
Branko Klun

SINN UND UNENDLICHKEIT.

Eine phänomenologische Herausforderung

Die Idee der Phänomenologie kennzeichnet sich durch eine grundlegende Affinität zur Endlichkeit. Im Vordergrund steht das Interesse für das Phänomen, für das, „was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt“.¹ Im Unterschied zur platonischen Tendenz, das *Phainomenon* zu transzendieren und zu seinem ermöglichenden Grund, zum *Noumenon*, aufzusteigen, versucht die Phänomenologie das Phänomen aus ihm selbst bzw. von ihm selbst her zu verstehen. In der platonischen Suche nach dem Noumenon, die auf paradigmatische Weise den westlichen Idealismus charakterisiert, verbirgt sich der Anspruch, zum Unbedingten fortzuschreiten, das keine räumlich-zeitliche Schranken kennt und in diesem Sinne sowohl ewig als unendlich ist. Die Bewegung der menschlichen Vernunft zum Unbedingten schlägt aber auch auf das Selbstverständnis des Menschen zurück. Seine Fähigkeit, die endliche und veränderliche Erfahrungswelt zu überschreiten, mit der Vernunft das Absolute zu erreichen, verleiht dem Menschen einen absoluten, ja unendlichen Sinn. Die Phänomenologie hingegen verkörpert eine andere Orientierung. Statt der Suche nach dem transzendenten Sinn jenseits der Erscheinung wird in der Phänomenologie der Sinn eines Phänomens in ihm selbst, d. h. in seiner phänomenalen Konstitution, gesucht. Dabei geht es vor allem um die Erschließung jener Horizonte, die in der naiven Einstellung übersprungen werden, die aber wesentlich zur Konstitution des Phä-

103

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (16. Aufl.) 1986, S. 34.

nomens gehören. Auch wenn wir in der Erfahrung bestimmter Horizonte Momente der Unendlichkeit entdecken – wie etwa bei der Unabgeschlossenheit der Abschattungen eines Raumgegenstandes –, bleibt der Bezug des Horizonts zur Endlichkeit wesentlich. Diese Sensibilität der Phänomenologie für die Endlichkeit kommt auch im bekannten Prinzip aller Prinzipien von Husserl zum Ausdruck, nämlich „daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär [...] darbietet, einfach hinzunehmen ist, als was es sich gibt, *aber auch nur in den Schranken* [hervorgehoben, B. K.], in denen es sich da gibt“.² Die Schranken, von denen Husserl spricht, haben die Konnotation von Endlichkeit; sie sind für die Phänomenologie von grundlegender Bedeutung. Sie dürfen jedoch nicht negativ als Be- oder Einschränkung eines Phänomens verstanden werden, sondern als sein positives *De-finieren*: Die Schranken im Sinne von Grenzen (*finis*) konstituieren das Phänomen in seinem Selbstsein. Sie sind seine erste Ermöglichung.

104

Diese der Phänomenologie innewohnende Affinität zur Endlichkeit wird jedoch nicht von Husserl, sondern von Heidegger konsequent entwickelt und zum Hauptmerkmal seiner hermeneutischen Phänomenologie gemacht. Husserl bleibt für ein mögliches und unterschiedlich verstandenes *Transzendieren* stets offen. Seine Wendung zur transzendentalen Phänomenologie, die von vielen Schülern als problematisch empfunden wurde, knüpft an die abendländische Tradition des Idealismus bzw. der Metaphysik an. Bei Heidegger hingegen geht es um eine radikale Loslösung der Phänomenologie von dieser Tradition und um den Versuch, die Endlichkeit in ihrer Absolutheit anzunehmen. Die Geschichtlichkeit (*qua* Endlichkeit) des Seins ist der ultimative Horizont seines Denkens. Der vorliegende Beitrag zielt auf die Auseinandersetzung mit diesem Verständnis der Phänomenologie, vor allem in Bezug auf seine ethischen Implikationen. Ein wichtiger Gesprächspartner dafür ist Levinas, der den heideggerschen Denkansatz bekanntlich vom ethischen Standpunkt her problematisierte und derart eine Neubesinnung auf das Wesen der Phänomenologie intendierte.

