

Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität

Zu den normativen Implikationen der Philosophie von
Emmanuel Levinas

SERGEJ SEITZ, WIEN

Zusammenfassung: Obwohl seit einiger Zeit ein verstärktes Forschungsinteresse an Emmanuel Levinas' Denken des Politischen, verbunden mit einer genaueren Inblicknahme der zentralen Begriffe des *Dritten* und der *Gerechtigkeit* aufgekommen ist, blieb bislang unklar, inwiefern aus Levinas' intrinsisch ‚ethischem‘ Denken in konkreterer Weise normative Konsequenzen zu ziehen sind. Diesem Desiderat versucht der vorliegende Beitrag nachzukommen. Das Levinas'sche Gerechtigkeitsdenken wird dabei so eingeführt, dass es zugleich als alternativer Entwurf und als produktive kritische Provokation für gegenwärtige Gerechtigkeitstheorien lesbar wird. Ausgehend von einer Rekonstruktion des alteritären Verständnisses ethischer Subjektivität, wie es Levinas insbesondere in *Jenseits des Seins* erarbeitet, wird ausgelotet, wie tragfähig Levinas' ethische Konzeption plural alteritär durchfurchter Subjektivität für normative Gerechtigkeitsfragen ist. Aus einer Reflexion auf den Begriff des ‚Dritten‘ werden einige konkrete Konsequenzen für das Denken gerechter Institutionen gezogen.

Schlagwörter: Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins, Gerechtigkeit, Gerechtigkeitstheorie, Alterität, Andersheit, der Dritte

Einleitung: Zur Frage der Gerechtigkeit bei Levinas

Der Tagungsband des 23. „Kolloquiums der französischsprachigen jüdischen Intellektuellen“ von 1997, das sich aus unterschiedlichen Perspektiven der Frage der Gerechtigkeit bei Emmanuel Levinas widmete, trägt den sehr treffenden Titel *Difficile Justice*, der auf Levinas' eigenes Buch *Difficile Liberté* anspielt (vgl. Halpérin/Hansson 1998, Levinas 1964; vgl. auch Bodenheimer/Fischer 2015). In mehrfacher Hinsicht zeugt das Werk von Levinas davon, dass nicht nur Freiheit, sondern auch Gerechtigkeit vor dem Hintergrund sowohl der gegenwärtigen politischen und geschichtlichen Situation als auch vor dem Hintergrund der philosophischen Tradition, mit der sich sein Werk kritisch auseinandersetzt, eminent *schwierig* geworden ist.

Insbesondere die Gräuel des Nationalsozialismus haben die zentralen ethischen und moralphilosophischen Begriffe der philosophischen Tradition mit einer Hypothek belastet, von der bis heute unklar ist, ob und wie sie bewältigt werden kann. Soll dieser irreduziblen geschichtlichen Kontamination des Ethischen dennoch mit einem erneuten Fragen nach Gerechtigkeit begegnet werden, so ergibt sich die Notwendigkeit, „Gerechtigkeit als einen normativen Grundbegriff der politischen Philosophie“ (Horn/Scarano 2002, 10) zurückzugewinnen, ohne dabei den Fallstricken der Tradition aufs Neue zu erliegen. Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, wie Levinas dieser Schwierigkeit mit einem radikalen Neuentwurf ethischer Subjektivität begegnet, von dem ausgehend die Frage der Gerechtigkeit in *anderer* Weise gestellt werden muss – nämlich vom *Anderen* her, vom wesentlichen Durchdrungensein von Alterität her, das Levinas zufolge für die Konstitution von Subjektivität wesentlich ist und das Subjekt in einem noch genau zu explizierenden Sinn je schon einer Forderung nach Gerechtigkeit unterstellt hat.

Eine weitere zentrale Schwierigkeit, im Anschluss an Levinas Gerechtigkeit theoretisch zu fassen, liegt weniger in den politischen und geschichtlichen Umständen oder den philosophiehistorischen Voraussetzungen seines Denkens, sondern in einem wesentlichen Aspekt der Levinas'schen Denkbewegung selbst: Gerechtigkeit lässt sich für Levinas letztlich *in keiner Weise* abschließend ‚theoretisch fassen‘. Genauso wenig lässt sich etwas wie eine ‚Gerechtigkeitstheorie‘ einfachhin nachträglich aus seinem Werk extrapolieren – zumindest nicht so, dass diese gleichsam bruchlos unter die gängigen ‚Gerechtigkeitstheorien‘ der Gegenwartsphilosophie¹ eingereiht werden könnte (vgl. Schnell 2001).

Mit einer Darstellung, die auf die institutionenpolitischen Konsequenzen des Levinas'schen Denkens abstellt, soll einerseits gezeigt werden, dass Levinas' Konzeption der Gerechtigkeit nicht *weniger* zu leisten vermag als gegenwärtige Gerechtigkeitstheorien – nämlich eine Auskunft darüber, was es heißt, „mit dem anderen und für ihn in gerechten Institutionen“ (Ricoeur 1990, 211) zu leben. Andererseits soll aufgewiesen werden, dass Levinas' Reflexion auf Gerechtigkeit in je spezifischen Hinsichten sowohl *mehr* als auch *anderes* zu leisten vermag als konventionelle Gerechtigkeitstheorien: *Mehr*, insofern Gerechtigkeit in einer umfassenden alteritären Konzeption ethischer Subjektivität verankert wird, die verständlich zu machen vermag, inwiefern das Spezifische der Gerechtigkeit je schon übersprungen wird, wenn sie ausgehend von egoistischen Nutzenmaximen gedacht wird (wie in der liberalistischen Tradition) oder ausgehend von in einer vorgegebenen Gemeinschaft eingebundenen Mitmenschen (wie in der kommunitaristischen Tradition). Die Konstitution ethischer Subjektivität

1 Vgl. u.a. Rawls 1971, Walzer 1983, Forst 1994, Barry 1995, Gosepath 2004, Sen 2009.

im Angesicht der Forderung nach Gerechtigkeit vollzieht sich nach Levinas *vor* aller Zweckrationalität sowie *vor* aller gemeinschaftlichen Teilhabe. *Anderes*, insofern Gerechtigkeit für Levinas kein philosophisches Thema unter anderen bildet, sondern den zentralen Angelpunkt einer ‚ethischen Reduktion‘ bildet, die zu erläutern anstrebt, wie es ausgehend von einem irreduziblen Anspruch der Gerechtigkeit überhaupt zu Theorie, Objektivität und Wahrheit kommt.

Meine Ausführungen verfolgen das Ziel, Levinas' Ausführungen zur Gerechtigkeit so zu lesen, dass diese zugleich als *alternativer Entwurf*, als *kritische Provokation* und als *Anstoß zur Selbstreflexion* gegenwärtiger Gerechtigkeitstheorien verstanden werden können. Den Auftakt dazu bilden (1) Bemerkungen über das Verhältnis von Levinas' Alteritätsdenken zum Begriff der Theorie und zum Wert des Theoretischen sowie zum Verhältnis von Theorie, Gewalt(samkeit) und Gerechtigkeit. Die Levinas-Lektüre im engeren Sinne wählt davon ausgehend (2) einen ‚kantischen Ausgangspunkt‘. Eine knappe Darstellung des Verhältnisses von Kant und Levinas soll dabei einerseits zu einer systematischen Situierung des Levinas'schen Alteritätsdenkens beitragen und andererseits die folgenden Ausführungen zur Gerechtigkeit für andere philosophische Traditionen ‚anschlussfähig‘ halten. Der Übergang zu den Fragen des Ethischen geht (3) von einer Reflexion auf Levinas' Sprache aus und soll verdeutlichen, warum ich mich in der Folge vor allem an der zuweilen zu Unrecht als „Extremposition“ (Staudigl 2009, 64) bezeichneten Darlegung von Levinas' Denken ethischer Subjektivität in *Jenseits des Seins* orientiere. Ich werde hier (4) argumentativ rekonstruieren, inwiefern nach Levinas ethische Subjektivität als Ausgesetztsein gegenüber den Anforderungen der Verantwortung und der Gerechtigkeit im Sinne einer leiblichen, prä-reflexiven und heteronomen Passivität gegenüber

dem Anderen zu denken ist. Ausgehend von dieser Rekonstruktion ethischer Subjektivität wird (5) über eine genauere Inblicknahme des Begriffs des *Dritten* die Frage (6) nach der Konstitution gerechter Institutionen aufgeworfen.

1. ‚Widerstand gegen die Theorie‘? Alterität und (Gerechtigkeits-)Theorie

Levinas' Distanz und Skepsis gegenüber der basalen Vorstellung, dass sich die Frage nach Gerechtigkeit bevorzugt im Modus der *Theorie* zu artikulieren habe, hat mehrere Gründe. Erstens ist Levinas der klassische Gestus des *theoreîn* – der unbeteiligten Schau aus einer Metaperspektive – suspekt, der darauf abzielt, Phänomene von einem neutralen Standpunkt aus zugrundeliegenden allgemeinen Prinzipien unterzuordnen. Theorie bestünde darin, „alles, was ihr als *Anderes* entgegentritt, auf das Selbe zurückzuführen“ (Levinas 1957, 186). Philosophie, begriffen als Theorie in diesem traditionellen Sinne, käme damit nach Levinas einer gewaltsamen, gleichsam ‚imperialistischen‘ „Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte gleich“ (Levinas 1957, 186).

