Basis eine unendliche Zeit der Zukunft, eröffnet durch die Fruchtbarkeit oder Vaterschaft. Das heißt: „Tod *und* Auferstehung machen die Zeit aus“¹².

Ad c: Eine besondere Bedeutung erhält die „verbindende Trennung“ im Verhältnis des Menschen zu Gott.

Die Tatsache, dass Gott abwesend ist, aber genau in dieser Abwesenheit „nahe“,

- macht (1) die Freiheit es Menschen möglich, der Mensch wird nicht durch die Übermacht Gottes erdrückt;

- sie macht (2) die Achtung des anderen Menschen um seiner selbst willen möglich: Ich verhalte mich nicht deswegen ethisch zu ihm, weil Gott als drohende oder belohnende Instanz hinter ihm steht;

- die Tatsache, dass Gott im Verhältnis zum anderen Menschen abwesend ist, aber eben doch in der Weise der „Spur“ nahe, zeigt mir (3) das *Vertrauen* Gottes: Gott vertraut mir den anderen Menschen an (cf. Levinas 1993: 158; Levinas 1996: 150).

¹¹ Levinas 1972: 42 f.; Levinas 1989: 35; cf. zum Kontext dieser Wendung Wenzler 1992.

¹² Levinas 1961: 261; Hervorhebung L.W.

SYNCHRONIE UND DIACHRONIE – IN ZWEI ZEITEN LEBEN UND
IN ZWEI ZEITEN DENKEN

Im Denken der ursprünglichen Zeit muss das Denken selbst zeitlich werden. Das heißt, es vollzieht immer wieder den *Übergang* aus der Dimension der Synchronie in die Dimension der Diachronie. Erst ein Denken, das sich nicht mehr in der Weise des Identifizierens, der Vorstellung, der Vergegenwärtigung (*représentation*) vollzieht, sondern das sich durch den Anruf des Antlitzes erschüttern lässt, ein Denken, das selbst Beunruhigung, Sorge, Besessenheit wird, das in sich selbst die Diachronie der Zeitlichkeit spürt, nur ein solches Denken wird fähig, Transzendenz auf die ihr entsprechende Weise zu denken (cf. Levinas 1993: 159; Levinas 1996: 151).

„Nicht in der Finalität einer intentionalen Meinung denke ich das Unendliche. Mein tiefstes Denken, das alles Denken trägt, mein Denken des Unendlichen, das älter ist als das Denken des Endlichen, ist die eigentliche Diachronie der Zeit, die Nicht-Übereinstimmung, das Loslassen selbst [...]“ (Levinas 1982:12; Levinas 1985: 19 f.).

Ausdruck für die Diachronie des Denkens ist bei Levinas sehr oft die Form der *Frage* (cf. Levinas 1995: 129-133). Seine Überlegungen schließt er häufig nicht mit einer Behauptung, einer These, ab, eben weil sich das Denken nicht schließen lässt, sondern er artikuliert die Öffnung des Denkens, das Herausgefordertsein, das Suchen, das Verlangen, das nie in einer Gegenwart zur Ruhe kommt, mit einer Frage. Die Frage ist Antwort auf das In-Frage-gestellt-Sein durch den Tod, durch den Anderen, durch das Unendliche, durch die Zeit: „Sollte nicht [...] – älter als das Bewusstsein – die Geduld oder die Länge der Zeit in ihrer Dia-chronie [...] das tiefste Denken des Neuen [nämlich der Transzendenz Gottes] sein?“ (Levinas 1982a: 10).

LITERATUR

1. Hegel, G. W. F. 1970. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie, Theorie-Werkausgabe 9, Frankfurt am Main.
2. Lévinas, E. 1961. *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité, La Haye.
3. Lévinas, E. 1967. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Suivie d'essais nouveaux, Paris.
4. Lévinas, E. 1972. *Humanisme de l'autre homme*, [Montpellier].
5. Lévinas, E. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye.
6. Lévinas, E. 1978. *De l'existence à l'existant*. *Seconde édition augmentée*, Paris.
7. Lévinas, E. 1979. *Le temps et l'autre*, [Montpellier].
8. Lévinas, E. 1982a: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris.
9. Lévinas, E. 1982b: *De l'évasion*. *Introduit et annoté par Jacques Rolland*, [Montpellier].
10. Levinas, E. 1983. *Die Spur des Anderen*. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., hrsg. u. eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg.
11. Levinas, E. 1984. *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg.
12. Levinas, E. 1985. „Vorwort“, in: Stéphane Mosès, *System und Offenbarung*. *Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. Mit e. Vorw. von Emmanuel Lévinas. Aus d. Franz. von Rainer Rochlitz, München.

