

BERNHARD CASPER (Freiburg im Breisgau)

DIE IDENTITÄT IN DER NICHTIDENTITÄT DER ERWÄHLUNG ZUR VERANTWORTUNG FÜR DEN ANDEREN*

Jedes Denken hat seinen geschichtlichen Ort. Und es kann nur wahrhaftig sein, wenn es sich diesem Orte stellt, wenn es seine eigene geschichtliche Situation annimmt.

Wer nach Krakau eingeladen wird, um dort über ein philosophisches Thema zu sprechen, wird dabei nicht davon absehen können, daß diese Stadt, so reich an christlicher Tradition und leuchtenden Zeugnissen des Glaubens, doch auch in der Nähe jenes furchtbaren Ortes liegt, an dem die ungeheuerlicheren Greuel unseres Jahrhunderts geschahen, Manifestationen des Bösen, welche das Menschliche und auch das Wort Gott bis in den Grund hinein in Frage stellten. Wie kann man von Gott noch sprechen nach Ausschwitz?

Ich habe im Bewußtsein dieser Situation das Thema gewählt, über das ich zu Ihnen sprechen möchte: „Die Identität in der Nichtidentität der Erwählung zu der Verantwortung für den Anderen“. Ich habe dies einmal getan, weil ich Sie dadurch mit einem Grundgedanken des am Weihnachtstag des letzten Jahres verstorbenen jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas vertraut machen möchte, der zu eben diesem seinem Gedanken gerade durch die Greuel unseres Jahrhunderts, die ihn auch sehr persönlich betrafen, herausgefordert wurde. Und ich möchte zum anderen dieses Thema wählen, weil ja das, was wir angesichts der Greuel unserer Menschengeschichte, angesichts des Bösen in der Geschichte suchen, gerade unsere Identität ist. Wie können wir angesichts des Bösen in der Geschichte mit uns selbst eins sein?

PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE EINFÜHRUNG

Gestatten Sie mir dabei zunächst eine historische Hinführung. Das Suchen nach dem, was mit dem abstrakten lateinischen Wort

* Der Vortrag an der Päpstlichen Theologischen Akademie in Krakau am 21. 10. 1996 gehalten.

Identität gemeint ist, stand von Beginn des philosophischen Denkens im Mittelpunkt des Philosophierens.

a) Dafür gibt bei den Vorsokratikern schon der berühmte Satz des Parmenides Zeugnis: Dasselbe, das Identische, sind Denken und Sein (to gar auto noein estin te kai einai)¹. Und nach Aristoteles macht die Suche nach dem Seienden als dem Seienden, d.h. nach dem Seienden in seiner Identität, das Wesen der ersten Philosophie aus², der später so genannten Metaphysik. Schließlich kann man ebenso den Thomismus des Hochmittelalters, wie Gustav Siewerth das getan hat, mit Recht als ein Identitätssystem verstehen³.

Die Suche nach der Identität erweist sich dabei in einem und demselben Akt einerseits als die Suche nach dem Ursprünglichen, d.h. die Suche nach dem, was die Seienden bei sich selber sind, wie andererseits als die Suche nach dem ursprünglichen Sein des Fragenden. Denn dieser kann als Fragender nur zu sich selbst, d. h. zu seiner Freiheit kommen, wenn er als der sterbliche vernünftige Mensch zu den Seienden in ihrer Wahrheit gelangt. Nur durch die Einsicht in das, was ein jedes ursprünglich als das von seinem Grunde her mit sich Identische ist, findet auch der fragende Mensch zu seiner Identität, zu seinem Selbstsein, in welchem er von Grund auf mit sich selbst eins und also frei sein kann.

Die Suche nach diesem Grunde der Wahrheit als der Selbigkeit, die sich in vor- und außereuropäischen Kulturen in einem mythischen Verständnis der Wirklichkeit artikulierte, hat sich in den mehr als zwei Jahrtausenden des abendländischen Denkens an dem mit dem Wort „Sein“ Gemeinten festgemacht, als an der Anzeige für das umfassend Ursprüngliche. Zu ihm, dem Sein, muß das zwischen den Seienden hin und her gehende Denken aufsteigen, um in solchem dialegesthai je wieder seine eigene Identität zu erlangen. Dabei wurde stets vorausgesetzt, daß der Denkende diese Identität auch wirklich erlangen könne. Denn er findet sich als die Seele, welche auf gewisse Weise alles ist (psyche pos ta panta)⁴, oder christlich: als das Ebenbild Gottes, in dem Sein, welches Identität gibt, schon gegründet. Er braucht sich dieser Gründung im Sein, platonisch gedacht, nur wiederzuerinnern⁵. Und Hegel suchte von hierher denn ja auch, die Identität des geschichtlichen Menschen in der Geschichte zu gewinnen. Der dialektische Materialismus nahm diesen Gedanken auf.

¹ Parmenides, Fr. 3 (Diels I, 231).

² Aristoteles, *Metaphysica*, 1003 a 21.

³ Vgl. Gustav Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Düsseldorf 1979.

⁴ Aristoteles, *De anima* III, 431 b 21.

