Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 53 (1994)

Artikel: "Beziehung ohne Beziehung" : Bemerkungen zur Gesellschafts- und Gemeinschaftskritik von Emmanuel Lévinas

Autor: Wenzel, Uwe Justus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883056

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 53/94

UWE JUSTUS WENZEL

«Beziehung ohne Beziehung»

Bemerkungen zur Gesellschafts- und Gemeinschaftskritik von Emmanuel Lévinas

Der Kommunitarismus, meinen nicht nur dessen Parteigänger, antwortet auf einen «Gemeinschaftsschwund». Erosion des *spirit of community,* Verlust von Verbindlichkeit, Aushöhlung der Verantwortung, fortschreitende Individualisierung und soziale Desintegration: die allseits beklagten Phänomene rufen nicht nur Normalitätshermeneutik[1], sondern auch Normativitätsmaieutik auf den Plan. Der Streit um die Prinzipien sozialer Kohäsion muss unter den fortdauernden Bedingungen einer unübersichtlich gewordenen Moderne wohl stets von neuem ausgetragen werden. In Anbetracht der enormen Veraltungsgeschwindigkeit des Allerneuesten ist es aber vielleicht nicht unangebracht, auf ältere Gestalten des Denkens zurückzugreifen, um zu erörtern, worum es zumindest *auch* gehen könnte, wenn «Liberalismus» und «Kommunitarismus» die Arena betreten. Verfremdungseffekte fördern die Erkenntnis, durchbrechen bisweilen auch eingeübte Schemata. Als vorbereitende Bemerkungen zu einer solchen Destruktion verstehen sich die nachfolgenden Sondierungen. Sie zielen, obgleich «Liberalismus» und «Kommunitarismus» jeweils etwas für sich haben, nicht auf eine ‹ Synthese › der beiden Positionen. Ihnen ist es gar nicht in erster Linie um politik- oder rechtsphilosophische Kontroversen (oder um deren Beilegung) zu tun. Ihre Einsatzstelle liegt auf einer ‹fundamentalphilosophischen›, näherhin sozialontologischen Ebene. Insbesondere auf «liberaler» Seite wird diese Dimension zugunsten sogenannter «normativer» Fragestellungen vernachlässigt und den «Kommunitaristen» überlassen. Deren Sozialontologie erschöpft sich ihrerseits (nicht

1 Amitai ETZIONI, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian agenda*, New York 1993.

selten) in wenig sagenden Gemeinplätzen von der Art: ‹der Mensch ist ein soziales Wesen›.

Spricht im Falle von Emmanuel Lévinas *prima facie* auch vieles dafür, seine Sozialphilosophie in die Nähe des Kommunitarismus zu rücken, so offenbart sich dem zweiten Blick doch ein Denken, das sowohl ‹gesellschaftskritisch› wie insbesondere auch ‹gemeinschaftskritisch› genannt zu werden verdient (1-3). Anders und positiv gewendet: Im Gedanken einer für Sozialität schlechthin konstitutiven Verantwortungsbeziehung verknüpft Lévinas Aspekte «konkreter» mit Aspekten «verallgemeinerter» Andersheit (4). Diese von ihm lediglich angedeutete, kaum ausgeführte Konzeption lässt jedoch viele Fragen offen (5). Eine Schwierigkeit ist die des Übergangs von – wie Lévinas meint – ursprünglicher «Nicht-Reziprozität» zu «Reziprozität». Die Prämisse einer grundlegenden «Asymmetrie» der sozialen Bande erweist sich als Hindernis auf dem Weg von der dualen «Gemeinschaft» zur pluralen (und «gerechten») «Gesellschaft». Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Kontroversen um Liberalismus und Kommunitarismus hebt sich die von Lévinas entworfene Relation radikaler Alterität als janusköpfige Gestalt ab. In dem Masse, in dem eine schlechthin unaufhebbare Differenz zwischen den Individuen akzentuiert wird, präsentiert sich die (quasi) «liberale» Ansicht. Die ethisch imprägnierte «Nicht-Indifferenz», die zwischen ihnen – über die Differenz hinweg – walten soll, stellt sich als die andere, die (quasi) «kommunitäre» Seite dar.

1. Problemstellung

Affinitäten zum kommunitaristischen Denktypus weist unverkennbar das erste *opus magnum* von Lévinas auf. Jedenfalls, wenn man als kommunitaristisch eine Auffassung bezeichnet, die bezweifelt, dass die rechtsstaatliche Garantie individueller Rechte die sozialen Bindungskräfte zu aktivieren vermöge, auf die (auch) eine demokratische Gesellschaft angewiesen ist[2]. *Totalité et Infini,* vor 33

2 Diese vorläufige, selbstredend unzureichende, der Vielfalt kommunitaristischer Positionen wegen jedoch nicht unangemessene Bestimmung in Anlehnung an Albrecht WELLMER, «Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen ‹Liberalen› und ‹Kommunitaristen›», in: ders., *Endspiele: Die*

Jahren erschienen[3], wendet sich gegen die «Tyrannei des Universalen und Unpersönlichen» (356/219), gegen die blosse «Koexistenz» der Individuen in einer anonymen Gesellschaft (443/281f.). Das «Wesen der Gesellschaft», heisst es, entgehe einem, wenn man sie als Genus verstehe, das «ähnliche Individuen» vereine. Zwar existiere eine menschliche Gattung als biologische Gattung. «Mais la communauté humaine qui s'instaure par le langage [...] ne constitue pas l'unité du genre. Elle se dit comme parenté des hommes.» (309/188f.) Das Wesen der *Gesellschaft* läge somit in der menschlichen *Gemeinschaft* beschlossen, die sich als Verwandtschaft ausspreche. Doch dieser Hinter- und Untergrund eines nicht neutralen, nicht anonymen «Wir» (308/188 in Verb. mit 433/275) wird, obgleich Lévinas ihn «la communauté du père» bzw. «[la] communauté fraternelle» nennt (310/189f.), nicht durch Blutsbande gestiftet[4]. Und die Sprache, in der jene Gemeinschaft wurzelt, ist, wie noch zu zeigen sein wird, kein partikulares Idiom.

Die «fraternité humaine» umfasst «alle Menschen». Dass alle Menschen «Brüder» seien[5], sei «keine Zutat zum Menschen wie eine

unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge, Frankfurt am Main 1993, S. 56f.

3 *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Den Haag 1961. Dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus KREWANI, Freiburg / München 1987. (Seitenangaben: an erster Stelle die der deutschen Übersetzung / dann die des Originals.)

4 So aber Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Neudr. der 8. Aufl. von 1935, 3. unveränd. Aufl. Darmstadt 1991, Erstes Buch, §§1ff.

5 Lévinas' Begriff von «Weiblichkeit» und dessen Wandlung untersucht kritisch Catherine CHALIER, *Figures du Féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris 1982; vgl. auch Sabine GÜRTLER, «Für ein männliches Wesen...», in: *Die Philosophin*, Heft 8, Oktober 1993, S. 36-56. Die weitgehend ungebrochene Gleichsetzung von *humanité* und *fraternité*, die in *Totalität und Unendlichkeit* auffällt, liesse dieses Werk partiell der Kritik Carole PATEMANS in: *The Sexual Contract*, Cambridge 1988, verfallen. Unleugbar finden sich Grundzüge eines – wie in Tönnies' Charakterisierung der «Gemeinschaft» – auf «Vatertum» und «Haus» sich stützenden Sozialmodells; vgl. TU/TI 220ff./127ff., 375ff./234ff. (bes. 387/242f., wo «Weiblichkeit» als eine latente Form der A-Sozialität bestimmt wird). Die Überlegungen Lévinas' zur Geschlechterdifferenz sind nicht nur traditionsbelastet, sie sind auch alles andere als widerspruchsfrei. So erwägt er einmal, die Geschlechterdifferenz sei soviel wie die Differenz schlechthin, alteritätstheoretisch also die «eigentliche Qualität des Unterschieds» (im Vorwort zur Neuauflage 1979 von *Le Temps et l'Autre*, dt.: *Die Zeit und der Andere*, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig WENZLER,

moralische Errungenschaft», sondern mache seine «Selbstheit [ipséité]» aus (409/257). Ihren eigentümlichen Ausdruck finde die dergestalt ursprüngliche Solidarität des Menschengeschlechts freilich in der «Beziehung mit dem Antlitz [relation avec le visage]»(ebd.). Mehr noch[6]: Auf diese «Epiphanie des Antlitzes» (308/188) sei jene «Idee» einer «communauté fraternelle» zurückzuführen (310f./190). In der Begegnung mit dem Anderen meint Lévinas die phänomenologische Tiefenschicht von Sozialität überhaupt freilegen zu können: «Jede soziale Beziehung geht wie ein Abgeleitetes darauf zurück, dass sich der Andere dem Selben [l'Autre au Même] ohne Vermittlung eines Bildes oder eines Zeichens präsentiert, allein durch den Ausdruck des Antlitzes.» (309/188) Doch wer ist der (das) Andere, wer der (das) Selbe? Und worin besteht die «expression du visage»? Diese Fragen lassen sich nicht beantworten, ohne an die Problemstellung zu erinnern, die *Totalité et Infini* motiviert[7].

