

**SINN UND MITEINANDERSEIN – EIN DIALOG
ZWISCHEN EMMANUEL LÉVINAS UND EUGEN
FINK**

ANNETTE HILT**Abstract****Meaning and Being-With-One-Another – A Dialogue Between Emmanuel Lévinas and Eugen Fink**

There is nearly no reference directly addressed from Emmanuel Levinas to Eugen Fink and vice versa (apart from Levinas' verdict directed to Fink's concept of play as example for the unethical consequences growing out of a phenomenology still oriented towards an ontological source). Yet, both of them challenged their phenomenological grounds, which might beg for a comparison on methodological grounds. However, what I am interested in, is to start a virtual dialogue between these two protagonists on a field, we might only discover today as Fink's phenomenology of social relations is accessible once again to readers, after Fink himself had mostly developed it in oral lecture courses. Such a virtual dialogue might establish a ground for moving forth with phenomenological inquiry to what we could be able to conceptualize from the heritage of phenomenological thinking, whenever we understand Phenomenology itself as dialogical. Concepts of world, its relationality and its boundaries on the one hand, concepts of transcendence and infinity on the other hand, are examples for a field where Fink and Levinas might meet and get into a dialogue about our social relations, their ontological, anthropological and ethical implications.

Keywords: Social Phenomenology; Togetherness; Alterity; Fink; Levinas

„Die Bedeutung, die heute von einer ganzen Reihe von Philosophen, Theologen, Politikern, Moralisten und sogar von der öffentlichen Meinung dem Begriff und der Praxis des Dialogs – jedenfalls dem Wort ‚Dialog‘ – beigemessen wird, [...] bezeugt eine Neuorientierung der Vorstellung, die sich die westliche Gesellschaft vom Wesen des Sinns und des Geistigen macht.“¹

1. Beziehungsweisen: Dialog als eine Basis der Phänomenologie?

Was bedeutet das „Indiz“, dass sich mit Begriff und Praxis, die dem Dialog beigemessen wird, „eine neue Idee vom Wesen des Sinns und des Geistigen“ ankündigt?² Sinn ist Beziehung, so die *erste* Arbeitshypothese für die Entwicklung eines gemeinsamen Dialogs zwischen Eugen Fink und Emmanuel Levinas: Beziehung, durch die und in der Wirklichkeit erst entsteht, von dem dasjenige, was sich uns als gemeinsames Sein aus unterschiedlichen Perspektiven eröffnet, erst ermöglicht wird. Beziehung ist zwischen mehr als einem.

Der Dialog könnte also, so die weitere, *zweite* Hypothese, Beziehungsform des Miteinander, Beziehungsform der Alterität mit einem Anderen als Anderem, der nicht einfach meinesgleichen ist, sein; ‚Dialog‘ in phänomenologischer Problematisierung könnte dahin führen, wie wir in Beziehungen zum Anderen und zueinander kommen, und zwar *vor* einem Bestimmen des Anderen über ein uns Selbes und Allgemeines: „Die Idee des Unendlichen ist die soziale Beziehung“, schreibt Levinas.³ Die Idee des Unendlichen: Dasjenige, was das Denken nicht enthalten kann, was ihm (ethischen) Widerstand bietet als „ein absolut äußeres Wesen“⁴: für Levinas der Andere bzw. die Anderen, die absolut irreduzibel sind auf ein Eigenes.

¹ Levinas, Emmanuel: *Dialog – Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. v. Liebsch, Burkhard, Karl Alber, Freiburg/München 2020, S. 1. Ursprünglich war dieser Text 1980 erschienen im *Archivio di Filosofia*; erweitert um den Untertitel als ‚Dialogue – Conscience du soi et proximité du prochain‘ wiederabgedruckt in Levinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 2000. Dort wird auf die deutsche Übersetzung als Vorlage verwiesen, erschienen in: Böckle, Kaufmann, Rahner, Welte (Hrsg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Herder, Freiburg 1981; im Folgende wird nach der letzten deutschen Übersetzung von 2020 zitiert.

² *Ibid.*

³ Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übersetzt, herausgegeben und eingeleitet v. Krewani, Wolfgang Nikolaus, Karl Alber, Freiburg/München 1983, S. 198.

⁴ *Ibid.*

Dialog könnte so als eine besondere Weise der Kommunikation fungieren, die Distanz wahrt als eigene Beziehungsform und darin Selbst und Anderen, Ich und Du zu Sprechenden macht.⁵ Dialog als Beziehungsweise könnte – so die *dritte* Hypothese – über eine ontologische Ordnung der sozialen Beziehung auf eine ethische hinaus verweisen, insofern modalontologische Strukturen wie die des So- und Anderseins, des Seins und Nichtseins, des Wirklich- und Möglichseins erst daraus entstehen und so gedacht werden können, dass sie dem- und denjenigen, die sprechen, in ihrer Eigen- und Andersartigkeit gerecht werden.⁶

Warum jedoch in der Form des Dialogs? Vor einem Austausch von Informationen kommen wir ins Gespräch. Der Dia-log geht aus vom Getrenntsein: ‚*dia*‘ verstanden als ‚auseinander‘; daraus erst kann Annäherung geschehen als ein Bezug zum Unbekannten, als *Spur*, die für Levinas nicht als identifizierendes Zeichen die Sprechenden repräsentiert, sondern stets auf ihre irreduzible Alterität verweist: „Die Spur des Unendlichen ist diese Ambiguität im Subjekt, abwechselnd Anfang und Vermittlung, diachrone Ambivalenz, die vom Ethischen ermöglicht wird“⁷ – sie ist Transzendenz, die uns aufricht zur Welt im Anderen. Ein solches ‚Weltdenken‘⁸ im Zeichen der Transzendenz und der Alterität könnte einen Dialog zwischen Emmanuel Levinas und Eugen Fink eröffnen.