⁵ Vgl. Platon, *Menon*, 85 d; *Phaidon*, 75e.

b) Durch die neuzeitlichen objektivierenden Wissenschaften, welche sich ausschließlich an dem jeweils einzelnen Seienden festmachen, das in seiner hypothetischen Gegensätzlichkeit exakt erschlossen wird, gerät dieses Verständnis von Identität aber in eine tiefe Krise, „welche das Fachwissenschaftliche in seinen theoretischen und praktischen Erfolgen nicht angreift und doch ihren ganzen Wahrheitssinn durch und durch erschüttert“⁶.

c) In dieser Krise sucht die Phänomenologie Husserls einen neuen Stand für das Selbstverständnis des Menschen zu gewinnen, indem sie es unternimmt, unter Einklammerung aller Vorverständnisse sich ursprünglich mit der „Korrelation“⁷, mit „der tiefsten Wesensverbundenheit von Vernunft und Seiendem“ als dem „Rätsel aller Rätsel“ unmittelbar einzulassen⁸.

d) Und im Horizonte dieses Sich-Einlassens entdeckt Heidegger schließlich die Zeitung des sterblichen Daseins als des In-der-Welt-seins; und schließlich entdeckt er das Ereignis als das Sich-zeitigen de Gevierts, in welchem „Sein“ sich je wieder in Offenbarung und Verbergung erschließt⁹. Für Emmanuel Lévinas aber – und von ihm soll nach dieser philosophiegeschichtlichen Einordnung nun die Rede sein¹⁰ – erschließt sich dieses sich zeitigende Verhältnis als die geschehende Verantwortung.

⁶ Edmund H u s s e r l, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth S t r ö k e r, Hamburg 1982, S. 12.

⁷ Über Phänomenologie als Korrelationsforschung vgl. *Husserliana*. Edmund H u s s e r l, *Gesammelte Werke*, Den Haag 1950 ff. 1, 38; *Ideen* 1, 185; derselbe, *Die Krisis...*, S. 19, 72.

⁸ *Die Krisis...*, S. 13.

⁹ Zum Verständnis des Ereignisses bei Heidegger vgl.: B. C a s p e r, *La concezione dell' 'Evento' nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, „Teoria“ 11:1991, 2 (Nuova Serie I/2), S. 47–64; Stephanie B o h l e n, *Von der Offenheit des Seins zur Offenbarung des Seyns. Heideggers Weg zum anderen Anfang des Denkens*, „Archivio di Filosofia“ 11:1994, S. 539–552.

¹⁰ Ich benutze dazu vor allem die folgenden Werke von Lévinas: TU – *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg 1987; = *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1974.

SpA – *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg 1983; = *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974 (abgekürzt EDHH).

JS – *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg 1992; = *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974 (abgekürzt AQ).

WG – *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg 1985; = *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982.

VERANTWORTUNG IN IHREM URSPRUNG IN DER ZEITUNG
DES MENSCHSEINS

Um die Bedeutung dieses Ausgangs von Verantwortung für die in jedem ernsthaften Philosophieren sich stellende Frage nach Identität in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation zu ermessen, darf zunächst einmal darauf hingewiesen werden, daß Verantwortung ein Wort ist, welches sich als Summentitel für das, was Menschsein ausmacht, überhaupt erst mit dem Mündigwerden des Menschen am Ende der Neuzeit herausbildet¹¹. Als solcher Inbegriff für das mündige Menschsein unterscheidet sich das, was im emphatischen Sinne mit Verantwortung gemeint ist von der bloßen Imputabilität, der z. B. zivil – oder strafrechtlichen Verantwortung, d.h. der Zurechnung von bestimmten Taten in einem finiten und in seiner Begrenzung nicht weiter hinterfragten Regelsystem menschlichen Zusammenlebens. Verantwortung im emphatischen Sinn meint vielmehr, daß der Mensch für sich und seine Welt überhaupt und im ganzen die Verantwortung trägt. Und daß dies ihn erst zum Menschen macht. Kein geringerer als Nietzsche hat ja in dem Zusammenbruch aller Werte, die er verkündete, das „stolze Wissen um das außerordentliche Privilegien der Verantwortlichkeit“ als jene Wurzel stehen gelassen, aus welcher der erhoffte neue und freie Mensch erwachsen kann¹².

Aber wie entfaltet sich diese Wurzel der Verantwortlichkeit, in welcher Menschsein gründet, auch wenn alle überlieferten Wertesysteme eingeklammert werden? Um dies mit Lévinas für das Denken zugänglich zu machen, müssen wir zunächst von Heideggers Einsicht ausgehen, daß unser sterbliches Dasein – das Da jenes Seienden, dem es in seinem Sein um dieses Sein selber geht¹³ – überhaupt erst in seinem Sich-zeitigen da ist. Wir sagen: Ein Baum zeitigt seine Früchte. Ein guter Baum zeitigt gute Früchte, ein schlechter Baum schlechte (Mt 7, 17). Der Mensch aber zeitigt sich selbst, d.h. sein eigenes Leben. D.h., unser Dasein hat nach Heidegger von Grund auf die Struktur des „Sich-vorweg-seins-im-schonsein-in ... als Sein-bei“¹⁴.

Die Frage, die Lévinas an diese in der Fundamentalontologie Heideggers erschlossene Struktur des Sich-zeitigen unserer selbst stellt,

¹¹ Das Wort 'Verantwortung', auf das *respondere* des römischen Rechts zurückgehend, taucht als Abstraktum im Deutschen, im Englischen und auch im Französischen erst sehr spät auf; im Französischen erst zur Zeit der Revolution. Und es mutet als solches zunächst wie ein sprachliches Zeichen für das Mündigwerden des neuzeitlichen Menschen an. Es fungiert gleichsam als ein Synonym für Kants Rede von der Autonomie als der Quelle aller Sittlichkeit.

