

Ethik und Politik im Anschluss an Levinas – Zwischen dem einen und den vielen Anderen?¹

EVA BUDBEBERG, FRANKFURT AM MAIN

Zusammenfassung: Wird in philosophischen Diskussionen auf Emmanuel Levinas Bezug genommen, bleibt es zumindest in einigen Theoriekontexten häufig bei dem Verweis auf den „Anderen“, dem wir die Moral schulden, gelten doch seine Schriften immer noch als metaphysisch aufgeladen und in ihrer Radikalität als unplausibel. Weitgehend außer Acht gelassen wird dabei, wie Levinas sich dazu äußert, dass wir in der Welt nie nur mit einem, sondern mit vielen Anderen leben und somit vor der Frage stehen, wie wir diesen allen gerecht werden können. Auch dass für Levinas diese Frage nicht mehr in den Bereich der Ethik, sondern in das Feld der Politik gehört, wird entsprechend oft nicht weiter reflektiert. Um das Verhältnis zwischen Ethik und Politik bei Levinas im Hinblick auf einen Dialog mit anderen Theorieansätzen näher zu beleuchten, werde ich zunächst wichtige Grundannahmen seiner Philosophie in Erinnerung rufen. In einem zweiten Schritt werde ich überlegen, inwiefern die Bezugnahme auf seine Arbeiten für andere moralphilosophische Ansätze fruchtbar sein könnte. Schließlich werde ich darlegen, inwiefern auch für an Levinas anknüpfende Theorien eine Öffnung hin zu anderen Philosophietraditionen sinnvoll ist.

Schlagwörter: Ethik, Politik, Ontologie, Verantwortung, Gerechtigkeit, Alterität, Pluralität von Ansprüchen, Subjektkonstitution

1 Ich danke den Herausgebern des Schwerpunkts sowie den anonymen Gutachtern für Ihre hilfreichen Kommentare und Verbesserungsvorschläge.

0. Einleitung

Fragen wir nach „*Konstellationen* des Ethischen und des Politischen“ – so der Titel des Tagungspanels, aus dem die vorliegenden Ausführungen hervorgegangen sind –, erweist sich diese Verhältnisbestimmung als abhängig vom Standpunkt des Betrachters. Durch die Einbeziehung und Konfrontation unterschiedlicher Prämissen, Perspektiven und Methoden kann dabei ein facettenreiches Gesamtbild des Verhältnisses dieser grundlegenden Dimensionen unserer sozialen Wirklichkeit entstehen. In diesem Zusammenhang Emmanuel Levinas ins Spiel zu bringen erscheint vielversprechend, weil er in seinen Schriften die These einer vor-ursprünglichen *ethischen* Bezogenheit auf den Anderen vertritt, die gerade aufgrund ihrer Radikalität unsere soziale Wirklichkeit in einem anderen Licht erscheinen lassen soll.

Weit weniger naheliegend scheint es jedoch, Levinas' Schriften zu konsultieren, wenn es darum geht, etwas über das Politische zu sagen, da Levinas selbst hierauf, zumindest in seinen Hauptschriften, nur am Rande eingeht. Doch inwiefern impliziert nicht bereits seine radikale Position in Bezug auf unser ethisches Verhältnis zum Anderen zumindest bedeutsame Akzentverschiebungen auch für diese Dimension unserer sozialen Wirklichkeit bzw. für das Verhältnis von Ethik und Politik?² Was für ein Bild des Politischen hat Levinas? In welchem Verhältnis steht dieses zum Ethischen? Und was folgt daraus für politische Theorien, die einerseits ihre normativen Grundlagen reflektieren und andererseits die Frage nach den diesen norma-

2 Für Pascal Delholm und Alfred Hirsch ist Levinas' Denken des Politischen „im wesentlichen ein Denken über das Verhältnis von Moral und Politik“ (Delholm/Hirsch 2007, 9).

tiven Grundlagen Rechnung tragenden politischen und rechtlichen Institutionen nicht unbeantwortet lassen wollen?

Um diesen Fragen nachzugehen, werde ich erstens wichtige Grundannahmen von Levinas' Philosophie in Erinnerung rufen. Zweitens werde ich einige Thesen entwickeln, inwiefern ihre Berücksichtigung gerade für eine Verhältnisbestimmung des Ethischen und Politischen von Gewinn sein könnte. Schließlich werde ich drittens einige Überlegungen anstellen, welche weiteren Perspektiven sich ergeben, wenn Denkansätze aus anderen philosophischen Traditionen mit einbezogen werden.

1. Grundthesen der levinasschen Philosophie

1.1. *Ethik als erste Philosophie*

Vorab ist anzumerken, dass Levinas selbst nicht vom *Ethischen* bzw. *Politischen*, sondern allenfalls von der *Ethik* und der *Politik* spricht – es bleibt zu überlegen, ob dies mehr als nur eine abweichende Terminologie ist. Außerdem handelt es sich bei den meisten der im Folgenden referierten Aussagen weniger um klar voneinander abgrenzbare oder deduktiv aufeinander aufbauende Thesen, sondern mehr um wechselseitig aufeinander verweisende Aspekte des einen zentralen Gedankens von Levinas: der Idee einer „vor-ursprünglichen“ Verantwortung für den Anderen.

Levinas entwickelt diesen Gedanken zunächst aus einer quasi-phänomenologischen³ Analyse der *Begegnung mit dem*

3 Zwar schließt Levinas in seinen Beschreibungen methodisch an Husserls Phänomenologie des wahrnehmenden Subjekts an, jedoch geht er davon aus, dass das wahrnehmende Subjekt den Ruf des Anderen erfährt, noch bevor es überhaupt Bewusstsein erlangt hat. Damit wird der Phänomenbereich des wahrnehmenden Subjekts *sensu stricto* einerseits erst konstituiert, aber gleichwohl transzendiert.

Gesicht des Anderen, das uns aufruft, ihm zu antworten, uns zu verantworten. Dabei geht es ihm auch um eine Kritik an der philosophischen Tradition, insbesondere der phänomenologischen Konzeption der transzendentalen Subjektivität. Denn der Phänomenologie, insbesondere in ihrer auf Husserl zurückgehenden Grundprägung, hält Levinas vor, dass sie den Menschen in seinem Weltverhältnis zu einseitig als erkennendes Subjekt beschreibt und damit die wesentlich ethische Bezogenheit auf den Anderen grundsätzlich verkennt, wenn sie die Welt als Konstitutionsleistung des intentionalen Subjekts ansieht und so als eine Totalität begreift, die ein Außerhalb der Transzendentalität des Subjekts nicht zulässt.⁴ Für Levinas ist Ethik als Verantwortung

Eine sehr aufschlussreiche Analyse, inwiefern sich Levinas gleichwohl der phänomenologischen Reduktion bedient und vor welchen Schwierigkeiten eine Reduktion steht, die auf ein Diesseits des *Dit* zurückgehen will, liefert Urs Schällibaum (Schällibaum 1996).