Welt bzw. Welt in der kosmologischen Differenz von Binnenwelt und dem Kosmos bildet ein Feld für Transzendenz, so Eugen Fink.⁹ Zu dieser Transzendenz als dem „Medium unserer Existenz“¹⁰ gilt es den rechten Abstand, das rechte Verhältnis zu gewinnen; ein Verhältnis, in dem Dialog über unser Verhältnis zu und mit den Anderen entstehen kann. Dieses Verhältnis kann für Fink nicht eines im Sinne der Husserlschen Intentionalität unter dem Primat des Vorstellens sein: Miteinandersein ist kein Derivat einer vorstellungsmäßigen Ich-Du-Beziehung. Vielmehr geht es Fink um die Konstitutionsmöglichkeit eines Verhaltens zur Zeit,

⁵ Vgl. zur zentralen Bedeutung der Sprache für Levinas’ Konzeption einer Ethik der Alterität Hilt, Annette: *Sprache*, in: *Emmanuel Levinas Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J.B. Metzler, Heidelberg/Berlin 2025 (forthcoming).

⁶ Vgl. zu diesem methodischen Zug, Ethik als erste Philosophie in der Sprache zu gründen: Critchley, Simon: „Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Levinas’ ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‘“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1994/4), S. 643–651.

⁷ Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen v. Th. Wiemer, Karl Alber, Freiburg/München 1992, S. 326.

⁸ 8 Vgl. zum Konzept der Welt bei Eugen Fink Nielsen, Cathrin und Sepp, Hans Rainer: „Welt bei Fink“, in dies. (Hrsg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Karl Alber, Freiburg/München 2011, S. 9–24.

⁹ Vgl. Fink, Eugen: *Existenz und Coexistenz*, hrsg. v. Hilt, Annette (= EFGA 16), Karl Alber, Freiburg/München 2018, S. 105.

¹⁰ *Ibid.*, S. 44.

zum Raum und zur Welt, das zugleich auch den Erscheinungs- und Spielraum für Gemeinsames und Gemeinschaft öffnet: Sein bzw. Welt, die er so zu fassen sucht, ist Gabe, nichts Gemachtes. Die Mit-teilung, die sich hier als (nicht nur sprachliche) Beziehung ereignet, ist ein Moment in der Struktur des Miteinander-teilens von Welt. Dieses Gespräch ist „Ort aller Probleme“, ist der Ort für die durch Sprache ermöglichte menschliche Gemeinschaft.¹¹ Deren Struktur – die Struktur sozialer Beziehungen – sucht Fink phänomenologisch, darüber hinaus aber auch ontologisch-anthropologisch zu klären.

Fink und Levinas möchte ich als Vertreter von einer anthropologisch konzipierten Ontologie einerseits und einer Ethik andererseits in Kontrast bringen; beide können jedoch miteinander kommunizieren, und zwar über die nicht nur für die Phänomenologie zum konzeptionellen Angelpunkt werdende Problematik der Konzeption von Subjektivität, die das Subjektsein zum einen nicht einfach in einer Ontologie der gegenständlichen Welt aufgehen lässt, zum anderen auch der Pluralität von Subjekten gerecht wird. Hierzu muss das Konzept des Erscheinens selbst wie auch dasjenige eines Erscheinungsraumes für das Miteinandersein – eben die Bedingung der Möglichkeit für einen geteilten Raum befragt werden. Sprache und Sprechen als diesen Raum und die Beziehung konstituierend könnten dazu eine Basis bilden.

Wie könnten die beiden Denker in ein Gespräch gelangen? Nicht nur darüber, inwiefern Ontologie bzw. Anthropologie die Ethik oder umgekehrt die Ethik eine wie auch immer ontologisch konstituierte Anthropologie fordert, das eine nicht das Erste vor dem Anderen ist, sondern inwiefern beide für eine Verständigung im Rahmen einer radikalen Philosophie der Transzendenz – angesichts des Unendlichen von Sinn – unabdingbar sind. Dies ist die Frage an ihr Philosophieren, ist ein Anspruch an die Phänomenologie selbst.

Fink wie Levinas betonen die Entwicklung ihrer Anthropologie und einer Ethik als „erste Philosophie“ über eine Befragung der Sozialstrukturen, die sich nicht mehr an Traditionen der Ontologie und ihrer Korrespondenz mit dem Vorstellen¹² orientieren.¹³ So könnte an Fink die Frage gestellt werden, inwie-

¹¹ Vgl. *ibid.*, S. 46.

¹² Vgl. Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übersetzt, herausgegeben und eingeleitet v. Krewani, Wolfgang Nikolaus, Karl Alber, Freiburg/München 1983, S. 196–198. Vgl. auch: Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. v. Schütz, Egon; Schwarz, Franz-Anton, Karl Alber, Freiburg/München 1979, S. 430–431.

¹³ Wenn man denn die beiden mit diesen Kategorisierungen trifft: Fink bezeichnet eine „ausführliche Klarlegung aller Beziehungen zwischen den fünf Grundphänomenen und den in ihnen begründeten Sekundärphänomenen“ als „Aufgabe einer weitläufigen Phänomenologie der menschlichen Existenz“, die für ihn weiterhin ein Desiderat bleibt (vgl. *ibid.*, S. 430). Levinas stellt für sich selbst

fern seine Anthropologie einen ethischen Anspruch hat, und zwar, insofern diese herausgearbeiteten Grundstrukturen menschlichen Daseins auf Miteinanderteilen und sich Mitteilen, auf Dialog aufgebaut sind und ihn immer wieder herausfordern. Und an Levinas erginge die Frage, inwiefern sich in seinem Verständnis von Dialog ein beständiges Widerrufen (*de-dire*) zeigt, das eine gemeinsame Verständigung mit-einander auf gemeinsame Strukturen unserer Gemeinschaft hin impliziert, also eine anthropologische Klärung fordert, die sich aus dem Anspruch des Anderen, aber auch einer gemeinsam geteilten – sozialen – Welt ergibt. Anthropologie und Ethik würden sich so überkreuzen, einander fordern. Hierfür wird entscheidend sein, wie einerseits der Eintritt in den Dialog, andererseits die Gestaltung des Dialogs bzw. des Mit-teilens in einem gemeinsamen Feld der Beziehung, wie Fink dies anspricht, konzipiert werden kann; dazu werden wir einige der explizit sozialphilosophischen bzw. sozialontologischen Werke Finks und Levinas' heranziehen und unter den für die beiden jeweils zentralen Konzepten der Welt, der Transzendenz bzw. des Unendlichen in einen Dialog bringen.