¹² Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. 5, München u.a. 1980, S. 294.

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12.

¹⁴ Ebenda, S. 196.

ist nun aber die, ob eben diese in Entwurf, Gewogenheit und ekstatischem Sein bei sich verwirklichende Struktur letztlich dem Vermögen des Menschen entspringt; *dem Können* des Menschen.

Am Paradigma des Alters (*vieillessement*)¹⁵ zeigt Lévinas auf, daß mein Mich-zeitigen viel eher erlitten wird als aus meinem Vermögen heraus vollbracht. Zeitigung menschlichen Daseins wird erlitten als das „Wider-sich im Sich“¹⁶. Zeitigung geschieht primordial als eine Passivität, die jeder als Korrelat zur Aktivität vollbrachten Passivität vorausliegt: „Passivité plus passive que toute passivité“¹⁷. In der Entdeckung dieser Passivität, durch die jedes sterbliche Dasein überhaupt erst als es selbst in sein „sein“ eingesetzt wird, dürfen wir den ersten entscheidenden Lévinasschen Beitrag zu einem neuen Verständnis des Menschen sehen.

Im Gegensatz zu Husserl sieht Lévinas die sich in der Zeitigung meiner selbst zutragende Zeit gerade nicht durch die intentionale synthetisierende Leistung von Retention und Protention konstituiert. Vielmehr finden wir uns in unserer Zeitigung immer schon in einem Zeitverlust vor, der „keines Subjektes Werk“ ist¹⁸. Aus dieser Einsicht ergibt sich aber, daß Husserl, indem er „la temporalisation comme laps“ intentional in das Bewußtsein einholt, in Wirklichkeit das Ich (*le moi*) als das betroffene „übergeht“¹⁹. Denn erst als der Betroffene des „Zeitverlustes“ bin ich der, der ich als geschichtlicher in Wirklichkeit bin.

Jedoch auch die Fundamentalontologie Heideggers dringt mit dem Aufweis des Existenzials des Daseins zum Tode nicht bis zu der vollen primordialen Befindlichkeit des Menschen als eines zeitlichen und sich so zeitigenmüssenden durch. Denn in der Fundamentalontologie wird das „Sein zum Tode“ als ein „Sein zu einer Möglichkeit“ verstanden, als „Seinsmöglichkeit des Daseins“²⁰; und zwar als die „eigenste, unbezügliche und unüberhörbare“ Möglichkeit, die in der Befindlichkeit der Angst „vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“ offenbar wird und damit das Dasein vor die Möglichkeit „eines eigentlichen Ganzseinkönnens“ bringt²¹.

Diesem Heideggerschen Verständnis des Todes als der Möglichkeit der Unmöglichkeit, welche das endliche Dasein zu seiner Ganzheit bringen kann (ich vermag meinen Tod, das ist meine Leistung), stellt Lévinas das Verständnis des Todes als der „Unmöglichkeit der Mög-

¹⁵ JS 50.

¹⁶ JS 124.

¹⁷ JS 49, 116, 121, 123, 207, 244, 252, 322; SpA 271, 300, 317, 323; WG 77, 85f, 93, 112f, 164, 225, 246, 248.

¹⁸ JS 125.

¹⁹ JS 125 = AQ 67

²⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 261.

²¹ Ebenda, S. 263–266.

lichkeit²² entgegen. Wozu sich das Denken in dieser Umkehr des fundamentalontologischen Verständnisses des Daseins zum Tode als der ausgezeichneten Seinsmöglichkeit des Daseins öffnet, ist aber der Schritt über die Fundamentalontologie Heideggers und das in ihr herrschende Verständnis von Sein hinaus. Denn in der Zeitigung meiner selbst stoße ich nicht nur als der Sterbliche, d.h. angesichts meines Todes, auf die „Unmöglichkeit meiner Möglichkeiten“, sondern ebenso ursprünglich stoße ich darauf in der Begegnung mit dem anderen Menschen, der ist wie ich, und der doch nicht ich bin. Mein Mich-Entwerfen, meine Intentionalität erfährt, wie durch den Tod, so auch durch den Anderen als den Anderen, in ihrem Sich-Zeitigen ihre absolute Grenze. Der Tod ist nicht schlichtweg von der Möglichkeit nur meines Seinkönnens her gedacht der „Meister“, der mich zu meiner Eigentümlichkeit bringt²³. Vielmehr liegt viel ursprünglicher, in vollerer Phänomenalität, das Ereignis des Verhältnisses zu dem Anderen meinem Sein voraus. „[...] nur im Anderen ruft der Tod mich dringend auf zu meinem letzten Wesen, zu meiner Verantwortung“²⁴; – oder später: „Im Sein zum Tode [...] bin ich nicht dem Nichts gegenüber, ich bin vielmehr gegenüber dem, was gegen mich ist, als ob [...] die Annäherung des Todes eine der Modalitäten der Beziehung mit dem Anderen wäre“²⁵. Gewiß, Heidegger hat in *Sein und Zeit* nicht nur einfachen vom „Mitsein“, sondern auch vom „Mitdasein“ gesprochen²⁶. Und man muß daraus schließen, daß er das Ereignis der Begegnung von Dasein mit anderem Dasein als anderem durchaus nicht einfachen übersehen hat.

