

# **Zum Problem der Anerkennung und Verantwortung bei Emmanuel Lévinas**

## **Vorwort**

Dieses Vorwort, als Nachwort geschrieben, widme ich der Danksagung an jene Menschen, die mit Grund für meine Inspiration zur vorliegenden Arbeit waren oder meine Auseinandersetzung mit dem Werk von Emmanuel Lévinas' begleitet haben.

Danken möchte ich den Kindern und Jugendlichen im Godesheim in Bonn sowie den Probanden der Bewährungshilfe Waldbröl, mit denen ich zeitlich aufeinanderfolgend eine je eigene Lebenswelt teilen durfte. Im alltäglichen Miteinander warfen sie in mir immer wieder neu die Frage des Anderen auf, die mich zur Philosophie Lévinas' führte.

Danken möchte ich Prof. Dr. Rafael Capurro für seine äußerst engagierte Begleitung meiner Arbeit, wobei seine klaren Rückmeldungen im Rahmen unserer konstruktiven Diskussionen mir oft weiter geholfen haben, sowie Prof. Dr. Günther Bien für seine Bereitschaft, als Mitberichter zu agieren.

Ein Danke schön auch meiner Frau Michaela und meinen Kindern Linus und Jasper, die mich einerseits oft über das übliche Maß hinaus entbehren mußten und andererseits dafür sorgten, daß ich im Familienleben immer wieder ganz schnell auf andere Gedanken kam, was sich sehr erholsam auf mich auswirkte. Zudem sei hier an meine Eltern gedacht, die meine Arbeit großzügig finanziell unterstützten.

Dank sei auch meinen Freunden - sowie meinem Bruder Klaus - für den regen Gedankenaustausch bezüglich der von mir aufgeworfenen Thematik. Besonders hervorzuheben seien hier Markus Hundeck, Dr. Klemens Baake und Richard Bittner.

## **0. Einleitung**

"Es ist nicht sicher, daß im Anfang der Krieg war."<sup>1</sup>

Diese Äußerung Emmanuel Lévinas' bezüglich seines Zweifels, ob der Kampf die grundlegende Beziehungsebene der zwischenmenschlichen Begegnung ist, bildet den tragenden Grund für die folgenden Betrachtungen.

Inspiziert wurden meine Bemühungen durch die Eindrücke und Erfahrungen, die ich im Rahmen meiner Tätigkeit als Diplom-Sozialarbeiter in einem Kinder- und Jugendheim sowie in der Bewährungshilfe gesammelt habe.

Bei den mir anvertrauten Menschen stieß ich immer wieder auf deren Sehnsucht nach Anerkennung der eigenen Person. Es handelt sich dabei um den Wunsch nach liebevoller Annahme, nach Würdigung, ein Gleicher unter Gleichen zu sein und zuletzt nach Respektierung der Einzigartigkeit der eigenen Persönlichkeit. Hierfür werden zur Sicherung oder Erlangung von sozialer Identität Anerkennungskämpfe ausgeübt, sei es auch durch rechtlich nicht legitimierte Handlungen.

Es stellte sich mir die Frage, ob die Menschen nur die Wünsche nach eigener Anerkennung, die sie versuchen gegeneinander durchzusetzen, verbindet.

Ist der einzelne Mensch dann nur das Produkt seiner Anerkennungskämpfe?

Mit diesen Fragestellungen wandte ich mich dem Werk Lévinas' zu. Führen die Beschreibungen Lévinas' über die Erwählung zur Verantwortung, Meisterschaft des Nächsten und das Ich als Geisel des Anderen zur Annahme eines Bundes zwischen den Menschen, der vor dem Kampf um gegenseitige Anerkennung liegt und eine ursprünglichere Beziehungsebene des Zwischenmenschlichen darstellt?

Diese Abhandlung widmet sich der phänomenologischen Betrachtung des Zwischenmenschlichen in Auseinandersetzung mit den sozialphilosophischen Ausführungen Lévinas'. Die nachfolgenden Beschreibungen erheben somit nicht den Anspruch, faktische und sozialwissenschaftlich erklärbare Verhältnisse zwischen Menschen wiederzugeben und zu erörtern. Mein Ziel ist es, anhand der fundamentalethischen Äußerungen Lévinas' das Phänomen eines Weges zu einer Grunderfahrung von Sozialität nach-erfahrend und nachdenkend zu beschreiben. Dabei wird kritisch zu hinterfragen sein, ob der Weg Lévinas' zur

Auf-spürung von Strukturmomenten und Sinnzusammenhängen im Zwischenmenschlichen bejahend nachvollziehbar ist.

Wie läßt sich die Sphäre des Zwischenmenschlichen beschreiben? Ich gehe, wie oben angemerkt, davon aus, daß offensichtlich Anerkennungskämpfe dieses Zwischen bestimmen. Kampf und Krieg, beide basieren auf jeweils eigenen Interessen, die gegen andere durchgesetzt werden sollen; Interessen, deren Träger einzelne Menschen, gesellschaftliche Gruppen oder auch Nationen sein können.

