

Max Brinnich

Über Sinn  
und Bedeutung  
bei Kant  
und Levinas

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Max Brinnich

## On Sense and Meaning in Kant and Levinas

What is time? After Kant this question was what primarily drove the project of phenomenology. An important connection, which for the most part has been ignored so far in this regard, is Levinas' profound interest in and critique of Kant's moral philosophy. Levinas takes lead for his interest in Kant from his treatment of time and the question whether time is in the Kantian sense a form of intuition, in which every duty appears to us and which gives meaning to our existence. For Levinas time is not so much the form of such a cognition rather than the rift that separates us from the meaning of our responsibility. Tracing Levinas' fractious relationship with Kant is the aim of the book.

The Author:

Max Brinnich, 2012 MA in philosophy, 2016 PhD in philosophy, completed teacher training in 2017 (German/ Philosophy and Psychology). From 2009 to 2012 fellow at the Institute of Philosophy at the University of Vienna, research fellow from 2012 to 2016. Currently lecturing at the University of Vienna and teacher at a High School in Vienna since 2016.

Max Brinnich

## Über Sinn und Bedeutung bei Kant und Levinas

Was ist die Zeit? Diese Frage erlebt nach Kant eine Blütephase in der Phänomenologie. Eine Verbindung, die hier lange übersehen wurde, betrifft Levinas' Interesse und Kritik an Kants Moralphilosophie. Der Stein des Anstoßes ist die Zeit und ob sie im Sinne Kants eine Anschauungsform ist, in der uns jene Pflicht erscheint, die dem Dasein einen Sinn verleiht. Für Levinas ist die Zeit weniger die Form einer solchen Erkenntnis als die Kluft, die uns von der Bedeutung unserer Verantwortung trennt. Levinas' gespaltenes Verhältnis zu Kant in diesem Punkt nachzuzeichnen, ist Ziel dieses Buches.

Der Autor:

Max Brinnich, 2012 Abschluss des Diplomstudiums, 2016 des Doktors in Philosophie und 2017 des Lehramtsstudiums (Deutsch/Philosophie und Psychologie). 2009–2012 Studienassistent am Institut für Philosophie in Wien, 2012–2016 Universitätsassistent, derzeit Lektor ebendort. Seit 2016 Lehrer an einem Gymnasium in Wien.

# Alber-*Reihe* Thesen

Band 73



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48823-2

# Inhalt

Zitierweise und Verzeichnis der verwendeten Siglen . . . . .	9
Vorwort . . . . .	13
<b>1. Einleitung zum Zeitbegriff bei Kant und Levinas . . . . .</b>	<b>15</b>
1.1. Die Frage der Zeit im Lichte von Kants kopernikanischer Revolution . . . . .	15
1.2. Zum Verhältnis von Metaphysik, Zeit und Moralität bei Kant und Levinas . . . . .	25
1.3. Von Kants Metaphysikkritik zu Levinas' Metaphysik als Ethik . . . . .	27
<b>2. Die Zeit als eine Grenze des Verstandes bei Kant . . . . .</b>	<b>41</b>
2.1. Das Nacheinander der Zeiten und die reinen Verstandeskategorien . . . . .	42
2.2. Die Illusionen des reinen Denkens im Blick auf die Zeit . . . . .	51
2.3. Die Zeit als eine Grenze des Verstandes . . . . .	58
<b>3. Der Urteils- und der Zeitdiskurs bei Kant und Levinas . . . . .</b>	<b>70</b>
<b>4. Spuren von Kant in der späten Zeitkonzeption von Levinas . . . . .</b>	<b>84</b>
4.1. Levinas' Annäherung an Kant: das Ich, die Freiheit und die Zeit . . . . .	85
4.2. Die Bedeutung des Phänomens »Zeit« bei Levinas und das Erbe Kants . . . . .	98

## Inhalt

<b>5. Das Jenseits des Seins und die Zeit bei Levinas . . . . .</b>	<b>116</b>
5.1. Die Bedeutung der Verantwortung für die Zeit: die Vergangenheit . . . . .	117
5.2. Die Bedeutung der Geduld für die Zeit: die Gegenwart . . .	139
5.3. Die Bedeutung des Wartens für die Zeit: die Zukunft . . .	153
<b>6. Der Humanismus und die Zeit bei Kant und Levinas . . .</b>	<b>168</b>
<b>7. Verwendete Forschungsliteratur . . . . .</b>	<b>181</b>

# Zitierweise und Verzeichnis der verwendeten Siglen

Sämtliche Autoren werden nach Möglichkeit nach standardisierten Akademie-Ausgaben oder den jeweils gängigsten Ausgaben zitiert. Die Quellennachweise setzen sich in diesen Fällen aus dem Nachnamen, dem Titel oder der Sigle der zitierten Schrift, dem Kurznachweis für die verwendete Ausgabe und der Seitenangabe, jeweils in arabischen Ziffern, zusammen. Bei der Verwendung von Übersetzungen wird, durch Schrägstrich getrennt, gegebenenfalls noch die Paginierung des zugrundeliegenden Originaltextes angeführt. Zitiert wird unter Verwendung des beiliegenden Siglen-Verzeichnisses und grundsätzlich in folgender Form:

Nachname des Autors, Sigle oder Titel [der Schrift], Sigle [der Ausgabe] Bd.-Nr.: Seite[n]. Beispiele:

Kant, Anth, AA 08: 182.

Levinas, *Humanismus und An-archie*, HAM: 82/HAH: 82.

Alle Hervorhebungen im Original werden kursiv wiedergegeben. Anmerkungen zum Original werden in eckige Klammern und gefolgt von den Initialen des Verfassers gesetzt.