Bei Levinas wird in der Zeitigung meines Daseins, durch die ich allererst bin und Zugang zu dem habe, worum es dem Denken geht, die Vorladung durch den Anderen als Anderen aber zu der primordialen Situation schlechthin. In dieser primordialen Situation wird der Sinn des menschlichen Seins letztlich gefunden.

Ist sowohl die Phänomenologie Husserls wie erst recht die Fundamentalontologie Heideggers geleitet von der Suche nach dem vortheoretischen, ursprünglichen Gegebensein des Menschseins, so findet Lévinas dieses in der unhintergehbaren Zeitigungssituation, in der ich mich schon von dem Anderen als Anderen vorgeladen finde. Diese Situation kann indessen nie von einem transzendentalen Horizont her zugänglich werden, sondern vielmehr nur von dem „Einzigem“ her, nämlich von mir her in meinem Michzeitigen. Es mag aufschlußreich sein, daß Lévinas dabei zur Erläuterung dieser These Kants Einsicht in die Unzurückführbarkeit der Mannigfaltigkeit des Gege-

²² SpA 76; WG 86.

²³ Vgl. TU 259.

²⁴ TU 259.

²⁵ TU 342.

²⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 114, 118, 121, 123, 163.

benen auf die analytische Identität der transzendentalen Apperzeption zu Hilfe nimmt, wie er denn überhaupt Wesentliches des eigenen Denkens in dem Denken Kants vorgebildet findet²⁷

DIE AUFHEBUNG DES INTENTIONALEN SCHEMAS UND DER IN IHM GEgebenEN IDENTITÄT

Im Kontext der Phänomenologie ernötigt die Entdeckung der „passivité plus passive que toute passivité“ aber, daß das intentionale Schema, so wie es von Husserl verstanden wurde, aufgegeben werden muß. Intentionalität meint bei Husserl nämlich „Intentionalität, die sich in ihrem Gegenstand erfüllt“²⁸. Die Intentionalität im Sinne Husserls wird „von Anfang an begriffen [...] als abzielend auf ein ideales Objekt“, einen „identischen und idealen Gegenstandspol“²⁹. Das Wirkliche konstituiert sich als „ideale Identität“. Wenn denn aber „die Identität als solche ohne die identifizierende Tätigkeit [...] überhaupt nicht gedacht werden kann“, so folgt daraus für die intentionalen Analysen Husserls, daß in ihnen das „Wirkliche [...] zu seinem Pendant [...] ein von vornherein idealisierendes Denken“ hat, welches „Synthese der Identifikation ist“ Husserls „intentionale Analyse folgt aus dem ursprünglichen Idealismus der identitätsbildenden Intentionalität“ Aber diese „Identität als Resultat ist die Abstraktion, auf die, wie auf das Haupt der Meduse, ein versteinertes Denken fixiert ist“³⁰.

Die Ursituation des sich ereignenden Angegangenwerdens durch den Anderen als den Anderen bricht jedoch diese versteigernde idealisierende Identifikation auf in ein „nichtintentionales und unumkehrbares Aufeinanderbezogensein von Voneinandergetrenntbleibenden“³¹. Diese primordiale Situation des „Aufeinanderbezogenseins von Voneinandergetrenntbleibenden“ nennt Lévinas die „intrigue de responsabilité“ – die Verstrickend in die Verantwortung. Sprachphänomenologisch gesehen zeigt die Verantwortung sich in ihrem Sich-Ereignen als das „vorursprüngliche Sagen“, als das „Sagen vor allem Gesagten“³².

In diesem Urereignis des Menschlichen findet sich das „Sich“, finde ich mich als in der „passivité plus passive que toutes passivité“ Ich finde mich in der Unmöglichkeit, durch die Einkehr in die transzendente Apperzeption endgültig die Quelle für alle meine Akte in die

²⁷ Vgl. SpA 290 (Anm. 9); JS 287

²⁸ SpA 225.

²⁹ SpA 157

³⁰ SpA 158.

³¹ Hervorhebung B. C a s p e r; JS 29 f (Anm. g).

³² JS 107

Hand zu bekommen³³. Ich finde mich vielmehr in dem „Leibbürgesein für den Anderen“, dem „être otage pour autrui“³⁴ als dem nicht intentional thematisierbaren „sein“. Dieses „sein“ läßt sich in keine, durch welches Subjekt auch immer konstituierte finite Gegenwart einholen.