- 4 Sicherlich hätte Husserl bestritten, dass es sich bei *Intentum* und intendierendem Akt des Subjekts um eine *Identität* handelt, vielmehr nimmt er eine Art Korrelation an, die ein Außerhalb des Subjekts impliziert. Dennoch läuft Husserl (insbesondere seit seinen *Ideen*) Gefahr, hinter seinen eigenen Anspruch zurückzufallen und faktisch beide gleichzusetzen. Eine entsprechende Kritik an Levinas' Kritik formuliert Dominique Janicaud, der in seiner Studie zur theologischen Wende in der französischen Phänomenologie festhält, „dass die Intentionalität bei Husserl sich keineswegs auf eine Entsprechung des Denkens mit dem Gegenstand reduziert“. In Janicauds Augen liegt in Levinas' Vorgehensweise eine „arglistige Operation“, „die sich sowohl Descartes als auch Husserl erspart haben“. Für ihn kommt Levinas nur durch „beträchtliche[...] Verzerrungen seiner methodologischen Verweise“ dazu, „seinen Schematismus durchzusetzen“ (Janicaud 2014, 48). Er erachtet Levinas' Anleihen und Umdeutungen phänomenologischer Methoden insofern durchweg als problematisch (a.a.O., 50ff.), als für ihn Levinas' ganzes Projekt an der in seinen Augen fragwürdigen „Vorannahme“ hängt, dass „[d]ie absolute Erfahrung [...] nicht Entdeckung, sondern Offenbarung [ist]“ (a.a.O., 53). Siehe zu Levinas' philosophischer Methode auch die kritischen, wenn auch weitaus wohlwollenderen Ausführungen in: Buddeberg 2011, 148–155 und 174–185.

für den Anderen *kein ontologischer* Teilbereich, vielmehr ist *alles Sein durch unsere Verantwortung für den Anderen bereits normativ aufgeladen*.⁵ Denn in all unserem Dasein, unserer Existenz sind wir immer schon durch den Anderen verpflichtet, ihm zu antworten.⁶ Es gibt kein unserer Verantwortung vorausgehendes, normativ neutrales Sein, vielmehr gründet alles Sein und damit auch jede Form transzendentaler Subjektivität in ebendiesem Verhältnis zum Anderen, das Levinas in seinem Spätwerk auch immer wieder mit der Formulierung „des-Einen-für-den-Anderen“ (etwa Levinas 1992b, 174ff., ...) bezeichnet – womit auch jede Idee vom Subjekt als *Individuum* in Frage gestellt ist: Der *Eine-für-den-Anderen* ist nicht *unteilbar*, sondern immer schon eine *in sich* komplexe Struktur, die den Anderen als Bestandteil der eigenen Subjektivität bereits impliziert. Bewusst wechselt Levinas deshalb in seinen Formulierungen immer wieder zwischen „für“ (*pour*) und „durch“ (*par*) und sieht diese Bestimmungen als ineinander übergehend: „Das Für-den-Anderen [...] geht bis zum Durch-den-Anderen.“ (Levinas 1992b, 122) Während in dem „für“ der *ethische* Aspekt der Verbundenheit stärker zum Ausdruck kommt (*für den Anderen* hat die menschliche Existenz überhaupt nur Sinn), betont das „durch“ die *ontologische* Dimension (das Subjekt konstituiert sich erst *durch den Anderen* in seiner Existenz).

Vor dem Hintergrund dieser Subjektstruktur wird auch verständlich, warum Levinas Subjektivität selbst mit „Stell-

5 Dieser normative Anspruch ist, wie ich weiter unten ausführe, keineswegs gleichzusetzen mit einem Katalog positiver Pflichten oder Tugenden; auch ein Verfahren, wie diesem normativen Anspruch nachzukommen ist, entwickelt Levinas ganz bewusst nicht.

6 Vgl. neben seinen Hauptschriften etwa Levinas 1992 sowie – sehr thetisch – Levinas 1996, 73f.

vertretung“ (*substitution*)⁷ gleichsetzt und dabei diesen Begriff ebenfalls überformt:

Stellvertretung als die eigentliche Subjektivität des Subjekts, Unterbrechung der unumkehrbaren Identität, die dem *sein* zugehört, Unterbrechung dieser Identität in der Übernahme der Verantwortung, die mir aufgebürdet wird, unausweichlich, und in der die Einzigkeit des Ich erst einen Sinn annimmt: in der nicht mehr von dem Ich die Rede ist, sondern von mir. (Levinas 1992b, 47f.)

Offenkundig verwendet Levinas auch diesen Begriff nicht mehr in der konventionellen Weise, dass ein unabhängiges Subjekt den Platz eines anderen Subjekts einnimmt, vielmehr besteht für ihn Subjektivität gerade darin, immer schon – noch vor jeder bewussten, aktiven Subjektivität – an die Stelle des Anderen getreten zu sein. Die Subjektivität des Subjekts selbst besteht überhaupt nur in dieser Art von Stellvertretung. Entsprechend beginnen Levinas' Analysen daher nicht mit dem Ich als Stifter von Sinn und Welt, vielmehr beschreibt er ein *mich*, das sich immer schon durch den Anderen angerufen findet, einem Anderen, der ihm vorausgeht und der sich in seiner Unverfügbarkeit einer Aneignung durch das Subjekt entzieht. Erst in diesem Anruf des anderen Menschen, auf den das Subjekt antwortet, indem es sich vor dem Anderen verantwortet (s. auch Buddeberg 2011, Abschnitt II.3.1.3.), erlangt es seine Subjektivität: „Die Subjektivität ist strukturiert als *der-Andere-im-Selben*, aber nach einem anderen Modus als dem des Bewußtseins. [...] Der Andere-im-Selben der Subjektivität ist die *Beunruhigung* des Selben durch den Anderen.“ (Levinas 1992b, 69, Hervorhe-

7

Vgl. Levinas 1992b, 47f., aber auch sein Kapitel IV „Die Stellvertretung“ (219–288). Erhellend zu diesem Begriff ist auch das Kapitel „Verantwortung als Stellvertretung“, in Gelhard 2005, S. 96–106.

bung von mir)⁸ So ist es auch nicht mehr die *Gewissheit* eines sich selbst bewussten *cogito*, die nach Levinas das Subjekt auszeichnet, sondern gerade die Ungewissheit, die Verunsicherung oder „Beunruhigung“ – *l'inquiétude* – durch den Anderen als ein Wesen, das das Bewusstsein des Subjektes übersteigt. Denn der Andere in seiner Andersheit, der das Subjekt wesentlich bestimmt, transzendiert jedes noch so umfassende Wissen von ihm, und das Subjekt ist ihm unterworfen, *sujeté*, weil es ihn nicht oder nicht vollständig erfassen kann und dennoch immer schon durch ihn bestimmt und verpflichtet ist (vgl. ausführlicher Buddeberg 2011, 158ff.).

Entsprechend dieser das Subjekt konstituierenden Konzeption von Verantwortung kann dieses sich nicht aussuchen, ob und in welchem Umfang es verantwortlich sein will oder nicht (vgl. Levinas 1996, 74). Vielmehr ist es „immer schon“ verantwortlich – mit all seinem Handeln und Unterlassen, ja mit seiner ganzen Existenz. So ist das Subjekt nach Levinas nicht verantwortlich, weil es frei ist, sondern vor dem Hintergrund dieser ihm vorgängigen Verantwortung erfährt es sich aufgerufen zu handeln und erst darin als frei (vgl. Levinas 1987, 317). Freiheit als Erstursächlichkeit spielt dabei keine Rolle, vielmehr geht es Levinas gerade um eine Form von gestifteter Freiheit: Die Tatsache, dass ein Mensch in dieser Welt immer schon mit dem Anderen lebt, der ihn anruft und in Frage stellt, zwingt ihn dazu zu antworten und lässt ihn verantwortlich sein. Frei ist das Subjekt also keineswegs darin, dass es am Anfang einer Kausalkette steht und deshalb die Verantwortung für sein

8 Andreas Gelhard betont zu Recht, das „im‘ in der Formel ‚der-Andere-im-Selben‘“ besage nicht, dass sich „der Andere ‚in‘ meinem Bewusstsein konstituiert, sondern dass sein Anspruch mich in einer Vorzeitigkeit trifft, die niemals Gegenwart war, und dass er folglich erst ‚in meiner Antwort‘ vernehmbar“ wird (Gelhard 2005, 92; siehe hierzu Levinas, 1992b, 330).

Handeln trägt, sondern darin, dass es, angesprochen durch den Anderen, sein Verhalten als Reaktion auf den Anderen, diesem gegenüber als sein eigenes Handeln, seinen eigenen Lebensentwurf zu übernehmen hat. In der Unbestimmtheit, *wie* es dem Anderen zu antworten hat, erfährt es seine Freiheit – eine Freiheit, deren unverfügbarer Stiftungsgrund im Angesprochensein durch den Anderen liegt und für die sich das Subjekt, als immer schon durch den Anderen in Frage gestellt, erneut verantworten muss.