## Siglen zu Immanuel Kants Schriften

- AA: *Gesammelte Schriften*, Bde. 1–22 hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 hg. v. der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. v. Reinhard Brandt. Hamburg 2000, zitiert nach der Paginierung von AA 07.
- GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 04.
- MS: *Die Metaphysik der Sitten*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 06.
- KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einleitung, Sachanmerkung und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme hg. v. Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Hamburg 2003, zitiert nach der Paginierung von AA 05.

## Zitierweise und Verzeichnis der verwendeten Siglen

- KrV: *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe hg. v. Raymund Schmidt, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg 1993, zitiert nach der Paginierung der ersten Auflage von 1781 (A) und der zweiten Auflage von 1787 (B).
- KU: *Kritik der Urteilskraft*, mit einer Einleitung und Bibliographie hg. v. Heiner Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordantini. Hamburg 2006, zitiert nach der Paginierung von AA 05.
- OP: *Opus Postumum*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 21 und 22.
- ProI: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 04.
- Refl: *Reflexion*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 14–19.
- RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 06.
- VAMS: *Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 23.
- V-Met/Schön: *Metaphysik von Schön, Ontologie*, zitiert nach Textbestand und Paginierung von AA 28.

## Siglen zu Emmanuel Levinas' Schriften

- AQ: *Autrement qu'être on au-delà de l'essence*. La Haye 1974.
- EE: *De l'existence à l'existant*. Paris <sup>3</sup>1981.
- GZ: *Gott, der Tod und die Zeit*, aus dem Französischen von Astrid Nettling und Ulrike Wasel, hg. v. Peter Engelmann. Wien 1996.
- DEHH: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris <sup>4</sup>1982.
- HAH: *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier 1972.
- HAM: *Humanismus des anderen Menschen*, übers. und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang »Intention, Ereignis und der Andere«. Hamburg 2005 (= dt. Übersetzung von HAH).
- JS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen übers. v. Thomas Wiemer. Freiburg im Breisgau/München <sup>4</sup>2011 (= dt. Übersetzung von AQ).
- SpA: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hg. und eingel. v. Wolfgang Krewani. Freiburg im Breisgau/München <sup>3</sup>1983 (= dt. Übersetzung von DEHH).
- TA: *Le Temps et l'Autre*. Montpellier 1979.
- TI: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye <sup>4</sup>1980.
- TU: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, aus dem Französischen übers. v. Thomas Wiemer. Freiburg im Breisgau/München <sup>2</sup>2008 (= dt. Übersetzung von TI).



## Zitierweise und Verzeichnis der verwendeten Siglen

- VS: *Vom Sein zum Seienden*, aus dem Französischen übersetzt von Anna Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg im Breisgau/München 2008 (= dt. Übersetzung von EE).
- ZA: *Die Zeit und der Andere*, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler. Hamburg 2003 (= dt. Übersetzung von TA).
- ZU: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, aus dem Französischen von Frank Miething. München 1995.

## Weitere verwendete Siglen

- AT: René Descartes, *Cœuvres de Descartes*, hg. v. Charles Adam und Paul Tannery. Paris 1897–1913.
- EHU: David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, hg. v. Tom L. Beauchamp. Oxford 2006, zitiert nach der Paginierung der Ausgabe von Selby-Bigge und Nidditch (Oxford 1975).
- Hua: Edmund Husserl, *Husserliana. Edmund Husserl: Gesammelte Werke*, hg. v. Ullrich Melle. Den Haag 1955 ff.
- HWPh: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, unter Mitwirkung von mehr als 1500 Fachgelehrten, 12 Bde., hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Bd. 13 (Register) hg. v. Margarita Kranz. Basel 1971–2004, 2007.
- KGA: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Hans Joachim Birkner und Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge. Berlin/New York 1980 ff.
- GA: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main 1975 ff.
- TWA: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Theorie-Werkausgabe*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, hg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1986.



## Vorwort

Diese Arbeit ist im Rahmen einer Anstellung am Institut für Philosophie der Universität Wien im damaligen Forschungsbereich »Europäische Philosophie und Continental Philosophy« entstanden und wurde von Prof. Dr. Violetta L. Waibel betreut, die mich seit meiner Studienzeit gefördert und die vorliegende Arbeit mit viel Vertrauen, Sorgfalt, Geduld und mit einem kritischen Augenmerk begleitet hat. An erster Stelle möchte ich meiner Doktormutter Prof. Dr. Violetta L. Waibel danken. Ich danke auch Philipp Schaller, Johannes Epple, Gerald Schönauer, Karin Kuchler, Martin Moser, Peter Gaitsch und Arno Böhler für die wertvollen Gespräche. Ein besonderer Dank gilt auch Eva Zuccato, an die ich oft zurückdenke, Gertrud Wachter und Elisabeth Fally, die mich am Institut für Philosophie in Wien unterstützt haben. Meinen Eltern und meinem Bruder danke ich für die Wertschätzung, die sie meiner Arbeit entgegengebracht haben, meiner Frau und meinen Kindern für das Glück, das sie mir bedeuten, und die Liebe, die sie mir schenken, ohne die ich diese Arbeit nie geschrieben hätte.



# 1. Einleitung zum Zeitbegriff bei Kant und Levinas

Wollte man der Zeit selbst eine Folge nacheinander beilegen,  
so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese  
Folge möglich wäre.