Zweitens steht diese vorgebliche Neutralität des theoretischen Standpunkts im Verdacht, nicht nur gewaltsam, sondern auch von vorneherein ‚ungerecht‘ zu sein. In dieser Stoßrichtung hat Jacques Derrida unter Berufung auf Levinas argumentiert, dass schon der elementare Akt der Subsumtion von Besonderem unter Allgemeines eine gewisse Ungerechtigkeit gegenüber der Singularität seines Adressaten darstellt, insofern der Bezug auf Allgemeines dem Singulären niemals völlig *gerecht* werden kann. Derridas Versuch, Gerechtigkeit mit Levinas gerade ausgehend von der singulären „Beziehung zum Anderen“ zu denken, führt ihn zu der These, „daß man nicht *unmittelbar, auf*

direkte Weise von der Gerechtigkeit sprechen kann: man kann nicht sagen ‚dies ist gerecht‘ – was nun gerade der Anspruch jeder konventionellen Gerechtigkeitstheorie wäre – „ohne bereits die Gerechtigkeit [...] zu verraten“ (Derrida 1991, 21).

Drittens geht es Levinas mit diesen Vorbehalten jedoch nicht einfach um eine naive Absage an die Theorie, sondern vielmehr um eine radikale Neubestimmung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Theorie. Levinas versucht nicht weniger, als das traditionelle Bedingungsverhältnis zwischen theoretischer und praktischer Philosophie zu komplizieren, indem er darauf aufmerksam macht, dass selbst noch die vermeintlich neutralste theoretische Bezugnahme und der vermeintlich bloß deskriptive Aussagesatz je schon *adressiert* und damit als ‚responsives‘ Geschehen innerhalb eines normativ zu fassenden Rahmens zu explizieren sind. Insofern alle philosophischen Sätze nicht nur über etwas sprechen, sondern sich auch an jemanden richten, unterstehen sie *bereits* einer Forderung nach Gerechtigkeit. In *Jenseits des Seins* wird Levinas, wie ich in der Folge genauer rekonstruieren werde, diesen Gedanken auf die Formel bringen, dass jede apophantische Aussage, jedes „Gesagte [...] in einem *Sagen* [bedeutet]“, d.h. erst in einer irreduziblen ‚ethischen‘ Bezogenheit auf den Anderen zu seiner vermeintlich neutralen deskriptiven Bedeutung gelangt (Levinas 1974, 31, meine Hvhbg.). Die theoretische „Objektivität“ ruht in diesem Sinne „auf der Gerechtigkeit“ (Levinas 1984, 194). Wenn Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* die These formuliert, dass die „Wahrheit [...] die Gerechtigkeit voraus[setzt]“ (Levinas 1961, 125), dann zielt er nicht auf eine Verabschiedung des Theoretischen ab, sondern auf den Nachweis, dass alle Theorie ursprünglich je schon eine Antwort auf eine Gerechtigkeitsforderung darstellt, auf die sie sich zu besinnen hat, ohne sie selbst noch einmal theoretisch einholen zu können. Auf eine knappe Formel gebracht:

(Gerechtigkeits-)Theorie wäre nur als *kritische* Theorie möglich, d.h. als Denken, das stets seine eigenen Voraussetzungen konsequent in Frage stellt und den Status seines eigenen Vollzugs beständig mitreflektiert.

Damit wird auch deutlich, dass Levinas' Vorbehalte gegenüber traditionellen Formen der Theoriebildung genau das Gegenteil von Richard Rortys prominentem Versuch darstellen, eine Konzeption der „Gerechtigkeit ohne Theorie“ (Heidenreich 2011, 139) zu erarbeiten. Im Gegensatz zu Rortys pragmatistischer Verkürzung, die sich im Sinne eines „Vorrang[s] der Demokratie vor der Philosophie“ (Rorty 1988) gegen theoretische Ansprüche auf ein vermeintlich vorherrschendes demokratisches Alltagsverständnis beruft, fragt Levinas gerade danach, wie es dazu kommt, dass wir überhaupt Theorie betreiben. In der Tat liefert er eine Reflexion darauf, inwiefern jedes „theoretische[] Bewusstsein“ bereits von einem ursprünglichen Konfrontiertsein mit der Forderung nach Gerechtigkeit herrührt (Levinas 1961, 172) und von allem Anfang an einem „Befehl“ vonseiten des Anderen ausgesetzt ist, dem es unverbrüchlich „gehorch[t], schon bevor er zum Ausdruck kommt“ (Levinas 1974, 47). So ist mit diesem Befehl keine gleichsam masochistische Unterwerfungsgeste gemeint, sondern gerade die Grundsituation der Subjektkonstitution angesprochen: „All subjective movements are under an order; subjectivity is this subjection. This bond does not only determine a being to act, but is constitutive of subjectivity as such, determines it to be.“ (Lingis 1998, xix) Inwiefern nach Levinas ethische Subjektivität als passives Ausgesetztsein gegenüber einem nicht reflexiv einholbaren ‚Befehl‘ oder ‚Anspruch‘ des Anderen gedacht werden muss, soll nun im Folgenden unter Rückgriff auf – und im Kontrast zu – Kant weiter erläutert werden.

2. Ein ‚kantischer‘ Ausgangspunkt: Ethische Subjektivität diesseits der Autonomie

Es ist viel darüber geschrieben worden, dass sowohl Kant als auch Levinas ein Moment des *Unbedingten* im Zentrum ethischer Subjektivität zu etablieren versuchen und dieses jeweils als imperatives beschreiben.² Levinas selbst verweist immer wieder affirmativ auf Kants praktische Philosophie, der er sich „besonders verwandt fühl[t]“ (Levinas 1951, 118). Levinas geht es dabei darum, die Ursprünglichkeit eines ‚Anspruchs‘ oder ‚Befehls‘ vonseiten des Anderen herauszuarbeiten, der das Subjekt zur Verantwortung aufruft, schon bevor er zum Gegenstand reflexiven Bewusstseins werden kann. Kant betont seinerseits, dass es in seinem Vorhaben der „Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*“ (Kant 1785, A 392), also des kategorischen Imperativs, nicht darum gehen kann, ein „neues Prinzip der Moralität“ einzuführen, „gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend [...] gewesen wäre“ (Kant 1788, A 16). Vielmehr habe die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wie er in der *Kritik der praktischen Vernunft* rückschauend festhält, „nur eine neue Formel aufgestellt“ (Kant 1788, A 16). Auch bei Kant ‚gebietet‘ der unbedingte Imperativ immer schon, auch bevor er ausdrücklich formuliert wird. Darüber hinaus konstituiert sich das moralische Subjekt in seiner Autonomie bei Kant erst in Auseinandersetzung mit dem unbedingten Gebot des kategorischen Imperativs. Beide vertreten folglich die These, dass Subjektivität sich allererst in Beziehung zu unbedingten Imperativen konstituiert: „Der Mensch steht [bei Kant] immer schon als endliches Wesen unter dem Appell der Pflicht, d.h. [...] des verantwortungsvollen

2 Vgl. zum Verhältnis von Kant und Levinas Chalier 1998, Atterton 1999, Liebsch 1999, Fischer/Hatrup 1999, Gelhard 2015.

Handelns. Es ist das Verdienst von Lévinas, diesen [kantischen] Primat des unbedingten Gefordertseins in der Ethik wieder zu Ehren gebracht zu haben.“ (Grondin 2007, 147, Anm. 54)

Daran anschließend lässt sich sagen, dass nach Levinas Subjektivität – wie bei Kant – als grundlegend *ethische* Subjektivität zu explizieren ist, d.h., dass Individuen sich nur als handelnde Subjekte verstehen können, insofern es möglich ist, ihr Verhalten im Register des Ethischen zu beschreiben. Levinas versucht jedoch – im strikten Gegensatz zu Kant – aufzuweisen, dass der Schlüssel zur Explikation von (ethischer) Subjektivität gerade nicht im Begriff der Autonomie, sondern vielmehr im Begriff der Heteronomie – verstanden als Passivität gegenüber einem ethischen Anspruch – zu finden ist, der vom Anderen ausgeht und auf den ich antworten muss. Subjektivität muss sich nach Levinas *als* vom Anderen eingesetzte und dem Anderen ausgesetzte Subjektivität begreifen – und damit gerade nicht als von vornherein auf ein allgemeines, gewissermaßen anonymes Gesetz bezogen, das für alle rationalen Wesen gilt.³

Dieser spezifische Einsatzpunkt von Levinas wird im Kontrast zu Kant besonders deutlich: Nach Kant kann hinter den Begriff der ‚Kausalität aus Freiheit‘ – Grundmöglichkeit ethischen Handelns – nicht mehr sinnvoll zurückgefragt werden. Der Umstand, dass „reine Vernunft durch bloße Ideen [...] die Ursache von einer Wirkung [...] sein soll“ (Kant 1785, A 460), kann schließlich niemals in der Erfahrung beobachtet werden. Dies bedeutet aber im Rahmen der Kant’schen Konzeption wiederum, dass „die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit, interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich ist“ (Kant 1785, A 460).

3 An Levinas’ Aufwertung des Begriffs der Heteronomie im Rahmen seiner ethischen Konzeption ist nichts Gegenaufklärerisches. Vgl. hierzu Chalier 1998, 88; Levinas 1957, 187.

Nach Kant kann also nicht weiter verständlich gemacht werden, aus welchem Grund wir an der Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen überhaupt ein Interesse nehmen. Er kann nur das Faktum des Bewusstseins des Sittengesetzes sowie die Notwendigkeit der Voraussetzung der Idee der Freiheit konstatieren, solange wir uns überhaupt als vernünftig handelnde Akteure verstehen wollen. Moderner ausgedrückt: Nach Kant können wir mittels der Begriffe der Autonomie, der Freiheit und des Sittengesetzes erklären, inwiefern wir uns je schon implizit als unbedingt-normativ gebundene Subjekte verstehen (müssen). Wir können jedoch nicht erklären, worin der Ursprung der unbedingt-normativen Gebundenheit von Subjekten liegt.