In einem ersten Schritt werde ich die Beziehungsebene der reziproken Anerkennung beschreiben. Ich greife dabei auf Erfahrungen zurück, die ich im Rahmen meiner Tätigkeit als Diplom-Sozialarbeiter in einem Kinderheim gewonnen habe. Die gewonnenen Erfahrungsinhalte werden anschließend anhand der Ausführungen Axel Honneths in Kampf um Anerkennung in einem strukturellen Zusammenhang systematisch aufgearbeitet. Unter Einbeziehung einer kurzen Erörterung der Diskurstheorien Jürgen Habermas' und Jean Francois Lyotards sollen im Rahmen dieser Strukturanalyse der zwischenmenschlichen Ebene der reziproken Anerkennung drei Fragen beantwortet werden.

1. Wie läßt sich diese zwischenmenschliche Beziehungs-ebene charakterisieren?
2. Wie und als wer oder was wird der andere Mensch in dieser Beziehung vom Ich erkannt?
3. Welche Position nimmt das Ich in dieser Beziehung ein? Welche Rechte und Pflichten obliegen ihm in Bezug auf den anderen Menschen?

Zwecks einer Betrachtung der sich aus dieser Strukturbeschreibung ergebenden Schlußfolgerungen aus einem anderen Blickwinkel, greife ich anschließend auf die ontologischen Beschreibungen des Sozialen bei Ortega y Gasset zurück.

Im zweiten Teil des ersten Kapitels werde ich - mich nochmals orientierend an den oben genannten Fragestellungen - die Ausführungen Lévinas' über die ethische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht, die eine Beziehung ohne Beziehung ist, darstellen und erörtern. Dabei wird aufzuzeigen sein, daß Lévinas von einer Verwicklung der sozialen Beziehung der wechselseitigen Anerkennung mit der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht im Zwischenmenschlichen ausgeht.

In diesem Zusammenhang verstehe ich unter der Verwicklung der beiden sozialen Ebenen eine Vernetzung oder ein Geflecht zweier selbständiger, voneinander getrennter Beziehungsebenen, die nicht synthetisiert werden können und doch aufeinander bezogen sind.

Sie sind wie zwei Wollfäden miteinander verwoben oder verstrickt, wobei ihre Verwicklung unübersichtlich und undurchsichtig ist. Den Knotenpunkt in dieser Verwicklung bildet das Ich, welches sich in diesem verwickelten Zwischen zum anderen Menschen verstrickt erfährt, ohne eine Möglichkeit zu haben, sich diesem Zustand zu entziehen.

Anhand seiner Beschreibungen über die Konstellation Ich-Anderer-Dritter soll aufgezeigt werden, wie Lévinas eine Begründung für diese Verwicklung zu geben versucht.

Im zweiten Kapitel werden die Schlußfolgerungen aus der genannten Verwicklung der beiden zwischenmenschlichen Ebenen eingehend erörtert und diskutiert. Dabei stellen sich vorrangig zwei Fragen.

1. Lassen sich Grundwerte und konkrete Handlungsmaximen zwischenmenschlichen Handelns aus der Verwicklung der sozialen Beziehung der wechselseitigen Anerkennung mit der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht ableiten?
2. Wie sollte die staatliche und gesellschaftliche Ordnung aufgebaut sein, in der die Verwicklung beider zwischenmenschlichen Ebenen derart geschützt und gefördert wird, damit die An-frage des anderen Menschen wach und offen gehalten wird?

Bezüglich der ersten Fragestellung wird darzustellen sein, daß sich aus der genannten Verwicklung zwei entgegengesetzte, den jeweiligen Beziehungsebenen zuzuordnende, moralische Gesichtspunkte für das konkrete Handeln des Ich ergeben. Am Beispiel des Umgangs mit Rechtsnormen soll gezeigt werden, wie spannungsreich der Entscheidungsprozeß des Ich verläuft. Anschließend führe ich aus, daß schon auf der Ebene der reziproken Anerkennung Forderungen nach dem Wohl des anderen Menschen gestellt werden, die die moralische Perspektive der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht zumindest teilweise berücksichtigen.