Kant, KrV: A183/B226

## 1.1. Die Frage der Zeit im Lichte von Kants kopernikanischer Revolution

Was ist Zeit? Diese Frage erlebt in der Folge Kants eine Blütephase: im sogenannten Spinoza-Streit, den Jacobi als selbsterklärter Kantianer gegen Hegel und Schelling austrägt,<sup>1</sup> aber auch im Ausgang von Kant bei Husserl und Heidegger sowie in der Phänomenologie französischer Provenienz. Kants Ausführungen zur Zeitthematik nehmen weitaus kleineren Raum ein, als ihr Stellenwert in diesen nachkantischen Zentren der Philosophiegeschichte vermuten ließe. Ferner überrascht, dass Kant diese Frage so, wie sie dort gestellt wird, eigentlich gar nicht stellt. Denn in der nachkantischen Tradition wird der Begriff der Zeit meist durch Folgeverhältnisse bestimmt, oft etwa in Termen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.<sup>2</sup> Kant spricht

---

<sup>1</sup> Für eine sehr gelungene Darstellung dieses Streits vgl. Birgit Sandkaulen, *System und Zeitlichkeit. Jacobi im Streit mit Hegel und Schelling*, in: *Systeme in Bewegung*, hg. v. Christian Danz, Violetta Waibel. Hamburg: Meiner (im Erscheinen).

<sup>2</sup> Zwar sind die nachkantischen Ansätze in Fragen der Zeitthematik durchaus divers: so spricht etwa Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1830 von der Zeit als einem reinen Nacheinander des begrifflichen Werdens, Husserl von Protentionen und Retentionen und Heidegger von den drei Ekstasen der Zeit (vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), TWA 09: 41–55; zum Retentions- und Protentionsbegriff Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua 10: 27–53; zur Kritik Heideggers an Kants Zeitbegriff vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2: 427, zu den Ekstasen GA 2: §65). Wie in diesen Beispielen wird in den nachkantischen Zen-

davon nicht. Er hat es nicht verabsäumt oder keinen geeigneten Ort gefunden, darüber zu sprechen, er sieht ganz einfach keinen Grund dafür, mehr dazu zu sagen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Dauer, Augenblicke, Ereignisse – all dies und alles andere, was nur in einer Folge nacheinander zu denken ist, betrifft nach seiner Ansicht nur die Dinge in der Zeit und nicht die Zeit selbst.<sup>3</sup> Über die Zeit selbst schreibt Kant nicht viel, sie habe »nur Eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander«. <sup>4</sup> Dieser Grundsatz hat jedoch weitreichende Konsequenzen, bedenkt man, dass die Zeit für Kant jene Form der Anschauung ist, in der ein Vorstellungsbewusstsein überhaupt erst möglich ist, folgt daraus, dass die Präsenz verschiedener Zeiten im Bewusstsein ausgeschlossen ist, ja, dass, in dem Moment, in dem ich mir einer Vorstellung reflexiv bewusst werde, jene Zeit, in der sie ursprünglich erschienen ist, schon vergangen ist, sodass schließlich auch die Möglichkeit, einen objektiven Begriff der Zeit an sich zu bilden, ausgeschlossen ist. Somit nimmt Kant zwar an, dass unsere ganze Erfahrung zeitlich verläuft, dass wir dabei aber niemals einen objektiven Begriff der Zeit bilden können.

Das wirft viele Fragen auf. Wenn wir die Zeit an sich nicht kennen – wie können wir dann wissen, dass, was jetzt vergangen ist, der Zukunft gleicht? Wie kann sich etwa, um ein Beispiel Kants zu bemühen, ein Steuermann auf hoher See orientieren, wenn er hierauf nicht vertrauen kann?<sup>5</sup> Wie ohne diese Gewissheit ein Leben führen

---

tren der Philosophiegeschichte aber meist über *die eine* Zeit und ihre innere Abfolge gesprochen.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Kant, KrV: »Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit«; zu Kants Ablehnung, der Zeit selbst eine Folge beizulegen, KrV: A183/B226. Über die drei Zeitdimensionen spricht Kant kaum, kurze Anmerkungen finden sich in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und in den *Vorlesungen über Metaphysik*. An beiden Orten betont Kant, dass die Zeitdimensionen und ebenso die Dauer, der Augenblick, der Anfang und das Ende nur Bestimmungen der Dinge in der Zeit, nicht aber der Zeit selbst seien (vgl. Kant, V-Met/Schön, AA 28: 521 f. u. Kant, Anth, § 34, AA 08: 182).

<sup>4</sup> Kant, KrV: A31/B47.

<sup>5</sup> Den Anspruch, eine solche Orientierung im Leben zu geben, hat Kant stets vor Augen gehabt. Im Unterschied zu Hume, der »sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skeptizismus) setzte, da es dann liegen und verfaulen mag«, kommt es Kant darauf an, »ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannkunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt« (Kant, Prol, AA 04: 262). Den gleichen Eindruck

und wie überhaupt von *einem* Leben sprechen? Wenn Kant Recht hat, ist das eigene Leben ein nie endendes Arrangement mit den Anforderungen einer Zeit, deren Wesen uns verborgen bleibt.<sup>6</sup> Diese Ansicht hat Kant viel Kritik und Missverständnis eingebracht. Bekannt ist Lamberts Einwand, die Zeit sei so wirklich, wie die Veränderungen in ihr, der nach Kants Einschätzung darauf abzielt, die Zeit zu einem Objekt des Verstandes zu erheben,<sup>7</sup> was Kant jedoch rigoros aus-

---

vermittelt auch Kants besonders scharfe Reaktion auf die sogenannte *Göttinger Rezension* seiner *Kritik der reinen Vernunft*. Diese Rezension attestierte der kantischen Philosophie, dem Idealismus zu verfallen, dem Skeptizismus Tür und Tor zu öffnen und somit keine klare Orientierung zu geben (vgl. zu dieser Thematik: Konstantin Pollok, Einleitung, in: Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Meiner 2001, IX–LXII).