Das Buch ist, wie sein Untertitel verrät, ein «Versuch über Exteriorität»: über das, was ausserhalb, was «jenseits» – des «Seins» wäre; jenseits dessen, was die abendländische Ontologie als «Totalität» encadriert[8]. Die Totalität, wie etwa Hegel sie Lévinas

Hamburg 1989, S. 13). Dem steht die Minimierung der weiblichen Andersheit in *Totalität und Unendlichkeit* gegenüber, wo sie nicht als das radikal Andere, als «das *Sie* des Antlitzes», sondern als «das *Du* der Vertrautheit» (222/128f.; vgl. 216/124, 247/145) bestimmt ist. (Zur Inklusion und Exklusion des «Weiblichen» im zweiten Hauptwerk von Lévinas vgl. den Essay von Jacques DERRIDA, «Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich» [dt. von Elisabeth Weber], in: Michael MAYER, Markus HENTSCHEL [Hrsg.], *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Giessen 1990, S. 42-83.) – Von dieser verwickelten Problematik abstrahiert vorliegender Aufsatz; das schränkt seinen ohnedies schon eingeschränkten Geltungsanspruch noch zusätzlich ein.

6 Wie Lévinas das Verhältnis der beiden unterscheidbaren Aspekte – «brüderliche» Gemeinschaft aller Menschen und Epiphanie des Antlitzes – genau denkt, ist nicht recht durchsichtig. Einerseits soll der erste Aspekt, das «Wir», den «Hintergrund» der Alteritätsrelation bilden (308/188); andererseits aber wird diese unmissverständlich als Grund jeder sozialen Beziehung verstanden. Der verbindende Gedanke dürfte in der «Fruchtbarkeit», verstanden als «ontologische[n] Beziehung» (405/254), zu suchen sein. In ihr nämlich erfülle sich die im Antlitz sich manifestierende Transzendenz (394f./247).

7 Vgl. v.a. das Vorwort des Buches.

8 Die These, das «Sein» selbst sei – dennoch – «Exteriorität» (vgl. 418/266), bleibt hier vollkommen ausser Betracht. Sie behauptet nicht nur, «das wahre

zufolge denkt, ist jedoch strenggenommen nicht zu encadrieren. Sie kennt kein Ausserhalb. Alles ist ‹im› *totum*. Wie der «Krieg» errichtet sie «eine Ordnung, zu der niemand Abstand wahren kann» (20/IXf.). Die abendländische Philosophie ist eine «Ontologie des Krieges» (21/X), sie absorbiert alles Seiende, indem sie es mobilisiert (20/IX) – und darin zugleich neutralisiert. Den Zug zur Neutralisierung moniert Lévinas mit Blick auf nahezu die gesamte philosophische Tradition des Abendlandes. Von ihrem Beginn an sei sie «vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie. Aus diesem Grunde ist sie wesentlich Philosophie des Seins[9], ist Seinsverständnis ihr letztes Wort und die fundamentale Struktur des Menschen»[10]. Als fundamentalphilosophischen Gegenbegriff zu demjenigen der «Totalität» nimmt Lévinas den Begriff der «Unendlichkeit» in Anspruch. Die Idee einer Unendlichkeit, die der Totalität transzendent, die mehr und anderes wäre als das *totum*: sie ist die philosophische Statthalterin einer «prophetischen» «Eschatologie des messianischen Friedens» (21/X). Das soll nicht (schon) theologisch verstanden werden (49/12)[11]. Descartes' Idee des Unendlichen ist es, die hier beerbt wird. Sie habe das Aussergewöhnliche, «dass ihr *ideatum* die Idee» überschreite (60/19). Eben dies, dass *ideatum* und Idee durch einen unendlichen Abstand getrennt würden, mache den «eigentlichen Inhalt des *ideatum*» aus (61/20). Ein Denken, das die Idee des Unendlichen denkt, ist eines, «das in jedem Augenblick mehr denkt als es denkt» (81/33). Damit aber ist im Umriss gezeichnet, worauf Lévinas hinauswill: eine Relation, die das *relatum* nicht in sich aufhebt, nicht einschliesst; ein *relatum,* «das seine vollständige

Mass des Seins» werde von der «objektive[n] Totalität» nicht erfüllt (22/XI). Sie impliziert darüberhinaus die Annahme, dass die «Exteriorität oder – wenn man lieber will – die Andersheit» (419/266) auch die fundierende Dimension der objektivierenden (mithin: unwahren) Ontologie sei. Strukturell dieselbe Problematik kehrt allerdings in dem unten thematisierten Verhältnis von sozialer Urbeziehung und Gesellschaft wieder.

9 Und das heisst: der Neutralisierung.

10 «Die Spur des Anderen», in: Emmanuel LÉVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie.* Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus KREWANI, Freiburg / München 1983, S. 211.

11 Vgl. auch 105/49: «Das Unendliche hat keinen numinosen Charakter. Das Ich [...] bewahrt seine Selbständigkeit.» Dennoch ist die Sozialphilosophie von Lévinas nicht ganz ohne theologische Rückversicherung. Auch dieser Gesichtspunkt bleibt im weiteren ausgeklammert; vgl. aber Fn. 50.

Exteriorität in bezug auf den bewahrt, der es denkt» (62/20f.). Solche Beziehung wäre, paradox, eine «Beziehung ohne Beziehung» (110/52, vgl. 427/271).

Der «Bruch mit der Totalität» (38/5), der in der Idee des Unendlichen formal angezeigt ist, hat ein *fundamentum in re.* Lévinas nennt es das «metaphysische Begehren». Dies Begehren trachte nicht nach Befriedigung und Selbstbestätigung, es begehre vielmehr, was jenseits dessen liege, «wodurch es nur ergänzt werden kann» (36/4). Es strebe nach ganz anderem, «nach dem absolut Anderen»: «Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose,* vers l'*absolument autre.*» (35/3) Die Differenz zwischen unerfüllbarem und erfüllbarem Begehren findet terminologischen Niederschlag in «der Unterscheidung von Begehren und Bedürfnis» (81/33). Das metaphysische Begehren verhalte sich wie die «Güte», es werde nicht gestillt, sondern «vertieft» (36/4). Worin es aber seine Erfüllung – *nicht* findet, das erst konkretisiert die Idee des Unendlichen. Deren Bewegung nimmt ihren Ausgang nicht beim Denkenden, sondern beim Gedachten (81/33). Analog ist es das Begehrenswerte, das «absolut Andere» welches das Begehren weckt. Wer oder was wäre absolut anders? «L'absolument Autre, c'est Autrui.» (44/9) Das absolut Andere ist *der* Andere, ist *die* Andere. Der Bruch mit der Totalität geschieht im Einbruch des Anderen. Die Exteriorität, die die Totalität transzendiert – stets schon transzendiert hat –, ist der andere Mensch. Er überschreite jede Idee, die ich mir von ihm bilden, jedes Bild, das ich mir von ihm machen könnte. Und eben dies ist die Bestimmung des Antlitzes oder Gesichts[12]: «La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi,* nous l'appelons, en effet, visage.» (63/21) An die Stelle der Ontologie des totalitär sich schliessenden Seins (der geschlossenen Staatsanstalt) tritt eine Metaphysik sich ereignender Alterität.