Bezüglich der zweiten Fragestellung schildere ich zunächst, wie Lévinas die ethische Fundierung des liberalen Staates begründet. Anschließend bespreche ich die Berührungspunkte zwischen der Fundamenteethik Lévinas' mit dem Marxismus. Es folgt eine Erörterung der lateinamerikanischen Rezeption der Fundamenteethik Lévinas' durch Dussel und Scannone. Zudem wird die Möglichkeit der Forderung nach einer gesellschaftlichen Alternative im Sinne einer Gemeinschaft ohne staatliche Institutionen im Anschluß an Lévinas diskutiert. In einem weiteren Schritt sollen die Beziehungen zwischen Gruppen von Menschen, seien es innergesellschaftliche Gruppen, Völker, Staaten oder Staatenbündnisse aus der Perspektive der fundamenteethischen Beschreibungen Lévinas' besprochen werden.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Im dritten Kapitel wird die phänomenologische Betrachtungsweise des Zwischenmenschlichen bei Lévinas und ihre Ergebnisse anhand ausgesuchter Fragestellungen bezüglich einer systematischen Darstellung von Anerkennung und Verantwortung kritisiert. Dabei wird die Frage zu stellen sein, ob der Schlußfolgerung Lévinas', vom Primat des Ethischen im Zwischenmenschlichen auszugehen, zuzustimmen ist oder nicht. Zudem wird diskutiert, ob der Sprachgebrauch Lévinas' nicht eine Heroisierung des Für-den-Anderen impliziert. In diesem Zusammenhang soll auch die Frage besprochen werden, ob dem Leiden ein so großer Stellenwert im Zwischenmenschlichen zuzuschreiben ist, wie dies bei den Ausführungen Lévinas' meines Erachtens der Fall ist.

Abschließend gehe ich auf den Anspruch Lévinas' ein, die Ethik als Erste Philosophie zu setzen. Zudem beschreibe ich in einer kurzen Reflexion die Schlußfolgerungen aus meiner Auseinandersetzung mit Lévinas bezüglich meiner beruflichen Tätigkeit als Diplom-Sozialarbeiter.

Die mit einem \* versehenen Anmerkungen beziehen sich auf sozialwissenschaftliche Quellen.

## 1. Kampf und Bund - Zwei Beziehungsebenen des Zwischenmenschlichen

In diesem Kapitel werden zwei Ebenen des Zwischenmenschlichen beschrieben, die Lévinas selber anspricht, wenn er den Kampf als Ursprungsform der zwischenmenschlichen Beziehung in Frage stellt. In dieser Infragestellung deutet er an, daß für ihn das Zwischenmenschliche keinen homogenen Raum darstellt, sondern sich in zwei oder mehrere Beziehungsebenen aufteilt. Die Intention Lévinas' ist dabei das Bestreiten des Primats des Politischen (Kampfes) in der Beziehung zwischen Menschen und die Behauptung, daß als Anfang des Interpersonellen der Bund des Der-Eine-für-den-Anderen erkannt wird. Obwohl das Wort Anfang Lévinas selbst entlehnt ist, bleibt zunächst offen, ob er dieses Wort überhaupt in dem üblichen Sinne der arche, des principium oder des zeitlichen Anfangs gebraucht. Denn er spricht in der Regel von einer anarchischen Inspiration des Zwischenmenschlichen, einer Spur, die jener, der sie hinterlassen hat, schon verwischen wollte. Er bezieht sich dabei auf das den Ausführungen von P. Valéry entnommene "(...) ferne Einst, Einst, das nie genug (...) "<sup>2</sup>, das absolut Verfllossene, absolut vergangene Abwesende, welches in der Gegenwart nicht mehr versammelt und als Ursprung oder Beginn identifiziert werden kann.

Es gibt meines Erachtens mehrere mögliche Blickwinkel, von denen aus das Denken Lévinas' betrachtet werden kann. Sei es von Seiten der Theologie, der Sprachphilosophie, der Sozialphilosophie o.a..<sup>3</sup>

Was meine Überlegungen angeht, so zeigt sich, daß Lévinas dem Kampf eine wesentliche Rolle in seinem Denken zuschreibt. Besonders sei hier ein Ausschnitt aus seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins* oder anders als *Sein* geschieht zitiert, der sich auf den gerechten Staat, und im Sinne Lévinas' auch auf eine gerechte Gesellschaft bezieht.

"Es ist (...) nicht ganz unwichtig zu wissen, ob der egalitäre und gerechte Staat, in dem der Mensch seine Erfüllung findet (und den es einzurichten und vor allem durchzuhalten gilt), aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht oder aus der irreduziblen Verantwortung des Einen für alle und ob er auf Freundschaften und Gesichter verzichten kann."<sup>4</sup>

In einem Gespräch mit Phillippe Nemo gibt er an, daß sein erstes Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* sein erstes Buch war, daß das Problem des Inhalts aller intersubjektiven

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Beziehungen aufwirft.<sup>5</sup> In Totalität und Unendlichkeit unternimmt Lévinas den Versuch, den Krieg aller gegen alle als die reine Erfahrung des reinen Seins zu charakterisieren.<sup>6</sup>

"Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität."<sup>7</sup>

Das Denken der Totalität beherrscht nach Meinung Lévinas' die gesamte abendländische Philosophie bis Heidegger.<sup>8</sup>