<sup>6</sup> Norbert Fischer weist darauf hin, dass das vernünftige Subjekt bei Kant den Bedingungen der Zeit unterworfen ist, ohne doch das Wesen der Zeit selbst zu kennen und wie sein eigener Charakter damit vereinbar ist. Das führe dazu, dass das Subjekt bei Kant nur als Inhaber, nicht als Urheber seines Charakters gedacht werden könne (vgl. Norbert Fischer, *Die Zeit als Thema der »Kritik der reinen Vernunft« und der kritischen Metaphysik. Ihre Bedeutung als Anschauungsform des inneren Sinnes und als metaphysisches Problem*, in: *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die »Kritik der reinen Vernunft«*, hg. v. Norbert Fischer. Hamburg: Meiner 2010, 80–100, 94 f.; Norbert Fischer stützt seine These auf Kant, KrV: A553 f./B581 f.; vgl. hierzu bes. Kant, KpV, »Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft«). Entsprechend bezieht sich Kants Begriff der Freiheit nur auf die Selbstgesetzgebung und nicht auf den freien Gesetzesentwurf. Da sein Zeitbegriff die Freiheit des Menschen somit nur als Autonomie denkbar macht, nimmt Kant mit seiner Erörterung der Zeit vorweg, dass das Subjekt seiner Ansicht zufolge je schon ethisch konnotiert ist. Denn dass es nur zur Selbstgesetzgebung fähig und insofern je schon auf ein Gesetz angewiesen ist, das es sich geben kann, bedeutet, dass es immer schon zur allgemeinen Gesetzgebung fähig und verpflichtet ist (vgl. hierzu Ingo Marthaler Rede vom kategorischen Imperativ als Aufklärung der Struktur der transzendentalen Freiheit in: Ingo Marthaler, *Bewusstes Leben. Moral und Glück bei Immanuel Kant*. Berlin/Boston, Mass.: de Gruyter 2014 [= Kantstudien-Ergänzungshefte, Bd. 176], bes. 13 u. 16).

<sup>7</sup> In der Forschung wird Kants Zeitbegriff oft überformt: Düsing macht Kants Zeitbegriff aus der Unterscheidung von subjektiver und objektiver Zeit verständlich (vgl. Klaus Düsing, *Objektive und subjektive Zeit*, in: *Kant-Studien* (1980) 71/2, 1–34, 19 f. u. 22). Für die subjektive Zeit wird dabei ein anderes Folgeverhältnis veranschlagt als für die objektive, wobei beides natürlich konzeptionell, also begrifflich und mit dem Anspruch auf Objektivität geschieht. Nach Kant darf der Zeit an sich jedoch überhaupt keine Folge beigelegt werden (vgl. Kant, A183/B226), und es ist unmöglich, einen objektiven Zeitbegriff zu bilden. Friedmann macht die Vorstellung der Zeit aus der erkenntnisnotwendigen Vorstellung von Reihenfolgen verständlich (vgl. Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* 1992, bes. 121). Doch auch die Vorstellung von Reihenfolgen trägt nach Kant nichts zum genuinen Verständnis der Zeit bei (vgl.

schließt.<sup>8</sup> Kant hält Lamberts Argument der Sache nach zwar für richtig, widerspricht aber dem, was Lambert daraus folgert: So hält Kant fest, dass die Zeit in Ansehung der empirischen Veränderungen zwar wirklich ist, dass sie dabei jedoch nur »subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung« für sich beanspruchen könne.<sup>9</sup> Demnach ist die Zeit zwar die Form, in der empirische Veränderungen gegeben sind, allerdings ist sie aus exakt demselben Grund nur eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und nicht selbst ein Objekt derselben. Kurz: für einen diskursiven Verstand, der nach Kant auf Erfahrungen angewiesen ist, ist die Zeit kein mögliches Objekt der Erkenntnis.<sup>10</sup> Ein solcher Verstand kann ein Phänomen der

---

Kant, KrV: A33/B50). Andere Beispiele sind: Peter Frederick Strawson, *Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis: Comments on Henrich and Guyer*, in: *Kant's Transcendental Deductions. The Three »Critiques« and the »Opus Postumum«*, hg. v. Eckart Förster. Stanford, California: Stanford University Press 1989, 69–77, 75 und Karin Michel, *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Wuppertal: de Gruyter 2003 (= Kantstudien. Ergänzungshäfte, Bd. 145), 62; Thorsten Streubel, *Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 104 f.; Lawrence Friedman, *Kant's Theory of Time*, in: *The Review of Metaphysics* 7/3 (1954), 379–388, 385.

<sup>8</sup> Kant betont, die Zeit sei weder etwas, »was für sich selbst bestünde«, noch etwas, das »den Dingen als objektive Bestimmung anhinge« (Kant, KrV: A33/B49). Sie ist demnach weder unabhängig von der Anschauung eines Objekts noch ist sie eine Eigenschaft desselben und daher weder direkt noch indirekt ein Objekt des Verstandes. Fischer folgert daraus, dass die Zeit bei Kant eine Form der Anschauung ist, zweierlei: dass sie keine absolute Realität habe und, dass sie nicht auf eine intellektuelle Anschauung zurückgeht, in der das Subjekt die Zeit am Objekt seiner Anschauung hervorbringt (vgl. Fischer, *Die Zeit als Thema der »Kritik der reinen Vernunft« und der kritischen Metaphysik*, 88; vgl. Kant, KrV: A37/B54 u. B72).