Ebenso basiert Ethik bzw. Moral auch nicht auf *Autonomie* im Sinne einer Selbstgesetzgebung: Für Levinas ist das Subjekt nicht moralisch, weil es sich als freies und vernünftiges Wesen selbst unter das Sittengesetz stellt, das ein *factum* seiner Vernunft ist; vielmehr ist es die seinem Bewusstsein vorausgehende Bezogenheit auf den Anderen – also eine *Form der Heteronomie* –, die es ethisch bzw. moralisch zum verantwortlichen Handeln verpflichtet: Denn die oben beschriebene Struktur des *für-den-Anderen* konstituiert ja gerade ein Subjekt, das sich nicht selbst das Gesetz gibt, sondern *durch-den-Anderen* immer schon unter einem ethischen Anspruch steht.

Diese Verantwortung ist insofern *unendlich*, als das Subjekt ihr nie abschließend nachkommen kann, sie besteht immer weiter und wächst, je mehr es sich ihrer bewusst wird und sie übernimmt. Denn auf den Anspruch, die Forderungen des Anderen kann es nicht abschließend antworten, somit gibt es keine letzten Antworten, denn der Andere fordert immer neu Antworten – und je mehr es sich darauf einlässt, desto mehr und umfassender erfährt das Subjekt sich dem Anderen verpflichtet (vgl. Levinas 1996, 80).

Schließlich ist auch hier zu betonen, dass Levinas in der Beschreibung dieser subjektkonstituierenden Verantwortung für den Anderen weiterhin insofern Phänomenologe bleibt,

als er diese strikt aus der Perspektive der 1. Person singular des wahrnehmenden Subjekts vornimmt und nicht etwa aus der Perspektive eines außenstehenden, unbeteiligten Dritten: „mich“ hat immer schon der Andere gerufen; und erst diese „Erfahrung“ – die allerdings nicht intentional zu verstehen ist – vom Anderen angesprochen zu sein, dem ich zu antworten habe, konstituiert mich überhaupt als ich. Die hier angedeutete Schwierigkeit einmal beiseite gelassen, dass sich hier nicht von „Wahrnehmung“ oder „Erfahrung“ im bewussten Sinne sprechen lässt, „erfährt“ oder erlebt das Subjekt diesen Anspruch, unter dem es selbst steht, nie in derselben Weise, in der es den Anspruch erfährt, unter dem Andere stehen, wie es selbstverständlich reflektierend mutmaßen kann. Deshalb besteht für Levinas eine Asymmetrie zwischen der unmittelbaren, dem eigenen Bewusstsein vorgängigen Erfahrung der Verantwortung für den Anderen und dessen möglichen Verantwortung für uns, die uns insofern nicht auf die gleiche Weise betrifft, als sie uns auf dieser Ebene gar nicht zugänglich ist.

Die Verantwortung für den Anderen, dem das Subjekt zu antworten hat, steht eindeutig im Zentrum der levinasschen Philosophie. Gleichwohl verbindet Levinas mit dieser vor-ursprünglichen Verantwortung keinerlei konkrete Handlungsanweisungen oder -prinzipien, nach denen Menschen handeln sollen, um ihrer Verantwortung gerecht zu werden. Er entwickelt auch keine Ethik von Tugenden, die unser Handeln anleiten könnte. Alleiniger Maßstab und Orientierung für unsere Handlungen ist zunächst die Frage, inwiefern wir in ihnen dem Anspruch des Anderen Rechnung tragen. Allerdings gilt es gleichzeitig zu berücksichtigen, dass wir nie nur mit dem Anspruch des einen Anderen, sondern immer schon mit denen mehrerer Anderer – mit den Ansprüchen Dritter – konfrontiert sind.

1. 2. Die vielen Anderen als Bereich der Politik

Damit komme ich zur Politik. Denn Politik kommt für Levinas da ins Spiel, wo wir nicht nur dem Gesicht eines einzelnen Anderen, sondern mehreren Anderen begegnen (vgl. insbes. Levinas 1987, 307f.) – was wir *de facto* immer schon tun, da wir in einer sozialen Welt leben, die wir mit *vielen* Anderen teilen, sodass uns im Anderen immer schon sein Nächster – ein Dritter⁹ – begegnet, weshalb etwa Matthias Flatscher auch von einer „Alterität im Plural“¹⁰ spricht. Weil wir neben dem einen Anderen immer schon den anderen Anderen, ja vielen Anderen begegnen, können wir keinem dieser Anderen unmittelbar antworten und können ihm somit schon in diesem Sinne nie vollständig gerecht werden, sondern müssen *vergleichen, zwischen den verschiedenen Ansprüchen abwägen und entscheiden*, wie wir ihnen allen antworten (vgl. Levinas 1992b, 285, 345).

Vergleichen, Abwägen und Entscheiden setzt aber Denken, Bewusstsein und eine gewisse Distanz voraus, die uns nicht mehr einfach nur antworten lässt, sondern ermöglicht und verlangt, unter verschiedenen möglichen Antworten eine wohlüberlegte Wahl zu treffen. Politik in diesem sehr weiten Sinne als bewusstes, abwägendes Handeln vor dem Hintergrund vieler, häufig miteinander konkurrierender Ansprüche kann denn auch sehr unterschiedlich aussehen: Sie kann etwa maßgeblich durch das Ziel, unsere Bedürfnisse und Eigeninteressen zu rea-

9 Delholm schreibt: „Der Dritte neben *autrui* öffnet für mich (und öffnet mich auf) die Pluralität der Menschen. Er steht strukturell für alle Menschen da, die zu der untotalisierbaren Pluralität der Menschen gehören. Insofern gibt es neben dem Dritten keinen Vierten.“ (Delholm 2000, 201)

10 Vgl. Flatscher 2015, passim, der damit Peter Zeilingers Formulierung eines „Anderen-im-Plural“ (Zeilinger 2010, 224) aufgreift. Waldenfels spricht auch von einer „Pluralität des Anderen“ (Waldenfels 1995, 315).

lisieren, bestimmt sein und dabei die ethische Bezogenheit auf den Anderen weitgehend außer Acht lassen – für Levinas ein Grund, dass Politik die Form von Totalitarismus und Tyrannei annehmen kann (vgl. Levinas 1987, 435; Levinas 2007a, Levinas 2007b). Politik kann sich aber auch, ausgehend von der Begegnung mit dem Anderen, daran ausrichten, wie wir jedem einzelnen Anspruch so *gerecht* wie möglich werden. Hier wird Politik maßgeblich durch die Idee der *Gerechtigkeit* bestimmt, eine Gerechtigkeit, die nach Levinas immer von den singulären Einzelnen und ihren Ansprüchen ausgehend das Wohl der Vielen (als der vielen Einzelnen) anstrebt.

Das Idealbild einer solchen Politik ist für Levinas die *Brüderlichkeit* (vgl. Levinas 1987, 309f., 408f., siehe auch Flatscher 2015, S. 207f., und ausführlich Bedorf 2005): Mit diesem Terminus, den Levinas vor allem in negativer Abgrenzung bestimmt, geht es ihm nicht, wie man zunächst denken könnte, um eine auf *biologischer Verwandtschaft* gründende Verbundenheit. Stattdessen beschreibt Levinas damit – wenn man anders als er selbst eine positive Bestimmung versuchen will – die Idee einer Verbundenheit zwischen einzelnen Individuen, die nicht hierarchisch einander über- oder untergeordnet, sondern eben wie Brüder – oder Schwestern (!)¹¹ – auf gleicher Ebene stehend füreinander verantwortlich sind.¹² Diese Verbundenheit ist wie die zwischen Geschwistern auch keine gewählte, und

11 Ähnlich wie Pascal Delhom Levinas' Beschreibungen dahingehend modifiziert, dass er dort, wo Levinas von Vater-Sohn- von Eltern-Kind-Beziehungen spricht (Delhom 2000, 280, FN 35), scheint es mir ebenfalls sinnvoll, die Brüderlichkeit in eine Geschwisterlichkeit umzudeuten – wie Delhom es auch selbst tut (129f., 206ff., ...). Die Rolle der Brüderlichkeit in einer Politik der Freundschaft reflektiert kritisch erhellend Derrida (Derrida 2002, 406–409).