Dementgegen insistiert er, die Be-gründung des Zwischenmenschlichen jenseits dieser Totalität (des Seins) zu beschreiben. Er beansprucht mit seinen Ausführungen das ontologische Denken zu überwinden, wobei er in Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht versucht, sich der ontologischen Sprache zu entziehen. Hierfür wendet er sich der prophetischen Rede des Judentums (der Thora) zu. Lévinas erarbeitet nicht nur einen philosophischen Diskurs über Ethik, sondern er spricht ethisch und prophetisch in Art und Weise einer appellativen Rede, für die es selbst keine Hermeneutik mehr gibt.<sup>9</sup>

Lévinas kreist seine Thematik zwischen zwei Polen ein, der Phänomenologie und der prophetischen Rede. Dieses Zwischen wird mehr und mehr selber Thema seines Denkens innerhalb der ständigen Reflexion des Zwischenmenschlichen.<sup>10</sup>

In diesem Zusammenhang stellt Lévinas die Frage nach dem Grund der Identität des Subjekts. Geht es diesem nur um

"(...) den Kampf ums Überleben, dargestellt im Egoismus des Krieges"<sup>11</sup>?

Ich werde im folgendem versuchen, die Spur des Denkens Lévinas' aufzunehmen über die Beschreibung des Kampfes um Anerkennung.

### 1.1. Die Evidenz der Auseinandersetzung

Daß der Kampf ein wesentliches und offensichtliches Element des Zwischenmenschlichen ist, erleben wir in der Alltäglichkeit des Lebens. In der profanen Alltagssprache sind Spuren dieser Auseinandersetzung zu finden. Wir reden vom Interessenkonflikt, Wettkampf, Ehekrieg usw.. Zwischen Menschen werden Konflikte ausgetragen, die motiviert sind durch die Interessen der einzelnen Beteiligten. Dabei ist es zunächst einmal unwesentlich, ob diese Konflikte zu einem Konsens oder Dissens führen. In den Sozialwissenschaften, beispielsweise in der soziologischen Rollentheorie\*, werden eingehend Konfliktregelmechanismen untersucht. Dabei wird das Konfliktmoment, wie es zwischen einzelnen Menschen beschrieben wird, auch auf gesellschaftliche Gruppen übertragen. Die demokratische Gesellschaft basiert auf dem Pluralismus von Ideen, gleich ob einzelne Menschen oder Gruppen Träger dieser Ideen sind. Im gesellschaftlichen Kampf setzen sich einige Ideen gegen andere durch. Der Staat mit seinen Institutionen reguliert diese Kämpfe, indem er Mechanismen einführt, die so weit wie möglich eine Chancengleichheit für alle Beteiligten garantieren.

Die Auseinandersetzung ist somit ein bestimmendes Strukturmoment sowohl zwischen einzelnen Menschen als auch zwischen Gruppen von Menschen.

#### 1.1.1. Kampf um Anerkennung, Reflexion anhand eigener Erfahrungen und Systematisierung bei A. Honneth

Veranschaulichen will ich meine Überlegungen bezüglich eines Kampfes um Anerkennung am Beispiel einer koedukativen Gruppe im Kinderheim. Innerhalb des Systems Kinder- und Jugendheim bildet die einzelne Gruppe eine Art Untersystem, eine kleine Lebenswelt für sich. In dieser Welt, die auch in hier nicht erwähnenswerten Kontakten zur Außenwelt steht, konnte ich während meiner dortigen Tätigkeit die verbalen und tätlichen Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Kindern und Jugendlichen beobachten und analysieren.

Dem Kind geht es vor allem darum, in der Gruppe von den anderen Kindern anerkannt zu sein. Genau dafür kämpft es und setzt die ihm zur Verfügung stehenden Mittel ein. Doch diese Anerkennung bildet nicht einen einheitlichen Wert, der erreicht oder nicht erreicht wird. Es gibt verschiedene Anerkennungsstufen, die das Kind innerhalb der Gruppe erreichen kann und



muß, um seine (soziale) Identität finden zu können. Diese Entwicklung konnte ich sehr gut an neu in die Gruppe zu integrierenden Kindern beobachten. Zunächst will das Kind sich einen Platz als gleichwertiges Mitglied der Gruppe, dem die gleichen Pflichten und Rechte wie den anderen Gruppenmitgliedern zukommen, erkämpfen. Jedes Kind, das ihm diesbezüglich Mißachtung erweist, wird es anfeinden, beispielsweise in verbalen Attacken, um die gewünschte Anerkennung zu erlangen. Eine Form der Mißachtung kann dabei das Nichtinformieren über eine Gruppenbesprechung (ohne Erzieher) sein.