Fink zielt auf eine ontologische¹⁴ Klärung der Sozialität,¹⁵ wobei diese ontologische Klärung relational ausgerichtet ist: die Beziehungs-gehen den Seinsstrukturen voraus.

Wenn man auf eine Ontologie der menschlichen Gemeinschaft abzielen will, muß man sich auch klar machen, daß jede Ontologie selber aus einer Gemeinschaft entspringt. [...] Mit der Frage nach der ontologischen Verfassung der Sozialität ist notwendig immer auch mitgefragt nach der sozialen Voraussetzung der Ontologie.¹⁶

„Voraussetzungen der Ontologie“ und deren Konzeption im Rahmen unserer Kategorien des Denkens eines ontologischen Bezugsrahmens, in dem Seiendes zur Geltung kommt: Kommen wir zum ersten Einsatzpunkt für ein Gespräch mit unseren beiden Protagonisten.

die Entwicklung, der Ethik als Regelwerk in Abrede: „Meine Aufgabe besteht nicht darin, die Ethik aufzubauen; ich versuche nur, ihren Sinn zu suchen. [...] Zweifellos kann man entsprechend dem, was ich eben gesagt habe, eine Ethik aufbauen, aber das ist nicht mein eigentliches Thema“ (Levinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillipe Nemo*, hrsg. v. Engelmann, Peter, Passagen, Wien/Köln 1986, S. 69).

¹⁴ Ontologisch unter der Fragestellung, inwiefern unsere Formen von Gemeinschaft unser Seinsverständnis und damit auch unser Selbstverständnis widerspiegeln.

¹⁵ Vgl. Fink: *Existenz und Coexistenz*, op. cit., S. 301.

¹⁶ *Ibid.*, S. 22.

2. Miteinandersein: Welt und bedeutsame Dinge

Das „mit“ sei ungeeignet, die originäre Relation zum Anderen – als Grundlage der sozialen Beziehung, die ihre Relata nicht aufeinander, auf das Selbe, reduziert – zu bezeichnen, so Emmanuel Levinas.¹⁷ Fink dagegen expliziert die soziale Beziehung über das Miteinandersein, das er auf das Schärfste von dem Füreinandersein transzendental unter dem Primat des Vorstellens konstituierter Subjektivität unterscheidet.¹⁸

Finks Register ist hier die Phänomenologie, in deren Rahmen er seine ontologischen Fragen stellt. Er zielt hier auf einen kosmologischen Phänomenbegriff, den eine Differenz zwischen Welt und binnenweltlichem Seienden charakterisiert, die sich in der Dialektik unterschiedlicher Erscheinungsfelder unserer gemeinsam gelebten Existenz wiederholt. Die co-existenten Subjekte sind einander fremd: Fremdheit – für Fink ein ontologischer Begriff für die Irreduzibilität des Erscheinenden auf ein ihnen allgemeines Korrelat – ermöglicht erst Nähe: Nähe, die Möglichkeit von Ent-Fernung und Beziehung, setzt Fremdheit voraus. So heißt es in *Existenz und Coexistenz*: „Das menschliche InderWeltsein [...] ist in sich eigentümlich bewegt durch einen unruhigen Gegensatz [...] von Heimat und Fremde. Alle unsere Lebensverhältnisse sind in das Medium dieses Widerspiels eingetaucht, alle haben von daher einen beirrenden zweideutigen Charakter, eine aenigmatische Tönung.“¹⁹ Ein Gegensatz eröffnet erst ein mögliches gemeinsames Feld, in dem miteinander zu sein bedeutsam wird.

Dieses Miteinandersein wird von Fink ontologisch als eigene Seinsform, ursprünglicher als das Füreinandersein,²⁰ herausgearbeitet, insofern es in der modernen, der cartesischen Konzeption des Vorstellens verdrängt wird. Miteinandersein geht dem *cogito sum*, aber auch dem Dasein, dem es in seiner Existenz um diese Existenz selbst geht, ontologisch voraus. Es ist nicht bereits intentional auf einen Horizont von Verfügbarkeiten ausgerichtet, sondern muss seine Strukturen, Ausrichtungen, Verpflichtungen und Ordnungen erst in Formen des Zusammenlebens und deren Bezeugung bilden. Coexistenziell ist das Miteinandersein grundlos, ist bestimmt durch den Entzug seines Grundes. Dies manifestiert sich für Fink in der Erfahrung der existenziellen Not, Welt miteinander zu teilen und Formen des Sprechens und Handelns dafür zu finden.

¹⁷ Levinas, Emmanuel: *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1980, S. 9.

¹⁸ Vgl. hierzu insbesondere Kapitel 7 und 8 von Fink: *Existenz und Coexistenz*, op. cit.

¹⁹ *Ibid.*, S. 276.

²⁰ Vgl. *ibid.*, S. 84–85.

Phänomenologisch konzipiert Fink das Miteinandersein über eine Mehrzahl von Sinnsphären: die Grundphänomene des menschlichen Daseins – Tod, Liebe, Arbeit, Herrschaft und Spiel. In ihnen sind ‚abstraktere Bestimmungen‘ wie Leiblichkeit, Vernunft, Sprache oder Freiheit enthalten,²¹ ebenso der Gegensatz von Singularität und Pluralität. Mit Fink könnte gegen Levinas der Einwand formuliert werden, dessen Schema ‚Selbst – Anderer‘ sei ein abstraktes und einen Grundzug menschlicher Existenz totalisierendes. Für Fink sind Seinsverständnis und Selbst- wie Fremderkenntnis in den Grundphänomenen verklammert: Jedes der Grundphänomene erschließt auf eigene Art die Offenheit des Seinsbezuges und auch die Beziehung zum Anderen.²²