Levinas versucht, gerade das Zustandekommen des Bezugs auf ethische Unbedingtheit verständlich zu machen. Dabei soll der Begriff des Subjekts nicht verabschiedet werden, sondern vielmehr geht es Levinas darum, das Subjekt nicht mehr als „Zugrundeliegendes“, sondern als „Unterworfenes“ zu denken, wodurch „gerade das *autos* der Autonomie“ transformiert wird (Zeillinger 2010, 227). Levinas zielt in diesem Sinne darauf ab, das Hyperbolische der Geste zu beeinspruchen, in der sich die Philosophie geradezu mit der Autonomie identifiziert. Es liegt Gewalt in einer Philosophie, die nicht hinter die Autonomie zurückfragt und damit „das Transzendente aus[schließt und] alles Andere im Selben umfass[t]“ (Levinas 1957, 188). Wenn diese Transzendenz nun, die sich als Quelle einer unhintergehbaren Forderung nach Gerechtigkeit herausstellen wird, als „Alterität“ expliziert werden soll, „die sich dem wahrnehmenden Subjekt von vornherein entzieht“ (Zeillinger 2010, 228), so stellt sich jedoch nicht zuletzt mit Blick auf Kant die Frage, wie eine derartige Transzendenz im Rahmen eines philosophischen Diskurses überhaupt sinnvoll adressiert und artikuliert werden kann.

3. ‚Indiskretion gegen das Unsagbare‘: Wie man nicht abschafft, wovon man spricht

Das Problem des Sprachlichen radikalisiert sich im Verlauf der Entwicklung des Levinas’schen Denkens sowohl in inhaltlicher als auch in methodischer Hinsicht. Alterität am Grund (oder vielmehr am Ab-Grund) von Subjektivität kann, wenn sie sich der Wahrnehmung, der Intentionalität und dem Bewusstsein entzieht und stattdessen *diesseits* der Intentionalität einen Anspruch stellt, der das Subjekt als verantwortliches ins Leben ruft, nicht transzendental aufgewiesen oder ontologisch begründet werden. Diese philosophischen Beweisverfahren würden die Autonomie und Freiheit des erkennenden Subjekts bereits voraussetzen. Alterität kann nicht ‚bewiesen‘, sondern nur ‚bezeugt‘ werden, und zwar in einer Sprache, die darum ringt, dieser Alterität ‚gerecht‘ zu werden.⁴

Im Verlauf seines Werks ändert sich jedoch der ‚methodische‘ Status dieses Zeugnisgebens. In *Totalität und Unendlichkeit* geht Levinas noch davon aus, dass Alterität sich gleichsam direkt bezeugen lässt, und zwar im Zuge einer Beschreibung von Grenzphänomenen der Alterität, in denen sich die Erfahrung von etwas *zeigt*, das nicht bloßer Erfahrungsgegenstand sein kann. In einer Rhetorik der Entgegensetzung, die schon der Titel des Werks ankündigt – die *Unendlichkeit* (des Anderen) ist das Gegenteil der *Totalität* (des Seins, des Krieges, des Bewusstseins usw.) –, werden Strukturen beschrieben, die sich nicht in abgeschlossene Sinnzusammenhänge (Totalitäten) einordnen lassen. Dem Anderen eignet ein Moment des Entzugs, phänomenologisch zeigt er sich nach Levinas als ‚etwas‘, über das das Ich letztlich keine Gewalt hat und das sich seinem in-

4 Zur Unterscheidung von Bezeugen und Beweisen vgl. Liebsch 2014, 46.

tentionalen Zugriff widersetzt. Für Levinas ist dieses Moment der Überschreitung jedes Totalitätszusammenhangs notwendig dafür, dass wir Subjekte denken können, deren Handeln nicht (quasi-)deterministisch aus deren geschichtlicher *épistème*, deren kultureller Verortung oder deren sozialer Position folgt, und damit überhaupt *ethisches* Handeln sein kann. Levinas' Argument lautet, dass wir das, was wir als ethisches Handeln verstehen (also eben gerade nicht ein mechanisches, determiniertes Reaktionsverhältnis), nur ausgehend von einer solchen Überschreitung denken können, die jeder vollkommen geschlossenen Totalität gegenüber ‚exterior‘ ist und diese aufbricht. Diese alteritäre, nicht räumlich zu verstehende Exteriorität des Anderen gegenüber Totalitäten, die gleichwohl im Innersten das Ich konstituiert und verunsichert, ist der zentrale Gedanke von *Totalität und Unendlichkeit*.

Auf die immanenten Probleme dieses Entwurfs hat Jacques Derrida in seinem berühmten Aufsatz „Gewalt und Metaphysik“ hingewiesen, indem er die Möglichkeit in Frage stellte, im Modus ontologischen Diskurses etwas auszuweisen, das sich nicht ontologisch einfangen lässt – die Exteriorität des Anderen: „Levinas sucht in [*Totalität und Unendlichkeit*] [...] zu beweisen, daß die *wahre* Exteriorität unräumlich ist, daß es eine absolute unendliche Exteriorität gibt – die des Andern –, die nicht räumlich ist, denn der Raum ist der Ort des Selbst.“ (Derrida 1964, 171) Derrida fragt nach dem „Sinn einer Notwendigkeit: in der überlieferten Begrifflichkeit sich einrichten zu müssen, um sie destruieren zu können“: „Wenn man *in* der Sprache der Totalität den Überstieg des Unendlichen über die Totalität aussprechen, wenn man den Anderen in der Sprache des Selbst bezeichnen muß“ (Derrida 1964, 170), dann bleibt, wie Derrida argumentiert, die Andersheit, die man gerade als ursprünglicher gegenüber der Totalität ausweisen

möchte, letztlich von dieser Totalität abhängig und auf sie angewiesen.

Diese Derrida'sche Kritik spielte für Levinas' weiteren Denkweg von *Totalität und Unendlichkeit* hin zu *Jenseits des Seins* eine wichtige Rolle.⁵ So hält Levinas rückschauend 1987 im Vorwort zur deutschen Übersetzung von *Totalität und Unendlichkeit* fest, dass *Jenseits des Seins* „bereits die ontologische – oder genauer: eidetische – Sprache [vermeidet], auf die sich ‚Totalité et Infini‘ noch durchwegs beruft“ (Levinas 1961, 8). Diese ontologische Sprache kann dem Problem nicht beikommen, auf das Derrida hingewiesen hat: dass der Aufweis des Ethischen diesseits der Totalität stets noch auf deren Begriffe angewiesen bleibt und damit nur als abgeleitete Struktur in den Blick kommt. In *Jenseits des Seins* setzt Levinas daher auf eine veränderte Form der Bezeugung von Alterität: Er geht nicht mehr davon aus, dass sich das Andere in der (stets auf ontologische Begriffe angewiesenen) Beschreibung alteritärer Grenzphänomene bezeugen lässt, sondern versucht nunmehr umgekehrt aufzuweisen, dass *keine* Sprache es letztlich gänzlich *vermeiden* kann, von der Alterität zu zeugen. Kurz: Keine Sprache, so merkt Derrida kritisch gegen *Totalität und Unendlichkeit* an, vermag direkt und unverstellt von der Alterität zu zeugen. Keine Sprache aber, so antwortet Levinas darauf in *Jenseits des Seins*, vermag sich der „Spur“ des Anderen gänzlich zu entledigen, keine Sprache kommt umhin, von der Alterität zu zeugen.

5 Es sei angemerkt, dass Levinas in seinen späteren Schriften nicht einfach auf Derridas Kritikpunkte von 1964 *reagiert*. Bereits in seinem Aufsatz „Die Spur des Anderen“ (Levinas 1963) finden sich zentrale Begrifflichkeiten und Argumentationsfiguren (wie die „Spur“ oder das Motiv des „Jenseits des Seins“) angedeutet, die für sein späteres Werk zentral werden.

Dies zu verdeutlichen, darin besteht der Sinn der Unterscheidung zwischen dem ‚Sagen‘ und dem ‚Gesagten‘, die den Auftakt von *Jenseits des Seins* bildet: Das *Sagen* meint die responsive Adressiertheit alles Sprachlichen, das *Gesagte* bezieht sich demgegenüber auf die Kommunikation eines bestimmten Inhalts. Jedes *Gesagte*, jede Mitteilung eines Inhalts, jede ein bestimmtes Thema betreffende Proposition enthält ein Moment des Sagens, ein Moment der responsiven Hinwendung zum mir vorgängigen Anderen. Jede symbolische Handlung ist an den Anderen adressiert, d.h. ‚responsiv‘; zugleich ‚verfällt‘ aber noch das vermeintlich reinste Sagen, die bloße Hinwendung zum Anderen, in das *Gesagte*.