Nun führt jedoch alleine der gewonnene Status Gleicher unter Gleichen zu sein nicht zu einer vollständigen und befriedigenden Identität. Das Kind will als unverwechselbares, einzigartiges von den anderen Kindern anerkannt werden. Es will damit einen besonderen Platz innerhalb der Gruppe erreichen und absichern. Beispielsweise als guter Sportler kann sich ein Junge besonderer Beachtung sicher sein. Aber auch andere Eigenschaften wie die Kunst, in Auseinandersetzungen zu vermitteln oder den Gruppenclown zu spielen führen zur besonderen Beachtung durch die anderen Kinder, auch wenn diese wie im zuletzt genannten Fall mit negativen Charakteristika besetzt ist. Die einzelnen sozialen Rollen innerhalb der Gruppe werden aufgrund dieser besonderen Anerkennung durch andere vergeben. Die Führungsposition übernimmt beispielsweise meist ein großer, körperlich starker Junge, der einer der ältesten und zudem kognitiv dem Rest der Gruppe überlegen ist und daher immer wieder Mehrheiten für seine Interessen gewinnen kann.

Bis hierhin lassen sich zwei Anerkennungsformen erkennen. Die eine basiert auf dem Rechtsverhältnis, ein Gleicher unter Gleichen innerhalb der Gruppe zu sein. Die andere auf der Einmaligkeit der Person des einzelnen Kindes, das als solches sich anerkannt wissen will. Auf der ersten Ebene erkämpft das Kind sich einen allgemeinen Platz in der Gruppe. Auf der zweiten einen besonderen.

Nun haben meine Ausführungen ein wesentliches Moment der Anerkennung ausgeklammert. Tatsächlich bin ich darauf im Gruppenalltag auch immer wieder erst im nachhinein gestoßen. Vielleicht, weil es sich um eine Form der Anerkennung handelt, die zwischen den Jugendlichen und Kindern nicht die wesentliche Rolle spielt. Jedoch kam deren frühzeitige Mißachtung durch andere, die bei fast allen Heimkindern zu emotionalen und kognitiven Defiziten führte, in den Anerkennungskämpfen zwischen den Kindern wieder zum Vorschein. Es handelt sich dabei um die Anerkennungsform der emotionalen Zuwendung in einer

affektiven Beziehung. Gerade die Mißachtung der Kinder in dieser Hinsicht durch ihre Eltern führte oft zu den Entwicklungen und Gründen, die für die Heimeinweisung ausschlaggebend waren. Dabei wird dem Kind gerade in den Primärbeziehungen die Anerkennung geschenkt, die für den Aufbau eines ausreichenden Selbstvertrauens verantwortlich ist, damit es die weiteren Anerkennungskämpfe mit genügend Stabilität ausfechten kann. In der übertriebenen Intensität, mit welcher die Kinder und Jugendlichen die oben genannten Anerkennungskämpfe angingen, erblickte ich daher den Schrei nach Liebe, nach jener Anerkennung in einer primären Liebesbeziehung. In der Regel übernehmen im Heranwachsendenalter dann Partnerschaften und Freundschaften diese Funktionen. Doch gerade hier bauen sich für die Heimkinder oft unüberwindbare Schranken auf, da sie beispielsweise nie gelernt haben, sich fallen zu lassen im Vertrauen, daß jemand sie auffängt. Außerhalb des Schutzraumes Heim haben sie Schwierigkeiten sich durchzusetzen, gerade aufgrund der genannten emotionalen Labilität.

Ich habe hier versucht, Anerkennungsformen innerhalb einer kleinen Gruppe zu beschreiben. Dabei kann nicht der Anspruch erhoben werden, dies vollständig unter Berücksichtigung aller soziologischen und psychologischen Aspekte des Systems Heim und Gruppe getan zu haben, was an meiner Zielsetzung vorbeigegangen wäre. Dies böte sicherlich genügend Stoff für eine sozialwissenschaftliche Arbeit.

Die Beobachtungen waren der Grund meiner Inspiration zur Beschäftigung mit der Thematik dieser Arbeit. Im weiteren Verlauf werde ich immer wieder auf die im Kinderheim und in der Bewährungshilfe gemachten Erfahrungen zurückkommen. Ich fragte mich im Anschluß an die Analyse meiner Erfahrungen, ob die beobachteten Anerkennungskämpfe und -stufen nur im Gruppenalltag des Heimes Geltung finden oder ob sie auch auf andere Lebensbereiche übertragbar sind. Gibt es eine universale Theorie der Anerkennung, aus der heraus sich das Zwischenmenschliche bestimmen und eine Gesellschaftstheorie entwickeln läßt? Mit dieser Frage wandte ich mich den Ausführungen Axel Honneths in seinem Buch *Kampf um Anerkennung* zu. Honneth versucht mit Hilfe einer empirisch kontrollierten Phänomenologie von Anerkennungsformen eine normativ gehaltvolle Gesellschaftstheorie zu entwickeln.<sup>12</sup> Dabei sollen die Prozesse gesellschaftlichen Wandels auf die in der wechselseitigen Anerkennung angelegten normativen Ansprüche des handelnden Subjekts zurückgeführt werden. Honneth greift dabei auf die Jenaer Schriften des jungen Hegel über die Idee eines Kampfes um Anerkennung zurück. Da deren vernunftidealistischen Voraussetzungen sich

jedoch unter den Bedingungen eines postmetaphysischen Denkens nicht mehr halten lassen, vollzieht Honneth eine empirische Wendung mit Hilfe der Sozialpsychologie George Herbert Meads.<sup>13</sup>

Honneth geht davon aus, daß Hegel ursprünglich in seinen Schriften System der Sittlichkeit und Jenaer Realphilosophie ein sittliches Gemeinwesen auf der Basis eines Kampfes um Anerkennung konzipieren wollte. Diese Theorie sei jedoch ein Fragment geblieben, da Hegel diese seiner Meinung nach einem bewußtseinsphilosophischen System geopfert habe.