Unser Fremdverstehen legt sich in im Umgang geteilten Praktiken aus. Fink setzt sich hier von Heideggers Zeug-Analyse, die zum einen im Rahmen einer Bewandtnis-Ganzheit, zum anderen in dem der Sorge des Daseins um sich selbst steht, ab. Hier kommt nun die Co-Existenz ins Spiel: Wie wir Welt teilen im praktischen Umgang mit bedeutsamen Dingen, den *Symbola*, wie dem Haus, dem Tisch, dem Bett oder auch anderen technischen Gegenständen, in deren Gebrauch sich Mitteilung, und eben auch Streit, um einen gemeinsamen Sinn entfaltet. Auch darin spiegelt sich die Offenheit, der nie zu Ende kommende Wandel des Kosmos, der Dinge in der Welt in ihrer jeweils spezifischen Gestalt hervorbringt, wider: als Weltoffenheit des Menschen, der dieses Verhältnis als Gemeinschaft in ihren Sinnbildungen in lateralen Verhältnissen zu dem/den Anderen über die Dinge immer wieder neu erfahren und auslegen muss, und zwar über die Erfahrung des Neu-Bedeutsamwerdens.

Ebenso bedeutsam wird das Verhältnis zu Abwesenden, das Verhältnis zum Nichts als weiterer ontologischer bzw. für Fink kosmologischer Kategorie: Mit den Abwesenden, dem, was nicht mehr oder auch noch nicht ist, teilen wir Welt in anderer Weise als über einen durch unsere gegenständliche Umwelt gestalteten präsenten Sinn. Für das Gedenken müssen selbst erst Institutionen geschaffen und Dinge sinnbildend für das anwesende Abwesende werden. Diese bedeutsamen Dinge, die *Symbola* – Teile, die das zu verstehen geben, wovon sie Teil sind –, verweisen auf das, was nicht erscheint bzw. nicht in einem uns sich zeigenden Sinn aufgeht. Sie verweisen auf die Welt als eine Aufgabe, denn bedeutsam werden sie in ihrem gemeinsamen Gebrauch, wo wir ihre unendlichen, sich wandeln können Bedeutungen erfahren. Wir erfahren an ihnen unsere Lebensbedürfnisse, daher sind für Fink *Symbola* Umgangsdinge einer leibnahen Existenz: der Tisch,

²¹ Vgl. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, op. cit., S. 435–436.

²² *Ibid.*, S. 438.

die Nahrungsmittel, Grab und Mahnmal der Erinnerung, *Symbola*, an denen wir den Wandel der Generationen erfahren. In ihrer Bedeutsamkeit, die in ihrem notwendigen Charakter, unserer Endlichkeit eine Form zu geben, liegt, teilen sie Welt, indem sie die einzelnen leiblichen Subjekte dezentrieren, insofern sie uns so versammeln, dass wir gemeinsam die Aufgabe der Sinnbildung bewältigen müssen.

Wir Menschen bringen *Symbola* zwar hervor, stehen ihnen jedoch nicht abgelöst gegenüber, sondern gehen im Hervorbringen in sie ein. Darin werden wir wie sie Teil eines Ganzen, das selbst wiederum in größeren Bezügen steht, also nie endlich abgeschlossen ist, vielmehr über sich hinaus verweist als Tischgemeinschaft, als Generation, als Angehörige einer Kultur. *Symbola* bilden nicht allein unsere vertraute Umwelt, sondern führen, wenn sie Menschen um sich versammeln, immer auch zu einer Verwandlung unseres alltäglichen Weltverständnisses, sie gehen nicht auf in dem Sinn, den wir ihnen beilegen, sie haben ihre eigene Macht, eine Situation zu gestalten aus einer Abwesenheit von festgesetztem Sinn, was wiederum auf einen das Sein transzendierenden Entzug, einen Bruch mit dem Sein, verweist.

Phänomenologisch stellt sich am *Symbolon* die Frage nach dem, was niemals in der Wirklichkeit erscheint und das gleichzeitig als Lücke in der Wirklichkeit angezeigt wird, indem einzelne Dinge, Teilausschnitte der Wirklichkeit, eine Ahnung an das Ganze spiegeln: Sie beziehen uns auf Welt.²³ Fink lenkt sein Fragen auf die kosmologische Dimension von Welt, die Differenz von binnenweltlichem Erscheinen und dem Erscheinungsfeld, das als Unendliches nicht phänomenal gefasst werden kann. Welt ist kein Gegenstand, ist gewissermaßen Prototyp von Alterität, die Fremdheit in Mitgegenwart, die zugleich doch abwesend ist. Fink expliziert dies wieder und wieder an der Geschlechtlichkeit, dem Dual menschlicher Existenz, und dem Grundphänomen des Eros: „Die Liebenden verlieren gegeneinander ihre endliche Bestimmtheit, sie sinken gemeinsam in einen Grund, der tiefer ist als ihre besondere Einzelexistenz.“²⁴

Der Dual ist hier nicht zu verstehen als klar geschiedener Gegensatz, sondern als Unterscheidendes, in dem sich Gemeinsamkeit und Teilen, Miteinandersein und Trennung erst bilden. Es sind dies Unterscheidungen – Differenzen –, die es nicht aufzulösen gilt, sondern die als Dialektik, in der Spannung von aufeinander bezogenen Unterscheidungen wie Vernunft und Sinnlichkeit, Tag und Nacht, im Spiel gehalten werden müssen. Die Frage ist, welche Art von Dual wir unserer

²³ Vgl.: „Welt-teilen ist allein das echte und wahre *Mit-Teilen*. [...] das, worin man sich teilt, ist nicht eine *Sache*, die zerrissen oder auseinandergenommen wird, noch ein *vorstellungsmäßiges Dabeisein* bei einer Sache“ (Fink: *Existenz und Coexistenz*, S. 131).

²⁴ Fink: *Existenz und Coexistenz*, S. 202.