2. Gemeinschaft oder Gesellschaft?

In dem Masse, in dem *Autrui* sich im Antlitz unmittelbar manifestiert und «alle Hüllen und Allgemeinheiten» «durchschlägt» (63/21f.), überschreitet er nicht nur alles Vorgestelltwerden, er stellt

12 Die Übersetzung von «le visage» mit «das Antlitz» hat mitunter einen zu feierlichen Klang.

in eins damit auch «die spontane Freiheit in uns in Frage» (64/22). Dies ebenso wie der Umstand, dass *Autrui* uns auf diese Weise in die Verantwortung nimmt, dass sein «Empfang» der «Anfang des sittlichen Bewusstseins» ist (115/56), indiziert nun aber wiederum ‹liberalismus›- oder ‹gesellschaftskritische› Motive. Vollends geständiger «Kommunitarist» scheint Lévinas zu sein, wenn er die Intentionen von *Totalité et Infini* in einem Satz zusammenfasst: «Unsere Bemühung besteht konkret darin, in der anonymen Gesellschaft die Gemeinschaft des Ich mit dem Anderen – Sprache und Güte – aufrechtzuerhalten.» (57/18) Wer hierin indes das Gemeinschaftspathos wahrzunehmen meint, das die Ich-Du-Beziehung eines Martin Buber kennzeichnet, geht fehl. Einen Wink gibt bereits das Original des zitierten Satzes: «Notre effort consiste concrètement, à maintenir, dans la *communauté anonyme,* la *société* de Moi avec Autrui – langage et bonté»[13]. Erst die ebenso freie wie unfreie, da deutschen Assoziationsgewohnheiten willfahrende, Übersetzung von «communauté» mit «Gesellschaft» und von «société» mit «Gemeinschaft» lässt jenen Verdacht aufkeimen. Freilich kommen, wie bereits zitiert, in Lévinas' Buch auch Verwendungsweisen vor, die den Dualismus von Gemeinschaft und Gesellschaft, wie er seit Max Weber und Ferdinand Tönnies gebräuchlich ist[14], in gewisser Weise zu bestätigen geeignet sind.

Derlei terminologische Promiskuität bekräftigt jedoch eher die Vermutung, Lévinas steuere auf eine Sozialphilosophie zu, die sich der Alternative von Gemeinschaft und Gesellschaft, mithin von Partikularismus und Universalismus, von Kommunitarismus und

13 Kursivierungen von mir; ujw.

14 Bekanntlich war vor Weber und Tönnies die Behauptung eines derartigen «Dimorphismus» des Sozialen nicht an die nämliche Verteilung der Termini gebunden. Was Gesellschaft hiess, konnte, z.B. bei Schleiermacher, der Gemeinschaft entsprechen und umgekehrt. S. dazu Theodor GEIGER, «Gemeinschaft», in: *Handwörterbuch der Soziologie*, hrsgg. von Alfred VIERKANDT, Stuttgart 1931, S. 173ff. Manfred RIEDEL, «Gesellschaft, Gemeinschaft», in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsgg. von Otto BRUNNER, Werner CONZE, Reinhart KOSELLECK, Band 2, Stuttgart 1975, S. 801ff., 827ff.; zum Dimorphismus vgl. Sibylle TÖNNIES, *Der Dimorphismus der Wahrheit. Universalismus und Relativismus in der Rechtsphilosophie*, Opladen 1992, die ihren Gegenstand allerdings bemerkenswert unkritisch behandelt.

Individualismus, nicht füge[15]. Dass ihm die terminologisch-sachliche Problematik durchaus bewusst sei, bezeugt er andeutungsweise in einem Gespräch. «Ich möchte», sagt er dort, «einen engeren Begriff als ‹Gesellschaft› finden. In Frankreich gibt es das Wort *socialité.*» Auf den Begriff der Gemeinschaft angesprochen, der allenfalls in Betracht komme, antwortet er: «Aber ‹Gemeinschaft› ist auch das Suchen nach der Einheit...»[16]. Dieser Begriff scheidet, wenn als terminologisches Korrelat zu Gesellschaft verstanden, also auch aus als Kandidat für das Gesuchte. Das Gesuchte, so darf man vermuten, ist ein *tertium.* Einmal spricht Lévinas von «la société communautaire»[17]. Gesellschaft und Gemeinschaft sind, für sich genommen, beides Formen von Sozialität, die auf «Einheit» abstellen, handele es sich nun um eine gewachsene, «natürliche» oder aber um eine gemachte, «fingierte» Einheit[18]. Und die okzidentale «Philosophie der Einheit» (145/75), so das Verdikt, ist – als Ontologie – «eine Philosophie der Macht. Sie endet beim Staat und der Gewaltlosigkeit der Totalität, ohne sich gegen die Gewalt, von der diese Gewaltlosigkeit lebt und die in der Tyrannei des Staates offenbar wird, zu wappnen» (55/16)[19]. Die Gewalt der

15 Eine Alternative, die auch so kluge Köpfe wie Charles Taylor für das *non plus ultra* zu halten scheinen; vgl. ders., «Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus» (dt. von Rainer FORST), in: Axel HONNETH (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main / New York 1993, S. 103ff.

16 «Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris», in: Emmanuel LEVINAS, *Humanimus des anderen Menschen.* Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig WENZLER. Anmerkungen von Theo DE BOER, Adriaan PEPERZAK und Ludwig WENZLER, Hamburg 1989 (Orig. Montpellier 1972), S. 144.

17 «Le pacte», in: Emmanuel LÉVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, S. 95. Ebendort auch: «La distinction entre communauté et société n'attesterait qu'une pensée sociale peu mûre.» Die aufschlussreiche Ausdeutung eines Verses aus dem Traktat *Sota* endet (S. 106) mit dem Satz: «Dans l'Alliance pensée jusqu'au bout, dans une société qui déploie toutes les dimensions de la Loi, la société est aussi communauté.» Einige (erste) Erläuterungen zum talmudischen Kontext finden sich bei Hans-Dieter GONDEK, «Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas», in: Anselm HAVERKAMP (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt am Main 1994, S. 315-330.

18 F. TÖNNIES, a.a.O. (Fn. 4), S. 7, 34.

19 Diese Sentenz richtet sich vornehmlich gegen Heideggers Seinsdenken.

Gewaltlosigkeit: das ist die eingangs zitierte systemische Neutralisierung und Totalisierung interpersonaler Relationen[20]. Solche Philosophie ist gleichbedeutend mit der «Unterdrückung des Pluralismus» (320/196), dessen ungeschmälerter Entfaltung Lévinas sich mit *Totalité et Infini* verschrieben hat.

Ermöglicht werde der «Pluralismus der Gesellschaft» durch das «Von-Angesicht-zu-Angesicht», die letzte irreduzible soziale Relation (421/267). Während Bubers «Formalismus des Ich-Du» laut Lévinas «nur die Freundschaft» (92/40) zu fassen vermag, wird die Alteritätsrelation, die sich als «Antlitz» ereignet, wesentlich von der Beziehung zu Fremden verkörpert[21]. Ist das absolut Andere *der* Andere, so der Andere im eminenten Sinne der *Fremde:* «[C'est l'absence] de patrie commune qui fait de l'Autre – l'Etranger; l'Etranger qui trouble le chez soi.» (44/9; vgl. 102/47) In der Figur des Anderen liegt nicht nur das Potential einer Kritik der anonymen, neutralen ‹gesellschaftlichen› Machtstrukturen beschlossen. Stärker noch ist das Kritikpotential, das sich gegen partikulare und parochial abgeschottete ‹Gemeinschafts›-Verhältnisse aufbieten lässt[22]. Eine Relation, die im denkbar stärksten Sinne Alteritätsrelation, die Beziehung zum «absolut» Fremden (100/46) als «Beziehung ohne Beziehung» sowie als «Bedeutung ohne Kontext» (23/XII)[23] ist, soll

20 Theoretisches Pendant solcher Neutralisierung kann auch eine Philosophie «neutrale[r] Intersubjektivität» sein, wie sie Lévinas zufolge Heidegger entwickelt hat (91/39).