Metaphysik und die Würde des Menschen

Die Verlagerung der Betrachtungsperspektive auf die Ethik bedeutet keinen Rückfall in die Metaphysik und in ihr moralisches Wertdenken, wie Heidegger einwenden könnte. Es handelt sich dabei nicht um moralische Bewertungen, die die Frage nach dem Sinn von Sein naiv überspringen bzw. das Sein nicht entsprechend würdigen. Vielmehr geht es um ein Nachdenken über das Verständnis des

2 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, Husserliana III/I, Nijhoff, Haag 1976, S. 51.

Menschen und um Implikationen, die sich daraus für unser gemeinsames Leben, ja für unser „Sein“ ergeben.

In dieser Hinsicht kann Heideggers Kritik an der westlichen Metaphysik einseitig erscheinen. Levinas, der am Anfang seines Denkwegs mit jener angeführten Kritik sympathisierte, sah sich bald größerer Vorsicht gemahnt. Bei der bekannten Disputation zwischen Heidegger und Cassirer in Davos, wo Levinas eindeutig für Heidegger Partei ergriffen hatte, handelte es unter anderem auch um die Auseinandersetzung zwischen der alten Metaphysik in der Form der Transzendentalphilosophie und dem neuen phänomenologischen Ansatz von Heidegger. Vereinfacht könnte man diese unterschiedlichen Positionen als Spannung zwischen der Suche nach Idealformen auf der einen Seite und der Nähe zum Leben auf der anderen Seite bezeichnen. Aus der Sicht des gelebten Lebens kann der idealistische Aufstieg zum *mundus intelligibilis*, zu überzeitlichen Formen und Bedeutungen, als eine Art Entfremdung empfunden werden. Das „eigentliche“ Wissen kann nicht abstrakt sein, sondern es muss im Leben stehen und das Leben bewegen können. Es muss „geschehen“ und somit geschichtlich sein. Die Idee als Inbegriff des Zeit transzendierenden, ewigen Sinnes wird gerade dadurch fraglich, dass sie sich vom menschlichen Leben entfernt und es nicht entsprechend artikulieren kann.

Es wird jedoch bald klar, dass die Frage viel komplexer ist. Auch wenn der metaphysische Aufstieg des Menschen zum Noumenalen (Absoluten, Unendlichen) eine „Vergessenheit“ unseres je schon gelebten Seins mit sich bringen kann, hat der Transzendenzbezug des Menschen eine ethische Bedeutung, die kaum auszumessen ist. Die Möglichkeit des Menschen, seine Endlichkeit, d.h. sein endliches und kontingentes Sein, zu transzendieren, verleiht ihm in der metaphysischen Tradition eine unendliche Würde. Auch wenn dieser Aufstieg zum Absoluten als eine Vernunftleistung gesehen wird, liegt seine Bedeutung primär in der Ethik. So versucht Cassirer gerade auf diesen Punkt aufmerksam zu machen, als er mit Kants Ethik die von Heideggers radikal durchgeführte „Verendlichung“ des Daseins zu überwinden trachtet: „Das Sittliche als solches führt über die Welt der Erscheinungen hinaus. Das ist doch das entscheidende Metaphysische, dass nun an diesem Punkt ein Durchbruch erfolgt. Es handelt sich um den Übergang zum *mundus intelligibilis*. Das gilt fürs Ethische, und im Ethischen wird ein Punkt erreicht, der nicht mehr relativ ist auf die Endlichkeit des erkennenden Wesens, sondern da wird nun ein Absolutes gesetzt.“³ Das Absolute impliziert auch eine Transzendenz der Endlichkeit und wird somit als Unendliches verstanden. Der absolute bzw. unendliche Sinn des Menschen bedeutet ethisch, dass er nie als

3 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Klostermann, Frankfurt/M.1991, S. 276.

Mittel zu einem Ende (Zweck) eingesetzt werden kann und dass es schlichtweg kein „Ende“ (als Ziel) in einer endlichen Handlung gibt, dem das Menschsein untergeordnet wäre. Es handelt sich also in erster Linie nicht um eine Unendlichkeit des Menschen im Sinne eines unsterblichen Seins (unendliches Leben der Seele), sondern um eine unendliche Würde.