Selbstverständigung zugrunde legen: einen ontologisch-anthropologischen oder einen dualistischen.²⁵ Für Fink ist es ersterer, der sich gerade im Sozialen zeigt, denn hier kommt er als Weltoffenheit des Menschen zum Tragen, die das Unendliche aller sozialen Gebilde darstellt. Diese kann indes nur spekulativ in immer neuen Verstehensansätzen und Kontrastierungen aus Gemeinschaftsphänomenen erfahren werden, aus der Öffnung der eigenen Welt, dadurch, dass im eigenen Horizont Leerstellen, fremder Sinn, Widersinn erscheinen, die stets aufs Neue geklärt werden müssen, für die immer wieder neu Ordnungen gefunden werden müssen. Das Miteinander ist eine Spannung – ein ‚*dia*‘, ein Auseinander. Die Spannung besteht darin, aufeinander verwiesen zu sein, ist nicht nur ein (epistemologisches) Füreinandersein in dem Sinne, sich wechselseitig Gegenstand der Vorstellung zu sein. Fink behandelt dies vielmehr – explizit mit einer ethischen Konnotation – als ein *Füreinander-Einstehen*.²⁶

Über dieses ethische Register bewegen wir uns nun auf Emmanuel Levinas als Gesprächspartner zu und zwar mit den Fragen, wie sich Transzendenz – aus den sozialen Beziehungen vom anderen Menschen her gedacht – öffnet, wie diese gerade weder aus einer ontologischen Matrix ermöglicht wird noch sich denken lässt, ohne den und die Anderen misszuverstehen.

3. Transzendenz: Welt, Dialog, Spiel

Das von Fink entwickelte Erscheinungsfeld der Welt im Register des Miteinander ist nicht mehr im Sinne Levinas' das anonyme ‚Es gibt‘ des Seins.²⁷ Insofern Welt von Fink plural durch Sinnsphären konzipiert wird, die miteinander in Wider-

²⁵ *Ibid.*, S. 215.

²⁶ *Ibid.*, S. 94–95.

²⁷ Das ‚Es gibt‘ (*il y a*) als jeglicher Unterscheidung oder mundanen Differenzierung von Seienden vorhergehendes anonymes Konzept, das einfach etwas ‚ist‘, etwas ‚geschieht‘, „entleihen wir nicht irgendeinem ‚Seienden‘ – äußeren Dingen oder einer inneren Welt. Das *es gibt* transzendiert in der Tat sowohl die Innerlichkeit als auch die Äußerlichkeit. Ja, es macht nicht einmal ihre Unterscheidung möglich. Der anonyme Strom des Seins überschwemmt jedes Subjekt, Person oder Ding, und lässt es untergehen“ (Levinas: *Vom Sein zum Seienden*, *op. cit.*, S. 69). Bei Levinas ist das anonyme Sein negativ konnotiert, diejenige existenzielle Herausforderung, gegenüber der sich Individuation, die Prägung eines Selbst, immer wieder zu erweisen hat: Identität entsteht durch Abgrenzung, Sicherung und Immunisierung gegenüber dem Fremden. Bei Fink ist indes das Nichts oder auch das Fremde immer schon aus einer Dialektik der Bedeutsamkeit her gedacht: Nicht Anonymität, sondern Welt als Dimension der Begegnung als Herausforderung, jedoch nicht in einem negativen, positiven oder neutralen Sinne.

sprüchen, in Deutungskonflikten stehen, die sich nicht vereinheitlichen lassen, verweist sie immer auf den und die Anderen in deren konkreter Fremdheit.

Für Levinas ist die dialogische bzw. sprachliche Beziehung – für den Anderen zu sein – gerade diejenige, die mit dem Primat der Vorstellung – füreinander zu sein – bricht. Der Andere ist immer radikal anders. Für den Anderen zu sein heißt, ihm Rede und Antwort stehen zu müssen: verantwortlich zu sein.²⁸ Der Andere kommt auf mich zu, drückt sich aus, so Levinas in „Sprache und Nähe“: „Das erste Wort sagt das Sagen selbst. Es bezeichnet noch keine Seienden, hält keine Themen fest und will nichts identifizieren. Sonst kämen die Kommunikation und die Nähe wieder auf die logische Funktion der Sprache hinaus und würden aufs Neue die Kommunikation [= das Gesagte, A. H.] voraussetzen.“²⁹

Zur ethischen Bedeutsamkeit hin perspektiviert, formuliert Levinas dies folgendermaßen:

Die Berührung, in der ich mich dem Nächsten nähere, ist weder Erscheinung noch Wissen, sondern das ethische Ereignis der Kommunikation; für alle Übertragung von Nachrichten wird dieses Ereignis vorausgesetzt; es stellt die Universalität her, in der Wörter und Aussagen ausgesprochen werden.³⁰

Diese Universalität bezeichnet er als „Brüderlichkeit“.³¹

Vor jeder Mitteilung inhaltlicher und damit bestimmender Art erfahren wir ein Zeichengeben von dem, der spricht, der darin unvertretbar ist, der sich öffnet. Der Andere ist allein Ausdruck, Stimme, die gehört, Gesicht, das sprechen und gesehen werden will. Wer spricht, setzt sich aus in eine Offenheit, in der wir uns im Dialog befinden und von der wir Zeugnis geben, wer hört, steht im Dativ der Anlage oder auch der Gabe.³² Die Beteiligten des Dialogs rücken in eine besondere

²⁸ Vgl. Levinas: *Ethik und Unendliches*, op. cit., S. 73.

²⁹ Levinas: *Die Spur des Anderen*, op. cit., S. 293–294.

³⁰ *Ibid.*, S. 293.