21 Von Martin Bubers Ich-Du-Beziehung unterscheidet sie sich ausserdem durch ihre Nicht-Privatheit. Das Gesicht, «das mich ansieht und angeht, steht im vollen Licht der Öffentlichkeit» – und zwar auch dann, wenn die Begegnung «privat» stattfindet. Denn: «In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an ...» (307f./187f.) Dazu s. weiter unten! Das Verhältnis zu Bubers Dialogik ist allerdings komplexer, als es sich hier abzeichnet. Vgl. Robert BERNASCONI, «‹Failure of Communication› as a surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Lévinas», in: Robert BERNASCONI and David WOOD (eds.), *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other,* London and New York 1988, S. 100 - 135.

22 Vgl. im Kontrast das ‹fremdenunfreundliche› Gemeinschaftspathos in einem Artikel Bubers von 1919: Es tue not, dass die Menschen erkennten, «wie über der Politik am Fremden, Fernen, Unbekannten, die allgemein geübt wird, die Tätigkeit am Eignen, am Nahen, am Vertrauten steht» («Gemeinschaft», in: ders., *Pfade in Utopia – Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Darmstadt 1986, S. 275).

23 Der das «Bei-mir-zu-Hause» störende Andere bewirkt mithin, was einigen *communitarians* (vgl. etwa Michael SANDEL, «Die verfahrensrechtliche Re-

das Fundament jeder sozialen Beziehung (309/188) abgeben. Innerhalb eines (idealtypisch) ‹liberalen› Modells wäre dies ebenso undenkbar wie innerhalb eines (idealtypisch) ‹kommunitären›. Die Alteritätsrelation steht weder für eine ‹atomistische› Gleichgültigkeits- noch für eine ‹holistische› Vereinigungsbeziehung. Lévinas nennt sie, im zweiten Hauptwerk[24], eine Beziehung der «Nicht-Indifferenz», die die «Differenz» überbrücke, welche zwischen «dem Einen, der ich bin, und dem Anderen, für den ich verantwortlich bin, klafft» (JS 361/211). Der Ausdruck «Nicht-Indifferenz» signalisiert terminologisch nicht nur die Überwindung der Gleichgültigkeit, sondern zugleich die Wiederherstellung der kategorialen Differenz zwischen mir und dem Anderen; so wie «Indifferenz» für sich genommen nicht allein die Gleichgültigkeit, sondern in eins damit die Einebnung jener Differenz anzeigt, die «In-Differenz».

Mit dem Anderen par excellence, mit dem Fremden, habe ich «keinen gemeinsamen Begriff [concept commun] [...], ich bin, wie er, ohne genus [genre]. Wir sind der Selbe und der Andere.» Die Beziehung des Selben und des Anderen, mithin das «Gesicht», *ist* die Sprache (44/9). Das Fehlen eines gemeinsamen Vaterlandes, das aus dem Anderen den Fremden macht, der das Bei-mir-zu-Hause stört, wird damit jedoch nicht etwa durch eine gemeinsame Muttersprache gleichsam kompensiert. Die Sprache, die Lévinas meint, ist von nationalen Ausprägungen oder regionalen Idiomen dem Grunde nach unabhängig. Sie wird, andererseits, aber auch nicht als universale Sprache des Menschengeschlechts oder dergleichen hypostasiert. Worauf es ankommt, ist, dass Sprache stets Sprechen, stets – adressierte – Rede ist: «Weit davon entfernt, Universalität und Allgemeinheit vorauszusetzen, macht die Sprache sie allererst möglich. Die Sprache setzt Gesprächspartner voraus, eine Pluralität. Ihr commercium [commerce] besteht weder darin, dass der eine den Anderen vorstellt, noch in einer Teilhabe an der Universalität, an dem Gemeinsamen der Sprache. Ihr commercium – wir werden es

publik und das ungebundene Selbst», in: Axel HONNETH [Hrsg.], a.a.O. [Fn. 15], bes. S. 24ff.) als Sündenfall gilt: die Dekontextualisierung.

24 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974. Dt. Übersetzung von Thomas WIEMER, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg / München 1992; zitiert als JS, zuerst die Seitenzahl der deutschen Übersetzung, dann die des französischen Originals.

gleich sagen – ist ethisch» (99/45)[25]. Ethik avanciert so, als Metaphysik der Andersheit, die die Ontologie der Ein(s)heit unterminiert, zur Ersten Philosophie.

3. Das «Pathos des Liberalismus»

Bevor die ethische Qualität der primären Relation thematisiert wird, ist eigens hervorzuheben, worin Lévinas die Sprache gerade jene totalitätskritische «Beziehung ohne Beziehung» realisieren sieht, jene Beziehung, die das Selbe und der Andere unterhalten und von der sie sich gleichzeitig «absolvieren» (145/75). Sprache sei «Berührung durch einen Abstand hindurch, Beziehung mit dem, was nicht berührt» (249/147). Sprache, begriffen als «Rede [discours]», (be)wahre den «Abstand zwischen mir und dem Anderen»; sie halte an der «radikalen Trennung» fest, «welche die Wiederaufrichtung der Totalität verhindert und in der Transzendenz vorausgesetzt ist» (45f./10). Die *séparation radicale* werde in der Rede nicht nur gewahrt, sie werde von ihr vorausgesetzt. Sprache könne nur gesprochen werden, «wenn der Gesprächspartner der Anfang seiner Rede ist, wenn er infolgedessen jenseits des Systems bleibt, wenn er nicht *auf derselben Ebene* ist wie ich. Der Gesprächspartner ist kein Du, sondern ein Sie.» (144/75) Auch diese Bestimmungen gewinnen ihre Bedeutung erst, wenn das spezifisch ethische Gewicht, das Lévinas ihnen verleiht, erwogen wird. Doch teilt sich durch deren Wortlaut etwas mit von einem Pathos, das dem Gemeinschaftspathos, von dem oben die Rede war, diametral entgegengesetzt ist. Es ist das «Pathos des Liberalismus». Dieses Pathos macht Lévinas sich – mit eben dieser Formulierung – «in gewisser Hinsicht» zu eigen (168/93). Insofern wäre es unzutreffend, den Abstand, den Lévinas sowohl zu ‹liberalen› wie zu ‹kommunitären› Konzeptionen wahrt, als Äquidistanz zu beschreiben. Pluralismus könne es nur geben, «wenn die Individuen ihr Geheimnis bewahren» (ebd.). Das «Geheimnis des Ich» garantiere die «Diskontinuität der Totalität» (165/90). Darum verteidigt *Totalité et Infini,* indem es die Begründung eines sozialen Pluralismus verfolgt, die «Subjektivität», wie sein Autor im Vorwort (27/XIV) ankündigt. Auch wenn diese Verteidigung sich nicht «auf der Ebene des bloss egoistischen Protestes

25 Übersetzung leicht verändert.

gegen die Totalität» (ebd.) bewegen soll, so exponiert sie die Subjektivität doch zunächst als «ipséité du moi», die notwendigerweise im «Egoismus des Glücks» (164f./90) ihre (a)soziale Gestalt erhält[26]. Im selbstgenügsamen Genuss vollzieht sich die «Trennung» als «Existenz eines autochthonen Ich» (160/88). Logisch gesehen stellt die Selbstheit als «Einzigkeit» eine «absurde Struktur» (165/90) dar: nämlich nicht als «Individuation eines Begriffs» (164/90) begriffen zu sein. Dem fundamentalphilosophischen Nominalismus korrespondiert ein sozialphilosophischer Egoismus. Gleichsam strategisch motiviert, lässt Lévinas den Menschen zunächst als «unbedingte Einzelheit» (356/220) die Szenerie betreten. Nur so, scheint er zu meinen, ist konzeptionell gewährleistet, dass die Subjektivität sich gegen die Totalität des Seins wie des sozialen Systems zu behaupten vermag. So auch ist aber zudem die Bedingung vorgezeichnet, unter der die Öffnung zum Anderen *nicht* im Zeichen der Befriedigung ökonomisch-eudaimonistischer Bedürfnisse (vgl. 150ff./81ff.) statthätte[27]. Wessen (ökonomische) Bedürfnisse autozentrisch befriedigt sind, dessen (metaphysisches) Begehren vermag sich allozentrisch zu artikulieren: «der Selbe begehrt, was ihm nicht fehlt» (136/70).