Diese metaphysische Transzendenz und ihre ethische Bedeutung werden in aller Deutlichkeit bei Kant sichtbar. Bekanntlich streitet Kant der reinen Vernunft die Möglichkeit ab, das Sein zu erkennen. Das Sein, wie es Kant in seinem Unterschied zum *Sollen* versteht, bezieht sich notwendigerweise auf Erfahrung und auf Phänomenalität. Was die Erkenntnis anbelangt, bleibt der Mensch radikal auf seine endliche Erfahrung angewiesen. Die Transzendenz der Vernunft, die über die endliche Erfahrung hinausgeht, hat jedoch eine eminent ethische Bedeutung. Die reine Vernunft in der Praxis (praktische Vernunft) bedeutet die Möglichkeit, die Bestimmungen meines endlichen, der phänomenalen Welt zugehörnden Daseins zu transzendieren und in meinen moralischen Handlungen (die zwar in ihrem Vollzug immer endlich sind) das Absolute, das Unendliche, zu *bezeugen*. Im „Beschluss“ seiner Kritik der praktischen Vernunft schreibt Kant: „Das zweite [das moralische Gesetz, B. K.] fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist [...]“⁴ Etwas später spricht er von „der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht [...]“⁵ Offensichtlich handelt es sich dabei nicht um eine spekulative Unendlichkeit, nicht um die synthetische Kraft der Vernunft, sondern um eine ethische „Kategorie“, die nicht der Ordnung des *Seins*, sondern der Ordnung des *Sollens* angehört. Das Sollen aber wird in der sittlichen Handlung zu einem „Sein“, ohne sich je auf seine Faktizität und Endlichkeit reduzieren zu lassen. Die Moralität erfolgt zwar in der phänomenalen Welt, aber sie bezeugt die Transzendenz der intelligiblen Welt. Bei Kant wird deutlich, dass diese „Entdeckung“ der Transzendenz des Menschen keine Folge der Verherrlichung oder Anmaßung des Subjekts ist, wo ein latenter Wille zur Macht, die nach Heidegger im Hintergrund des metaphysischen Strebens steht, am Werke wäre. Vielmehr ist eine Erfahrung der eigenen Gespaltenheit zwischen dem egoistischen Selbst und der Herausforderung eines transzendenten Sinnes gemeint. Ich muss mich ethisch höher schätzen, als ich mich je faktisch erfahren kann. Und ähnlich gilt es auch für die Mitmenschen. Sie übersteigen unendlich ihre endliche Erscheinung, weshalb das moralische Gesetz immer schon eine intersubjektive Dimen-

4 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Kant Werke, Bd. IV, WBG, Darmstadt 1983, S. 300.

5 Ibid.

sion beinhaltet: Eine andere Person darf niemals als Mittel, sondern muss stets als „Zweck an sich selbst“ behandelt werden.⁶ Trotz der endlichen Erfahrung, die ich von anderen habe, muss ich mich in meinen Handlungen von der Idee der Unendlichkeit, von der Idee ihrer unendlichen Würde leiten lassen. Umkehrt würde der endliche Sinn des Menschseins eine Gefahr darstellen, die absolute menschliche Würde zu relativieren und sie außerhalb des Menschen liegenden Zwecken (auch *Ideen* im weitesten Sinne des Wortes) unterordnen zu können. Wegen des ethischen Potentials kann daher Levinas behaupten, dass „der Idealismus im ganzen eine Lehre der Würde des Menschen [une doctrine de la dignité humaine]“⁷ darstellt.

Heideggers Rehabilitation der Endlichkeit

Heideggers frühe Auseinandersetzung mit der herrschenden Idee der Wissenschaft und die Suche nach einer Ursprungswissenschaft, wie er Philosophie bzw. Phänomenologie versteht, läuft parallel zu seiner Abgrenzung vom Idealismus in der Form der damaligen „transzendentalen Wertphilosophie“.⁸ Wenn wir Heideggers komplexe Kritik stark vereinfachen, können wir sagen, dass für ihn dem Idealismus eine ontologische Naivität zugrunde liegt. Eine unzureichende oder gar fehlende Reflexion auf den Sinn von Sein führt zur Annahme eines idealen Seins, woraus der Mensch auch sich selbst versteht. Dieses ideale Sein drückt sich im Wertdenken aus, das für die Ethik maßgebend ist. Die Phänomenologie hingegen versucht sich dieser Naivität zu entledigen, indem sie als „Ursprungswissenschaft“ nach dem ursprünglichen Horizont jeglicher Sinnkonstitution fragt. Dieser kann für den frühen Heidegger nur das gelebte Leben, der faktische Lebensvollzug, sein. Jedes Phänomen bzw. der ihm entsprechende Sinn wird innerhalb eines faktisch vollzogenen Lebens konstituiert – oder besser – gelebt.⁹ Das Leben darf dabei freilich nicht biologisch oder theoretisch-objektiv verstanden werden. Es handelt sich hier vielmehr um jenen Grundvollzug, der ich immer schon *bin* und innerhalb dessen sich jedwede Verständlichkeit konstituiert. Der ursprüngliche Horizont ist somit ein Geschehen bzw. Geschichte. Bevor ein Phänomen theoretisch betrachtet und objektiviert wird, wird es vollzogen, „geschieht“ es, ereignet es sich im gelebten Leben. Die theoretische Einstellung, die das Phänomen aus diesem lebendigen Geschehen herausnimmt und es nun als ein „bloß Vorhandenes“ betrachtet, stellt den verborgenen Ursprung der