Vielmehr steht in der Zeitigung von „sein“ mein Selbstsein allererst auf dem Spiel. Denn insofern ich als ich selbst im Transzendieren bestehe, im Hinausgehen über mich zum anderen meiner, kann ich mein Selbstsein überhaupt nur in dem je neuen Ereignis des Antwortend, in der neuen Verantwortung für den Anderen gewinnen. Dieses Ereignis bleibt, insofern es immer neu geschehen muß, aber auch immer prekär. Es wird nie in eine anschaubare, in endgültige Gegenwart hinein eingebrachte Identität eingeholt. Allerdings, so wird man sagen dürfen, gewinne ich als ich selbst im geduldigen Ertragen dieser Situation in paradoxer Weise eine Identität neuer Art. Es ist die Identität, die „ihren Grund in der Unmöglichkeit“ hat, „sich der Verantwortung, der Sorge um das Einstehen für den Anderen zu entziehen“³⁵

Gegenüber der Synchronie, dem Zusammenbringen in dem Einem, in dem bislang alles Denken von Sein als Anwesenheit sein telos zu sehen schien, wird hier in der Zeitigung meiner selbst im Angesicht des Anderen die ursprünglichere Situation der Unmöglichkeit entdeckt, dieses telos als endgültig erschöpftes zu erreichen. „Sein“ – des Seienden und meiner selbst – ereignet sich vielmehr in der „Diachronie der Zeit“ als einem „Auseinanderfallen der Identität“ Es ereignet sich als die Situation, in der „das Selbe nicht mehr das Selbe erreicht“ Gerade in dieser Situation aber kommt mir meine Identität „wider willen von außen zu, wie eine Erwähnung oder wie die Inspiration nach Art der Einigkeit des Vorgeladenen“³⁶

Diese Unerreichbarkeit des Selben kann man nun aber ein Jenseits der Immanenz in der Immanenz nennen, ein Jenseits des Diesseits, das zu dem ganzen Sich-Zeigen (und in diesem Sinne: der ganzen Phänomenalität) des Diesseits gehört, insofern dieses als menschliche Wirklichkeit gelten können soll, nämlich Wirklichkeit, zu der ich des Anderen und der diachron sich ereignenden Zeit bedarf. Und man kann sich fragen, ob diese „Wirklichkeit ohne die Versöhnung der Zeit“, welche unsere letzte menschliche Wahrheit ausmacht³⁷, nicht auch schon von Kant zumindest gesichtet worden ist,

³³ JS 309.

³⁴ Vgl. JS 50f, 248, 261, 282.

³⁵ JS 48.

³⁶ JS 126.

³⁷ Ich entnehme diesen Terminus den nachgelassenen Aufzeichnungen Dag Hammarskjölds; vgl. Dag Hammarskjöld, *Zeichen am Weg*, München-Zürich 1965, S. 132: „In diesem – wie in anderem – ist Realismus das Gegenteil von Profa-

insofern er nämlich in den Fragen „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“ das Tor zu einer prinzipiell uneinholbaren, weil nämlich ganz auf die menschliche Freiheit gestellten Zukunft aufstößt. Diese steht allerdings, insofern sie denn menschlich sein soll, unter dem Geheiß des kategorischen Imperativs vornehmlich in seiner zweiten Fassung steht. Die der menschlichen Freiheit anheimgegebenen Zukunft wird nur dann eine menschliche sein, wenn ich in meinem Mich-zeitigen jederzeit wie mich selbst so jeden anderen Menschen als Zweck an sich achte.

Lévinas bringt diese Menschlichkeit als das zur Sprache, was als das „autrement qu’être ou au-delà de l’essence“ in der Daseinsbewegung des Menschen auf dem Spiele steht und jedes von mir als transzendente Synthesis Besitzbare zerbricht. Es meldet sich aber zu Wort in der mich als mich selbst vorladenden unendlichen Passion der Verantwortung.

DIE UNENDLICHKEIT DER VORLADUNG IN DAS LEIBBÜRGESEIN FÜR DEN ANDEREN

Endet das Lévinassche Denken damit aber nicht in einer reinen Negativität? Man wird mit Levinas hier zunächst einmal darauf achten müssen, daß sich in der Zeitigung meiner selbst, welche sich derart immer schon in der „passivité plus passive que toute passivité“ findet, die Vorgängigkeit dieser passivité, d.h. das Schon-Eingesetztsein in den Stand der riskierten Leibbürgschaft, als ein Angegangenwerden zeigt, welches mich gleichwohl gerade als mich selbst meint. Die in dem diachronen Angegangenwerden durch den Anderen zutagetretende Verpflichtung, ihn „nicht zu töten“ und zugleich „ihn in seiner Sterblichkeit nicht alleine zu lassen“³⁸, erweist sich als Anspruch, der aus einer unvordenklichen Vergangenheit auf mich zukommt, – „profond jadis, jadis jamais assez“ (Paul Valéry)³⁹ Dieser Anspruch ist nicht in der Reihe der endlichen causa (und damit im Sinne von Lévinas nicht im Horizont der Ontologie) festzumachen. Vielmehr war er als Anspruch an die Menschlichkeit des Menschen

nierung. Jene Wahrheit, die wir ertragen müssen, ist die Wirklichkeit ohne die Ver-söhnung der Zeit“

³⁸ Vgl. François P o i r i é, Emmanuel L é v i n a s, *Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, S. 99: „Je ne peux pas laisser autrui seul à sa mort, même si je ne peux supprimer la mort“ Vgl. ebenso: *Intention Ereignis und der Andere (Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen)*, in: E. L é v i n a s, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, S. 136: „Du sollst mich in meinem Sterben nicht alleine lassen“ Vgl. auch WG 213.

³⁹ SpA 228; ebenso JS 235 (Anm. e, zit. nach P. V a l é r y, *Cantiques des Colonnes*).

immer schon da, wo immer es Menschen gab, die nach dem menschlichen Miteinander als einem Guten⁴⁰ suchten. Die Negativität des Unvermögens zur Identität zieht das „Sich“ hier in ein die Endlichkeit überschreitendes Verhältnis zu einem schlechthin mehr als Menschenmöglichen, dem nachzukommen mein sich zeitigendes „Sich“ aber doch erst zu seiner Fülle bringt. Wäre dem nicht so, dann würde ich an diesem Verhältnis nicht leiden in jenem Grund-Leiden, das mich in meiner Zeitigung als einer menschlichen ausmacht.