Nicht der Egoismus der autarken Selbstheit, aber doch der Nominalismus der singularen Subjektivität pflanzt sich in der Alteritätsrelation fort. Weder der Selbe noch der Andere sind Exemplare einer Gattung. Dasselbe gilt überdies für die Beziehung, die sie unterhalten. Unterstehen *le Même et l'Autre* keinem «gemeinsamen Begriff» (44/9), so ist ihre «Beziehung ohne Beziehung» auch eine Beziehung ohne Begriff[28]. Gleichwohl umkreist der unorthodoxe

26 «Glück des Genusses» als Modell der Trennung impliziere *nicht* «das Unglück der Einsamkeit» (Emmanuel LÉVINAS, «Unterschrift», in: ders., *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. Textauswahl und Nachwort von Felix Philipp INGOLD. Aus dem Französischen von Frank MIETHING, München 1988, S. 113).

27 Ähnlich Stéphane MOSÈS, «Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas» (dt. von Thomas WIEMER), in: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hrsgg. von Micha BRUMLIK und Hauke BRUNKHORST, Frankfurt am Main 1993, S. 368.

28 Anders orientiert: Das Von-Angesicht-zu-Angesicht, heisst es, vermöge «kein Begriff zu umfassen», ohne dass, wer diesen Begriff denke, sich «sogleich wieder im Angesicht eines neuen Gesprächspartners fände» (421/267).

Phänomenolge, was dem Begriff sich entziehe[29]. Und es zeigt sich: So radikal die Trennung der Individuen, so radikal ist auch deren – ethische – Verbindung. Diese, das zu akzentuieren wird Lévinas nicht müde, ist eine wesentlich *asymmetrische* Beziehung. Er macht dabei mindestens zwei (unausgesprochene) Prämissen. Die eine lautet: Nur eine asymmetrische Relation wahrt die Distanz, die die Andersheit des Anderen unangetastet lässt. Die andere Annahme ist: Nur eine ethisch qualifizierte Beziehung weist solche Asymmetrie auf.

Nehmen wir den Faden der Sprache[30] erneut auf, um diese Bestimmungen der Alteritätsrelation in den Blick zu rücken! Zunächst heisst sprechen: «die Welt gemeinsam machen, Gemeinplätze schaffen» und bereits dadurch die selbstgenügsame und selbstbezogene Ökonomie des Genusses zu relativieren (104/49). Sprechend biete ich anderen die Welt, die meine war, dar. Sprache ist darum eine «ursprüngliche Enteignung, eine erste Gabe» (252/148f.). Von solchem «Anbieten» sei die «‹vision› du visage» nicht getrennt (253/149). Was wie ein paritätischer Synergieeffekt anmutet, offenbart bei näherem Betracht seine Ungleichgewichtigkeit. «Visage» ist die Weise des Anderen, sich mir so darzustellen, dass er alle Begriffe, die ich von ihm bilden könnte, überholt. Seine Gegenwart stellt, wie oben zitiert, meine «Spontaneität» in Frage, und diese Infragestellung nennt Lévinas «Ethik» (51/13). Dies darum, weil die Moral beginne, «wenn sich die Freiheit, statt sich durch sich selbst zu rechtfertigen, als willkürlich und gewalttätig empfindet» (116/56). Die Freiheit des Anderen, die sich in seiner irreduziblen Andersheit – in seiner Fremdheit[31] – zeigt, ist keine «ebenso willkürliche Freiheit wie meine» (248/146). Diesenfalls nämlich verlöre sie ihre Andersartigkeit. Sie bekundet sich «in einer

29 Bereits in *Totalité et Infini* finden sich Spuren einer in *Autrement qu'être...* zur Virtuosität gesteigerten Reflexion auf die Aporien des Sprechens, des «Sagens». So beschliesst Lévinas das Vorwort zu Totalité et Infini wie folgt: «Vorwort zu sein liegt schon im eigentlichen Wesen der Sprache; das Wesen der Sprache besteht darin, in jedem Augenblick ihren Satz durch das Vorwort oder die Erläuterung aufzulösen, das Gesagte zurückzunehmen...» (33f./XVIII).

30 Die sprachphilosophische Konzeption als solche muss ebenso ausser acht bleiben wie die ontologiekritische These, im Antlitz stelle sich «das Seiende schlechthin» dar (383/240), die ihrerseits auf die Fundamentalthese vom Vorrang der Ethik vor der Ontologie (z.B. 289/175) verweist.

31 «Nur freie Wesen können einander fremd sein.» (100/46)

Meisterschaft [maîtrise], die nicht erobert, sondern unterweist» (248f./146) – mich in die Verantwortung nimmt. Lévinas geht so weit, die «Dimension der Erhabenheit», von der aus der Andere mich angehe, als Ursprungsdimension der Sprache zu betrachten (247/146). Das Von-Angesicht-zu-Angesicht begründe die Sprache[32], indem das «Antlitz die erste Bedeutung [la première signification]» (299/182) sei, die Bedeutung, die alle anderen Bedeutungen ermögliche. Sprechend sei die Beziehung zum Anderen, noch bevor Worte gewechselt werden. Bedeutung sei das Antlitz in der Weise, dass die Bedeutung mit dem «Seienden», das das Antlitz selbst ist, koinzidiere. Zeichen und Zeichengehalt, sind, so gesehen, eins: Das Antlitz *ist* seine Bedeutung. «Die Bedeutung kommt nicht zum Seienden hinzu. Bedeuten heisst nicht, sich als Zeichen darstellen, sondern sich ausdrücken, d.h. sich in seiner Person präsentieren.» (383/239) Was bedeutet das Antlitz? Welches ist seine, ist *die* «ursprüngliche» Bedeutung (383/240)? – Der «ursprüngliche Ausdruck», «das erste Wort», so Lévinas, lautet: «Du wirst keinen Mord begehen.» (285/173)

4. Verantwortung als Urbeziehung

Auf diesen elementaren, in gewisser Weise ‹metaethischen› Kern der ethischen Urbeziehung kann nicht näher eingegangen werden. Hier ist lediglich deren volle ‹Gestalthöhe› in Betracht zu ziehen, die Verantwortung, genauer: meine Verantwortung für den Anderen. Sie ist, als quasi positive Kehrseite der Paralyse meines «Vermögen[s] [pouvoir]» (ebd.), unausweichlich: «Die Verantwortung kann nicht abgewiesen werden. Das Antlitz öffnet die ursprüngliche Rede, deren erstes Wort Verpflichtung ist...» (289/175) Mit der Unabweisbarkeit geht die Unumkehrbarkeit der Verantwortungsbeziehung einher: «Die Moral entsteht nicht in der Gleichheit...» (361/223) In meiner Stellung als Verantwortung Tragender kann «niemand mich ersetzen», von ihr kann «niemand mich entbinden» (ebd.). Gerade diese Asymmetrie ist es, welche die «Subjektivität», deren Verteidigung Lévinas sich angelegen sein lässt, charaktersiert: «Sich nicht entziehen können – das ist das Ich.»

32 «Sprache» allerdings ist hierbei nicht primär «in ihrer physischen Materialität» gedacht, sondern «als Haltung des Selben gegenüber dem Anderen (294/179).

(ebd.) Darin besteht seine «irreduktible Singularität» (ebd.), seine – eigentliche – «Einzigkeit» und «Individualität» (362/224). Von der Individualität oder Einzigkeit des Anderen ist in diesem Kontext nicht die Rede. Dessen «Subjektivität» wird anders, nämlich insofern verteidigt, als *er* sich mir entzieht und so seine Andersheit und Exteriorität gewahrt bleibt. Also auch auf ‹subjektivitätstheoretischer› Ebene perpetuiert sich die Asymmetrie. Den Merkmalen der Unabweisbarkeit und Unumkehrbarkeit stellt Lévinas noch das der «Unendlichkeit» der Verantwortung an die Seite. Damit ist nicht auf eine «aktuelle Unermesslichkeit» gezielt, gemeint ist vielmehr «ein Anwachsen der Verantwortung in dem Masse, in dem sie übernommen wird» (360/222). Die «Gerechtigkeit», zu der mich das «Gesicht» des Anderen nachhaltig auffordere, schliesse mich «nicht in das Gleichgewicht ihrer Universalität ein»; sie nötige mich, «über alle durch ein objektives Gesetz festgelegte Grenze hinaus» Verantwortung zu übernehmen (360/223). Der Anspruch des Anderen ist niemals abgegolten, meine Pflicht niemals erfüllt. Und dieser «*Überschuss* der sozialen Beziehung» (320/196) ist es, in welchem alle Sozialität ihr Fundament haben soll[33].