6 Ibid., S. 61.

7 Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München: Alber, S. 61.

8 Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Klostermann, Frankfurt/M. 1987, S. 119.

9 Ibid., S. 21.

Verdinglichung,¹⁰ aber auch – so könnten wir sagen – der Idealisierung dar. Die Idealisierung erfolgt als theoretische Objektivierung eines lebendigen Geschehens. Sie besagt die Fixierung eines geschichtlichen, d. h. im Vollzug sich ereignenden Sinnes in einen objektiven, idealen, zeitlosen Sinngehalt.

Diese Objektivierung ist jedoch kein neutraler Prozess, sondern eine folgenreiche Handlung. In der theoretischen Objektivierung erstickt das gelebte Leben und es kommt, wie es Heidegger formuliert, zur „Entlebung“.¹¹ Das Leben geht verloren; es wird uneigentlich. Die Idealisierung erweist sich somit als etwas, was dem Leben feindlich ist, und der idealisierte, theoretische Sinn wird zum Inbegriff der Uneigentlichkeit. Auf diese Weise sind die Weichen gestellt für Heideggers spätere In-Frage-Stellung der idealistischen Metaphysik, deren Suche nach einem idealen Sinn und Sein zum Verlust des eigentlichen Lebens führt. Wenn der transzendente Idealismus seine letzte Rechtfertigung in der Ethik sucht, so kann auch Heidegger behaupten, dass auch seine Motive nicht weniger ethisch sind – es geht ihm sogar um mehr: um die eigentliche Wahrheit des Menschen bzw. um sein eigentliches Sein.

108

Wo liegt nun der entscheidende Unterschied zwischen dem phänomenologischen Verstehen, das sich in den Vollzug des faktischen Lebens begibt, und der idealistischen Theoretisierung, die einen festen, objektiven Sinn abstrahieren will? Er besteht in der Bedeutung der Zeit. Die theoretische Einsicht ist zeitlos. Die griechische Wesensmetaphysik, die sich durch die Idee der *Episteme* bis in die heutige Wissenschaft hinein durchgesetzt hat, versteht sich als ein Transzendieren der Zeit. Die Vergessenheit der Zeit besagt aber eine Vergessenheit des eigentlichen Seins. Wenn der zeitliche, d.h. der geschichtliche Horizont meines je schon gelebten Lebens als ursprünglich angenommen wird, dann muss jeder Versuch eines Aufstiegs über die Zeit hinaus als naiv angesehen werden. Auch wenn die theoretische Einstellung zu einem vermeintlich zeitlosen Sinn gelangen kann, so ist diese zeitlose Transzendenz dennoch höchst fragwürdig. Heidegger schreibt: „Auch das ‚Unzeitliche‘ und ‚Überzeitliche‘ ist hinsichtlich seines Seins ‚zeitlich‘. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein ‚Zeitliches‘ als ‚in der Zeit‘ Seiendes, sondern in einem positiven, allerdings erst zu klärenden Sinne.“¹² Anders gewendet: Es gibt keinen Ausstieg aus dem zeitlichen Geschehen, das wir immer schon sind. Vielmehr muss gefragt werden, welchen zeitlichen, geschichtlichen Sinn die so genannten idealen, transzendenten, un- oder

10 Heidegger nennt das auch einen Prozess „der gestaltgebenden Verfestigung zur Verfügbarkeiten“. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58, Klostermann, Frankfurt/M. 1993, S. 119.

11 Ibid., S. 232.

12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 18 f.