³¹ *Ibid.*

³² „[D]iese dem Anderen geltende Übereignung, diese Aufrichtigkeit ist das Sagen. Nicht Mitteilung eines Gesagten, das sogleich das Sagen zudecken und ausschalten oder aufsaugen würde, sondern Sagen, das seine Offenheit offenhält, ohne Entschuldigung, ohne Ausflucht oder Alibi, sich ausliefernd, ohne irgendetwas Gesagtes zu sagen. Sagen, das nichts anderes sagt als ebendas Sagen, ohne es zu thematisieren, vielmehr indem es das Sagen immer noch weiter aussetzt: Sagen heißt so Zeichengeben von nichts anderem als von ebenjener Zeichenhaftigkeit, jener Bedeutsamkeit der Ausgesetztheit; es heißt die Ausgesetztheit aussetzen, anstatt sich in ihr aufzuhalten wie in einem Akt des Aussetzens [...] Ausspruch des ‚hier, sieh mich‘, das sich mit nichts identifizieren läßt außer ebender Stimme, die so spricht und sich ausliefert, der Stimme, die bedeutet“ (Levinas: *Jenseits des Seins*, op. cit., S. 313).

Erfahrung der Transzendenz ein, die mich zum Anderen führt, aber mich zugleich auf den Anderen bezieht und mich an ihn bindet.³³

Bernhard Waldenfels nennt dies eine „Intrige“ in der Nähe, die das außerordentliche Ereignis von Sagen und Gesagtem knüpft: Nähe, die zur Annäherung und zur Verstrickung zwischen dem, der spricht, und demjenigen, an den das Sagen adressiert ist, führt.³⁴ Dialog ist Intrige und Dramaturgie: Wir sind in dieser Begegnung in den Dialog und sein Ereignis verstrickt. Dies bricht das Selbst – oder die Instanzen des Gesprächs – auf, bringt sie ins Gespräch und ins Spiel. Der Dialog will geschaffen oder vielmehr erfunden sein aus Rede und Gegenrede, aus Überraschungen, die jeden der Sprechenden ver-ändern. Wie aber könnte sich ein solcher Dialog gestalten?

4. Dramaturgie eines Dialogs

Levinas kritisiert Finks „Spiel der Welt“ als Feier der Freiheit ohne Verantwortung³⁵ und führt stattdessen eine ursprüngliche Verantwortung vor dem Gegensatz Freiheit – Unfreiheit ein, die sich aus dem Sagen des Anderen ergibt:

Einführung eines Seienden, das nicht *für sich* ist, das *für alle* ist – Sein und zugleich Sich-vom-Sein-Lösen; [...]. Diese Weise, zu antworten und Verantwortung zu tragen ohne vorheriges Engagement – Verantwortung für die Anderen – ist nichts anderes als die menschliche Brüderlichkeit, die der Freiheit vorausgeht. Das Gesicht des Anderen in der Nähe [...] ist nicht zu vergegenwärtigende Spur, Modus des Unendlichen.³⁶

Es ist die Spur, die sich auch im Spiel der Welt, in der Pluralität der Grundphänomene und nicht zuletzt in der Dramaturgie des Dialogs, die sich erst in und aus dem Sprechen ergibt, findet.

³³ Vgl. dazu Levinas' Erläuterung zur Umkehrung der Intentionalität im Sagen, in der Ungleichzeitigkeit von Sprechen und Hören: Wer spricht, bleibt eigentümlich unbestimmt: Nicht das Subjekt (weder grammatisch noch transzendental), vielmehr sei das *Wer* des Sagens „nicht zu trennen von der eigentümlichen Verstrickung des Sprechens“; der Bezug des Sprechenden auf sich und den Anderen ist „rastlose Rekurrenz“, „die eigentliche Problematik des Subjekts“ (*ibid.*, S. 114–115, FN 33). Die Rekurrenz ist Zurückkommen müssen auf diese Intrige des Agens, verwiesen werden auf die Verantwortung und die Verstrickung.

³⁴ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Levinas on the Saying and the Said*, in: Nelson, E. S., Kapust, A. und K. Still (Hrsg.): *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston 2005, S. 86–97, hier S. 90.

³⁵ Levinas: *Jenseits des Seins*, op. cit., S. 257.

³⁶ *Ibid.*

Spur und Spiel stellen beide ein Heraustreten aus sich selbst dar: Transzendenz in einer gemeinsamen Nähe, die nicht Synthese ist³⁷ und auch nicht Symmetrie. Was gewährt eine solche Dramaturgie, die nicht nur Synthese unterschiedlicher Ereignisse einer Geschichte ist?³⁸ Ich möchte hier wiederum auf die Vielfalt und Pluralität der Finkschen Grundphänomene mit einem längeren Zitat zurückkommen:

Das Verhältnis der Grundphänomene untereinander ist außerordentlich spannungsreich, sofern sie beständig miteinander konkurrieren. [...] In gewisser Weise hat jedes dieser Grundphänomene die fatale Tendenz, sich als das eigentliche Wesen des Menschen zu behaupten, jedes hat den Zug zur Totalität [...]. Aus dieser rivalisierenden Konkurrenz ergeben sich viele Konflikte, personale und gesellschaftliche Spannungen. [...] Etwa wo in einer Gesellschaft die Kaste der Krieger das Lebensgepräge bestimmt, tritt das Herrschaftsphänomen in den Vordergrund der Lebensbühne. Das Leben wird dann gedeutet als Kampf um Macht und Herrschaft; doch die Krieger hören nicht auf, in generativen Verhältnissen zu stehen, [...] hören nicht auf, von der Arbeit zu leben und sich im Spiel zu erfreuen. Sowohl *seinsmäßig* wie *verstehensmäßig* sind die Grundphänomene miteinander verflochten in einem unentwirrbaren Knäuel und Knoten [...]. Der Mensch versteht sich in Worten und Begriffen, die je aus einem der fünf Daseinsbereiche genommen sind und auf die anderen übertragen werden. Solche Übertragungen sind jedoch keine harmlosen Gleichnisse, hängen nicht mit der Metaphorik der Sprache zusammen.³⁹

Ist diese Verflechtung nicht heillos, steigert sie sich nicht noch weiter in einer Inszenierung der Konkurrenz dieser Grundphänomene? Ist es hier nicht der Puppenspieler *extra scenam*, der den Knoten schürzt und wieder löst? Die Welt indes als Zeit-Raum des Erscheinens übersteigt eine Bühne. Allein wir selbst müssen in ihr zu Enden kommen, die wir aber auch selber widerrufen können oder dazu gebracht werden, wenn etwas (oder jemand) die Ordnung des Spiels stört, die Transzendenz der Welt gleichsam einbricht, wie dies oben an den *Symbola* herausgearbeitet wurde.