12 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Geschlechterverhältnis bei Levinas findet sich bei Gürtler (Gürtler 2001, Teil II).

sie ist mehr als nur ein abstraktes Kollektiv, eben ein Verbund: das, was man heute wohl – etwas abstrakter und unter Berücksichtigung *des gender mainstreaming* – „Solidargemeinschaft“ nennen könnte. Idealerweise sind alle Menschen Brüder bzw. Schwestern, sie sind je einzelne und gehören doch auch alle auf derselben Stufe stehend zusammen.

In diesem Sinn betrachtet Levinas unsere soziale Wirklichkeit als eine immer schon politische. Zwar bleiben Ausgangs- und Angelpunkt seiner These vom Primat des Ethischen Beschreibungen der Begegnung mit dem einen Anderen, doch betont er nachdrücklich – und das bereits in seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (vgl. Levinas 1987, 435) –, dass wir immer schon zu mehr als nur zu zweit und damit in einer politischen Wirklichkeit sind. Freilich scheint es, wie etwa Robert Bernasconi dargelegt hat, bei Levinas eine „offensichtliche Unsicherheit“ zu geben, „wie der Dritte mit der Beziehung zum Anderen verbunden werden sollte“ (Bernasconi 1998, 88). Denn neben den Passagen, die zu der von mir favorisierten Interpretation passen, lassen sich auch Stellen etwa in *Jenseits des Seins* (Levinas 1992b, S. 328) finden, bei denen es so klingt, als ob der Dritte für Levinas erst *nach* dem Anderen auftaucht. Für diese zweite Lesart, der zufolge Politik ein „abgeleiteter Modus“ der Ethik wäre, spricht nach Bernasconi auch, dass Levinas dem Dritten insgesamt so wenig Raum widmet.¹³ Allerdings kommt Bernasconi selbst ebenfalls

13 Zumindest könnte man gegen Levinas wegen dieser eindeutigen Fokussierung auf die ethische Bezogenheit auf den Anderen und nur randständigen Beschreibungen des Dritten einen ähnlichen Vorwurf wie gegen Husserl erheben: Dieser beschreibt, etwa in den *Cartesischen Meditationen*, unsere Wahrnehmung zunächst vom einsamen Subjekt aus und kommt erst in seiner V. Meditation auf das Problem der Fremderfahrung und damit die Intersubjektivität zu sprechen, sodass man denken könne, es gäbe zunächst ein einsames Subjekt, das erst die Welt und dann die Anderen erfährt. Ähnlich kann, wie hier

zu dem Schluss, dass Levinas „mit der Situierung des Dritten im Antlitz des Anderen den Versuch unternommen hat, sowohl die herkömmliche Sinnbestimmung des Politischen wie auch ihren abgeleiteten Status zu hinterfragen“, indem er das Verhältnis von Ethik und Politik als eines einer „spannungsreichen Koexistenz“ beschreibt, in der beide „miteinander verflochten wären und beide das Vermögen hätten, die andere Seite herauszufordern und in Frage zu stellen“ (Bernasconi, 1998, S. 89). Gleichwohl finden sich auch Interpretationen oder zumindest Formulierungen – etwa bei Thomas Bedorf –, die zur anderen Lesart tendieren, wenn dieser etwa schreibt: „das Angesicht kann auch zu einem Gesicht unter anderen werden, indem es nach ästhetischen, expressiven oder biologischen Kriterien verglichen wird [...]. Insoweit der Andere sichtbar wird, wodurch er in die Welt der Ontologie hineingezogen wird, lässt er sich vorstellen, repräsentieren, abbilden und einordnen.“ Gleichwohl betont auch Bedorf, „dass der Dritte nicht empirisch hinzutritt, sondern das Angesicht vielmehr doppelgesichtig ist, woraus die Permanenz der Verbindung zwischen der Ordnung des Bewusstseins und der Anspruchsrelation resultiert“ (Bedorf 2003, 75f.). Entsprechend gilt es zu betonen, dass die „Doppelgesichtigkeit“ zwangsläufig besteht: Das Angesicht *kann nicht nur* zu einem Gesicht unter anderen *werden*, sondern *ist* dies immer schon – aus einer bewussten Perspektive gibt es keine Ethik ohne Politik, wie Politik umgekehrt immer schon unter einem ethischen Anspruch steht.¹⁴ Menschen haben immer zwi-

deutlich werden sollte, bei der Lektüre levinasscher Texte der Eindruck entstehen, es gäbe irgendwo eine Wirklichkeit, in der wir nur mit dem Anspruch eines Anderen konfrontiert wären, und nur gelegentlich kämen noch weitere ins Spiel.

14 Dementsprechend unterstreicht denn auch Flatscher, dass „[a]uch wenn Levinas von dieser Trennung [von Ethik und Politik] zunächst ausgehen mag, indem er Ethik und Politik sowie Verantwortung und

schen den zahlreichen ethischen Ansprüchen und dem natürlichen Bedürfnis aller Menschen, auch eigenen Bedürfnissen und Interessen nachzukommen, die möglicherweise mit denen der anderen im Konflikt stehen, möglichst gerecht zu vermitteln und jedem einzelnen von ihnen so gerecht wie möglich zu werden. Und in diesem Sinne ist individuelles Handeln als Handeln unter dem Anspruch vieler Anderer für Levinas immer schon politisch. Wie jeder einzelne diesen zahlreichen Ansprüchen ganz unterschiedlich Gehör schenken und im Abwägen und der Vermittlung von Ansprüchen zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen kann, können auch politische Institutionen wie der Staat ganz unterschiedliche Gestalt haben.

2. Levinas' Thesen im Dialog mit anderen Theorieansätzen

2.1. Kritische Einwände gegen Levinas und mögliche Gegenargumente

Bevor ich mit meinen Überlegungen zur Verhältnisbestimmung des Ethischen und Politischen fortfahre, möchte ich kurz auf zwei gegen Levinas vorgebrachte Einwände eingehen, nämlich zum einen auf den Vorwurf, dass seine Grundannahme einer „unendlichen Verantwortung“ eine Überforderung des Menschen darstelle (vgl. Putnam 2008) und schon deswegen nicht weiter zu verfolgen sei, zum anderen auf die Kritik, dass Levinas mit seiner These der Asymmetrie übersehe, dass auch der Andere uns gegenüber auf die gleiche Weise verpflichtet ist wie wir

Gerechtigkeit auseinanderzuhalten scheint, [...] die Relektüre der Passagen des Dritten einsichtig [macht], dass hier nicht ein Übergang zwischen getrennten Bereichen anvisiert ist, sondern dass das unauf lösbare Spannungsverhältnis einer plural verfassten Alterität zu einer Revision dieser Kategorien führen muss“ (Flatscher, 2015, S. 202).

ihm gegenüber, Moral also *ein reziprokes und kein asymmetrisches Verhältnis* sei (vgl. Forst 1999, 198; Forst 2004, 194f.; Apel 2000, 45). Denn beide Einwände werden oft als Grund angeführt, nicht weiter an Levinas anzuknüpfen.