Dem elementaren Molekül von Sozialität, dem Alteritätsdual, eignen Bindekräfte, die sich keinem Kontrakt verdanken und keiner «formale[n] Vernunft» (362/224). Ebensowenig aber speisen sie sich aus natürlichem Wohlwollen oder eingepflanzten altruistischen Neigungen[34]. «Vergemeinschaftung» und «Vergesellschaftung», das darf als Hypothese daraus gefolgert werden, bilden keine erschöpfende Alternative in der Typologie sozialer Beziehungen. Die Alteritätsrelation beruht weder nur «auf subjektiv gefühlter (affektueller oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten» noch auf «rational (wert- oder zweckrational) motiviertem Interes-

33 In der drastischen Sprache des Spätwerks: «Der Stand der Geisel ist der Grund dafür, dass es in der Welt Mitleid, Teilnahme, Verzeihen und Nähe zu geben vermag. Selbst das bisschen, das es gibt, selbst das einfache ‹Nach Ihnen, mein Herr›. Alle Übertragung von Gefühlen, durch die die Theoretiker des ursprünglichen Kriegs und der ursprünglichen Selbstsucht die Entstehung der Grossmut erklären [...] fände im Ich keinen Halt, wenn das Ich nicht als Sich, als Geisel, die schon für die Anderen einsteht, mit seinem ganzen Sein [...] dem unbegrenzten Akkusativ unterworfen wäre, d.h. der Verfolgung.» («Die Substitution», in: Emmanuel LÉVINAS, *Die Spur des Anderen*, a.a.O. [Fn. 10], S. 320f.)

34 JS/AQE: 277/160, 302/175; vgl. 261/150f., 280/161.

senausgleich oder auf ebenso motivierter Interessenverbindung»[35]. Letzteres liegt auf der Hand, ersteres wird verständlich, sobald eingesehen ist, dass eine «objektive» Komponente im Spiele ist, die zwar «Gefühlswerte stiften» kann[36], aber nicht notwendig solche, die eine «positive» Zusammengehörigkeit indizieren. «Socialité première: le rapport personnel est dans la rigeur de la justice qui me juge et non pas dans l'amour qui m'excuse.» (442/281) Die «unendliche Forderung [...], gegenüber der eigenen Freiheit radikal unduldsam zu sein» (ebd.), ergeht an mich in der Erfahrung des Anderen als des «Gesichts». Sie «entsteht in dem Schwindel des Unendlichen, von dem man vor der Geradheit [droiture] des Antlitzes ergriffen wird und der den Mord möglich und unmöglich macht» (383/240). Unbeschadet einer genaueren Analyse der Phänomenologie des Gesichts wird man festhalten dürfen, dass die Konzeption der «primären Sozialität» Momente vereinigt, die gemeinhin als heterogen gelten. In einem anderen Sprachspiel heisst dies: Die Alteritätserfahrung eröffnet eine Perspektive der Verantwortung, die sich auf den «konkreten» Anderen und damit und dadurch zugleich auf den «verallgemeinerten» Anderen erstreckt[37]. Das harmoniert mit der in *Totalité et Infini* geübten Methode[38]. Wohl bestehe sie durchaus darin, heisst es (251f./148), «die Bedingung der empirischen Situationen aufzusuchen». Dabei jedoch werde den sogenannten «empirischen Ausprägungen», in welchen sich die Möglichkeitsbedingung realisiere, ihrerseits eine «ontologische Rol-

35 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl. (besorgt von J. Winckelmann), Tübingen 1976, S. 21 (§ 9). Webers Begriff der Vergemeinschaftung hebt sich durch das Definiens subjektiver Gefühle von Ferdinand Tönnies' Begriff der Gemeinschaft ab. Dieser ist durch eine objektive, vegetativ-organische Verbundenheit des Lebens charakterisiert; vgl. TÖNNIES, a.a.O. (Fn. 4), § 1. Mit solcher Gemeinschafts-Vorstellung hat die Alteritätsrelation noch weniger zu tun als mit Webers «subjektiv gefühlter [...] Zusammengehörigkeit».

36 M. WEBER, ebd., S. 22.

37 Zur Figur des «konkreten Anderen» im Kontrast zu derjenigen des (Mead'schen) «verallgemeinerten Anderen» vgl. Seyla BENHABIB, «Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie», in: Elisabeth LIST, Herlinde STUDER (Hrsg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt am Main 1989, S. 454-487.

38 Nach Robert BERNASCONI, «Rereading *Totality and Infinity*», in: A. B. Dallery, Ch. E. Scott (eds.), *The Question of the Other. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, New York 1989, S. 23-34, ist die Methode weder empirisch noch transzendental zu nennen.

le» zugeschrieben. Die «Konkretisierung» präzisiere den Sinn der begründenden Möglichkeitsbedingung, «einen Sinn, der in der Bedingung selbst unsichtbar» bleibe. Von der konkreten «Beziehung mit dem Anderen» gelte daher: Sie «ist die [...] Verallgemeinerung selbst» (252/149). Anders formuliert: «Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschliesst die Menschheit» (308/188)[39].

5. Der Dritte und die Konstitution von Sozialität

Um diese Implikation plausibel zu machen, führt Lévinas die Figur des «Dritten» ein[40]. «Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui...» (ebd.) – und eben darin «erschliesst sich die Menschheit». Darum auch stehe das «Gesicht», das mich angeht, «im vollen Licht der Öffentlichkeit», anders als die Bubersche Zweisamkeit, die – als wesentlich private, intime – das «Universum» vergesse (307/187f.). Freilich lässt sich mit einer solchen, von Lévinas im übrigen lediglich andeutungsweise skizzierten hermeneutischen Implikation der «Menschheit» oder des «Universums» noch kein Staat machen, keine Gesellschaft konstituieren. Von der radikalen Asymmetrie der Verantwortungsrelation, die die duale Sozialität prägt, sind Abstriche zu machen. Nur wenn die Perspektive der Kommensurabilität, der Gleichheit und des Ausgleichs zwischen den Vielen zu ihrem Recht kommt, nur wenn diese Vielen zu *ihrem* Recht kommen, ist Gesellschaft als System gerechter Koexistenz möglich. Hinweise hierzu gibt vor allem das zweite Hauptwerk, doch ist das Konzept bereits in *Totalité et Infini* vorgezeichnet. Der Andere, der «Arme», der «Fremde» – lesen wir –

39 Von den drei Möglichkeiten, die Charles TAYLOR, a.a.O. (Fn. 15), S. 115, als soziale Bande offeriert, trifft keine, was Lévinas' Begriff primärer Sozialität zu denken aufgibt. Es handelt sich nicht um «aufgeklärte[s] Selbstinteresse», aber auch weder um Altruismus – laut Taylor eine «(häufig nicht in Handeln umgesetzte) moralische Verpflichtung gegenüber dem Wohl aller Menschen» – noch um die «Solidarität mit meinen Landsleuten», die auf einem «Sinn geteilten Schicksals» beruhe, in welchem «das Teilen selbst von Wert» sei. (Taylor bemüht sich um die Explikation dieser Solidarität als einer unentbehrlichen republikanischen Tugend.)