überzeitlichen Bedeutungen haben. In welchem Lebensvollzug geschehen sie (d. h. konstituieren sie sich) ursprünglich und was ist ihr gelebter Sinn? Man könnte in diesem Zusammenhang von einer phänomenologischen Reduktion auf den ursprünglichen Horizont des Geschehens (Lebensvollzug) bzw. der ihm zugehörigen Zeitlichkeit sprechen, der jedes Phänomen unterworfen ist, vor allem aber vermeintlich unzeitliche, „geschehensfreie“ Phänomene. Darin liegen der Sinn und die Aufgabe von Heideggers Projekt einer phänomenologischen Destruktion der „Geschichte der Ontologie“¹³ bzw. der Metaphysik.

Die Zeit bzw. die Geschichtlichkeit wird bei Heidegger zum ursprünglichen und unhintergehbaren Horizont des Seins und des Sinnes. Die mit der Zeitlichkeit verbundene Endlichkeit bekommt eine absolute Rolle. Die metaphysischen Vorurteile gegen die Endlichkeit, die immer im Gegensatz zu einem vermeinten Ideal der Unendlichkeit gedacht wurde, erschweren die Gewinnung ihrer ursprünglich positiven Bedeutung, ja ihrer grundlegenden und alles ermöglichenden „Positivität“. Das „Ende“ im Wort Endlichkeit darf nicht idealistisch-spekulativ, sondern muss phänomenologisch-positiv gedeutet werden. Heidegger schreibt: „*Endlich* muß dabei im griechischen Sinne von *πέρας* = Grenze verstanden werden, als dasjenige, was ein Ding vollendet in dem, was es ist, in sein Wesen eingrenzt und so hervortreten lässt.“¹⁴ Das Ende ist kein Mangel, sondern eine Vollendung. Endliches Sein darf sich nicht am metaphysischen Ideal der Unendlichkeit messen, sondern hat seine Positivität aus dem Verhältnis zum Nichts schöpfen. Das Nichts aber bedeutet wiederum keine negative Beschränkung, sondern die allererste Ermöglichung. Die Unendlichkeit (*apeiron*) oder die Grenzenlosigkeit wären in dieser Hinsicht etwas Bedrohliches, etwas Un(be)greifbares und Identitätsloses. Die Grenze gibt Gestalt, lässt etwas als solches hervortreten und sein. Eng mit der Grenze ist das Wort „Horizont“ verbunden. Das griechische Verb „horizein“ bedeutet etwas begrenzen (von *horos* – Grenze), aber nicht im Sinne von Einengung, sondern als Einräumen, Raum geben und damit ermöglichen. Indem er Grenzen zieht, eröffnet der Horizont Raum.¹⁵

Diese positive und ermöglichende Bedeutung der Grenze wird ersichtlich in der existenzialen Analyse des Todes, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* durchführt.

¹³ Ibid., S. 39.

¹⁴ Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt/M. 1987, S. 230. Dazu auch: „Die Grenze (*πέρας*), griechisch gedacht, ist aber nicht das, wobei etwas aufhört, sondern das, worin es entsteht, indem es darinnensteht als demjenigen, was das Entstandene so und so ‚gestaltet‘, d. h. in einer Gestalt stehen und das Ständige anwesen läßt. Wo das Eingrenzende fehlt, kann etwas in dem, was es ist, nicht anwesen.“ (Martin Heidegger, *Parmenides*, GA 54, Klostermann, Frankfurt/M 1982, S. 121).

¹⁵ Mehr zu dieser Thematik vgl. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Böhlau, Wien 1997, SS. 119–136.

Der Tod besagt eine endgültige Grenze des Daseins. Aber nur durch diese Grenze bzw. im Verhältnis zu ihr gewinnt das Dasein sein eigentliches Sein. Es handelt sich um keine Beschränkung des Daseins, sondern um seine höchste Ermöglichung. Der Tod ist die höchste Möglichkeit, die allen anderen Möglichkeiten vorangeht und sie als solche ermöglicht. Das Dasein ist somit „wesentlich“ endlich. Ein unendliches Dasein, eine Existenz ohne Tod, wäre bei Heidegger streng genommen widersprüchlich, „*contradictoire dans les termes*“, wie Levinas treffend bemerkt.¹⁶ Die Endgültigkeit des Todes ist aus Heideggers Perspektive absolut notwendig. In seinem späteren Denken wird die Endlichkeit im Zusammenhang mit dem Ereignis gedacht. Wie bereits das Wort anklingen lässt, steht das Ereignis in einem diametralen Gegensatz zur metaphysischen Zeitlosigkeit. Eine Unendlichkeit findet im Ereignis-Denken keinen Platz.