Gegen den ersten Einwand, Levinas' Grundannahme einer „unendlichen Verantwortung“ sei eine Überforderung und deswegen zu verwerfen, lässt sich vorbringen, dass Levinas keinen Katalog von Tugenden oder Pflichten entwickelt, die sich an ihrer Umsetzbarkeit oder Realisierbarkeit messen lassen müssten. Vielmehr ist Levinas darin Phänomenologe, dass er zunächst versucht, das ethische Verhältnis, in dem wir leben, zutreffend aus der Sicht des wahrnehmenden und handelnden Subjekts zu *beschreiben* und damit noch keine Handlungsnormen *vorzuschreiben* (vgl. Levinas 1996, 69f.). Wenn dieses Verhältnis überfordert, dann nicht, weil Levinas unerfüllbar hohe Anforderungen stellt, sondern weil es grundsätzlich nicht möglich ist, dem Anspruch des Anderen restlos nachzukommen. Levinas behauptet zwar, dass unsere gesamte soziale Wirklichkeit, ja alles Sein normativ ist, weil wir immer schon unter dem ethischen Anspruch anderer Menschen stehen; er lässt jedoch weitgehend offen, wie wir damit umgehen sollen – an den wenigen Stellen, an denen er konkretes Handeln thematisiert, ist aber erkennbar, dass in der Praxis das Sollen immer auch das Können zu berücksichtigen hat.

Der zweite vorgebrachte Einwand, der Moral liege keine asymmetrische, sondern eine reziproke Beziehung zu Grunde, lässt sich meines Erachtens ebenfalls entkräften, wenn man auch hier berücksichtigt, dass die oben beschriebene Asymmetrie seiner phänomenologischen Herangehensweise geschuldet ist. Aus der Perspektive der ersten Person singular erfährt das Subjekt auch den Anspruch, unter dem Andere stehen und handeln, nicht in derselben Weise wie seine eigene Verantwortung.

Diese Asymmetrie lässt sich jedoch durch einen Perspektivenwechsel hin zu einer übergreifenden, die individuellen Positionen transzendierenden Sichtweise auflösen, durch die einerseits ein Vergleich verschiedener Ansprüche möglich wird, die andererseits aber erlaubt, die Wechselseitigkeit der jeweils einseitig anders erfahrenen Ansprüche zu erkennen (vgl. Levinas 1996, 75). Die Asymmetrie in der Erfahrung des ethischen Anspruchs (vgl. Levinas 1987, 67) und die Reziprozitätsthese aus der Beobachterperspektive müssen einander also nicht widersprechen, sondern können durch einen Perspektivenwechsel, den Menschen gewöhnlich schon in frühester Kindheit erlernen, miteinander in Einklang gebracht werden, indem die Perspektive des durch den Anderen in die Verantwortung gerufenen Subjekts ergänzt wird durch die ebenfalls von ihm einzunehmende Perspektive des außenstehenden Beobachters. Für Levinas kommt es allerdings darauf an, das ethische Verpflichtungsverhältnis nicht von Anfang an und ausschließlich aus einer das Subjekt transzendierenden Perspektive des Beobachters zu entwickeln, weil auf diese Weise die Begegnung mit dem Anderen als ethische Grunderfahrung in ihrer Vorgängigkeit gar nicht in den Blick kommen kann.

2.2. Mögliche Anknüpfungspunkte – im Bereich der Ethik

Vor dem Hintergrund dessen, dass Levinas' Hauptaugenmerk auf der ethischen Beziehung zum Anderen liegt, wird es nicht überraschen, dass ich auch hier das größte Potential an interessanten Erweiterungen für einen Dialog mit anderen Theorieansätzen sehe. Die folgenden fünf Aspekte seiner Theorie scheinen mir besonders geeignet:

Erstens beeindruckt Levinas' These, dass das Subjekt sich erst aus einer ihm vorgängigen ethischen Bezogenheit auf den

Anderen konstituiert: Ähnlich wie Kant und einige der an ihn anknüpfenden Autoren wie etwa Christine Korsgaard (vgl. v.a. Korsgaard 2009) argumentiert Levinas, dass die ethische bzw. moralische Verpflichtung für unsere Selbstkonstitution wesentlich ist. Aber anders als Kant und – noch expliziter – Korsgaard geht Levinas nicht davon aus, dass das Subjekt sich *autonom selbst konstituiert*, indem es sich das moralische Gesetz *selbst gibt*; vielmehr *wird* es durch den Anspruch des Anderen aufgerufen, ihm zu antworten und dadurch, dass es ihn hört und ihm antwortet, *wird es zum Subjekt, also als Selbst konstituiert* (vgl. v.a. Levinas 1992b, Levinas 1996, 73f.).

Der darin implizierte Gedanke, dass wir durch den Ruf des Anderen moralisch verpflichtet und damit zu dem werden, was uns als Menschen ausmacht, lässt sich *zweitens* mit aktuelleren Ansätzen wie dem von Axel Honneth oder Rainer Forst verbinden, wobei dieser sogar explizit auf Levinas verweist, wenn er Moral oder Ethik als etwas begreift, das wir *Anderen schulden*. So betont Forst, dass sich „der höherstufigen praktischen Einsicht [...] ein Anspruch der Anderen [zeigt], denen gegenüber man moralisch verantwortlich ist“. Moralische Verantwortung zu haben heißt auch für ihn, „dem An-Spruch betroffener anderer Personen [...] zu entsprechen“.¹⁵ Das Gesicht bzw. Antlitz der Anderen „ist es, das zur Wahrnehmung der Pflicht zur Rechtfertigung aufruft – der Pflicht, die man als moralische Person, und d.h. als Mensch, ‚hat‘. Der Grund der Moral liegt in dieser Haltung der Annahme der unbedingten Verantwortung.“ (Forst 2007, 63) Dieser These von der konstitutiven Beziehung zum Anderen kommen auch jene Ansätze nahe, die etwa Moral ausgehend von der *zweiten* und nicht der ersten Person

15 Dabei konkretisiert er, dass es sich um einen Anspruch auf *Rechtfertigung* handelt, dem wir am besten „mit verantwortbaren Gründen“ gerecht werden.

zu beschreiben versuchen (vgl. Darwall 2009, Wallace 2016); denn auch sie betonen, dass moralische Verpflichtung nicht aus dem Selbstverhältnis des autonomen Subjekts resultiert, sondern eben aus einer uns verpflichtenden Beziehung zum anderen Menschen. Dabei gehen die levinasschen Analysen jedoch in ihrem Geltungsanspruch deutlich über den von Darwalls sogenanntem „Second-Person Standpoint“ hinaus: Während Levinas – wie oben dargelegt – einsichtig zu machen versucht, dass sich der Mensch überhaupt erst aus dem Anspruch des Anderen als Subjekt konstituiert, als das er dann in der Lage ist, auch andere Perspektiven auf die Welt einzunehmen, entwickelt Darwall seine Thesen zur Bedeutung des *Second-Person Standpoints* in der Moral aus einer Analyse der Weise, wie wir lebensweltlich Andere ansprechen und von diesen angesprochen werden, wobei er selbst für diese Analyse einen externen Beobachterstandpunkt wählt, von dem aus sowohl Sender als auch Adressat in der dritten Person erscheinen. Damit unterscheidet sich Levinas’ Verständnis unserer ethischen Verpflichtung – und dieser Unterschied ist nicht unwesentlich – insofern von Darwall, als für ihn die moralische Perspektive keineswegs grundlegend für alle anderen ist und auch keine ist, durch die *all unser Sein oder all unsere Existenz* unter einem normativen Anspruch steht, sondern zunächst eine Perspektive unter anderen, die zwar zum menschlichen In-der-Welt-Sein wesentlich dazugehört, jedoch ohne denselben konstitutiven Charakter wie bei Levinas zu haben. So verwundert es auch nicht, dass ein Großteil von Darwalls Beispielen, mit denen er seine These untermauert, dass es in der Moral wesentlich darum geht, die Ansprüche und Bedürfnisse anderer uns ansprechender Menschen zu berücksichtigen, auf bestimmten Beziehungen zu einzelnen Anderen in besonderen Situationen basieren. Dieser Andere formuliert darin ausdrücklich konkrete und aus der

spezifischen Situation oder der jeweiligen Beziehung resultierende Ansprüche an die handelnde Person. Eindeutig beansprucht Darwall, dass wir allen anderen Menschen gegenüber moralisch verpflichtet sind. Allerdings bleibt weitgehend offen, ob und wie es ihm gelingt, die an konkreten Einzelphänomenen geleistete Analyse des moralischen Standpunkts so zu erweitern, dass Menschen allgemein und unabhängig von einer freiwilligen Entscheidung einander verpflichtet sind, weil sie sich generell unter einem moralischen Anspruch erfahren, der sich zwar in konkreten Forderungen manifestieren kann, der jedoch auch dann besteht, wenn Andere uns gerade nicht direkt ansprechen. Levinas argumentiert, dass alles Sein immer schon „vor-ursprünglich“ unter einem ethischen Anspruch steht und daher Ethik nicht in der Ontologie begründet liegt. Nach Darwalls Analyse bleibt hingegen Ethik bzw. Moral ein Teilbereich der Ontologie.