40 Bereits in *Totalité et Infini* also und nicht erst in *Autrement qu'être...*, wie (nicht nur) Stéphane MOSÈS, a.a.O. (Fn. 27), S. 375, meint. Allerdings unterscheidet Lévinas erst im zweiten Hauptwerk terminologisch zwischen Verantwortung (bzw. «Nächstenliebe») einerseits und Gerechtigkeit andererseits; hierzu das Vorwort zur deutschen Übersetzung von *Totalité et Infini*: S. 8.

präsentiere sich «als Gleicher»; seine Gleichheit bestehe darin, «sich auf den Dritten zu beziehen» (308/188). Der Andere wird darin mir gleich: Wie er zu mir, so steht der Dritte zu ihm. In *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* gewinnen die Dimensionen der Erweiterung mehr Kontur. «Gesellschaft» im Sinne der Koexistenz Vieler, heisst es dort, beginne «mit dem Auftauchen des dritten Menschen» (JS 205/116 Anm.). Die Beziehung zu ihm entspreche einer «unablässige[n] Korrektur» der ursprünglichen Asymmetrie (JS 345/201). Diese Korrektur manifestiert sich zunächst jedoch als Störung und als «Problem»: «Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloss ihm ähnlich. [...] Welcher hat Vortritt vor dem anderen? Der Andere steht in einer Beziehung mit dem Dritten, für den ich nicht gänzlich verantwortlich sein kann... Der Andere und der Dritte, meine Nächsten, Zeitgenossen füreinander, entfernen mich vom Anderen und vom Dritten... Von selbst findet nun die Verantwortung [für den Anderen] eine Grenze, entsteht die Frage: ‹Was habe ich gerechterweise zu tun?› Es braucht die Gerechtigkeit, das heisst den Vergleich, die Koexistenz, [...] eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht.» (JS 343/200)

Ein doppeltes Einerseits-Andererseits bietet sich der Interpretation dar: Einerseits ist der Dritte «autre que le prochain», steht er mir ferner als der Nächste und ich für ihn nicht in derselben Unbedingtheit ein wie für diesen[41]. Andererseits aber ist auch er für mich ein «anderer Nächster», der mich – mittelbar, weil im und durch den (zunächst) Nächsten, und «nicht gänzlich» – in die Verantwortung nimmt. Darum nun, und das ist das zweite Einerseits, ist der Dritte dem Nächsten «ähnlich», sehe ich ihn (auch) als lediglich anderen Nächsten. Zugleich und andererseits aber ist er seinerseits «un prochain de l'Autre», ein Nächster des Anderen – und als solcher jeglicher Ähnlichkeit, jeglichem Vergleich entzogen. Indes gilt auch für mich nun: Ich werde zu den Anderen «gezählt», denn Gerechtigkeit (im distributiven Sinne) kann sich nur etablieren, sofern auch «ich Anderer werden kann wie die Anderen» (JS 350/204f.). Dieselbe Struktur wiederholt sich mit Bezug auf den Anderen, den (zunächst) Nächsten: «Der Nächste, der mich in Beschlag nimmt, ist schon Gesicht, vergleichbar und doch auch

41 Lévinas verwendet hier *autrui* und *le prochain* gleichbedeutend.

unvergleichlich, einzigartiges Gesicht und Gesicht unter Gesichtern... » (JS 344f./201) Und weil das Gesicht sowohl das des Nächsten ist als auch Gesicht unter Gesichtern, ist der « Eintritt des Dritten » nicht eine « empirische Tatsache » (JS 344/201). Gegeben ist die Kopräsenz des Dritten[42] mit und in der Nähe des Nächsten. Darin liegt: Die Kopräsenz ist nicht die Gleichzeitigkeit *einer* dritten Person, sondern unbestimmt vieler, « die Gleichzeitigkeit der Vielen » (JS 347/203).

Dieser Aspekt ist von Belang. Der zunächst (möglicherweise) sich aufdrängende Einwand, eine Konzeption dualer Sozialität vermöge nicht das Fundament abzugeben für eine Theorie des Sozialen, kann nicht mehr ohne weiteres verfangen. Lévinas entgeht nicht, dass Gesellschaft « nicht Existenz zu zweien oder dreien, sondern die Koexistenz unbestimmt vieler » bedeutet[43]. Er sieht in eins damit aber auch einen Weg, auf dem von der Zweierverbindung zur « Gesellschaftlichkeit » zu gelangen wäre[44]. Die Gleichzeitigkeit der Vielen baue sich auf « um die Dia-chronie von Zweien » (ebd.). Deren Ungleichzeitigkeit ist das temporale Pendant zur ethischen Asymmetrie: *Autrui* hat *le Même* stets schon mit Beschlag belegt, die Subjektivität des Subjekts ist, weil im Sein-für-den-Anderen zentrierend, das heisst: dezentriert, konstitutionell diachronisch[45]. Der gleich-zeitige Aufbau gleicher, nämlich ausgleichender Relationen

42 – als die Lévinas den Ursprung des thematisierenden, intentionalen und derart vergleichenden « Bewusstseins » begreift (JS 348/203f.)!

43 Mit diesem Argument begrenzt Maurice MERLEAU-PONTY die Reichweite des Gedankens der « Konstitution des Anderen »: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Aus dem Französischen von R. BOEHM, Berlin 1966, S. 400.

44 Anders etwa als Michael THEUNISSEN, dessen « Studien zur Sozialontologie der Gegenwart » auf der Überzeugung beruhen, « dass weder vom transzendentalen noch vom dialogischen Ansatz aus irgendein gangbarer Weg zur Konstitution des Gesellschaftlichen führt. » (*Der Andere*, 2. Aufl. Berlin, New York 1977, S. 6) Vgl. auch die Skepsis bei Klaus HARTMANN, *Politische Philosophie*, Freiburg / München 1981, S. 30. Beide haben freilich vornehmlich Buber im Blick, von dem sich Lévinas, wie gezeigt, absetzt.

45 Die genaue temporale Struktur der Alteritätsrelation kann für unsere Zwecke ausser Betracht bleiben, obschon sie die fundamentale Schicht der Lévinas'schen Sozialphilosophie bildet. Vgl. für einen ersten Überblick Wolfgang Nikolaus KREWANI, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg / München 1992, S. 31ff., 162ff., 191ff., 224ff., und Georg RÖMPP, « Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Levinas und Husserl », in: *Husserl Studies* 6 (1989), S. 129-154.

« autour de la dia-chronie de deux » korrigiert die Asymmetrie zwar; sogar ist die Rede davon, dass im Zuge solcher Korrektur « das Gesicht, indem es angestarrt wird, sein Gesicht verliert » (JS 345/201). Dennoch soll das Herzstück der überschiessenden Alteritätsrelation erhalten bleiben: « Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen[46] nicht unterschieden wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen; in der die Gleichheit getragen ist von meiner Ungleichheit, durch den Überschuss meiner Pflichten über meine Rechte » (ebd.)[47]. Erst (und zuerst) meine « Beziehung mit dem Anderen als Nächstem gibt meinen Beziehungen mit allen anderen ihren Sinn » (JS 346/202)[48]. Die Korrektur der Asymmetrie hat ihren Grund somit in der asymmetrischen « Verantwortung selbst »; diese « erfordert » die « Ordnung der Gerechtigkeit » (351/205). Gerechtigkeit ist « abkünftig » aus der Verantwortung (346/202); ihre Korrektur muss mithin als Explikation, sie kann nicht als Negation der unendlichen und exklusiven Verantwortung für den Anderen verstanden werden.

Wie aber soll dies zugehen, wie Symmetrie (Gerechtigkeit) als Explikation von Asymmetrie (Verantwortung) ausgelegt werden können? Lévinas lässt den Interpreten hier im Stich. Er hellt den Prozess der Gesellschaftsbildung nicht näher auf. Der postulierte Überschuss unbedingter, unabdingbarer Verantwortung für den Anderen, so könnte man interpolieren, ist als gesellschaftskonstitutiver immerhin begreiflich, wenn er generalisiert wird. Gesellschaft beginnt mit dem « Eintritt des Dritten ». Gerecht aber wäre sie nach den Vorgaben Lévinas' erst, wenn und indem alle Involvierten je als Andere eines Anderen gedacht werden können. Denn: « Die Gerechtigkeit ist unmöglich, ohne dass derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet. » (JS 347/203) Jeder Dritte ist als Individuum der Nächste einer Nächsten; diese ihrerseits Nächste eines Nächsten, und so fort[49]. Auf diese Weise würde konkretisiert, was in *Totalité et Infini* als Ermöglichungsbedingung sozialer Pluralität angegeben ist: « Mannigfaltigkeit [multiplicité] » könne es

46 Die « Fernen » dürfen nicht mit den « Fremden » verwechselt werden, welche – jeweils im Singular – die « Anderen », also die « Nächsten » par excellence sind.