Das Sagen kann sich nur *im* *Gesagten* zeigen, welches das Sagen zugleich entstellt und verdeckt. Levinas sieht jedoch eine Möglichkeit, das dem Ontologischen Heterogene zum Ausdruck zu bringen, indem das *Gesagte* radikal mit sich selbst in Widerstreit gedrängt wird. Im Widerstreit des *Gesagten* mit sich selbst vermag sich das Sagen zu bezeugen: „Das *Gesagte* der Sprache sagt immer das Sein. Doch für den Moment eines Rätsels zerbricht die Sprache auch ihre eigenen Bedingungen [...] und sagt [...] eine Bedeutung, bevor sie sich ereignet, ein Vor-dem-Sein.“ (Levinas 1974, 259) Das, was dem Sein vorausgeht – die Verstrickung mit dem Anderen –, bezeichnet Levinas nunmehr als das „An-archische“: „Das Anarchische ist nur möglich, wo es durch die Rede angefochten wird, die zwar durch einen Sprachmißbrauch seine Anarchie verrät, sie aber zugleich, ohne sie zurückzunehmen, übersetzend zum Ausdruck bringt.“ (Levinas 1974, 222) Das anarchische Andere „hinterläßt“ im *Gesagten* „eine Spur, die die Rede im Schmerz des Ausdrucks zu sagen versucht“ (Levinas 1974, 225). Das philosophische Sprechen, das Levinas im Sinn hat, beruft sich damit auf die Trope der *Katachrese*: auf den stets möglichen Missbrauch der gängigen Be-

zeichnungen und Redeweisen, der etwas zum Ausdruck zu bringen vermag, was sich der konventionellen Ordnung der Rede entzieht (vgl. zur Trope der Katachrese Posselt 2005). Damit versucht Levinas, dem gerecht zu werden, was er als „die eigentliche Aufgabe der Philosophie“ auffasst: „die Indiskretion gegen das Unsagbare“ (Levinas 1974, 33). Diesseits des transzendental Aufweisbaren und ontologisch Begründbaren setzt Levinas in *Jenseits des Seins* so mit einem Diskurs der Bezeugung ein, der in der katachrestischen Inszenierung eines Widerstreits im Gesagten eine verschüttete, aber *nie zu tilgende* Dimension des Sagens zu adressieren versucht, die nicht anders als ‚ethisch‘ zu verstehen ist.

4. ‚Ethische‘ Subjektivität (in) *Jenseits des Seins*

Die sachliche Veränderung des Levinas’schen Standpunkts in *Jenseits des Seins* im Vergleich zu *Totalität und Unendlichkeit* wird oftmals so dargestellt, dass Levinas in *Jenseits des Seins* Alterität nicht mehr als exteriore begreift, während der Begriff der Exteriorität in *Totalität und Unendlichkeit* noch den zentralen thematischen Fokus seiner Analysen bildet. So weist Andreas Gelhard mit Recht darauf hin, dass „viele Passagen von *Totalität und Unendlichkeit* noch das Missverständnis [provozieren], der Andere betreffe die Subjektivität nicht in ihrer Grundstruktur selbst, sondern trete gleichsam in einem zweiten Schritt zu einem vollständig konstituierten Subjekt hinzu. Diesem Missverständnis begegnet Levinas in *Jenseits des Seins*, indem er die Subjektivität als ‚Verstrickung des Anderen im Selben [...]‘ bestimmt“ (Gelhard 2005, 87).

Diese Verstrickung oder Besessenheit des Selben durch den Anderen, die Levinas auch als „Geiselschaft“ (Levinas 1974, 260) bezeichnet, kann nicht als Korrelat eines Bewusstseins-

akts vorgestellt werden (wodurch die Alterität wiederum zu einer sekundären würde), sondern wird von Levinas vielmehr als „absolute Passivität“ (Levinas 1974, 286) beschrieben. Gerade in dieser Passivität wird das Subjekt, bevor es darauf in irgendeiner Weise reflektieren könnte, zu einer „Verantwortung“ aufgerufen, „die sich durch kein vorgängiges Engagement begründet“, zu einer „Verantwortung“, wie Levinas präzisiert, „für die Anderen“ (Levinas 1974, 46, meine Hvvhbg., vgl. u.a. auch 154, 227, 234). Die Pluralität der Anderen, die hier angesprochen wird, verweist bereits auf die Frage nach Gerechtigkeit, auf die sich die Ausführungen im fünften Kapitel von *Jenseits des Seins* zuspitzen. Wie ist zunächst jedoch dieses präreflexive ethische Aufgefordertsein zu verstehen? Kann es noch in irgendeiner Hinsicht phänomenal ausgewiesen werden?

Levinas greift hier auf Begriffe zurück, die verdeutlichen sollen, inwiefern das Subjekt je schon durch die Aufforderung zur Verantwortung auf sich zurückverwiesen ist, ohne dadurch schon so etwas wie Selbstbewusstsein vorauszusetzen. In diesem Sinne ist etwa der Begriff des ‚Sich‘ zu verstehen, als Ich, das je schon im Akkusativ, im Anklagefall steht, ohne dass sich dies von einem zugrundeliegenden Nominativ ableiten ließe; oder auch der Begriff der ‚Rekurrenz‘, des Auf-sich-Zurückverwiesenseins, das jeder Selbstreflexion vorausgeht: Die Rekurrenz besteht darin, dass „ich [...] schon vorgeladen [bin] ohne Möglichkeit des Einspruchs, heimatlos, schon an mich selbst zurückverwiesen, aber ohne dort Halt finden zu können – genötigt, bevor ich beginne“ (Levinas 1974, 229). Levinas versucht, Rückbezüglichkeit auf sich *diesseits* von Selbstreflexivität zu denken. Das letzte ‚phänomenale‘ Residuum dieser präreflexiv-alteritären Rückbezogenheit verortet Levinas in der *Körperlichkeit*, die er entgegen der phänomenologischen Tradition nicht als weltoffene, Vermöglichkeiten eröffnende Leiblichkeit

bestimmt, sondern als leibhaftige *Unmöglichkeit*, sich dem Aufruf der Verantwortung zu entziehen: Die Körperlichkeit tritt auf als rückhaltloses Gefangensein „in der eigenen Haut“ (Levinas 1974, 241), als „Sensibilität, [...] Verwundbarkeit, [...] Materialität, die alle die Verantwortung für die Anderen beschreiben“ (Levinas 1974, 236). Der Leib wird so nicht zum Träger von Möglichkeiten, sondern zum unverrückbaren Ort radikaler Passivität, zu dem, „wodurch das Sich die Empfänglichkeit selbst ist“ (Levinas 1974, 242). Die Radikalität dieses Denkens ethischer Körperlichkeit zeigt sich daran, dass die Verantwortung nicht einmal am konkreten Anderen eine Grenze findet, sondern vielmehr ist das Sich zu einer „Verantwortung für die Verantwortung des Anderen“ (Levinas 1974, 260) und damit in eins zu einer „Verantwortung für die Freiheit *der* Anderen“ aufgerufen (Levinas 1974, 243, meine Hvhb.).

Der Gedanke hinter diesen Formulierungen besagt, dass die Verantwortung sich nicht dadurch begrenzen kann, dass sie auf symmetrische Verhältnisse zwischen Subjekten Bezug nimmt. Der entscheidende Gestus der phänomenologischen Perspektive, die Levinas durchwegs beibehält, besteht darin, Pluralität und Intersubjektivität *nur aus Sicht des verantwortlichen Subjekts* zu beschreiben und nicht von einer vermeintlich neutralen Metaperspektive aus. Diese Beschreibung ergibt, dass das Subjekt einerseits *kein* solipsistischer, in sich selbst verwurzelter Akteur ist, indes vielmehr den Anderen stets schon ‚in sich hat‘, jedoch nicht im Sinne einer vorgängigen Gemeinschaft, sondern im Sinne einer Aufforderung, der nachzukommen ist: Gemeinschaft mit den Anderen ist dem Subjekt stets als ins Werk zu setzende Forderung *aufgegeben*, und nicht als Substrat seines Selbstverständnisses *vorgegeben*. Darin liegt ein entscheidender Hinweis auf die Frage der Gerechtigkeit: Wenn Subjektivität in der Forderung nach der Verantwortung

für die Freiheit und Verantwortung *der* Anderen steht, dann kann sie sich nicht mehr auf Symmetrien zwischen zweckrationalen Akteuren, aber *genauso wenig* auf die Vorstellung einer unhintergehbaren Lebenswelt (Husserl) oder Lebensform (Wittgenstein) berufen. Die Verantwortung für *die* Anderen zieht dem Sich den Boden der Lebenswelt unter den Füßen weg. Für Levinas gibt es kein „So handle ich eben“ (Wittgenstein 1953, § 217), das nicht selbst noch in der Forderung stünde, sich vor dem Anderen zu rechtfertigen.

5. Der Dritte und die Gerechtigkeit⁶

Das wiederholte Aufkommen des Plurals in Formulierungen wie ‚Verantwortung für die Freiheit *der* Anderen‘ kündigt die Frage nach Gerechtigkeit im Angesicht der Pluralität der Anderen als letzte Geste der *Steigerung* der Verantwortung an, die nach Levinas in der alteritätsdurchfurchten Körperlichkeit des ‚Sich‘ ihren Ort hat. Es ist zentral, zu betonen, dass die Reflexion auf die Pluralität der Anderen, die Levinas im fünften Kapitel von *Jenseits des Seins* vornimmt, gerade keiner Abschwächung der Verantwortung gleichkommt. Gerechtigkeit kann nicht als „Beschränkung meiner Verantwortung“ (Delhom 2002, 58) gefasst werden, wie Pascal Delhom formuliert. Delhom beruft sich dabei auf eine Stelle aus dem Interviewband *Ethik und Unendliches*, wo es heißt, dass die „Gerechtigkeit“ die „Beschränkung des Prinzips [ist], daß der Mensch *für* den Menschen da ist“ (Levinas 1982a, 63). ‚Verantwortung‘ heißt in *Jenseits des Seins*, wie die gerade vorgenommene Darstellung

6 Vgl. zum Begriff des Dritten sowie zum Politischen bei Levinas Waldenfels 1995, Bernasconi 1998, Liebsch 2001, Liebsch 2010, Delhom 2002, Caygill 2002, Bedorf 2003, Abensour 2005, Critchley 2005, Franck 2008, Bensussan 2008, Zeillinger 2010, Hansel 2011.

verdeutlichen sollte, jedoch gerade nicht, dass ein *beliebiger* „Mensch“ für einen anderen Menschen „da ist“, sondern dass ‚ich‘ – vor meiner Subsumierbarkeit selbst unter den allgemeinen Begriff der Menschheit und vor aller Teilhabe an irgendeiner ‚menschlichen Gemeinschaft‘ – für *die* Anderen leibhaftig einstehen muss. Die Unabweisbarkeit dieser Verantwortung, die im Antlitz des Dritten je schon in Gerechtigkeit umschlägt, führt eventuell dazu, das Prinzip der Verantwortung des Einen für den Anderen einzuschränken, aber dies liegt selbst noch in meiner durch die Forderung nach Gerechtigkeit *gesteigerten* Verantwortung.