Darüber hinaus scheint es mir *drittens* aufschlussreich, an Levinas anzuknüpfen, wenn es darum geht, das *Verhältnis von Freiheit und Verantwortung* zu bestimmen. Denn anders als viele Philosophen, die in der Diskussion um *Willensfreiheit* Verantwortung im Sinne einer Zurechnung von Handlungen als Folge von Freiheit beschreiben, also davon ausgehen, dass Menschen nur dann verantwortlich sind, wenn sie frei und das heißt nicht determiniert sind, denkt Levinas – wie oben ausgeführt – Verantwortung als der Freiheit vorausgehend: Durch den Anderen aufgerufen, ihm zu antworten, ist das Subjekt verantwortlich. Seine Freiheit liegt darin, *wie* es dem Anderen antwortet, sich vor ihm verantwortet. Eine solche Beschreibung deckt sich mit unserer Alltagspraxis, in der wir uns auch immer schon vor Anderen für unser Handeln verantworten – in der selbstverständlichen und nicht näher zur prüfenden Annahme, dass wir generell frei handeln. Denn selbst wenn wir im Ein-

zelfall darauf verweisen, dass wir nicht anders handeln konnten, *verantworten wir* uns bereits und unterstellen in unserer Antwort, dass wir *grundsätzlich* frei sind. In diesem Punkt ähnlich argumentieren denn auch Peter Strawson (1993) und in seiner Folge etwa R. Jay Wallace (1994), die beide davon ausgehen, dass unsere alltägliche zwischenmenschliche Praxis moralischer Sanktionen in Form von *reaktiven Einstellungen* die Verantwortung und damit Freiheit des Handelnden unterstellt. Desgleichen erachtet auch Jürgen Habermas Freiheit nicht als Voraussetzung verantwortlichen Handelns, vielmehr verweist auch er darauf, dass wir das Phänomen der Willensfreiheit „im Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft“ faktisch bereits vorfinden und nicht durch einen „exklusiven Blick [...] von Nirgendwo“, der uns gar nicht *in toto* zugänglich ist, aus der Welt schaffen können (Habermas 2006, 670).

Wie bereits im obigen Zitat von Forst anklingt, ermöglichen Levinas' Beschreibungen der moralischen Verpflichtung *viertens*, die häufig in der Philosophie gestellte Frage, *warum* überhaupt moralisch sein, anders zu beantworten als mit dem Verweis auf einen der Moral vorgängigen Grund: Denn wenn wir „immer schon“ durch den Anderen ethisch verpflichtet sind, stellt sich die Frage *Warum?* nicht mehr als Frage nach einem unserer moralischen Verpflichtung vorausgehenden Grund, für oder gegen den wir uns entscheiden können. Vielmehr wird die Frage zu einer nach der Explikation unserer moralischen Verfasstheit, die uns ebenso bestimmt wie etwa die Tatsache, dass wir sterblich sind.

Fünftens schließlich scheint mir an Levinas' Ansatz vielversprechend, dass er, wie ich oben bereits thesenartig referiert habe, Ethik als *Bezogenheit auf den Anderen* und nicht etwa im Sinne eines Tugend- oder Pflichtenkatalogs expliziert. Denn der Anspruch des Anderen, dem wir in all unserem Handeln ausge-

setzt sind, ist unbedingt; aber gerade deswegen ist es nicht möglich, diesen in kontextunabhängige, immer gültige Pflichten zu übersetzen oder einen Katalog von Tugenden aufzustellen. Wie wir dem Anderen oder Anderen antworten, lässt sich nicht vorab festlegen, sondern muss sich aus den Bedürfnissen, den uns zu Verfügung stehenden Mitteln und der konkreten Handlungssituation ergeben. Dabei gilt es, wie Levinas selbst (jedoch selten) betont, sowohl die Ansprüche aller Anderen (von unserem Handeln Betroffenen) als auch unsere eigenen Intentionen und Bedürfnisse zu berücksichtigen, die wir gegeneinander abwägen, miteinander vermitteln oder auch zurückweisen müssen.

Wie dies in der Praxis geschehen könnte, lässt Levinas bewusst offen, denn die Spannung zwischen unserer unendlichen Verantwortung dem einen Anderen gegenüber und der Gerechtigkeit, die wir den vielen Anderen schulden, lässt sich nicht vollständig auflösen. Gleichwohl können wir, wie Levinas selbst sieht, mit dieser Spannung unterschiedlich gut umgehen; und auch Theorien schlagen verschiedene (unterschiedlich gut geeignete) Lösungen vor, dieser Spannung Rechnung zu tragen. Diskursethische Ansätze wie der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas scheinen mir insofern attraktiv, als sie mit dem von ihnen in Anlehnung an den Kategorischen Imperativ Kants entwickelten Diskursprinzip zunächst ein Verfahren und nicht etwa konkrete positive Pflichten, Normen oder Tugenden für die Moral vorschlagen, mit dem individuellen Handlungssituationen und Bedürfnissen besser Rechnung getragen werden kann (vgl. v.a. Apel 1998 sowie Habermas 1982, Habermas 1983). Dieses Verfahren ist dabei eindeutig nicht Selbstzweck, sondern soll als intersubjektiv zu führender Diskurs dafür sorgen, dass alle möglicherweise Betroffenen selbst Gehör finden und die Interessen und Ansprüche möglichst aller anderen (Betroffenen) berücksichtigt werden und möglichst gerecht zwischen ihnen ver-

mittelt werden kann. Deshalb ist der dafür vorgesehene Dialog mit den Betroffenen selbst zu führen – hierin liegt eine wichtige Weiterentwicklung der kantischen Grundintention –, und nur da, wo diese eben nicht zur Verfügung stehen, sind sie durch Stellvertreter oder durch stellvertretende Hypothesen einzubeziehen. So entscheidet dann auch nicht eine abstrakte Vernunft in der Person eines einzelnen über die Legitimität und Angemessenheit von Normen, sondern alle Betroffenen gemeinsam in Form eines rationalen Diskurses. Dies scheint mir ein wichtiger und mit Levinas' Grundannahmen durchaus in Einklang zu bringender Gedanke (vgl. Apel 2000, 45). Denn die auch nach Levinas notwendige Abwägung zwischen den Ansprüchen vieler Anderer fordert (bereits) Vernunftleistung. Soll diese allerdings offen bleiben für die Ansprüche möglichst vieler von unserem Handeln Betroffener, sollte sie sich nicht darauf beschränken, allein auf sich gestellt zu denken, vielmehr sollte sie möglichst häufig und weitgehend eine an Verständigung orientierte Kommunikation mit den Betroffenen oder auch anderen Personen suchen, damit möglichst jeder einzelne mit seinen Interessen und Bedürfnissen so weit und gut wie möglich Gehör findet – und hierin liegt meines Erachtens der Kern der Diskursethik.

2.3. Mögliche weitere Anknüpfungspunkte – in der Verhältnisbestimmung von Ethik und Politik

Darüber hinaus ergeben sich aus Levinas' ethischen Postulaten jedoch auch Aussagen über das Verhältnis des Ethischen zum Politischen: Zum einen lässt sich aus Levinas' These, dass alles Sein immer schon durch den Anspruch des Anderen ethisch aufgeladen ist, schließen, *dass auch das Politische immer schon ethisch konnotiert ist*: Das Politische gründet in diesem alles Sein durchziehenden Anspruch des Anderen – in ihm liegt somit eine, wenn nicht gar die Quelle politischer Normativität.