Die Endlichkeit des Seins impliziert auch die Endlichkeit des Sinnes. In *Sein und Zeit* wird der Sinn als derjenige Horizont („Entwurfsbereich“) verstanden, „woraus sich Verständlichkeit von etwas hält“.¹⁷ Wie es keinen Horizont ohne Grenze geben kann, so gibt es auch keinen Sinn, der nicht wesentlich endlich wäre. Eine Unendlichkeit ist buchstäblich nicht „sinn-voll“, und sie entbehrt auch jeder Frage nach dem Sinn. Bei einem unendlichen Leben könnte sich die Frage nach seinem Sinn überhaupt nicht stellen. Erst das endliche Sein lässt eine solche Frage aufkommen. Das menschliche Leben kann einen Sinn haben, gerade weil es endlich und sterblich ist. Die Würde des menschlichen Daseins entspringt seiner geschichtlichen Einmaligkeit (Endlichkeit), und ein mögliches Überschreiten dieser Endlichkeit würde dem Dasein seinen Ernst (des Todes), somit aber auch seine eigentliche Würde nehmen.

110

Ethik und Unendlichkeit

Die Gefahr, die Levinas in Heideggers Ansatz sieht, bezieht sich auf das neue „Absolute“ bei Heidegger – die Zeit bzw. die Geschichte. Im späteren Denken von Heidegger tritt die existenziale Perspektive von *Sein und Zeit* zugunsten des Geschehens von „*Seyn*“, der Geschichtlichkeit des Seins zurück. Es gibt nichts, was diese Seinsgeschichte transzendieren könnte. Das „Geschick“ des Seins ist das Walten einer abgründigen Freiheit, die aber gerade wegen der Unberechenbarkeit des Ereignisses als Gabe verstanden und empfangen werden kann. Somit aber gibt es auch kein Kriterium, das sich jenseits der Geschichte befinden und ebendiese Geschichte beurteilen könnte. Das ethische Hauptproblem bei Heidegger scheint nicht der ihm oft vorgeworfene Dezisionismus (in Ver-

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, ed. J. Rolland, Grasset, Paris 1993, S. 56.

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 151.

bindung mit *Sein und Zeit* und seiner „Entschlossenheit“) zu sein,¹⁸ der zwar auch im Ereignisdenken nicht völlig überwunden wird, sondern die Abwesenheit jeglichen übergeschichtlichen „Maßes“. Der Sinn (die Wahrheit) und damit auch die Grundlage jedes Urteilens sind der Geschichte immanent. Man könnte das im Sinne von Levinas so formulieren, dass es bei Heidegger keine Möglichkeit gibt, die Geschichte vom Standpunkt der „Menschlichkeit“ (einer absoluten ethischen Würde des Menschen) zu beurteilen. Die geschichtlichen Ereignisse, auch die „Wunden des Jahrhunderts“, deren Zeugen Heidegger wie Levinas waren, wären demnach Schicksal und ein Geschick der Geschichte. Sie ertrügen kein Urteil von einer Instanz außerhalb der Geschichte.

Ist es nur das noch nicht überwundene metaphysische Denken, das uns in Versuchung bringt, ein absolutes Urteil über die Geschichte zu fällen und zu sagen, dass es gewisse menschliche Taten gibt, die absolut und überzeitlich unrecht oder gar von Übel sind? Ist das Empfinden der Unterordnung des menschlichen Schicksals unter das „Geschick“ der Geschichte als ungerecht nur eine geschichtliche Stimmung, die zeitlich bedingt ist? Unabhängig davon, wie jeder Einzelne mit der Annahme seiner Endlichkeit zu Rande kommt, stellt sich eine gesellschaftsrelevante Frage, welche Folgen sich aus diesen Ansichten für unser gemeinsames Leben ergeben. Erfordert diese Macht des Geschichtlichen nicht eine Neubesinnung auf die Humanität des Menschen, ohne in die alte metaphysische Verabsolutierung des menschlichen Wesens zu verfallen?