<sup>9</sup> Auf Lamberts Einwand antwortet Kant in Kant, KrV: A36–41/B53–59. Er sieht sich durch diesen Einwand dazu veranlasst, darauf hinzuweisen, dass die Zeit kein möglicher Gegenstand des Verstandes ist. Zur Korrespondenz zwischen Kant und Lambert vgl. Violetta Waibel, *Transzendental ideal, empirisch real. Kant über Raum und Zeit*, in: *Kant zwischen Ost und West. Zum Gedenken an Kants 200. Todestag und 280. Geburtstag*, Bd. 2, hg. v. Wladimir Bryuschinkin. Kalingrad: Verlag der Kant-Universität zu Kalingrad 2005, 210–219, bes. 213 f.

<sup>10</sup> In Kants Worten beinhaltet die Erkenntnis zwar die Vorstellung eines zeitlich Mannigfaltigen, jedoch nicht wie dieses an sich ist, sondern nur, wie es sich zu einem Objekt verbinden lässt, das heißt schematisch (auf transzendentaler Ebene): »Da aber Erfahrung ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der



Erfahrung erst erkennen, wenn es ihm in der Wahrnehmung gegeben ist,<sup>11</sup> vergegenwärtigt dann aber etwas, das bereits vergangen ist.<sup>12</sup> Entsprechend lässt sich die Zeit objektiv nicht erkennen, da die Erkenntnis hierfür zu spät kommt. Um dennoch Orientierung geben zu können, muss der Verstand in seinem Urteil deshalb zumindest von der *Maxime* ausgehen, die Natur und mit ihr die Zeit verführen gesetzmäßig und, was er sich zu einem Zeitpunkt vergegenwärtigt, sei zu einem späteren noch gültig.<sup>13</sup> Er muss annehmen, die Zeit verlaufe nach einem objektiven Gesetz, dabei aber im Blick haben, dass er dieses Gesetz niemals erkennen können wird, und die Zeit als Grenze seiner Erkenntnis betrachten.<sup>14</sup>

Kant beschreibt die Zeit vor diesem Hintergrund ausschließlich nach erfahrungsimmanenten Grundsätzen,<sup>15</sup> ohne Anspruch auf eine umfassende und vollständige Letztbegründung, da eine objektive Er-

---

Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch *a priori* verknüpfende Begriffe geschehen.« (Kant, KrV: B219)

<sup>11</sup> Nach Kant geht in diesem Sinne »[d]er Zeit nach [...] keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alles an« (Kant, KrV: B1).

<sup>12</sup> Norbert Fischer weist in diesem Kontext darauf hin, dass nach Kant alle »Vergegenwärtigung des Zeitlichen« eine »Entzeitlichung des Gegebenen« ist (Norbert Fischer, *Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants*, in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hg. v. Norbert Fischer. Hamburg: Felix Meiner 2004, 409–431, 417; vgl. hierzu Kant, KrV: B417).

<sup>13</sup> Vgl. hierzu bes. Kant, KU, »V. das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft«.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Kants Ausführungen zur Zeitthematik in Kant, KrV: »Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit« u. »Erster Widerstreit der transzendentalen Ideen«.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu Graham Bird, *The Revolutionary Kant* 2006, 88 f. Anders als in der Forschung vielerorts üblich, präsentiert Bird den kantischen Ansatz ohne Anspruch auf theoretische Letztbegründung. In der Forschung wird oft die Ansicht vertreten, Kant habe nur den Grundstein zur Transzendentalphilosophie gelegt, nicht aber deren theoretisches, auf Letztbegründung zielendes System geliefert. Eine ähnliche Vermutung hat bereits Fichte geäußert. Kant hat sich davon distanziert (vgl. Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, vom 7. August 1799, AA 12: 370 f.). Ähnlich wie Fichte spricht Dieter Henrich in diesem Kontext von einem System der Philosophie, von dem Kant zwar nie gesprochen habe und das auch im Widerspruch zu dem stünde, was er gesagt habe, das er aber dennoch insgeheim angestrebt habe (vgl. Dieter Henrich, *Systemform und Abschlussgedanke. Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken*, in: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hg. v. Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher, et al. Berlin: de Gruyter 2001, 94–115, 110). Ähnlich wie Bird erkennt auch Forscher in Kants Metaphysik eine immanente Beschreibung der Erfahrungserkenntnis, die gerade nicht auf theoretische Letztbegründung abzielt (vgl. Maximilian Forschner, *Zu Kants »Einleitung« in die »Kritik der reinen Vernunft«*, in:

kenntnis der Zeit unmöglich ist. Das Resultat der theoretischen Philosophie Kants ist aus praktischer Perspektive deshalb auch nicht wirklich zufriedenstellend. Es hinterlässt den Eindruck, es sei unmöglich, sich im Hinblick auf die Zeit an Gesetzmäßigkeiten orientieren zu können. Kants viel zitierte Rede vom Primat der praktischen Vernunft lenkt die Aufmerksamkeit jedoch von der theoretischen auf dessen praktische Philosophie und lässt dort Antworten auf Fragen der Orientierung im Leben erwarten. Es ist möglich, dass anstatt der theoretischen und ontologischen Frage »Was ist die Zeit?«, auf die bei Kant keine Antwort zu finden ist, mit Kant vielmehr zu fragen ist, »Wie ist ein Leben in der Zeit praktisch möglich?«.