Entsprechend muss Politik, will sie legitim sein, diesem Anspruch so weit und gut wie eben möglich gerecht werden, ohne dass ihr dies jemals vollständig gelingt. „Denn die Unabwendbarkeit des Sichentscheidenmüssens zwischen konfligierenden Appellen kann“, so betont auch Flatscher,

nicht in eine restlos ausgleichende oder vollständig vermittelnde Lösung überführt werden; Levinas verwehrt sich immer wieder, die Figur des Dritten bloß als berechnendes Kalkül zu begreifen und damit die konfliktuöse Dimension der Alterität-im-Plural auszublenden. Gerechtigkeit (im vollen und befriedigenden Sinne) wird sich als ‚unmögliche‘ erweisen. (Flatscher 2015, 201).

Da wir *realiter* nie nur mit dem Anspruch eines Anderen konfrontiert sind, sondern immer schon mit einer Vielzahl von Ansprüchen, ist unsere soziale Wirklichkeit nie nur ethisch, sondern *immer auch schon politisch*.¹⁶ So, wie es kein wertneutrales Sein gibt, findet sich keine soziale Wirklichkeit, die nicht politisch ist. Und ethisches Handeln erfordert Politik – wie umgekehrt Politik durch den ethischen Anspruch motiviert sein sollte, damit dabei ins Spiel kommende Handlungskomponenten wie Macht, Konkurrenz und Strategie sich nicht als Ziel verselbständigen, sondern eben dazu dienen, den Ansprüchen des Anderen und damit immer gleich der Vielen gerecht werden zu können.

Diese These scheint mir der vielleicht wichtigste Beitrag, den die Einbeziehung levinasscher Perspektiven zur Fragestellung nach Konstellationen des Ethischen und des Politischen leisten kann. Damit wäre nicht nur die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“, sondern auch die Frage „Wozu Politik?“ „aufgehoben“: Die Frage nach dem Warum der Moral kann, wie

16 Siehe zur Verwobenheit von Ethik und Politik bei Levinas etwa, Gerhard 2005, 108f.

oben bereits dargelegt, nicht mehr zu verstehen sein als eine nach einem der Moral vorgängigen Grund, sondern allenfalls als eine nach der Explikation unserer moralischen Verfasstheit. Desgleichen stellt sich die Frage nach dem Wozu der Politik nicht mehr in dem Sinne, ob Politik überhaupt, sondern als eine nach ihrem Bestimmungsgrund oder ihrer legitimen Ausrichtung. Indem wir immer schon unter dem Anspruch des Anderen stehen, der von Anfang an insofern ein pluraler Anspruch ist, als sich im Anspruch des Anderen immer auch die anderen Anderen zeigen, ist all unser Sein immer schon politisch – und Politik geht wie die Ethik der Ontologie voraus, wobei sie immer unter einem ethischen Anspruch steht, der sich jeder Deutung von Politik allein aus Selbstinteresse oder der Vermeidung des Krieges aller gegen alle verwehrt.

In diesem Zusammenhang – auch wenn Levinas' Thesen im Allgemeinen hinsichtlich der politischen Dimension unserer sozialen Wirklichkeit nur grundlegend und wenig konkret sind – ließe sich allerdings weiter überlegen, ob und inwiefern noch mehr aus seiner These zu gewinnen ist, dass Politik, sofern sie menschliches Handeln bestimmt, weil wir immer schon einer Pluralität von Ansprüchen und Bedürfnissen ausgesetzt sind, nicht in erster Linie die Sphäre institutionellen oder zumindest kollektiven Handelns betrifft, für das besondere Regeln gelten, sondern ebenso bereits den Bereich alltäglichen individuellen Handelns, in dem wir immer schon zwischen den unterschiedlichsten Ansprüchen vermitteln müssen. Damit sind wir – ebenso wie wir uns nach Levinas erst in unserer Verantwortung für den anderen als Subjekte konstituieren – eben auch immer schon *Subjekte der Politik* und individuelles menschliches Handeln ist *per se* auch politisch.¹⁷

17 Für Simon Critchley etwa beginnt Politik mit der „Manifestation des Dissenses, [der] Kultivierung einer anarchischen Vielfalt, die die Auto-

3. Ethik und Politik – über Levinas hinaus

Gerade vor dem Hintergrund, dass Levinas vor allem sehr fundamental und allgemein etwas zu dem Umstand sagt, dass wir immer schon in einer ethischen und politischen Wirklichkeit leben, ist es, je konkreter und konfliktträchtiger die ethischen und politischen Fragen sind, unbedingt nötig, über Levinas hinauszudenken. Generell stimme ich seiner zentralen These zu, dass unsere ganze soziale Wirklichkeit unter dem ethischen Anspruch Anderer steht.

Doch ist meines Erachtens grundsätzlich zu überlegen, ob und inwiefern Levinas Recht hat, den ethischen Anspruch des Anderen so radikal als vor-intentionale, dia-chrone Begegnung mit dem Gesicht des Anderen zu beschreiben und den Bereich des bewussten Handelns, in dem wir die Ansprüche vieler realisieren, allgemein der Politik zuzuweisen. Zum einen könnte das den unplausiblen und sicher von Levinas selbst nicht verteidigten Gedanken nahelegen, dass es Ethik für uns als bewusst Handelnde gar nicht gibt, da wir auf dieser Ebene gar nicht überlegen können, wie wir dem Ruf des Anderen in unserem Handeln gerecht werden können, zum anderen, dass die Frage der Vermittlung und Berücksichtigung vieler verschiedener Ansprüche auch keine Frage der Ethik, sondern allein der Politik ist. Doch wie plausibel ist diese Ineinssetzung auf der Handlungsebene?

Andersherum wäre auch zu überlegen, ob sich politisches Handeln allein dadurch legitimiert, dass es den Ansprüchen jedes Einzelnen gerecht wird, also ob der normative Anspruch des Politischen einzig aus dem ethischen Verhältnis zu dem einen Anderen herrührt, oder ob es darüber hinaus selbst eine

rität und die Legitimität des Staates in Frage stellt“ (Critchley 2007, 20) – das heißt aber nicht, dass Politik auf diesen verzichten kann.

spezifische politische Normativität gibt, der Rechnung zu tragen ist. Indem Levinas auf der bewussten Ebene die Notwendigkeit des Vergleichs, Abwägens und Rechnens unterstreicht und auch die Bedürfnisse des handelnden Subjekts mit einbezieht, räumt er durchaus eine Form der *politischen Rationalität* ein, allerdings sagt er nur wenig dazu, auf welche Weise wir den Ansprüchen vieler Anderer überhaupt Gehör schenken und sie in unsere Entscheidungsprozesse mit einbeziehen können bzw. wie etwa politische Institutionen aussehen könnten oder sollten, um möglichst vielen Bedürfnissen möglichst vieler gerecht werden zu können, auch um der Gefahr zu begegnen, dass einzelne Potentate nur für sich behaupten, Mehrheitsinteressen zu repräsentieren und zu vertreten, eigentlich aber ihre eigenen Machtinteressen verfolgen und nicht darauf eingehen, welche politischen und institutionellen Prozesse diese Selbsteinschätzung legitimieren oder nicht legitimieren.