Gerade *Symbola* sind Dinge, an denen Transzendenz erscheint:

Die Dinge werden dann *symbola* – nicht als Zeichen für etwas anderes, sie sind *symbola* als sie selbst, sofern sie ihre Endlichkeit als Binnenweltlichkeit zeigen. [...] Die

³⁷ Levinas: *Ethik und Unendliches*, op. cit., S. 59. Vgl. hierzu auch: Levinas: *Die Spur des Anderen*, op. cit., S. 261: Hier behandelt Levinas die Geschichte im Sinne des *récit*, als Bericht, der reduktionistisch Einheit des Sinns gestaltet und Unsagbares auf ein einziges Thema hin feststellt.

³⁸ *Ibid.*, S. 187.

³⁹ Fink: *Grundphänomene*, S. 427–428.

Ergänzung bringt hier nichts hinzu, fügt nicht etwas an, was bislang fehlte und ausstand, bringt nicht etwas Seiendes zu anderem Seienden, hebt überhaupt den fragmentarischen Charakter der endlichen Dinge nicht auf – stellt sie vielmehr gerade als diese endlichen Vereinzelungen ausdrücklicher in das umfangende Weltganze zurück.⁴⁰

Das Weltganze ist Unendlichkeit dessen, was war, sein und werden kann, ist Spielraum für die Sprechenden, Handelnden, ja, vielleicht auch für die Spielenden zu der Dramaturgie, die sich nun entwickeln kann.

Es ist dies eine Ekstase zur Welt, Finks Anthropologie eine der Ekstatis, in der nicht eine Weltentsprechung gesucht wird, sondern eine Öffnung des Menschen zur Welt und den anderen Menschen, die gerade von der Dramaturgie des Spiels in den Grundphänomenen – auch im Sinne des Spiels als Weltsymbol – eröffnet wird.⁴¹ Insofern sind diese Bezüge der Weltoffenheit des Menschen nicht allein subjektrelativ, sondern haben als ekstatische ihre Voraussetzung in der Transzendenz: Der Mensch übergibt sich dem Spiel, das die eigene Begrenztheit zu Anderen und Anderem hin öffnet. Dagegen ist für Levinas der Dialog vom Anderen aus, eröffnet durch das Sagen, weltlos: Das Subjekt wird „hinausgetrieben [...] aus jeglichem Ort, (hat) *keine* Bleibe mehr, (betritt) keinen Boden.“⁴²

Wie verhalten sich nun Finks Weltdenken und seine Anthropologie zur Ethik? Ist es ohne Moral?

Die Welt ist an sich zwecklos, und sie hat an sich auch keinen Wert und bleibt außerhalb jeder moralischen Abschätzung. [...] Aber wir müssen uns klar und deutlich machen, daß die Grundlosigkeit der Welt, ihre Zweck-, Ziel-, Wert- und Planlosigkeit, nicht vom Modell eines innerweltlich wertlosen Dinges etwa aus gedacht werden kann. Die Grundlosigkeit der Welt ist nicht weniger, nicht geringer als die Begründetheit des Seienden, sie ist etwas viel Ursprünglicheres.⁴³

Wie spielt die Welt? Sie bringt alle Einzeldinge ins Erscheinen, sie lässt Beziehungen sein, stellt sie ein in die Situation: Damit fordert sie uns zur Formgebung, zum Instituieren von Ordnungen. Damit kommen wiederum die Begegnung und deren Offenheit zum Tragen: in der Welt, über die Alltagswelt hinaus, im Spiel und im Dialog. Und dazu bedarf es des und der Anderen, der Idee des Unendlichen im

⁴⁰ Fink: *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., S. 123.

⁴¹ *Ibid.*, S. 216.

⁴² Levinas: *Jenseits des Seins*, op. cit., S. 118.

⁴³ Fink: *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., S. 210–211.

Angesichts des Anderen und seiner Anderen, es bedarf der Verantwortung angesichts von Pluralität.

Fink zielt auf eine „irdische Anthropologie“ und seine Kritik an der Ontologie verweist auf ein Unendliches des Kosmos, dessen A-personalität anonym im Sinne des Levinasschen *il y a* zu sein scheint: nihilistische Freiheit. Und auch heißt es bei Fink vom Spiel als Widerschein der Welt ambivalent, im Spiel werde nicht unsere Verantwortung übersprungen, aber wir könnten uns von unseren Taten und den Werken unserer Freiheit teilweise lösen: „Das Spiel befreit uns von der Freiheit“ (*Ibid.*) Das heißt aber auch, dass Freiheit nicht entgrenzt wird, sondern aufgehoben, suspendiert wird am und im Spiel und durch die Begegnung.

Der Dialog, auch das in ihm Gesagte, muss immer wieder auf ein Neues bewährt werden, will er sich zwischen den Sprechenden als und in deren Beziehung halten. Dies heißt zunächst, dass die Sprechenden auf ‚sich‘ neu zurückkommen, sich darin bewähren. Woher nun aber die ethische Verpflichtung, inwiefern kommt mit dem Dialog die Ethik in diese Begegnung? Diese Frage stellt Levinas ganz zum Abschluss seines kurzen Textes zum Dialog unter der Überschrift *Vom Dialog zur Ethik*.

Levinas nennt die Außerordentlichkeit und Einzigartigkeit der im Sagen geschaffenen Beziehung die „Transitivität des Dialogs und die supraontologische – oder religiöse – Bedeutung der Sozialität oder menschlichen Nähe“.44 Sie schafft über die ontologische Distanz eine Beziehung als Gabe, in einem Akt der Gnade, daraus gewinnt sie ihren Wert.