Hegel sah nach Meinung Honneths den Kampf um Anerkennung als einen Bildungsprozeß an, der in ein übergreifendes Vernunftsgeschehen eingebettet ist. Eine Bedeutung als innerweltlichen, die Gesellschaft formenden Vorgang wies er ihm seiner Meinung nach nicht zu. Er faßt Hegels Modell folgendermaßen zusammen.<sup>14</sup>

1. Hegel geht davon aus, daß Bildungsprozesse des Menschen an die intersubjektive, wechselseitige Anerkennung gebunden sind. Diese betrachtet er in Anlehnung an die oben gemachten Ausführungen nicht als ein empirisches Geschehen innerhalb der sozialen Welt, sondern als Bildungsvorgang zwischen singulären Intelligenzen.

2. In diesem Bildungsprozeß lassen sich verschiedene Stufen der reziproken Anerkennung feststellen, die sich voneinander nach dem Grad der dem Subjekt jeweils ermöglichten Autonomie unterscheiden. Dabei handelt es sich um die Liebe, das Recht und die Sittlichkeit. Die Anerkennung erfährt das Subjekt dabei entsprechend in Form von Zuwendung, Gleichberechtigung und Achtung. Für Honneth handelt es sich hier jedoch lediglich um einen theoretischen Vorschlag von Hegel, der sich einer empirischen Prüfung unterziehen muß.

3. In diesem ontogenetischen Prozeß der Identitätsbildung des Subjekts, welcher nach Honneth bei Hegel fließend in eine Gesellschaftstheorie übergeht, fühlen sich die einzelnen Subjekte genötigt, auf den jeweiligen Anerkennungsstufen intersubjektive Kämpfe einzugehen. Voraussetzung hierfür ist für Honneth, daß dafür eine Erfahrung der Mißachtung der gewünschten Anerkennung notwendig ist, da sonst kein Grund für das Eingehen eines Kampfes um Anerkennung vorliegen kann. Den verschiedenen Anerkennungsstufen müssen daher jeweils verschiedene Mißachtungsformen entsprechen.

Honneth fragt sich im Anschluß an die Besprechung der Theorie Hegels, welche Vorgänge im Menschen ablaufen, damit er Anerkennungskämpfe einget. In welcher Art und Weise

motivieren die Erfahrungen von Mißachtungen die Aktivität des Subjekts? Mit dieser psychologischen Fragestellung wendet er sich an Mead. Dies in der Hoffnung, die von Hegel beschriebenen Anerkennungskämpfe als ein intersubjektives Geschehen in der sozialen Welt empirisch belegen zu können, indem er deren Ursprung in der Motivation des einzelnen Menschen erkennt.

In Anlehnung an Mead beschreibt Honneth die Entstehung des Selbstbewußtseins als ein intrasubjektives Geschehen. Während der Mensch einerseits eigene Bedürfnisse wahrnimmt und diese verbal oder nonverbal der Mitwelt mitteilen kann (Ich), ist er andererseits in der Lage, sich als soziales Objekt der Handlungen seiner Interaktionspartner zu erfahren (Mich).<sup>15</sup> Voraussetzung hierfür ist, daß dem einzelnen Menschen die Möglichkeit der Rollenübernahme obliegt, sich also in die Position des Interaktionspartners hineinzusetzen, das Zwischen aus dessen Sichtweise zu sehen. Während das Ich Bedürfnisse äußert, gibt das Mich Antworten darauf, in wie weit die geäußerten Bedürfnisse von den Interaktionspartnern und der sozialen Umwelt anerkannt oder abgelehnt werden. Durch eine Erfahrung der Ablehnung, einer Mißachtung des geäußerten Bedürfnisses und der Nichtgewährung der Befriedigung desselben, wird das Subjekt zur Aufnahme eines Kampfes um Anerkennung motiviert. Dieses hier vereinfacht beschriebene Wechselspiel zwischen Ich und Mich wendet Honneth auf die verschiedenen Anerkennungsstufen an. Daraus läßt sich seiner Meinung nach eine Struktur sozialer Anerkennungsverhältnisse bestimmen, die ich kurz zusammenfassen will.<sup>16</sup>

Die Anerkennungsweise der ersten Stufe stellt Honneth als emotionale Zuwendung dar, deren entsprechende Mißachtungsform die physische oder psychische Mißhandlung ist, beispielsweise die von mir oben erwähnte fehlende, sorgenvolle Zuwendung der Eltern an das Kind oder der emotionale Mißbrauch eines Schutzbefohlenen. Die Anerkennungsform wäre nach Honneth die Primärbeziehung, die die emotionalen Bedürfnisse und die Affektnatur des einzelnen Menschen befriedigt. Im Sinne des praktischen Selbstbezuges gewinnt das Subjekt dabei Selbstvertrauen.