Und ebensowenig würde ich an der *Infinition*⁴¹ leiden, in die mich mein „Leibbürge-sein für den Anderen“ hineinzieht. Dieses Leiden der Infinition zeigt sich in der Frage: Wann bin ich der Vorladung, die mich durch den Anderen angeht, denn je schon genug nachgekommen? Mit dem, was in der Liebe auf dem Spiel steht, werde ich nie fertig. In intentionaler Protektion ist hier kein telos erreichbar. Diese Positivität des mich durch den Anderen im Zerbrechen meines intentionalen Könnens treffenden Anspruches, die mich in die menschliche Ursituation der Verantwortung stellt, „die nicht in mir hat beginnen können“⁴², nennt Levinas auch Inspiration⁴³, Anhauch, der den Menschen erst zum Menschen macht – „Pneuma des seelischen Lebens“⁴⁴.

Diese Inspiration gibt aber auch der Leiblichkeit des Menschen als seiner Leidensfähigkeit allererst Sinn⁴⁵. Der Sinn der Leiblichkeit meiner selbst und des der Leiblichkeit inhärenten Psychismus⁴⁶ besteht darin, daß ich den Anderen austragen kann. Sie besteht in der Mütterlichkeit⁴⁷, die sich in einer ganz anderen Situation auch ebenso als Väterlichkeit zeigen kann⁴⁸. In beiden ereignet sich Fruchtbarkeit⁴⁹ meiner selbst, der ich mich von dem Anderen im Bruch meines Synchronisieren betreffen lasse. Das Verhältnis, in dem ich mich derart zu der unendlich mich angehenden Positivität finde, kann Lévinas

⁴⁰ Daß Lévinas immer wieder an Platon anknüpft und insbesondere an dessen Rede in der Politeia von dem Guten als dem „epekeina tes ousias“ (vgl. etwa TU 146; SpA 213; JS 28, 58), kommt nicht von ungefähr.

⁴¹ Vgl. dazu etwa TU 360.

⁴² JS 352.

⁴³ Vgl. JS 310 u.ö.

⁴⁴ JS 277

⁴⁵ Vgl. JS 131, 167 f, 174, 260 (Anm. 21), 278; WG 103–105; SpA 93, 148, 170, 174 ff, 282, 311; TU 236 ff, 295; Vgl. ebenso; E. L é v i n a s, *La souffrance inutile*, in: ders., *Entre nous*, Paris 1991, S. 107–119, besonders die Seiten 110, 116, 118 f.

⁴⁶ TU 68–71, 76, 149, 152; vgl. Innerlichkeit: TU 74, 80 f, 182, 212 f; SpA 276, 278; JS 154 ff, 157 ff, 254. Vgl. E. L é v i n a s, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philip Némo*, Graz-Wien 1986, S. 84.

⁴⁷ Vgl. JS 171.

⁴⁸ TU 309, 391, 398, 407 f, 411 f.

⁴⁹ Fruchtbarkeit findet ihr sicher dichtestes Paradigma in der biologischen Fruchtbarkeit. Aber sie geht als für das Menschsein grundlegende Wirklichkeit weit darüber hinaus.

denn auch das Verhältnis der Erwähnung⁵⁰ nennen, – äußerste Korrelation, die in gemäßer Weise nur von dem erkannt werden kann, der sich als er selbst mit ihr einläßt⁵¹.

Und in diesem Kontext bekommt dann auch die Rede von Schöpfung ihren genuinen Sinn. Ich finde mich schon im Verhältnis der Verantwortung. Insofern finde ich mich im Verhältnis einer „responsabilité sans liberté“. Vom Vermögen meiner Zeitigung her gesehen zeigt sich diese als die Verantwortung dessen „qui vient trop tard dans l'être pour ne pas le supporter tout entier“⁵², der zu spät ins Sein eintritt, um nicht doch die ganze Verantwortung für das Sein auf sich zu nehmen. Ich bin zu spät ins Sein eingetreten. Das will sagen: Ich finde das Sein schon vor. Aber zugleich finde ich mich derart im Sein vor, daß mir die Verantwortung für das Sein insgesamt aufgegeben ist. Für dieses Eingesetzten in die Verantwortung kann ich keine causa innerhalb des Seins finden. Die hier sich zeigende Urkorrelation aber kann man biblisch als das Verhältnis der Geschöpflichkeit verstehen.