Um dies zu verdeutlichen, sei die Stelle ausführlicher zitiert, an der Levinas in *Jenseits des Seins* den Begriff des Dritten erstmals genauer konturiert: „Es ist nicht so, daß der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre und daß meine Verantwortung für den Anderen sich durch den ‚Zwang der Verhältnisse‘ zu einem Kalkül genötigt findet. In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein.“ (Levinas 1974, 344) Levinas verweist hier darauf, dass die Pluralität der Anderen nicht akzidentell und nicht einmal in einer späteren Bewegung zum zunächst einzigen Antlitz hinzukommt. Vielmehr wird die Forderung nach Gerechtigkeit gerade in der Nähe *des* Anderen gestellt, indem sich *im* Anspruch des Anderen die ‚Mitansprüche‘ der anderen Anderen melden (vgl. Waldenfels 1995, 317; Tengelyi 1998, 168). Auch darin zeigt sich, inwiefern die Gerechtigkeit keiner Abschwächung der Verantwortung gleichkommt: „Wenn der Dritte in der Beziehung zum Antlitz fehlen würde, [...] wäre ich im Angesicht des Anderen von all meinen Bindungen und Verpflichtungen gegenüber jedem anderen sonst entbunden.“ (Bernasconi

1998, 92) Parallel dazu wird die Unbedingtheit der einzelnen, singulären Forderung nicht durch den Dritten aufgehoben, sondern bleibt in Geltung: „Keinesfalls ist die Gerechtigkeit eine Abschwächung der Besessenheit, [...] eine Verkleinerung, eine Begrenzung der anarchischen Verantwortung.“ (Levinas 1974, 347)⁷ Wenn Levinas daher die Beziehung zum Dritten ebenfalls als eine „unaufhörliche Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe“ (Levinas 1974, 345) bezeichnet, dann könnte dies wiederum dem Missverständnis Anlass geben, die Gerechtigkeit habe sich einfach in einer Ordnung der Objektivität einzurichten und, wie Justitia, blind gegenüber den singulären Ansprüchen zu sein, die an sie ergehen. In der Tat ist Levinas’ „ganzes Bemühen [...] darauf gerichtet, entgegen der sich aufdrängenden Konsequenz einer objektiven und distributiven Gerechtigkeit ein Verständnis von Gerechtigkeit zu retten, das sich nicht über die Singularität eines jeden Anderen/Dritten hinwegsetzt“ (Gondek 1994, 322). Zugleich verweist Levinas darauf, dass die Gerechtigkeit durchaus den „Vergleich der Unvergleichlichen“ (Levinas 1974,

7 Bisweilen wird ein Widerspruch gesehen zwischen dieser Stelle, an der Levinas die Vorstellung zurückweist, die Gerechtigkeit stelle eine „Beschränkung der an-archischen Verantwortung“ dar, und der (nur vier Seiten zuvor vorgebrachten) Bemerkung, die Verantwortung finde angesichts des Dritten „[v]on selbst [...] eine Grenze“ (Levinas 1974, 343). Dass die Verantwortung einerseits durch die plurale Dimension der Ansprüchlichkeit *nicht beschränkt* wird und dass sie andererseits durch den Dritten *eine Grenze* findet, stellt jedoch gerade keinen Widerspruch dar: Die auf den singulären Anderen ausgerichtete Verantwortung findet im Dritten eine Grenze genau deswegen, weil der Dritten seinerseits einen Anspruch an mich richtet, dem ich (ver)antwortend begegnen muss. Nur eine *andere Verantwortung* vermag die Verantwortung gegenüber dem Anderen zu begrenzen. Das Stehen in multiplen und pluralen Verantwortungsrelationen, die voneinander deren Begrenzung fordern, stellt *für mich*, insofern ich der „Grenze“, die meine Verantwortung für den Anderen am Dritten „findet“, selbst noch verantwortlich begegnen muss, somit keine Beschränkung, sondern allenfalls eine Steigerung meiner Verantwortlichkeit dar.

344) notwendig macht: Angesichts des Dritten „braucht [es] die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die *Sichtbarkeit* der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und [...] die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht.“ (Levinas 1974, 343) Levinas deutet hier zumindest zwei miteinander verbundene Aspekte seines Gerechtigkeitsverständnisses an, die ich in der Folge getrennt behandelt möchte: (a) Erstens wird hier deutlich, dass Gerechtigkeit den Auftakt einer ‚ethischen Reduktion‘ bildet, die darzulegen versucht, dass Synchonizität, Ordnung, Bewusstsein und Intentionalität als Antworten auf die Forderung der Gerechtigkeit zu verstehen sind. (b) Zweitens impliziert der Vergleich des Unvergleichbaren, den die Gerechtigkeit fordert, offenbar eine bestimmte *Gewaltsamkeit* gerade gegen die Singularitäten, die das Subjekt gleichsam polyphon zur Gerechtigkeit aufrufen – eine Gewaltsamkeit, mit der es umzugehen gilt.

(a) Als ‚ethische Reduktion‘ möchte ich Levinas’ Versuch bezeichnen, ausgehend von der Verstrickung des Subjekts in die Alterität ein anderes Verständnis von dem, was ‚Bewusstsein‘ heißt, zu erlangen. Im Unterschied zur phänomenologischen Reduktion, die durch Epoché die transzendente Grundstruktur von Welt herausarbeitet, spricht Levinas in *Jenseits des Seins* von einer „Reduktion“, die im „Ausweisen der eigenen Bedeutung des Sagens [besteht], die diesseits der Thematisierung des Gesagten liegt“ (Levinas 1974, 106). Diese Reduktion als „Rückgang vor das Sein“ (Levinas 1974, 109) legt die ‚ethische‘ Bedeutung aller vermeintlich normativ neutralen Vollzüge frei. Damit ist folglich keine lineare Entwicklungsgeschichte gemeint, in der sich einem vor-bewussten Subjekt der Ande-

re und der Dritte aufdrängen würden, wodurch es gleichsam ‚zum Nachdenken gebracht‘ würde. Vielmehr geht es dabei um eine Selbstaufklärung des Bewusstseins über seinen eigenen Status: Ist das Bewusstsein *zunächst* Mittel zur intentionalen Wahrnehmung der Welt oder geht seine Intentionalität bereits auf eine ‚ethische Notwendigkeit‘ zurück? Levinas argumentiert, dass die Forderung der Gerechtigkeit dem Bewusstsein so tief eingeschrieben ist, dass es sich im Zuge einer solchen Selbstaufklärung als ethisch herausgefordert entdecken muss: „Durch [...] den Umstand, daß ich mich vor dem Nächsten *und* dem Dritten befinde, ist es notwendig, daß ich vergleiche, daß ich erwäge und abwäge. Es ist notwendig, daß ich denke. Es ist also notwendig, daß ich bewußt werde. An dieser Stelle tritt das Wissen in Erscheinung. Es ist notwendig, daß ich gerecht bin.“ Nachsatz: „Diese Geburt des Bewußtseins, des Wissens, der Gerechtigkeit ist zugleich auch Geburt der Philosophie als Weisheit der Liebe.“ (Levinas 1993, 195) Levinas vermag also durch den Denkweg von *Jenseits des Seins*, der, wie ich darzustellen versuchte, darin besteht, die Alterität nicht im *Gegensatz* zu anderen, nicht-alteritären Phänomenen herauszuarbeiten (wie dies *Totalität und Unendlichkeit* versucht hatte), sondern *an* schlechthin allen Phänomenen aufzuweisen, all das ethisch zu unterfangen, was sich zunächst scheinbar der ursprünglichen Verantwortungsforderung entgegengesetzt hatte: Wissen, Bewusstsein, Intentionalität. Sie alle tragen die Spur der Gerechtigkeit.

Dabei muss betont werden, dass Levinas hier implizit zwei Aspekte von Gerechtigkeit differenziert: Denn wenn das Aufgefordertsein durch den Dritten mit dem Konfrontiertsein mit der Forderung nach Gerechtigkeit gleichursprünglich ist, wie ist dann damit umzugehen, dass Levinas an der gerade zitierten Stelle nicht nur von einer „Geburt des Bewusstseins“ und des

„Wissens“ spricht, sondern auch von einer „Geburt der Gerechtigkeit“? Wie kann die Gerechtigkeit sowohl das sein, was – im Angesicht des Dritten – Bewusstsein und Wissen *gebirt*, als auch das, was gleichzeitig mit Bewusstsein und Wissen erst *geboren* wird? Wie kann die Gerechtigkeit ihr eigenes Kind sein?