Auf der zweiten Stufe zeichnet sich die Anerkennungsweise als kognitive Achtung aus. Diese wird mißachtet durch Entrechtung und Ausschließung, beispielsweise die Nichtgewährung gleicher Rechte und Pflichten. Die Anerkennungsform besteht im Rechtsverhältnis, bezüglich

*Prof. Dr. Eric Mührel*

der Rechte und Pflichten gleichberechtigt zu sein. Das einzelne Subjekt wird dabei als moralisch und sittlich zurechnungsfähig anerkannt und gewinnt hierdurch Selbstachtung.

Soziale Wertschätzung als Anerkennungsweise genießt der einzelne Mensch schließlich auf der dritten Stufe. Mißachtung findet er diesbezüglich in seiner Entwürdigung und der persönlichen Beleidigung. Der Selbstbezug liegt hierbei in der Selbstschätzung. Erst auf dieser dritten Stufe wird er vollständiges Mitglied einer solidarischen Wertegemeinschaft, in der seine besonderen Eigenschaften und Fähigkeiten beachtet werden.

Neben der mit den Stufen der Anerkennung verbundenen Individuierung des Menschen, das heißt der Erlangung von mehr oder einer höheren Qualität von Autonomie, steigern die Anerkennungskämpfe zudem die Vergesellschaftung des Subjekts, dessen Kontextsensibilität und soziale Vernetzung. Die Solidargemeinschaft garantiert die Chancengleichheit der einzelnen Teilnehmer durch die Rechtssicherheit, die die staatlichen Institutionen gewähren.<sup>17</sup> Die einzelnen Anerkennungsformen benennt Honneth als Wertehorizonte,

"(...) die so offen und plural sind, daß im Prinzip jedes Gesellschaftsmitglied die Chance erhält, sich in seinen Fähigkeiten sozial wertgeschätzt zu wissen."<sup>18</sup>

Die Solidarität entspringt aus gemeinsam geteilten Zielsetzungen, die in den Anerkennungskämpfen zwischen den einzelnen Menschen und den gesellschaftlichen Gruppen, in denen sich Menschen gleicher Gesinnung zusammenschließen, ausgefochten werden. Daher ist der Fortgang der gesellschaftlichen Entwicklung für Honneth keine theoretische Obliegenheit mehr, sondern hängt von dem Ausgang zukünftiger sozialer Kämpfe ab.<sup>19</sup>

Die Grundlage für eine gerechte Auseinandersetzung bildet meines Erachtens lediglich die von allen Beteiligten anerkannte, universale Idee der Gleichheit aller, was es jedem gestattet, eigene Bedürfnisse und Motivationen zu artikulieren und diese gegen andere geltend zu machen.

Die von mir in der Gruppe des Kinder- und Jugendheimes gemachten Erfahrungen fand ich in den Beschreibungen Honneths gut strukturiert und in eine universale Theorie von Anerkennungskämpfen eingebunden. Dabei sind durchaus kritische Fragen an Honneth zu

*Prof. Dr. Eric Mührel*

richten. Meines Erachtens ist die empirische Wende in Bezug auf die Ausführungen Meads, die Honneth vorschlägt, zweifelhaft. Handelt es sich bei den psychologischen Erklärungsversuchen Meads für das soziale Verhalten des Menschen nicht selber um eine theoretische Konstruktion, die zwar leicht aus der eigenen Erfahrung nachvollziehbar ist aber nicht zwingend wirklichkeitsgetreu sein muß? Reicht daher eine psychologische Annahme aus, um die von Honneth getroffenen Aussagen zu belegen? Wie noch zu sehen sein wird, bezweifelt Lévinas grundsätzlich die Möglichkeit der Empathie. Seiner Meinung nach ist es dem einzelnen Menschen unmöglich, sich in den anderen hineinzusetzen.

Wird die Aktivität des Menschen lediglich durch seine Motivationen und Bedürfnisse, sein Interesse bestimmt?