Spätestens an dieser Stelle zeigt sich als eine weitere Schwierigkeit, dass Levinas mit seinem so weiten Verständnis des Politischen wesentliche Fragen dieser Sphäre gar nicht in den Blick nimmt, wie etwa die Frage, wie wir von der individuellen Handlungsebene zur Ebene politischer Institutionen kommen. Und auch an Levinas anknüpfende Theorien scheinen mir diese Lücke diese Frage bislang nicht befriedigend beantworten zu können. Pascal Delhom (2000, Kap. 3.2) etwa untersucht zwar ausführlich, inwiefern staatliche Institutionen notwendig sind, um den Ansprüchen der Anderen so gerecht wie möglich zu werden, aber zugleich dem Anderen in seiner Einzigkeit immer schon Gewalt antun. Doch bleibt auch bei ihm weiter offen, wie Institutionen entsprechend gestaltet sein und operieren sollten, um mit dieser Ambivalenz umgehen zu können. Desgleichen sieht auch Flatscher, dass wir nach Levinas zu einer institutionalisierten Politik kommen müssen, denn „im Anspruch

des Anderen [bricht] zugleich die Frage nach Gerechtigkeit in ihrer vollen Tragweite auf [...], die Rechtfertigung, Berechenbarkeit sowie *Etablierung von Institutionen* notwendig macht“ (Hervorhebung von mir); und er präzisiert, dass Levinas „diese [...] zugleich einschränkt, indem eine vollständige Reduktion auf eine Ordnung nachdrücklich unterbunden wird“. So skizzierte Levinas zwar einen Begriff der „Institutionalisierbarkeit“, der jedoch „dem singulären Anspruchsgeschehen nicht ausgelagert wird und sich davon unabhängig erweist, sondern erst aus ihm seine Entfaltungsmöglichkeiten erhält“ (Flatscher 2015, 206). Die hier aufgeworfene Frage, wie entsprechende Institutionen allerdings geschaffen werden können und auszusehen haben, damit sie diesem „singulären Anspruchsgeschehen“ so gerecht wie möglich werden können, beantwortet Flatscher dann auch nur mit einer recht vage gelassenen Intuition, nämlich dem Postulat einer „Affinität zur Demokratie“ (Flatscher 2015, 210). Mir scheint hier auf ein diskursethisches Verfahren wie Habermas’ Demokratieprinzip oder auch Forsts Recht auf Rechtfertigung zurückzugreifen ein vielversprechender und attraktiver Vorschlag, mit der beschriebenen Spannung umzugehen.¹⁸

Denn gerade um dem ethischen Anspruch, unter dem Politik nach Levinas ja immer schon steht, überhaupt gerecht werden zu können, ist es notwendig und dringlich, konkreter und detaillierter darüber nachzudenken, wie politische Prozeduren und Institutionen so gestaltet werden können, dass sie im politischen Alltag sich als tauglich erweisen, dem Anspruch möglichst vieler Anderer so gerecht wie möglich zu werden. Po-

18 Auch Ernst Wolff widmet sich im Ausgang von Levinas der Frage einer politischen Verantwortung für eine globalisierte Welt, wobei er neben Max Weber auch auf Karl-Otto Apel und Paul Ricoeur detailliert Bezug nimmt (Wolff 2011), um eine Konzeption strategischer Verantwortung für eine globalisierte Welt zu entwickeln.

litisches Handeln erfordert also wenigstens auf institutioneller Ebene, dass es nicht allein situativ und in jedem Einzelfall neu entschieden wird, vielmehr muss es durch institutionelle Prozesse und Strukturen gesichert werden, die diesem Anspruch Rechnung tragen, was meines Erachtens nicht allein durch den Verweis auf die Geltung der Menschenrechte¹⁹ und einen liberalen Staat geschehen kann.

Literatur

- Apel, Karl-Otto. 1998. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto. 2000. First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer Makroethik. In: *Angewandte Ethik als Politikum*, hg. von Matthias Kettner, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 21–50.
- Bedorf, Thomas. 2003. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Bedorf, Thomas. 2005. Andro-fraternozentrismus. Von der Brüderlichkeit zur Solidarität und zurück. In: *Verfehlte Begegnungen. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*. München: Wilhelm Fink, 223–257.
- Bernasconi, Robert. 1998. Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas. In: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hg. von Bernard Waldenfels und Iris Därmann, München: Wilhelm Fink, 87–110.

19 Zur Frage der Legitimität und Autorität von Menschenrechten betont etwa Klaus Günther, dass „Menschenrechte nur im Wege einer alle Menschen einschließenden Selbstbestimmung interpretiert und fortentwickelt werden können“ (Günther 2011, 47). Dieser Gedanke, dass Menschenrechte sowohl Rechte aller Menschen als auch die von (möglichst) vielen Menschen gemachten Rechte sein sollten, um legitim zu sein, scheint mir bei Levinas gänzlich zu fehlen.

- Buddeberg, Eva. 2011. *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Critchley, Simon. 2008. *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*. Berlin, Zürich: diaphanes.
- Darwall, Stephen. 2009. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Delhom, Pascal. 2000. *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Wilhelm Fink.
- Delholm, Pascal und Alfred Hirsch. 2007. Vorwort. In: Emmanuel Levinas: *Verletzlichkeit und Frieden*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Berlin, Zürich: diaphanes, 7–70.
- Derrida, Jacques. 2002. *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Flatscher, Matthias. Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen. Überlegungen zu Levinas' Figur des Dritten. In: *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas' Difficile Liberté*, hg. von Miriam Fischer-Geboers und Alfred Bodenheimer. Freiburg: Alber Verlag 2015, S. 182–214.
- Forst, Rainer. 1999. Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral. In: *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, hg. von Stefan Gosepath. Frankfurt/M.: Fischer, 168–205.
- Forst, Rainer. 2004. Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 179–197.
- Forst, Rainer. 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gelhard, Andreas. 2005. *Levinas*. Leipzig: Reclam.
- Günther, Klaus. 2011. Von der gubernativen zur deliberativen Menschenrechtspolitik – Die Definition und Fortentwicklung der Menschenrechte als Akt kollektiver Selbstbestimmung. In: *Menschenrechte und Volkssouveränität in Europa. Gerichte als Vormund der Demokratie*, hg. von Klaus Günther und Gret Haller. Frankfurt, New York: Campus, 45–60.

- Gürtler, Sabine. 2001. *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*. München: Eugen Fink.
- Habermas, Jürgen. 1982. Was heißt Universalpragmatik. In: *Sprachpragmatik und Philosophie*, hg. von Karl-Otto Apel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 174–272.
- Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2006. Das Sprachspiel verantwortlicher Urheber-schaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epis-temische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöh-nen? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 669–707.
- Janicaud, Dominique. 2014. *Die theologische Wende der französi-schen Phänomenologie*. Wien: Turia und Kant.
- Korsgaard, Christine. 2009. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg, München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1992a. *Ethique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Levinas, Emmanuel. 1992b. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg, München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1996. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillippe Nemo*. Wien: Passagen.
- Levinas, Emmanuel. 2007a. Frieden und Nähe. In: Ders.: *Verletzlich-keit und Frieden*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Berlin, Zürich: diaphanes, 137–149.
- Levinas, Emmanuel. 2007b. Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus. In: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Berlin, Zürich: diaphanes, 73–86.
- Putnam, Hilary. 2008. Levinas on What Is Demanded of Us. In: Ders.: *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levi-nas, Wittgenstein*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univer-sity Press, 68–99.
- Schällibaum, Urs. 1996. Reduktion und Ambivalenz. Zur Reflexions-struktur von E. Lévinas' *Autrement qu'être*. In: *Freiburger Zeit-schrift für Philosophie und Theologie* 43, 335–349.

-
- Strawson, Peter. 1993. Freedom and Resentment. In: *Perspectives on Moral Responsibilities*, hg. von John Martin Fischer und Mark Ravizza. Ithaca: Cornell University Press, 45–66.
- Waldenfels, Bernhard. 1995. „Singularität im Plural“. In: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 302–321.
- Wallace, Jay R. 1994. *Responsibility and the Moral Sentiment*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wallace, Jay R. 2017 (i. Ersch.). *Bilateralität in der Moral*. Berlin: Suhrkamp.
- Wolff, Ernst. 2011. *Political Responsibility for a Globalised World. After Levinas' Humanism*. Bielefeld: transcript.
- Zeilinger, Peter. 2010. „eins, zwei, viele ...‘ – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas“. In: *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben*, hg. von Matthias Flatscher und Sophie Loidolt, Würzburg: Königshausen & Neumann, 225–247.