Hier muss gesehen werden, dass darin keine Ungenauigkeit, sondern eine produktive Zweideutigkeit liegt. Gerechtigkeit bezeichnet sowohl die Forderung, die durch den Dritten an mich ergeht, als auch das, was ich angesichts dieser Forderung ins Werk zu setzen aufgerufen bin. Diese Zweideutigkeit wird in der folgenden Passage nochmals besonders deutlich: „Erst die Nähe des Dritten [...] führt mit den Notwendigkeiten der *Gerechtigkeit* das Maß, die Thematisierung, das Erscheinen und die *Gerechtigkeit* ein.“ (Levinas 1974, 263–264; Anm. 22, meine Hervhbg.) Gerechtigkeit ist hier doppelt eingeschrieben, einmal als Forderung, die sich aus der Nähe des Dritten ergibt, und einmal als innerweltliches Geschehen, das meine Aktivität und mein Bewusstsein verlangt. Levinas bringt diese paradoxe Doppelung auf die Formel: „[D]ie Gerechtigkeit [geht] über die Gerechtigkeit hinaus und ist insofern älter als sie selbst und die durch sie bedingte Gleichheit – in meiner Verantwortung für den Anderen, in meiner Ungleichheit gegenüber dem, dessen Geisel ich bin. Der Andere ist von vornherein der Bruder aller Menschen.“ (Levinas 1974, 344)⁸ Die ‚jüngere‘ Gerechtigkeit,

8 Levinas verweist an dieser Stelle mit einer Fußnote auf einen Abschnitt in *Totalität und Unendlichkeit*, wo bereits vom ‚Dritten‘ die Rede ist: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.“ (Levinas 1961, 307–308) Damit macht Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* darauf aufmerksam, dass die Beziehung zum Anderen keineswegs im Sinne einer abgekapselten ethischen Dyade verstanden werden kann, die sich gewissermaßen nachträglich auf die weitere Mitwelt hin öffnet; vielmehr meldet sich der Dritte und mit ihm die Forderung nach Gerechtigkeit bereits im Anspruch des Anderen. So vermag Levinas zu schreiben: „Die Epiphanie des Antlitzes als

die in die Asymmetrie der ethischen Relation das Maß, den Vergleich, die Zählbarkeit und die Gleichheit einführt, stammt von der Gerechtigkeit als maßlose, unvergleichliche Überforderung durch die unzählbaren Anderen ab.

(b) Worin liegt nun der Sinn, den Gerechtigkeitsbegriff dergestalt doppelt einzuschreiben? Ich möchte dafür argumentieren, dass Levinas diese begriffliche Unschärferelation einführt, um dem zu begegnen, was man die ‚Gewalt der Gerechtigkeit‘ nennen könnte. Der Gerechtigkeitsbegriff muss *in sich selbst* die Spur des Aufgerufenenseins durch die Anderen nicht nur tragen, sondern *ausstellen*, damit Gerechtigkeit nicht zur anonymen Technokratie verkommt, die die Gewalt gegen den anderen billigt, um die Allgemeinheit einer (Verteilungs- und Ausgleichs-)Ordnung gleichsam als Selbstzweck zu reproduzieren. Gerechtigkeit für den Anderen und den Dritten gibt es nur in der Spannung zwischen dem Maßlosen der Verantwortung und dem Maß der ausgleichenden Gerechtigkeit.

In einem Gespräch von 1977 gibt Levinas einen entscheidenden begrifflichen Hinweis darauf, wie diese Spannung genauer auszubuchstabieren ist: „Das Wort ‚Gerechtigkeit‘ ist [...] dort am Platze, wo [...] die *Billigkeit* nötig ist“ (Levinas 1977, 101, meine Hvhbg.). Der Begriff der Billigkeit (gr. *epieikeia*, lat. *aequitas*) wird seit Aristoteles *Nikomachischer Ethik* verwen-

eines Antlitzes erschließt die Menschheit.“ (Levinas 1961, 308) Man müsste hier genauer herausarbeiten, inwiefern Levinas einen anderen Begriff der Menschheit und der menschlichen Gemeinschaft nahelegt, der nicht mehr auf ein Verständnis einer einheitlichen Gattung rekurriert, sondern auf ein Moment des ethischen Aufeinanderverwiesenseins, das nicht in Gattungs-, Ähnlichkeits- und Verwandtschaftsbeziehungen erfasst werden kann. Für dieses ethische Aufeinanderverwiesensein der Menschheit schlägt Levinas paradoxerweise den Begriff der „Brüderlichkeit“ vor, den er jenseits biologischer Verwandtschaftsverhältnisse verstanden wissen möchte (vgl. Levinas 1961, insbes. 309–311, 406–409, Levinas 1974, insbes. 360–362).

det, um auf die Notwendigkeit hinzuweisen, die gewaltsame Allgemeinheit des Gesetzes unter Berücksichtigung der Singularität des je einzelnen Falles zu korrigieren. Nach Aristoteles ist das Billige oder „Gütige ein Gerechtes“, es gehört also durchaus dem Begriffsumfang der Gerechtigkeit an, zugleich aber ist es *als* Form der Gerechtigkeit „ein höherer Wert als [...] das infolge seiner allgemeinen Fassung Fehlern unterworfenene Gerechte“ (Aristoteles, Nik. Eth. V 14,1137 b).

Man kann Derridas an Levinas orientierte Konzeption der Gerechtigkeit als eine Radikalisierung dieses aristotelischen Billigkeitsgedankens fassen. Nach Derrida darf, „um gerecht sein zu können, [...] die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen, sie muß sie auch übernehmen, sie muß ihr zustimmen, sie muß ihren Wert bestätigen“, sie muss, wie Derrida pointiert formuliert, „einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen. Sie muß das Gesetz erhalten und es zugleich so weit zerstören oder aufheben, daß sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muß“ (Derrida 1991, 47). Gerechtigkeit im Sinne dieser radikalisierten Billigkeit vermag dergestalt gerade die unauflöslliche Spannung zwischen der Gerechtigkeit, die ihre Realisierung in der Etablierung eines Allgemeinen findet, und der Gerechtigkeit, zu der ich je singulär-plural aufgefordert bin, in *einem* Begriff zum Ausdruck zu bringen. Der Spannung zwischen der Notwendigkeit von Universalisierung und der Irreduzibilität des Singulären trägt Levinas mit einem Gerechtigkeitsbegriff Rechnung, der beide Aspekte ineinander verschränkt, ohne sie jedoch zu verwischen: „Ihre Unterscheidung ist in jedem Fall richtig, wenn auch zugleich die Nähe zwischen diesen Begriffen gilt.“ (Levinas 1977, 102) Gerechtigkeit und Gemeinschaft müssten also, so der Imperativ, der uns Levinas' Reflexion aufgibt, ausgehend von einer Subjektivität gedacht werden, die

weder in einem universal-rationalen Reich der Zwecke, noch in der Dienstbarkeit gegenüber der Transzendenz des Singulären ihre Ruhe fände. Insofern geht Levinas auch über ein klassisches Verständnis von „Billigkeit hinaus, denn Verantwortung ist nicht nur eine nötige Ergänzung und Korrektur des allgemeinen Rechts, und der anonymen Institutionen um der Gerechtigkeit willen, sondern darüber hinaus die Quelle einer nie abgeschlossenen Verbesserung des Rechts und der Institutionen selbst, weil diese die Verantwortung der einzelnen nicht ersetzen, sondern durch sie gefordert und beurteilt werden“ (Delhom/Hirsch 2007, 33).

6. Ein ‚Staat der Gerechtigkeit‘?

Diese Reflexion auf die Grundverfassung oder eher die abgründige Verfassung alteritär durchfurchter Subjektivität bleibt nicht, wie bisweilen moniert wird, ohne Konsequenzen für die Frage, wie gesellschaftliche Institutionen, Staatlichkeit und das Politische konkreter zu denken sind. Es ist zwar richtig, dass Levinas zuweilen einem antipolitischen Messianismus im Sinne einer bloß göttlich zu realisierenden Gerechtigkeit gefährlich nahekommt (vgl. Franck 2008, 236–243, Levinas 1982b) und dass kein planes Begründungsverhältnis zwischen der ethischen Dimension der pluralen Ansprüchlichkeit und der Verfasstheit einer spezifischen politischen Ordnung besteht. Gleichwohl ist es nicht ausgemacht, dass das Letztere ein bloßes Defizit darstellt und nicht vielmehr produktiver Bestandteil einer nachmetaphysischen politischen Philosophie sein könnte. So kann, wie Simon Critchley geltend macht, Levinas’ Konzeption des Anarchischen gegen traditionelle politische Theorien in Stellung gebracht werden, die „besessen [sind] von dem Moment der Gründung, Verursprünghung, Deklaration oder Institu-

tion, das verbunden ist mit dem Akt des Regierens, der Souveränität und vor allem mit Entscheidung“ (Critchley 2005, 73). Critchley bezieht sich auf die Terminologie Jacques Rancières (vgl. Rancière 1995), um Levinas' „Verständnis von Ethik als anarchische, meta-politische Verstörung der anti-politischen Ordnung der Polizei“ zu lesen (Critchley 2005, 73). Ethik wäre demnach die konstitutive Möglichkeit einer subjektivierenden und ermächtigenden Intervention (Politik) in einer gegebenen staatlichen Ordnung (Polizei). Levinas vermag verständlich zu machen, warum keine polizeiliche Ordnung gänzlich den Einbruch des Politischen verhindern kann: weil sie letztlich von ebendem Ethischen abstammt und diese Abstammung nicht abschütteln kann, das gegen sie aufbegehrt.