111

Als ein Beispiel für diese Suche kann auch Levinas stehen. Wichtiger als etwaige Ergebnisse seines Denkens sind seine Fragestellungen. Auch wenn eine Rückkehr zur alten Metaphysik für Levinas nicht in Frage kommt, muss das metaphysische Anliegen ernst genommen werden. Worauf es letztendlich ankommt, ist die Sicherung einer absoluten menschlichen Würde. Die Suche nach einem unendlichen Sinn des Menschen muss aus dieser ethischen Motivation verstanden werden. Bei Levinas wird die Unendlichkeit nicht mehr im Vernunftvermögen des Menschen gesucht, sondern in einer neu verstandenen Passivität. In der Metaphysikgeschichte führte für Levinas die Verbindung zwischen dem „Vermögen“ der Vernunft und der Unendlichkeit zu einem Gewaltpotential, das die Macht der Vernunft „endlos“ ausbreiten wollte. *Mutatis mutandis* könnten wir darin Heideggers These vom metaphysischen Wesen der heutigen Technik bzw. des technischen Seinsverständnisses wieder erkennen: das Walten einer unendlichen Aktivität der Beherrschung und Verfügbarkeit, das den heutigen Menschen in seinem „Wesen“ (Sein) bestimmt. Levinas plädiert dagegen für eine radikale

¹⁸ Zur Thematik vgl. Helmuth Vetter, „Heidegger und die Ethik. Materialien zur Klärung einiger möglicher Missverständnisse“, in: H. Vetter, G. Pöltner, P. Kampits, *Verantwortung. Beiträge zur praktischen Philosophie*, Festgabe für J. Mader zum 60. Geburtstag, Universitätsverlag, Wien 1991, S. 183–199.

Loslösung der Unendlichkeit von der Aktivität des Menschen. Das Menschsein wird vielmehr in einem ursprünglichen „Passivum“ gesucht, das auf verschiedene Weise artikuliert wird: Angesprochen-, Berufen-, Betroffenwerden. Der Mensch bleibt wesentlich endlich; er verfügt über kein Vermögen, das ihm einen Ausstieg aus seiner endlichen *conditio* gewährleisten würde. Er ist jedoch Adressat eines Anspruchs, der von einem Außen kommt und sich nicht in sein (endliches) Verstehen überführen lässt. Dieses Angesprochenwerden kennt kein Maß und kein Ende – es handelt sich um eine Maßlosigkeit und Unendlichkeit, die sich jeglichem Vernehmen, aber auch Übernehmen seitens des tätigen Subjekts widersetzen.

Wenn die Unendlichkeit phänomenologisch einen Sinn haben soll, dann müssen die Herrschaft des Horizonts und die Verwiesenheit des Sinnes (des Bedeuten) auf ihn relativiert werden. Ein Horizont ist seinem Wesen nach endlich. Um diese Endlichkeit zu transzendieren, versucht Levinas die zwischenmenschliche Beziehung jenseits des Horizontdenkens anzusiedeln. Die Beziehung zum Anderen „von Angesicht zu Angesicht“ (*face-à-face*) setzt keinen gemeinsamen Horizont voraus.¹⁹ Die Andersheit des Anderen besteht in diesem absoluten Außen, das einen absoluten Bruch jeglicher Gemeinsamkeit mit sich bringt. Aus diesem Jenseits spricht mich der Andere ethisch an und sein Anspruch kann nie in meinen Verstehenshorizont überführt werden. Statt der „Sammlung“ des Horizonts waltet hier eine unaufhebbare Differenz, die aus der Sicht des sammelnden Logos²⁰ seiner Logik widerspricht und sich dem Vorwurf der Sinnlosigkeit aussetzen muss. Muss aber Sinn (Bedeutsamkeit) nur auf Sammlung beschränkt sein oder gibt es die Möglichkeit eines anderen Sinnes? Wie wäre es, wenn der Sinn auf besondere Weise mit der Differenz verbunden ist, wenn er als Differenz geschieht bzw. die Differenz „ist“? Bricht darin nicht das „Sein“ selbst ein, und es eröffnet sich ein Bedeuten jenseits des Seins, ein Anders-als-Sein? Es geht also um die Frage, was den Sinn zum Sinn macht, was das „Wesen“ des Sinnes ist. Für Levinas hat der Sinn, verstanden als horizonthafter Entwurfsbereich, nicht das letzte Wort. Leidenschaftlich bemüht er sich um eine andere, auf Differenz (d. h. auf den Anderen) bezogene und ethisch bedeutsame Sinnhaftigkeit (*signifiance*). Die Differenz „geschieht“ nach Levinas als ethische Nicht-Indifferenz, als ethische Verantwortung. Der Sinn geschieht im ethischen „Der-Eine-für-den-Anderen (*l'un-pour-l'autre*)“,²¹ wo die unaufhebbare Differenz eine nie abgeschlossene und somit unendliche Verantwortung für den Anderen bedeutet. In der zuge-