Dieses unbedingte Eingesetzten in die Verantwortung für das Sein insgesamt gewinnt seinerseits seinen Sinn aber in der menschlichen Brüderlichkeit⁵³. Diese aber ist von mir her nicht vollendbar. Sie bleibt die unendliche Aufgabe, die mein mich zu einer finalen Identität schließen wollendes Ich immer neu beunruhigt und die Möglichkeit zu solcher Identität zerstört. Was in dieser Herausforderung bedeutet (signifie – im intransitiven Sinne), ist aber nicht eine Welt-Zeit, d.h. eine Weile, die sich als identische Synthesis des Sein zwischen den füreinander jeweils Anderen endgültig herstellen könnte, ein Äon. Ein solcher Äon bedeutete bereits Herrschaft. Sondern das, was hier „bedeutet“, kann nur als „regne de Dieu“ – Reich Gottes – angezeigt werden: Reich Gottes, das in aller Geschichte herausfordert und doch jenseits einer in der Immanenz sich herstellenkönnenden Synthesis bleibt. Levinas findet sich hier sowohl in der Nachfolge Kants und seines Verständnisses des höchsten Gutes als des Reiches Gottes in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (A 231 ff.), wie des Rosenzweigschen „Sterns der Erlösung“⁵⁴.

⁵⁰ Vgl. JS 310 u.ö.; TU 361.

⁵¹ Insofern das Lévinassche Denken Explikation dieser Korrelation ist, bleibt es dem ursprünglichen Anliegen der Phänomenologie, nämlich Korrelationsforschung zu sein, treu. Korrelation zeigt sich hier aber als „ereigneten Ereignis“

⁵² SpA 318–319. Der französische Text findet sich in der „Revue philosophique de Louvain“ 66:1968, S. 501.

⁵³ In ähnlicher Weise wie in diesem Zusammenhang führt Levinas auch an verschiedenen anderen Stellen das Wort „créature“ ein. Vgl. etwa JS 251; TU 119, 122, 149, 424; SpA 316, 318.

⁵⁴ Der transgeschichtliche Zielpunkt, auf den jene, welche dem Stern nachgehen und deren Lebensbewegung Rosenzweig im „Stern“ beschreibt, zugehen, ist nichts anderes als das „Gott alles in allem“, das Reich Gottes, welches gleichwohl als das

IDENTITÄT ALS ERWÄHNUNG

Dank dieser Beanspruchung durch das in keine Geschichte hinein aufzulösende und doch alle Geschichte zwischen Menschen als Menschen, zwischen dem Anderen und mir in ihrem Sich-Ereignen zeichnende „règne de Dieu“, kann man dann aber in einem verwandelten Sinne davon sprechen, daß ich zu einer Identität finde.

Das un-intentionale Geschehen der Verantwortung, das seinen Ursprung nicht in einer Gegenwart hat, in der ich mich als in dem fundamentum inconcussum festsetze, sondern vielmehr in der unendlichen Beanspruchung, verleiht mir eine „neue Identität“, nämlich die „des erwählten Einzigen“ (*de l'unique élu*)⁵⁵. Denn niemand als ich kann hier antworten. Ich als ich selbst bin hier unendlich herausgefordert. Mir ist die ganze Last auferlegt. Ich bin zwar zu spät in das Sein eingetreten, um es zu begründen. Und doch ist mir die Verantwortung für das „ganze Sein“, in das ich vorgeladen bin, durch den Anderen auferlegt. „Etre 'soi'“, – „Sich' sein heißt immer, einen Grad der Verantwortung mehr haben“⁵⁶. Und dies kann Lévinas denn auch mit dem Satz aus den Papieren des Starez Sosima in Dostojewskis *Die Brüder Karamasoff* wiedergeben: „Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, ich aber bin es mehr als alle anderen“⁵⁷. In dieser „Schuldigkeit“ (Verantwortlichkeit), welche Erwähnung bedeutet, zeigt sich in neuer Weise Identität. „Sich nicht entziehen können – das ist das Ich. [...] Auserwählung, in der das Ich sich als das Ich vollzieht“⁵⁸. Diese Identität ist aber keine zeitlos vorliegende. Sie kann eben deshalb auch nicht Gegenstand eines dem Subjekt gegenüber vorliegenden finiten Themas werden⁵⁹. Sie kann nie intentional eingeholt werden als intentum einer intentio. Sie geschieht vielmehr immer nur wieder als „Austritt aus der Identität [...] inmitten der Identität“, als das „Für-den-Anderen der Verantwortung“⁶⁰. Findet

herausfordernde, in jedem Akt der Nächsten-liebe konstitutiv am Werk ist. Vgl. dazu: F. R o s e n z w e i g, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Den Haag 1976, S. 446 u.ö. und die ganze Anlage des Sterns der Erlösung. Bei Kant vgl. dazu auch *Die Religion innerhalb der Grenzen...* A 130 ff.: „Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen“ Und im Opus Postumum: „Das Reich Gottes auf Erden: das ist die letzte Bestimmung des Menschen“ (I. K a n t, *Handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 15, Berlin u. Leipzig 1923, Nr. 1396).

⁵⁵ JS 336 = AQ 195.

⁵⁶ SpA 321.

⁵⁷ JS 320; vgl. WG 104; F. D o s t o j e w s k i, *Die Brüder Karamasoff*. Kap. VI, 2a und g.

⁵⁸ TU 361.

⁵⁹ Sie besteht in der Identität der durch die Verantwortung herausgeforderten Freiheit selber. „L'identité de l'élu – c'est-à-dire de l'assignié – qui signifie avant d'être“ (AQ 209 = JS 357).

⁶⁰ JS 335 = AQ 195.

man hier Heideggers Existenzial des Schuldigseins wieder⁶¹ – aber eingebracht in die existentielle Situation der Zeitigung von „Dasein mit anderem Dasein“?