Jedoch enthält Levinas' Denken des Politischen, wie ich argumentieren möchte, auch in anderer Hinsicht *mehr* als Martin Schnell veranschlagt, wenn er geltend macht, dass Levinas „zwar von Gerechtigkeit in einer Grundweise [spricht], die niemand schlechthin abweisen würde, jedoch nicht“ – wie etwa die Liberalisten und Kommunitaristen – „von der besten aller möglichen Gerechtigkeiten, die als ein Ideal ausgezeichnet wäre“ (Schnell 2001, 215). Dieser Auffassung zufolge würde Levinas bloß die Vorbedingungen klären, die in jedem Diskurs über Gerechtigkeit implizit enthalten sind – er würde gewissermaßen deren ‚Spur‘ nachzeichnen –, ohne jedoch die normativen Implikationen dieser Spur selbst aufzuzeigen. In *Jenseits des Seins* scheint Levinas an einer Stelle diese Lesart zu bestätigen: „Die Anarchie kann nicht souverän sein wie die *archè*. Sie kann den Staat nur stören – allerdings auf radikale Weise und so, daß dadurch Momente der Negation *ohne irgendeine* Bejahung möglich werden. Der Staat kann sich so nicht zum Ganzen erheben. Umgekehrt aber läßt sich die Anarchie zur Sprache bringen.“ (Levinas 1974, 224; Anm. 3) Levinas scheint hier zunächst bloß

zu sagen, dass die ethische Infragestellung durch die Anderen keinen eigenen Begründungsstatus annehmen kann. Liest man jedoch genauer, so zeigt sich, dass Levinas in der Tat eine nicht unspezifische Forderung an das politische Denken stellt: Indem das Ethische jede Souveränität – und nicht zuletzt die Souveränität eines Staates – infrage stellt, verunmöglicht es ein Denken des Staates als vollkommen geschlossener Totalität und ermöglicht es im Gegenteil, „die Anarchie“ *im Staat* „zur Sprache zu bringen“. So „bedürfen“ entgegen der dem Staat eigenen Tendenz zur Totalisierung und Schließung „staatliche Institutionen [...] einer Begrenzung, die sich ihrerseits nicht institutionalisieren, die sich aber habitualisieren lässt“ (Gelhard 2005, 112), etwa im Sinne einer demokratischen Kultur der Selbstinfragestellung.

Obwohl dies Letztere zweifelsohne eine wichtige Bemühung für eine tragfähige demokratische Gesellschaft ist, ließe sich fragen, ob nicht noch in einem anderen Sinne die Anarchie im Staat zur Sprache gebracht werden kann, ob nicht neben einem spezifischen ‚subjektiven‘ Habitus staatlichen Institutionen gegenüber auch Institutionen selbst gewissermaßen dazu gebracht werden könnten, einen derartigen Habitus anzunehmen. Die Aufgabe wäre dann, Institutionen so zu konzipieren, dass deren inhärente Verunsicherung durch das Anarchische in die Funktionsweise dieser Institutionen selbst implementiert wird. Dies halte ich für die eigentliche konkret-politische Fragestellung, die Levinas uns zu denken aufgibt: Wie sind Institutionen zu konzipieren, für die gilt, dass die Verunsicherung durch das Anarchische keine äußere, gleichsam bloß ‚exteriore‘ Störung mehr ist, sondern zu deren strukturierendem Merkmal selbst wird?

Levinas’ Denken des Dritten als einer nicht-empirischen, vielmehr subjektkonstitutiven Instanz ermöglicht es, „unser

Verständnis von Gerechtigkeit und Recht, Staat und Gemeinschaft, Institution und Menschheit, vom gewohnten Primat von ‚Vergleichen‘ und ‚Ausgleichen‘ zu lösen“. Aufgrund dieser Distanz gegenüber vorschnellen empirischen Analogiebildungen ist der eigentliche Ort der „Unbedingtheit des Anspruchs des oder der Anderen [...] innerhalb der heiklen Frage des Rechts und der Institutionentheorie“ aufzusuchen (Zeillinger 2010, 246). Auch in Bezug auf die Frage nach Recht und Institutionen muss zunächst eine ‚ethische Reduktion‘ vorgenommen werden: „Es ist nicht unwichtig zu wissen – und dies ist vielleicht die europäische Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts –, ob der egalitäre und gerechte Staat, [...] den es einzurichten und vor allem zu bewahren gilt –, aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht – oder aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen und ob er die Einzigkeit des Angesichts und die Liebe ignorieren kann. Es ist nicht unwichtig, dies zu wissen, damit der Krieg nicht zur Einrichtung eines Krieges mit gutem Gewissen im Namen der historischen Notwendigkeiten wird.“ (Levinas 1984, 149) Ein ‚gerechter Staat‘ und gerechte Institutionen müssen sich also ihrer Abkünftigkeit aus der ursprünglichen Verantwortungsbeziehung und ihrer stetigen Verbundenheit in diese bewusst bleiben. Levinas schreibt hiermit so etwas wie einen „Gegen-Hobbes“, insofern er den Staat nicht als aus einer „Begrenzung der Gewalt“ resultierend verstehen möchte (Abensour 2005, 46).

Miguel Abensour arbeitet davon ausgehend vier Charakteristika von gerechten Institutionen heraus, die sich für den von ihm so genannten „Staat der Gerechtigkeit“ im Anschluss an Levinas ergeben. Erstens müssen dessen Institutionen so gestaltet sein, „dass nichts im Staat sich der Kontrolle der Verantwortung des einen für den anderen entziehen kann“ (Abensour 2005, 52). Daran anschließen lässt sich festhalten, dass allen

Institutionen ein strukturelles Moment der Singularitätssensibilität eingeschrieben sein muss. Konkret ist dabei an institutionelle Strukturen der Kritisierbarkeit und Revidierbarkeit zu denken, die es ermöglichen, die Gewalt der Universalisierung sowie die Gewalt der Festschreibung von Normen stets wieder zu beeinträchtigen. Ein Staat mit derartigen Institutionen wäre insofern kein ‚geschlossen-harmonischer‘ Staat, in dem alles an seinem rechten Platz wäre, sondern vielmehr ein Staat, der einen steten konflikthaften Prozess der Neuverhandlung und Reinterpretation von Positionen, (Fest-)Stellungen, Normen und institutionellen Festlegungen bejaht. Offenkundig ist das das Ideal einer bestimmten ‚radikalen Demokratie‘. Ein Levinas’sches politisches Denken priorisiert den Streit gegenüber der Harmonie.

Dieser radikaldemokratische Impetus impliziert im Übrigen, wie ich argumentieren möchte, eine starke öffentlich-institutionelle Kontrolle des Kapitals und der Ökonomie; denn ist die Ökonomie dem Staat und seinen Institutionen transzendent, wie dies heute in den westlichen Demokratien der Fall ist, dann ist sie auch der Kontrolle durch die Verantwortung entzogen, von der her sich der Staat zu begreifen hat. Die Verantwortung konstituiert einen Staat, und keine Marktwirtschaft. Verantwortung für den Anderen und die Anderen verlangt einen Staat, in dem die Verteilung der Reichtümer nicht der blinden Willkür von Marktmechanismen überlassen wird. Gewiss trifft gegenwärtig Walter Benjamins Diagnose mehr denn je zu, der zufolge „die heutige Wirtschaft als Ganzes gesehen viel weniger einer Maschine gleicht, die stillsteht, wenn ihr Heizer sie verläßt, als einer Bestie, die rast, sobald ihr Bändiger ihr den Rücken gekehrt hat“ (Benjamin 1921, 195). Wie Levinas festhält, besteht das „höchste Paradox“ des 20. Jahrhunderts darin, dass sich die marxistische „Verteidigung des Menschen

und seiner Rechte“ gegen die abstrakten Mechanismen einer entmenschlichten Ökonomie „in Stalinismus umkehrt[e]“ (Levinas 1984, 138). An diese Beobachtung anschließend gälte es, die marxistische Kritik der Ökonomie unter konsequent radikaldemokratischen Vorzeichen aufs Neue aufzunehmen. Gerechtigkeit hat in diesem Sinne – auch Marx wusste das – etwas damit zu tun, auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten der *einzelnen* Rücksicht zu nehmen, und zwar als vorrangig gegenüber abstrakteren Verteilungsprinzipien wie auch institutionellen Hierarchiestrukturen. Ein Levinas'sches politisches Denken priorisiert damit den Staat gegenüber der Ökonomie, jedoch nicht um des Staates oder seiner Ideologie wegen, sondern um der Verantwortung willen, aus der er her stammt.

Nach Abensour zeichnet sich der „Staat der Gerechtigkeit“ zweitens dadurch aus, dass die Institutionen des Staates die Spannung zwischen den beiden oben differenzierten Aspekten der Gerechtigkeit ins Werk setzen – als anarchische plurale Ansprüchlichkeit und als geforderte gesetzliche Ordnung. Gerechtigkeit kann sowohl „im Dienste der vernünftigen Ordnung [stehen] [...], aber auch Engel jenseits dieser Ordnung sein“ (Abensour 2005, 54). Man müsste jedoch eigentlich radikaler formulieren: Nicht nur *kann* Gerechtigkeit beides sein, sondern wie ich oben zu zeigen versucht habe, *muss* sie im Anschluss an Levinas beides sein.