Und hier liegt eine wichtige Verbindung zu Levinas, der diese Option bis ins hohe Alter bedacht hat. Ähnlich wie Kant schließt er zunächst die objektive Erkenntnis der Zeit aus. Auch für Levinas ist die objektive Erkenntnis in Beziehung auf das zeitlich gegebene Phänomen nachträglich und historisch, eine Vergegenwärtigung, Entzeitlichung und ein Verkennen der Zeit.<sup>16</sup> In seinem frühen Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (*Totalité et Infini*) hält er fest:

Das »Was ist das« spricht das »dieses« als »jenes« an. Denn objektiv erkennen heißt, das Historische kennen, das *Faktum*, das *schon Geschehene*, das schon Überholte. [...] Das Historische ist auf immer von seiner eigentlichen Gegenwart abwesend. Wir wollen damit sagen, daß es hinter seinen Erscheinungen verschwindet – seine Erscheinung ist immer oberflächlich und zweideutig, sein Ursprung, sein Prinzip, sind immer woanders. Es ist Phänomen – Realität ohne Realität. Das Verfließen der Zeit, in dem sich nach dem kantischen Schema die Welt konstituiert, ist ohne Ursprung. Da diese Welt ihr Prinzip verloren hat, an-archisch ist, phänomenale Welt, gibt sie keine Antwort auf die Frage nach dem Wahren; sie genügt dem Genuß, der Genuß ist das Genügen selbst.<sup>17</sup>

Ich möchte von dieser durchaus dichten Textpassage vorerst nur Folgendes festhalten: Levinas kommt mit Kant in der Ansicht überein,

---

*Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die »Kritik der reinen Vernunft«*, hg. v. Norbert Fischer. Hamburg: Meiner 2010, 33–48, 48).

<sup>16</sup> Vgl. Levinas, *Ist die Ontologie fundamental*, ZU: 23 sowie ders., *Humanismus und Anarchie*, HAM: 82/HAH: 82; analog in: ders., GZ: 67–77, 196; JS: 287/AQ: 166.

<sup>17</sup> Levinas, TU: 86/TI: 36; im Gegensatz hierzu entgegnete Levinas Kant in den 1950ern noch, die Zeit sei ein durch »die mannhafte Macht des Subjekts« gesetztes Schema (vgl. ders., TA: 34/ZA: 28 f.) und damit etwas, was der Spontaneität des Denkens prinzipiell zugänglich ist. Ähnlich vertrat Kant in seiner Inauguraldissertation noch die Ansicht, die Zeit sei ein intellektuelles Schema (vgl. Kant, MSI, §§ 9 u. 13).

dass objektive Erkenntnis nur historisch möglich ist, das heißt, dass sich die dadurch erkannte Welt der Zeit noch vor und unabhängig von ihrem Verstehen sinnlich und als Erscheinung konstituieren muss. Dort, wo die objektive Erkenntnis möglich ist, ist eine Erkenntnis der Zeit nach Levinas daher ebenso ausgeschlossen wie die Möglichkeit, entsprechende Gewissheit im Hinblick auf Fragen nach letzten Wahrheiten zu erlangen, da die objektive Erkenntnis jederzeit zu spät kommt, um die Erfahrungswelt von ihren Ursprüngen her zu verstehen, und zugleich zu früh, um ihre Totalität zu überschauen. Dieser Umstand ist für Levinas nun allem voran in ethischer Rücksicht von Bedeutung: In *nuce* erkennt er darin das Bild einer Subjektivität, deren Ursprung und letzter Zweck ein absolutes Rätsel sind. Für Levinas liegt die Bedeutung dieser Subjektivität daher jenseits dessen, was wir in theoretischer Rücksicht verstehen können, und diese Bedeutung sucht er in der Ethik. Dabei fühlt er sich Kants praktischer Philosophie nahe, ohne deren Architektonik zu schätzen.<sup>18</sup>

Hierzu eine Anmerkung: Levinas hat sich Kant keineswegs immer so nahe gefühlt. In seinen Frühschriften ist ein auffallend distanzierteres Verhältnis zu Kant zu beobachten.<sup>19</sup> Das ändert sich erst dann, als er 1950 mit dem Aufsatz *L'ontologie est-elle fondamentale?* der philosophischen Ontologie »mit sämtlichen Kant'schen Echos« den Rücken kehrt.<sup>20</sup> In weiterer Folge gewinnt Kant für ihn stark an Bedeutung. Zwischen 1950 und 1961 wendet sich Levinas von Heideggers Fundamentalontologie ab und seinem Projekt der Ethik als Erster Philosophie zu.<sup>21</sup> In dieser Wende erkennt er Kants kopernikanische

<sup>18</sup> Vgl. Anm. 28.

<sup>19</sup> Vgl. in Rücksicht auf die Zeitthematik bes. Levinas, VS: 121 ff./EE: 87 ff. sowie ders., ZA: 28/TA: 33 f.

<sup>20</sup> Vgl. Levinas, »Ist die Ontologie fundamental?«, ZU: 19. Trotz dieses eindeutigen Bekenntnisses zu Kant wird mit Levinas' Abkehr von der Ontologie gelegentlich eine Abkehr von Kant verbunden – so etwa in: Werner Stegmaier, *Emmanuel Levinas zur Einführung*. Hamburg: Junius 2009, 55, 68 u. ö. Vgl. für Levinas' Bekenntnis zu Kant auch die nachfolgende Anm. 21.