Das Ethische beginnt im Ich-Du des Dialogs, insofern das Ich-Du das *Wertsein* des anderen Menschen bedeutet, oder noch genauer, insofern sich erst in der Unmittelbarkeit der Beziehung zum anderen Menschen und ohne Rückgriff auf irgendein allgemeines Prinzip eine Bedeutung wie Wert-Sein abzeichnet. Ein Wert-Sein, das dem Menschen eignet aufgrund des Wertes des Du, des anderen Menschen als anderen, ein Wert, der mit dem anderen Menschen verbunden ist. [...] Aber bedeutet nicht die Unmittelbarkeit der Relation selbst und ihre Exklusivität, mehr noch als die bloße Negation von Vermittlungen und Ablenkungen, eine gewisse *Dringlichkeit* in der angesichts des anderen Menschen einzunehmenden Haltung, eine gewisse Dringlichkeit der Intervention?⁴⁵

Es sind die Dritten, die im *face à face* stets schon mit impliziert sind, die diese Dringlichkeit fordern, als Andere des Anderen, als Mitsprechende.

⁴⁴ Levinas: *Dialog, op. cit.*, S. 24.

⁴⁵ *Ibid.*, S. 34; Herv. A. H.

Durch die Anderen werde ich in Frage gestellt, weil sie unerwartet Ansprüche an mich, aber eben auch aneinander stellen. Darauf antworten zu müssen, schafft eine ethische Grundlage der Sprache als Verantwortlichkeit, eine Asymmetrie in der Unmöglichkeit, zugleich unterschiedlichen Ansprüchen antworten zu können. Der Dialog selbst gewährt Zeit auf ein Unendliches hin, denn wer terminiert ihn aus der Vielzahl der Sprechenden, die aus der Zukunft oder auch aus einer Vergangenheit kommen mögen, die so nicht bewusst war? Der Dialog ist in Geschichten verstrickt und verstrickt in Geschichten. Der Dialog ist Spiel, insofern er meine Freiheit herausfordert. Hier lässt sich mit Levinas anschließen:

Die Freiheit findet sich nur dann durch den Anderen in Frage gestellt und zeigt sich als unberechtigt, wenn sie sich selbst als ungerecht weiß. Das Bewußtsein, ungerecht zu sein, ist nicht eine Zugabe zu dem spontanen, freien Bewußtsein, das sich zunächst gegenwärtig wäre und sich darüber hinaus noch schuldig wüßte.⁴⁶

Aber diese ethische Dimension des Dialoges hat doch eine Wechselseitigkeit im Antworten, dem ein Hören und eine Offenheit für das Hören stets vorausgehen. Ohne Rückbezug des Sprechenden auf sich wäre diese Offenheit tatsächlich ortlos und ginge auf in einer anonymen Welt. Die anthropologische Fragestellung Finks, wie Strukturen der Sozialität eine Matrix für Subjekte bilden, die stets die Erfahrung machen, in Relationen zu stehen, lässt sich anschließen an ein dialogisches Denken, das sich verantworten muss, das zur Verantwortung herausgefordert wird. Der Dialog als ursprünglicher Modus der Transzendenz bietet seinerseits neue Strukturen und Konzeptualisierungen, die über die anthropologische und theologische Thematik hinaus wirken, eine neue Modalität des Zwischen, die sowohl Ontologie als auch Seelenleben der Mitgegenwart und der Sozialität bedeutet.⁴⁷

Levinas selbst endet seinen Dialog-Text mit einem Ausblick auf „eine Art Phänomenologie der Relation“⁴⁸, oder vielmehr sollte es heißen: „der Relationen“ im Plural, geht man denn ein auf die Vieldimensionalität von Welt, die zu fassen phänomenologisch Aufgabe bleibt: eine Aufgabe der Dringlichkeit – Dringlichkeit, einen Dialog in den Dialog zu finden, die Transzendenz von Welt (Fink) und Sprache (Levinas) neu zu durchdenken, Dringlichkeit des gemeinsamen Findens einer „Modalität, wie das Unbegreifliche Sinn bekommt“, im „mehr zu denken als ich denke“.⁴⁹

⁴⁶ Levinas: *Die Spur des Anderen*, op. cit., S. 191.

⁴⁷ Levinas: *Dialog*, op. cit., S. 30.

⁴⁸ *Ibid.*, S. 31.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 37.

Die Idee des Unendlichen und die Frage des Mit-einander im Mit-teilen einer Welt stellen die Frage nach den Konzeptionen des ‚Mit‘, anhand derer soziale Beziehungen nicht nur gedacht und gelebt werden, sondern auch ihre Entstehungs-, Geltungs- und Gestaltungsbedingungen – wie Sprache, Begegnung, Beziehung, die nicht allein zwischen Subjekten bestehen – nachvollzogen werden können: Sie alle lassen ‚das Zwischen‘ der Beziehungsform ‚Dialog‘ erst entstehen und ermöglichen somit erst Berührung mit Alterität, dem genuin Eigenen und Anderen.

So wäre womöglich der Dialog die Beziehung, die wir auf ein Unendliches hin antreten: mit-einander, aufeinander verwiesen im Ant- und Verantworten, so wäre womöglich Dialog Weg und Beziehung zu einem sozialen Spielraum von vielen: vielen Gesichtern, aber auch unterschiedlichen Weisen zu sprechen, zu handeln und zu denken. Der Dialog wäre Anlass, Ontologie, Anthropologie und Ethik als unterschiedliche Ausgangspunkte, die die Fragen unserer geteilten Welt, aber auch der Philosophie, offenhalten und in Beziehung bringen, neu zu durchdenken.

Annette Hilt vertritt die Professur ‚Praktische Philosophie und ihre Didaktik‘ an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Phänomenologie und Hermeneutik sowohl in ihren historischen Kontexten als auch in zeitgenössischen Herausforderungen für ihre Anwendung. Darüber hinaus beschäftigt sie sich mit Fragen der Philosophischen Anthropologie, der Kultur- und Sozialphilosophie, der Philosophie der Bildung und der Ethik. Sie ist Mitherausgeberin der Eugen-Fink-Gesamtausgabe und von ‚psycho-logik‘, dem Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur. Weitere Informationen: www.annette-hilt.de und persönlich über: annette.hilt@ph-karlsruhe.de