Lévinas nennt dieses „Trauma der Verantwortlichkeit“⁶² auch das Verhältnis der Stellvertretung (Substitution), das Verhältnis des Eintreten-für; oder auch das Verhältnis der Sühne (expiation). „Aber das Geisel-Ich (*le Moi-otage*) ist eine Identität, die alle andern ist, indem es sühnt“⁶³.

Es ist sicher zu fragen, wie das Verhältnis der expiation näherhin zu verstehen sei. Setzt es nicht schon das Faktum eines Falles voraus, einer nicht nur gefährdeten, sondern bereits nicht mehr stämmigen, in das Böse geratenen Geschichte? Aber geht nicht auch Kant von der Faktizität des Bösen in der Geschichte aus? Man kann es „in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen“⁶⁴. Und kann vollends ein Philosophieren nach Ausschwitz, nach Theresienstadt und all den anderen Greueln unseres Jahrhunderts die Faktizität des Bösen einklammern? Die im ständigen diachronen Bruch gegebene „Identität der Erwähnung“ in der Vorladung in die Verantwortung durch den Anderen ist dann aber eine in dieser Situation gegebene. Sie zeigt sich, biblisch gesprochen, als die Identität des eben JHWH, des Knechtes Gottes, auf den Lévinas denn ja auch an wichtigen Stellen seines Werkes verweist⁶⁵. Ist die Levinassche Analyse der Grundbefindlichkeit der Verantwortung als der Passion des Vorgeladenwerdens durch den Anderen, in welchem Vorgeladenwerden sich die „Herrlichkeit des Unendlichen“ zugleich offenbart wie verbirgt, deshalb aber eine weniger philosophische? Oder geschieht hier vielleicht der Durchbruch in ein neues Philosophieren, welches die geschichtliche Faktizität des Menschen in einer anderen Weise ernst nimmt als es dies ein idealisierendes Philosophieren konnte?

Und läßt sich von der Wirklichkeit des „Geisel-Ich, das sich als eine Identität findet, die alle andern ist, indem es sühnt“, vielleicht das ganz neue Verständnis eines Menschseins aufbauen, das alleine fähig wäre, die Antwort zu geben auf die Greuel der Geschichte, in die wir schon verstrickt sind; – das alleine aber auch fähig wäre, einen Weg in die Zukunft der sich selbst mit dem Gattungsselbstmord bedrohenden Menschheit zu öffnen? Und wäre es nicht die vornehmste Auf-

⁶¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 58–60; 62.

⁶² SpA 326.

⁶³ SpA 290, Anm. 9 (= EDHH 234).

⁶⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb...*, A 25.

⁶⁵ Vgl. dazu etwa SpA 224: „Das Ich [...] in seiner Stellung selbst ist es durch und durch Verantwortlichkeit oder Diachronie, wie im 53. Kapitel des Buches Jesaja“ Eine Anspielung auf Jesaja 6, 8 findet sich in AQ 186 und 190. Die bei Levinas häufigen Anspielungen auf Gen 4, 9: „bin ich der Hüter meines Bruders?“, wird man im Lichte von Jesaja 53 lesen dürfen.

gabe eines zukünftigen Denkens, dies bewußt zu machen? Vielleicht hat die Philosophie ihre eigentliche Aufgabe, die in der Hilfe zu solcher Wegöffnung besteht, allererst noch zu finden; – Wegöffnung für die menschliche Freiheit, die sich selbst aufgegeben ist angesichts des Bösen in der Geschichte, in dem wir uns schon finden.

Auch Denken kann ein Sühnen sein, – Aushalten des Anderen. Und es wird als ein Denken, das bis zum Grunde geht, ein Sühnen sein müssen, in der geschichtlichen Situation, die für viele durch den „Überschuß der Sinnlosigkeit über den Sinn“ gekennzeichnet ist. Es kann in dieser Situation nur Denken sein, wenn es ein „Alles-Ertragen“⁶⁶ ist. Und der Denkende wird dann vielleicht besser der Verkündigung dessen den Weg bereiten können, der mit seinem konkreten geschichtlichen Dasein die Schuld der Welt sühnte und in dem Gott sich uns offenbarte.

TOŻSAMOŚĆ W NIETOŻSAMOŚCI WYBRANIA DO ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA KOGOŚ INNEGO

S t r e s z c z e n i e

Artykuł rozpoczyna się od filozoficzno-historycznego przeglądu rozwoju pojęcia „identyczność”, od Parmenidesa do Heideggera i Lévinasa. Z kolei przechodzi do omówienia tytułowej problematyki w czterech rozdziałach: (1) Odpowiedzialność jako źródło uczasowienia bytu ludzkiego; (2) Zniesienie intencjonalnego schematu i danej w nim tożsamości; (3) Nieskończoność poznania do bycia-zakładnikiem za kogoś innego; (4) Tożsamość jako wybór. W refleksji końcowej autor widzi główne zadanie filozofii w wytyczaniu dróg ludzkiej wolności wśród zła, w jakim żyjemy. Takie myślenie może być ekspiacją drugiej osoby. Jeśli chce być myśleniem sięgającym źródeł, musi być pokutowaniem w tej historycznej sytuacji, określanej jako „nadwyżka bezsensowności nad sensem” Myślący zaś będzie mógł przygotować drogę do głoszania tego, który swoim konkretnym byciem pokutuje za winy świata i w którym objawia się nam Bóg.

⁶⁶ JS 356.