Abensours drittes Charakteristikum des „Staats der Gerechtigkeit“ liegt in der „Dezentrierung des Staates“, die danach strebt, den Staat „als geschlossene Totalität zu zerreißen und den ersten Pluralismus wieder auftauchen zu lassen“ (Abensour 2005, 55). Damit ist die notwendige institutionelle Ausrichtung des Staates auf die Gerechtigkeit im Sinne der Pluralität der Anderen gemeint. Institutionen sind gerecht, wenn ihre Leitprinzipien nicht bloß der Logik von Besonderem und Allgemeinem

folgen, sondern ein Moment der Pluralität implizieren, das nicht in dieser Unterscheidung aufgehen kann. Diese Bestimmung lässt sich angesichts von rechtlichen Institutionen besonders eindringlich verdeutlichen. Mit der Forderung der Einschreibung von Pluralität in die juristische Logik der Subsumtion von Besonderem unter Allgemeines ist ein Fokuswechsel der Justiz weg von der Konzentration auf Subsumtionsentscheidungen und hin zu Billigkeitsentscheidungen angedeutet, sowie die Möglichkeit, Streitigkeiten nicht übermäßig zu verrechtlichen, sondern Strategien auszuarbeiten, um sie in Mediationszusammenhängen auszutragen. Dies impliziert ein Moment der „Selbstreflexion des Rechts“ (vgl. Menke 2011, 65–69), das darin besteht, dass das Recht auf sein eigenes Unvermögen reflektiert, Gerechtigkeit für jeden stets adäquat ins Werk zu setzen, und stattdessen Freiräume zur pararechtlichen Beilegung von Konflikten einzuräumen. Ein Levinas'sches politisches Denken fordert demgemäß nicht die messianische Überwindung, sondern die Dezentrierung des Rechts. Deswegen kann der „Staat der Gerechtigkeit“ auch nicht dem „Staat des Rechts“ *entgegen-gesetzt* werden, wie Abensour glaubt (Abensour 2005, 55), sondern muss um des Rechts und der Gerechtigkeit willen in sich selbst dem Universalitätsanspruch des Rechts Grenzen setzen. Damit geht auch die Forderung einher, die Mechanismen der Strafgerechtigkeit und der retributiven Gerechtigkeit nicht zu verabsolutieren, um stets auch die Möglichkeit von Vergebung zu wahren. Ein Levinas'sches politisches Denken plädiert für die Selbstbeschränkung des Rechts als maßgeblicher Instanz intersubjektiver Normativität, aber nicht für die Aufhebung des Rechts.

Aus diesem Grund wende ich mich gegen Abensours viertes Charakteristikum des „Staats der Gerechtigkeit“, das dieser in einer im Staat selbst implementierten Überwindungsteleo-

logie des Staatlichen sieht: Der Staat müsse nach Abensour „eine Bewegung in Gang [...] setzen [...], die in ein Jenseits des Staates führt, jenseits der im Zeichen der Synthese gedachten vernünftigen Politik“ (Abensour 2005, 55). Jenseits des Staates und zugleich Erfüllung des Staates ist jedoch, wie schon Hegel bemerkte, die religiöse Gemeinschaft, aus der, wie immer phantasmatisch, jeder Konflikt und alle Gewalt verbannt wären, sei es auch um den Preis der schlimmsten Gewalt. Mit Levinas möchte ich demgegenüber vielmehr auf der Notwendigkeit eines „Jenseits des Staates im Staat“ (vgl. Levinas 1996) beharren, auf einem staatlich-institutionellen Ins-Werk-Setzen und Produktiv-Machen des Anarchischen. Das Sagen der Gerechtigkeit muss sich *im* Gesagten des Rechts-Staates vernehmbar machen.

Schlussbemerkung

Ich habe in diesem Aufsatz und insbesondere im letzten Abschnitt versucht, einige skizzenhafte Hinweise zu geben, woran sich ein Projekt zu orientieren hätte, das Levinas' Denken für Fragen der institutionellen Gerechtigkeit fruchtbar machen möchte und welche Gestalten ein solches Projekt affirmativ annehmen könnte. All dies müsste noch weitaus genauer und vielschichtiger ausgearbeitet werden, als es in dem beschränkten Rahmen dieses Artikels geschehen konnte. Was ich gleichwohl deutlich machen wollte, ist, dass Levinas nicht nur eine kritisch-alteritäre Konzeption unserer normativen Orientierung an Gerechtigkeit liefert, sondern auch selbst konkrete Folgerungen zulässt, die auf institutioneller Ebene ins Werk zu setzen wären. Damit vermag Levinas' Denken sowohl als alternativer Entwurf als auch als kritische Instanz gegenüber konventionellen Gerechtigkeitstheorien in Betracht zu kommen. Der Ver-

such, davon ausgehend eine produktive Auseinandersetzung in die Wege zu leiten, die an einer immer größeren Gerechtigkeit gesellschaftlicher Institutionen interessiert ist, wird von der Möglichkeit abhängen, diskursiv zwischen den klassischen argumentativen Modi des ontologischen Beweisens und des transzendentalen Aufweisens einerseits und Levinas' Provokation eines Bezeugungsdenkens andererseits zu vermitteln, das diesseits aller Vermögen einer traditionell verstandenen praktischen Vernunft der Spur der Gerechtigkeit nachspürt.

Literatur

- Abensour, Miguel. 2005. Der Staat der Gerechtigkeit. In: *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, 45–60. Berlin: diaphanes.
- Aristoteles. 1957. *Nikomachische Ethik*. Berlin: Fischer.
- Atterton, Peter. 1999. The Proximity between Kant and Levinas: The Primacy of Pure Practical Reason. In: *The Eighteenth Century* 40/3: 244–260.
- Barry, Brian. 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Bedorf, Thomas. 2003. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Fink.
- Benjamin, Walter. 1921. Zur Kritik der Gewalt. In: Ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften* Bd. 2.1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 179–203. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bensussan, Gérard. 2008. *Ethique et expérience. Levinas politique*. Strasbourg: La Phocide.
- Bernasconi, Robert. 1998. Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas. In: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hg. von Bernhard Waldenfels und Iris Därmann, 87–110. München: Fink.

- Bodenheimer, Alfred und Miriam Fischer, Hrsg. 2015. *Lesarten der Freiheit. 50 Jahre Difficile Liberté von Emmanuel Lévinas*, Freiburg: Alber.
- Caygill, Howard. 2002. *Levinas and the Political*. London/New York: Routledge.
- Chalier, Catherine. 1998. *Pour une morale au-delà du savoir*. Paris: Albin Michel.
- Critchley, Simon. 2005. Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung. In: *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, 61–74. Berlin: diaphanes.
- Delhom, Pascal. 2002. *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Fink.
- Delhom, Pascal und Alfred Hirsch. 2007. Vorwort. In: Emmanuel Levinas: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, 7–71. Zürich: diaphanes.
- Derrida, Jacques. 1964. Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'. In: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*, 121–235. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.
- 1991. *Gesetzeskraft. Der ‚mystische‘ Grund der Autorität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 1994. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fischer, Norbert und Dieter Hattrup. 1999. *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*. Paderborn: Schöningh.
- Franck, Didier. 2008. *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris: PUF.
- Gelhard, Andreas. 2005. *Levinas*. Leipzig: Reclam.
- 2015. Skepsis und Schwäche. Versuch über Kant und Levinas. In: *Lesarten der Freiheit*, hg. von Alfred Bodenheimer und Miriam Fischer, 215–240. Freiburg; Alber.
- Gondek, Hans-Dieter. 1994. Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas. Einige Erläuterungen. In: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, hg. von Anselm Haverkamp, 315–330. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Gosepath, Stefan. 2004. *Gleiche Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Grondin, Jean. 2007. *Immanuel Kant zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gürtler, Sabine. 2001. *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas*. München: Fink.
- Hansel, Georges. 2011. *Politique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Sandre.
- Halpérin, Jean und Nelly Hansson, Hrsg. 1998. *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*. Paris: Albin Michel.
- Heidenreich, Nikolaus. 2011. *Theorien der Gerechtigkeit. Eine Einführung*. Opladen: Budrich.
- Horn, Christoph und Nico Scarano. 2002. *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Levinas, Emmanuel. 1951. Ist die Ontologie fundamental? In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 103–119. Freiburg: Alber 2012.
- 1957. Die Philosophie und die Idee des Unendlichen. In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 185–208. Freiburg: Alber 2012.
- 1961. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber 2008.
- 1963. Die Spur des Anderen. In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 209–235. Freiburg: Alber 2012.
- 1964. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel 2003.
- 1968. Sprache und Nähe. In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 260–294. Freiburg: Alber 2012.
- 1974. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber 1992.

-
- 1977. Fragen und Antworten. In: Ders.: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, 96–131. Freiburg: Alber.
- 1996. Au-delà de l'État dans l'État. In: Ders.: *Nouvelles Lectures talmudiques*, 43–76. Paris: Minuit.
- 1982a. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Wien: Passagen 2008.
- 1982b. Der Staat Cäsars und der Staat Davids. In: Ders.: *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse*, 135–151. Frankfurt/M.: Neue Kritik.
- 1984. Frieden und Nähe. In: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, 137–150. Zürich: diaphanes.
- 1993. *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen 1996.
- Liebsch, Burkhard. 1999. *Moralische Spielräume: Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*. Göttingen: Wallstein.
- 2001. *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin: Akademie.
- 2010. Ethik als anti-politisches Denken. Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière. In: *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, hg. von Ulrich Bröckling und Robert Feustel, 99–129. Bielefeld: transcript.
- 2014. *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*. Zug: Die Graue Edition.
- Lingis, Alphonso. 1998. Translator's Introduction. In: Emmanuel Levinas: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, xi–xl. Dordrecht: Kluwer.
- Menke, Christoph. 2011. *Recht und Gewalt*. Berlin: August.
- Posselt, Gerald. 2005. *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München: Fink.
- Rancière, Jacques. 1995. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1971. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

- Ricœur, Paul. 1990. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink.
- Rorty, Richard. 1988. *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Schnell, Martin W. 2001. *Zugänge zur Gerechtigkeit*. München: Fink.
- Sen, Amartya. 2009. *Die Idee der Gerechtigkeit*. München: Beck.
- Staudigl, Barbara. 2009. *Emmanuel Levinas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tengelyi, Lászlo. 1998. Gesetz und Begehren in der Ethik von Levinas. In: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hg. von Bernhard Waldenfels und Iris Därmann, 165–176. München: Fink.
- Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- 1995. *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Walzer, Michael. 1983. *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. Philosophische Untersuchungen. In: Ders.: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916 / Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe, Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Zeillinger, 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. Transformationen der Phänomenologie*, hg. von Matthias Flatscher und Sophie Loidolt, 225–247. Würzburg: Königshausen & Neumann.