13. Levinas, E. 1985. *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übers. von Thomas Wiemer, Freiburg/München.
14. Levinas, E. 1987. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München.
15. Levinas, E. 1989. *Humanismus des anderen Menschen*. Übers. u. mit e. Einl. vers. von Ludwig Wenzler. Anm. von Theo de Boer [...], Hamburg.
16. Levinas, E. 1991a: „Diachronie et représentation“, in: Emmanuel Levinas: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, p. 177-217.
17. Levinas, E. 1991b: „Diachronie und Vergegenwärtigung“. Übers. von Ludwig Wenzler, in: *Den Andern denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*. Hrsg. von Franz Josef Klehr, Stuttgart, S. 143-167.
18. Levinas, E. 1992. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Aus d. Franz. übers. von Thomas Wiemer, Freiburg.
19. Lévinas, E. 1995. *Dieu, la mort et le temps*. Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris.
20. Levinas, E. 1996. *Gott, der Tod und die Zeit*. Hrsg. von Peter Engelmann. [Aus dem Franz. von Astrid Nettling und Ulrike Wasel], Wien 1996.
21. Sirovička, J. 2006. *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg/München.
22. Sugarman R. I. 2006. „Emmanuel Levinas and the Deformalization of Time“, in: *Analecta Husserliana* 90, p. 253-269.
23. Wenzler, L. 1984. „Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas“, in: Levinas (1984: 67-92).
24. Wenzler, L. 1993. „Hinübergehen in die Zeit des Anderen. Die Feier des Festes zwischen Totalität und Unendlichkeit“, in: *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Beiträge von Hendrik J. Adriaanse [...]. Hrsg. von Bernhard Casper und Walter Sparn, - Freiburg/München 1992, S. 355-376.
25. Wenzler, L. 1993. „Berührung durch Trennung. Zur Zeitstruktur des religiösen Verhältnisses bei Emmanuel Levinas“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993) 320-335.
26. Wenzler, L. 1998. „The non-identity of time. Opening to the infinite. The religious relation according to E. L.“ (Üs. v. A. Reppmann), in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New York, N° 2-1 (1997/98), 427-438 (Übersetzung ins Englische von Wenzler 1993).
27. Wygoda, S. 2006. „The Phenomenology of Time in the Philosophy of Levinas: Temporality and Otherness in the Hebraic Tradition“, in: *Analecta Husserliana* 90, p. 283-301.

L u d w i g W e n z l e r

“GILUMINIS LAIKO DARBAS”. LAIKIŠKUMO PARADOKSAS IR
STEBUKLAS LEVINO FILOSOFIJOJE

SANTRAUKA

Apskritai laiką nusakome kaip tam tikrą laikrodžiais matuojamą laiko atkarpą. Vis dėlto tai nėra savastingas laikas. Laikiškumas tikraja prasme – tai tam tikras tikrovės buvimo būdas tarp būties ir niekio. Tokio laikiškumo esmę sudaro tai, kad jis yra „subjekto santykis su kitu“. Toks ryšys atsiranda iš mirties suvokimo santykyje su kitu žmogumi. Jis netampa vienalaikiškumu, bet išlieka santykiu su kažkuo nesančiu. Esminė šio ryšio sąlyga yra jusliškumas ir kūniškumas. Šie sudaro ir „buvimą skyrium“, subjekto nepriklausomą buvimą sau, ir kūniškai gyvenamo gyvenimo perdavimo galimybę. Nors ir faktas, kad mirtis tikrai ateina, tačiau ne tuojau pat, po kurio laiko, einant laikui, buvimą myriop pakeičiant buvimu kitam. Per „susiejančio atskyrimo“ paradoksą yra įmanomas ryšys, „geriau negu būtis“, o sykiu įmanomas ir transcendavimas kito, Dievo, link.

Raktažodžiai: Levinas, laikiškumas, kitas, kūniškumas.