47 Übersetzung geändert.

48 Übersetzung geändert.

49 Vgl. Stéphane MOSÈS, a.a.O. (Fn. 27), S. 376.

nur geben, «wenn die Individuen ihr Geheimnis bewahren, wenn die Beziehung, die sie zur Menge [multiplicité] vereinigt, nicht von aussen sichtbar ist, sondern vom einen zum anderen geht» (168f./93). Was in der Relation unbedingter Verantwortung vom einen zum anderen geht, ist nicht von aussen sichtbar. Es lässt sich nicht «in einem Beziehungsnetz, das einem Dritten sichtbar wäre, vereinnahmen» (169/93). – Und doch, das zu explizieren versäumt Lévinas, knüpft ‹sich›, knüpfen die Individuen mit dem unsichtbaren ein sichtbares Netz. Es hat die gesellschaftliche «Form des Wir»: Staat, Institutionen, Gesetze (435/276). Solches Urteil korrespondiert einem Blick von aussen. Der aber verdankt sich, in gewisser Weise, einer ‹Multiplikation› – sowie einer ‹Mutualisierung› – der Binnenperspektiven. Die gemeinte Operation fusst auf der – von Lévinas implizit notwendigerweise gemachten – Annahme, dass jedes beteiligte Individuum jede mögliche ‹Position› einnehmen kann. Alle sind der Möglichkeit nach Andere, sind Nächste, alle sind ebenso Dritte, und alle sind Personen, die zu sich «ich» sagen. Mit dem, und potentiell: mit allen, anderen Menschen «verbindet mich» dergestalt eine «wechselseitige Korrelation [corrélation réciproque]» (345/201f.).

Das intrikateste Problem würde durch die im vorstehenden erwogene Interpolation allerdings nicht schon beseitigt: wie die hermeneutische Implikation des verallgemeinerten Dritten sich als (nach)vollziehbarer *Übergang* vom «Duo zum Trio» (JS 347/203) resp. zur Gesellschaft soll buchstabieren lassen, wenn dieser Übergang zugleich einer von der Asymmetrie der Verantwortung zur Symmetrie der Gerechtigkeit zu sein hat. Selbst wenn man die sich erneut meldende Frage als Frage nach der Trans*position* der Alteritätsrelation (in einen symmetrischen «Rahmen») interpretieren dürfte und nicht als Frage nach deren Trans*formation* auffassen müsste, wäre das Hindernis nicht aus dem Weg geräumt. Kaum mildernd wirkt sich auch der Umstand aus, dass Lévinas keine Fundierungsbeziehung im herkömmlichen (phänomenologischen oder transzendentalphilosophischen) Sinne vorzuschweben scheint. Im Hinblick auf die «vorursprüngliche» Beziehung zum Anderen spricht er zwar von der «Unbedingung des Subjekts [...], die nicht den Status eines Prinzips» habe (JS 256/147). Aber diese «Unbedingung» soll «die Bedingung jeglicher Solidarität» (JS 261/150), mithin auch der – «abkünftig(en)» (JS 346/202) – sozialen Gerechtigkeit sein.

Die Problematik gewinnt noch an Schärfe, sobald man sich vor Augen hält, dass Lévinas der Relation «primärer Sozialität» nicht nur (ethische) Asymmetrie zuschreibt, dass er sie darüberhinaus sogar als «Nicht-Reziprozität schlechthin» (JS 189/106) apostrophiert. Das aber ist, ‹phänomeno-logisch› wie ‹logisch›, mehr als kontraintuitiv. Um die für sich genommen triviale, beinahe tautologische Wahrheit, der diesbezüglich Geltung zu verschaffen wäre, abschliessend kurz und thetisch zu erläutern: Es gibt keine interpersonalen Relationen ohne ein Minimum von Wechselseitigkeit[50]. Asymmetrisch im Sinne strikter Unumkehrbarkeit[51] kann stets bloss etwas *an* einer interpersonalen Relation sein, nicht aber diese selbst bzw. im ganzen. Letzteres käme ihrer Zerstörung gleich. Und dieses «soziale Minimum» darf man vielleicht als Reziprozität bezeichnen. Terminologisch behelfen könnte man sich – jenseits der formalen Logik – vorläufig also mit einer Unterscheidung zwischen Symmetrie einerseits und Wechselseitigkeit oder Reziprozität andererseits. *Reciprocus* ist zusammengesetzt aus *recus* und *procus*: rückwärts und vorwärts, bedeutet somit in etwa «auf demselben Wege zurückkehrend». Auf demselben Wege – nicht notwendig in derselben Weise, nicht notwendig symmetrisch: im Mass(stab): *metron,* übereinstimmend.

Auf der Basis dieser Unterscheidung liesse sich womöglich eine ‹Lösungsstrategie› finden, mit deren Hilfe der Übergang von der asymmetrischen, aber dennoch minimal reziproken Alteritätsrelation zur symmetrisch-reziproken und horizontal generalisierten Gerechtigkeitsbeziehung begreifbar würde: als Entfaltung einer minimalen Wechselseitigkeit, die jeder interpersonalen Beziehung innewohnt.

50 Vgl. bereits Jacques DERRIDA, «Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas'», in: ders., *Die Schrift und die Differenz* (Dt. von Rodolphe Gasché), Frankfurt a.M. 1976, S. 191. Ausserdem Francis JACQUES, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris 1982, S. 178 u.ö. Unüberholbar bleibt dieser – formale – Gedanke auch dann noch, wenn der *ganz Andere* ins Spiel gebracht wird, der «ein Anderer als der Andere» ist, «in anderer Weise ein Anderer, ein Anderer, dessen Andersheit der Andersheit des Anderen, der ethischen Nötigung zum Nächsten hin, vorausliegt...» (Emmanuel LÉVINAS, «Gott und die Philosophie», in: Bernhard CASPER [Hrsg.], *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg / München 1981, S. 108; vgl. auch JS 328/191.)

51 Asymmetrisch heisst, formallogisch betrachtet, eine Relation genau dann, wenn sie jedesmal, wenn sie einem geordneten Paar von Gegenständen zukommt, nicht auch dem umgekehrt geordneten, aber aus denselben Gegenständen bestehenden Paar zukommt: $(x)(y)\ (xRy \rightarrow \neg yRx)$.

Der Aspekt radikaler Alterität verschwände in diesem Modell nicht. Das Modell reziproker *Anerkennung,* um das es sich hier handelt, kann gerade in dieser Hinsicht gegen die pauschale Kritik verteidigt werden, mit der Lévinas es bedenkt[52]. Allerdings: Ist das Prinzip Anerkennung von Hause aus auch ein Alteritätsprinzip, so doch nicht schon ein Prinzip unbedingter Verantwortung im Lévinas'schen Sinne. Sein soziales Gravitationszentrum hat es, als ein Prinzip wesentlich negativer, wechselseitig eingeräumter Freiheit, eher in der Rechtssphäre[53]. Zu gewärtigen wäre somit, dass die Wechselseitigkeit im Ursprung keine – oder jedenfalls keine ‹rein› – ethische Qualität besitzt. Unbedingtheit und Bedingtheit, allo- und egozentrisches Moment können gegeneinander abgehoben, nicht aber säuberlich voneinander geschieden werden. In dieser Ambivalenz reflektiert sich das «liberale Pathos». Mit ihrer Persistenz will sich indes nicht nur nicht abfinden, wer vollständige Asymmetrie als die Bedingung jeglicher Sozialität erachtet. Solche fortdauernde Ambivalenz sind auch jene hinzunehmen nicht bereit, die die «vollständige Reziprozität» und «Symmetrie» für ein intuitives Charakteristikum «nicht-instrumentelle[r] Beziehungen» halten[54].

52 Vgl. z.B. TU 84/35 in Verb. mit 314/192!

53 Das Prinzip Anerkennung verhilft derart einem gegenläufigen Anspruch zu seinem Recht: *so wie* die anderen und zugleich *anders als* die anderen sein zu wollen.

54 Jürgen HABERMAS, «Erläuterungen zur Diskursethik», in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991, S. 148.