<sup>21</sup> Norbert Fischer spricht hier von einer »zustimmende[n] Rückkehr zu Motiven Kants« aber auch von einer »kritisch-ergänzende[n]«, »phänomenologische[n]« Fundierung und Erweiterung des von Kant vorgetragenen Ansatzes« (Norbert Fischer, *Womit muß der Anfang im Denken gemacht werden? Der Zugang zur Gottesfrage bei Levinas durch kritische Anknüpfung an Heidegger und Kant*, in: *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, hg. v. Norbert Fischer. Hamburg: Meiner 2013, 49–85, 51). – Die Phase bis zu Levinas' kritischer Distanzierung von Heideggers Ontologie erstreckt sich nach Einschätzung von Adriaan Theodoor Peperzak von 1927 bis 1950, die Ausbildung einer unabhängigen metaphysischen Lehre ist seiner An-

Revolution der Philosophie wieder,<sup>22</sup> was sich – ein kurzer Exkurs – in nuce wie folgt erklärt: nach Kant finden Erfahrungen zu verschiedenen Zeiten statt, der Inbegriff der Erfahrung ist darum kein möglicher Gegenstand der Erfahrung.<sup>23</sup> Diese Szenerie nötigt die erfahrende Subjektivität, sich unaufhörlich an allgemeinen Anforderungen der jeweiligen Zeit, in der sie erfährt, zu orientieren. Um jene transzendente Identität zu haben, die sie braucht, um die jeweils erfahrene Welt zu erkennen, und das heißt, sie in ihrer allgemeinen, weil gesetzmäßigen Bedeutung zu verstehen, darf sie deshalb nicht aufhören, sich auch eine diesen Anforderungen entsprechend allgemeine Bedeutung zu geben.<sup>24</sup> Das ist der Grundgedanke von Kants kopernikanischer Revolution der Philosophie, dass sich die Welt, die wir erkennen, auch nach der Art unseres Verstehens richtet – ähnlich wie wir die Umlaufbewegungen der Sterne in Kopernikus' Augen nur erkennen können, wenn wir die Gesetzmäßigkeiten berücksichtigen, die unsere Beobachterperspektive auf einer sich drehenden Erde mit sich bringt. Was Levinas an dieser Überlegung offenbar gefällt, ist weniger der erkenntnistheoretische Horizont, den sie eröffnet, als die damit verbundene Idee, die Welt, die wir ja *alle* erkennen, müsse uns auch je schon in einer Bedeutung erscheinen, die sich aus unserem *gemeinsamen* Standpunkt erklärt und sei daher von jeher ethisch konnotiert. Dies ist der Grundstein für Levinas' Projekt einer Ethik als Metaphysik.<sup>25</sup> Die Bedeutung der kopernikanischen Revolution

---

sicht nach mit dem Erscheinen des ersten Hauptwerks im Jahr 1961 anzusetzen (vgl. Adriaan Theodoor Peperzak, *Beyond 1997*, 38–39).

<sup>22</sup> S. hierzu Anm. 28 u. 270.

<sup>23</sup> Gleichwohl ist der Inbegriff der Erfahrung bei Kant ein subjektives Prinzip der Urteilskraft. Ein Urteil, in dem *verschiedene* Erfahrungen nach *einem* Begriff als *ein* Objekt vorgestellt werden, fordert vom Subjekt, zumindest von der subjektiven Maxime auszugehen, es verfüge über einen Inbegriff der Erfahrung (vgl. hierzu Kant, KU, »Einleitung«).

<sup>24</sup> Die Autonomie des Subjekts ist hierbei nicht mit dem freien Entwurf der eigenen Freiheit gleichzusetzen, sondern die Übernahme eines gegebenen Gesetzes. Vgl. hierzu Ingo Marthaler: »Der Wille als Autonomie ist als solcher weder frei noch unfrei, sondern schlicht notwendig.« (Marthaler, *Bewusstes Leben*, 68).

<sup>25</sup> Norbert Fischer schreibt in diesem Kontext treffend: »Der Anfang mit der metaphysischen Ethik als der neuen ›Ersten Philosophie‹ läßt sich auch als korrigierende und verstärkende Bezugnahme auf Kants *zweiten Anfang* [der nach Norbert Fischer mit *Kants Kritik der praktischen Vernunft* einsetzt, die der Autonomie der praktischen Vernunft unter der Schirmherrschaft der Moralität den Vorrang vor dem Theoretischen zugesteht] lesen, sofern Kant den neuen Anfang unversehens *nicht* als ›Entwurf‹ denkt. Denn das Bewußtsein des moralischen Gesetzes benennt er, nachdem er

der Philosophie bei Kant liegt nach Levinas' Einschätzung also darin, dass sich, im kantischen Bilde gesprochen, die Welt, die ihr Zuschauer versteht, auch nach Gesetzen seiner Subjektivität dreht, die er jedoch an sich nicht versteht, sodass die Bedeutung seiner Subjektivität den eigenen Horizont übersteigt.<sup>26</sup> Die Bedeutung der Subjektivität übersteigt deren theoretischen Horizont, jedoch ohne deshalb aufzuhören, für die Freiheit derselben verbindlich und insofern gerade aus einer praktisch-moralischen Perspektive bedeutsam zu sein.