19 Dazu vgl. Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, Alber, Freiburg/München 1987, S. 109f.

20 Vgl. Martin Heidegger, *Heraklit*, GA 55, Klostermann, Frankfurt/M. 1979, S. 148.

21 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Alber, Freiburg/München 1992, S. 122.

spitzten Form, die an vermeintlicher Allgemeinheit verliert und nur noch „Für-den-Anderen“ (*pour-l'autre*) heißt, handelt es sich um ein Sein, das für den Anderen da ist und eben darum nicht ist, weil es im „Für-den-Anderen“ aufgeht und sich aufgibt. Die Differenz zwischen mir und dem Anderen wird beim späteren Levinas zum Bruch innerhalb des Subjekts selbst, das zu keiner Sammlung und Ruhe kommen kann, sondern in dieser ethischen Unruhe gehalten wird. In unendlicher Berufung (Verantwortung) für den Anderen erfolgt ein „Passieren“ der Unendlichkeit, wie Levinas sagen würde, die nicht einmal eine Möglichkeit (Vermögen), sondern eine reine Passivität darstellt – eine Passivität, die unaufhörlich „passiert“ und in dieser Passion die andere, ethische Sinnhaftigkeit vollzieht.²²

Der unendliche ethische Anspruch verleiht dem Menschen einen unendlichen Sinn, der über die Endlichkeit des Seinsgeschehens (bzw. der Geschichte) hinausgeht. Dieser Sinn vermag auch über die Geschichte ein Urteil zu fällen. Der Andere, für den ich verantwortlich bin, urteilt sowohl über meine als auch über die allgemeine Geschichte. Dieses Urteil kann und muss zwar geschichtlich artikuliert werden, aber der ethische Anspruch, der das Urteil motiviert, transzendiert die Geschichte und lässt sich nie von ihr relativieren. Nur in diesem ethischen Sinne transzendiert der Mensch die Geschichte und hat einen unendlichen Sinn. Levinas folgt demnach nicht der metaphysischen Suche nach der Überwindung des Todes, womit auch die Endlichkeit besiegt wäre. Die Unendlichkeit des Menschen wird nicht mit seiner Unsterblichkeit gleichgesetzt. Oder wie Levinas sagt: „Die Beziehung zum Unendlichen ist die Verantwortung eines Sterblichen für einen Sterblichen.“²³ Obwohl er sterblich und endlich ist, unterhält der Mensch eine Beziehung zur Unendlichkeit – er steht unter dem unendlichen Anspruch der Verantwortung. Darin liegt seine absolute Würde.

Vielleicht liegt das tiefste Anliegen der Phänomenologie darin, im endlichen Phänomen seine verborgene Tiefe zu entdecken, um es dadurch allererst würdigen zu können. In diesem Sinn gehört zur Phänomenologie ein ihr eigenes „Transzendieren“ des Endlichen, das immer schon auch eine ethische Grundorientierung mit einschließt. Davon zeugt auf beeindruckende Weise auch der Denkweg Heideggers. Deshalb wäre es falsch, die vorliegenden kritischen Ausführungen, die sich auf ihn beziehen und sich von Levinas inspirieren ließen, als ein allgemeines Urteil über sein Werk zu verstehen. Ihre Zuspitzung ist vielmehr ein Ausdruck der Krise, in der sich der heutige Mensch und seine „Humanität“ befinden und die ein gründliches Nach- und Vordenken erfordert. Die Bedro-

²² Ibid., S. 323.

²³ Emmanuel Levinas, *La mort et le temps*, S. 135.

hungen des technischen Zeitalters und eine zunehmende Instrumentalisierung des Menschen rufen nicht nur nach der Besinnung auf das geschichtliche „Wesen“ (Sein) des Menschen und nach einer epochalen Lösung. Sie verlangen zuerst eine alltägliche ethische Sensibilität, wo trotz der Begrenztheit und Endlichkeit unseres Wissens absolute Imperative möglich sind und die Unendlichkeit eine ethische Referenz darstellt.