Eben hierin liegt für Levinas die Bedeutung von Kants kopernikanischer Revolution: es ist das Primat der praktischen Absicht der Vernunft vor ihrer theoretischen und damit verbunden die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, die Levinas im Sinne seiner Ethik als Metaphysik interessieren und ihn zu Kant zurückführen.<sup>27</sup> Indessen radikalisiert er Kants Ansatz an vielen Punkten und begründet

---

es gefunden hat, als das ›einzige Factum der reinen Vernunft‹. Kants Neigung zur theoretischen Absicherung dieses Prinzips, führt nicht nur den Vorzug bei sich, daß es nicht als unvernünftig abgetan werden kann, sondern auch die Gefahr, dass das *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft* – analog dem Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch – als ›Produkt‹ der autarken Vernunft gepriesen oder denunziert werden kann. Denn an der Stelle der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, an der Kant zum ›Grund‹ des moralischen Prinzips spricht, wird noch nicht zureichend klar, daß es ›als gegeben anzusehen‹ ist, was Levinas mit seiner Einführung verdeutlicht, die auf seine ›Transzendenz‹ hinweist.« (Fischer, *Womit muß der Anfang im Denken gemacht werden?*, 66)

<sup>26</sup> Für Kants Veranschaulichung der kopernikanischen Wende vgl. Kant, KrV: BXVI u. BXXII Anm. Der kantische Gedanke einer kopernikanischen Revolution der Denkungsart, wonach sich die Welt, die ihr Zuschauer versteht, nach dessen je eigenen Gesetzen dreht, impliziert also die Vorstellung einer Subjektivität, deren Bedeutung jenseits des Verstehens liegt. Diese Bedeutung muss aber zumindest praktisch umsetzbar sein, um überhaupt ins Bewusstsein zu rücken. Herrmann schreibt zu Recht, dass Kants Beschränkung der theoretischen Vernunft auf den Bereich der Erfahrung mit der Erweiterung der Aufgaben der praktischen Vernunft auf ein Jenseits der Erfahrung einhergeht (vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Kants Vorreden zur ›Kritik der reinen Vernunft‹ als Wegweisung zu einer neuen Wesensbestimmung der Metaphysik*, in: *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹*, hg. v. Norbert Fischer. Hamburg: Meiner 2010, 23–32, 24f.).

<sup>27</sup> Vgl. etwa Emmanuel Levinas, *Le primat de la raison pure pratique/Das Primat der reinen praktischen Vernunft*, in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hg. v. Norbert Fischer. Hamburg: Felix Meiner 2004, 179–205, oder ders., JS: 138/AQ: 74. Fischer schreibt: »Obgleich Kant sich in der Frage des Primats von theoretischer und praktischer Vernunft vorsichtig tastend bewegt, ist Levinas mit gutem Grund überzeugt, das Gesamtgebäude der Philosophie Kants mit seiner weitergehenden Interpretation des Primats sachgemäß ausgelegt zu haben.« (Fischer, *Womit muß der Anfang*

seine ganze Philosophie auf den Pfeilern der Ethik, woran die vorliegende Arbeit, die sich dem Zeitbegriff bei Kant und Levinas widmet, besonders interessiert ist: Was bedeutet es, die Zeit nicht wie Kant im Ausgang von der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, sondern im Rekurs auf ethische und somit zwischenmenschliche Beziehungen zu denken? Levinas spricht hier von Verantwortung, von Geduld und vom Warten. Ist dies ein Anschluss an Kant? Viele Untersuchungen sehen Kants Zeitbegriff bei Husserl, Heidegger oder im Deutschen Idealismus fortgeführt, wiederum andere verorten Levinas' Zeitbegriff ausschließlich in der phänomenologischen Tradition – all dies trotz Levinas' offener Bewunderung der kantischen Philosophie<sup>28</sup> und obwohl er nach eigenen Angaben bis ins hohe Alter an der Entformalisierung des kantischen Zeitbegriffs arbeitete.<sup>29</sup> Vielleicht wurde hier etwas übersehen,<sup>30</sup> vielleicht stehen Levinas' Überlegungen zur Zeitthematik in einer Linie mit Kant.

---

*im Denken gemacht werden?*, 57, für die kopernikanische Revolution als Wende zur Ethik als Metaphysik vgl. ebd., 65f.).

<sup>28</sup> Levinas schreibt etwa: »Wenn man das Recht hätte, von einem philosophischen System einen bestimmten Zug zurückzubehalten, indem man das Detail seiner Architektur vernachlässigt [...], würden wir hier den Kantianismus anrufen: einen Sinn für das Menschliche zu finden, ohne es durch die Ontologie zu messen [...] – vielleicht ist dies die kopernikanische Revolution.« (Levinas, *Humanismus und Anarchie*, HAM: 82/HAH: 82; analog in: ders., GZ: 67–77, 196; JS: 287/AQ: 166)

<sup>29</sup> Vgl. Levinas, *Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit*, ZU: 277; vgl. hierzu ders., *Diachronie und Repräsentation*, »Entformalisierung der Zeit«, ZU: 215–217.

<sup>30</sup> Levinas' Zeitbegriff wird oft bruchlos von seinen Frühschriften und in phänomenologischer Tradition gelesen. Bei Ludwig Wenzler bleibt der Name Kant eine Marginalie zu den großen Namen der Phänomenologie (vgl. Ludwig Wenzler, *Das Antlitz, die Spur, die Zeit. Zeitlichkeit als Struktur und als Denkform des religiösen Verhältnisses nach Emmanuel Levinas*. Freiburg 1987 [Habilitationsschrift], bes. 12–30). In diese Richtung gehen auch: Wolfgang Krewani, *Zum Zeitbegriff in der Philosophie des Emmanuel Levinas*, in: *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* 1982, 107–127; Johanna Hodge, *Lévinas between Kant and Husserl*, in: *Dia-critics* (2002) 32/88, 107–134; Otto Pöggeler, *Anderheit, Unendlichkeit, Zeit. Die Wahrheitsfrage bei Lévinas*, in: *Facetten der Wahrheit. Festschrift für Meinolf Wedel*, hg. v. Ernesto Garzón Valdés, Ruth Zimmerling. Freiburg: Karl Alber 1995, 151–176; Andreas Gelhard, *Levinas*. Leipzig: Reclam 2005, etwa 1–36.