Wird das sittlich und moralisch Gute durch einen Diskurs des Kampfes um Anerkennung intersubjektiv ermittelt? Dagegen könnte mit John Rawls behauptet werden, daß der Mensch selber nach langer, reiflicher Überlegung erkennt, was gerecht und gut ist. Soll das moralisch handelnde Subjekt nicht gerade von seinen eigenen Bedürfnissen und Befindlichkeiten abstrahieren können?<sup>20</sup>

Meiner Meinung nach beschreiben die Ausführungen Honneths ein Lösungsverfahren, wie Menschen mit verschiedenen Lebensidealen ihre Konflikte austragen und Gemeinschaft gestalten können. Außer der universalen Idee der Gleichheit beinhalten sie keine normative Empfehlung.<sup>21</sup> Beispielsweise eine von allen getragene und akzeptierte Idee des guten Lebens ist unter solchen Voraussetzungen nicht mehr zu erheben.

Fragestellungen nach der Bedeutung des Mitleids oder nach der Teilnahme am Kampf um Anerkennung durch physisch und psychisch Versehrte oder Behinderte stellt Honneth nicht direkt. Vielleicht bezieht er sie jedoch indirekt mit ein, indem er von einem Bedürfnis, für die angesprochenen Versehrten Partei zu ergreifen, einzelner Menschen oder einer Gruppe von Menschen ausgeht.

Das für meine Zielsetzung Wesentliche an den Untersuchungen Honneths läßt sich in drei Punkten wiedergeben.

1. Dem von Honneth beschriebenen Kampf um Anerkennung liegt die Idee der Gleichheit zugrunde. Das Zwischenmenschliche wird durch reziproke, wechselseitige Beziehungen bestimmt, die sowohl die Individuation des einzelnen Menschen als auch dessen

Vergesellschaftung indizieren. Die Beziehung ist symmetrisch, alle Beteiligten sind Gleiche unter Gleichen.

2. Der Mensch wird als aktives Subjekt gedacht. Er ent-äußert sich mit dem Ziel der Rückgewinnung aus der eingegangenen Beziehung mit dem anderen Mensch (reziproke Beziehung). Dieses aktive Einmischen in die soziale Welt und gegen den anderen Menschen kennzeichne ich als Inter-esse.

3. Der andere Mensch wird als alter ego erkannt und verstanden. Bei ihm liegt die gleiche Motivationsstruktur vor, daher können wechselseitige Beziehungen eingegangen werden.

Diese drei Beschreibungen werden mit Lévinas in Frage zu stellen sein. Zunächst soll das Zwischenmenschliche wie es bei Honneth gedacht wird noch mit anderen diskursiven Theorien verglichen werden. Zudem werden die von Honneth vorausgesetzten ontologischen Bestimmungen des Subjekts, des einzelnen Menschen, mit Hilfe der Philosophie Ortega y Gasset konkretisiert.

### 1.1.2. Andere diskursive Theorien

Habermas begreift das Zwischenmenschliche als Ebene des Austausches bestimmter Lebensvorstellungen. Dabei kommt es bezüglich der Einigung auf bestimmte Lebensvorstellungen auf die bessere Argumentation an. Am Ende dieses Austausches dürfen nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen, denen alle Betroffene als Teilnehmer zustimmen.<sup>22</sup> Diese Voraussetzung der Idee eines herrschaftsfreien Diskurses gilt universal. Von vornherein muß jeder Beteiligte sich bewußt sein,

"(...) daß im Prinzip alle Betroffenen als Freie und Gleiche an einer kooperativen Wahrheitssuche teilnehmen."<sup>23</sup>

*Prof. Dr. Eric Mührel*

In der Wechselseitigkeit der Beziehung soll die zerbrechliche Identität des einzelnen Menschen stabilisiert werden, denn für Habermas kann kein Mensch seine Identität selbst behaupten. Er bedarf dabei der Vergesellschaftung. Diese Vergesellschaftung als Hineinwachsen in eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt bedarf der Möglichkeit des einzelnen Menschen zur idealen Rollenübernahme.<sup>24</sup> Letztere ist jedoch wiederum nur möglich, wenn der andere Mensch als alter ego verstanden wird.

Auch für Habermas ist die Beziehungsebene zwischen Menschen symmetrisch. Der Mensch ist im Diskurs interessiert, vertritt seine eigenen Bedürfnisse, und der andere Mensch tritt als alter ego auf.

Geht nicht auch Lyotard im Widerstreit von einer ursprünglichen Gleichheit aller Diskursarten aus, wenn er beklagt, daß einige derselben nicht genügend oder gar keine Beachtung finden? Gerade weil sie in keinem Metadiskurs vereinbar sind, stehen sie in Konkurrenz zueinander, wobei einige, beispielsweise der wissenschaftliche, die Macht an sich reißen.<sup>25</sup> Der einzelne Mensch als Träger einer bestimmten Diskursart tritt auch als Träger des Rechts auf Gehör auf. Auch wenn Lyotard zu einer sensiblen Aufmerksamkeit gegenüber den anderen aufruft, verharret die Beziehung in der Symmetrie der Gleichheit. Mittels einer Diskursart vertritt der einzelne Mensch sich selbst, auch wenn er in dieser gefangen ist.<sup>26</sup> Er entäußert sich mit dem Ziel der Bestätigung durch den oder die anderen, die hinsichtlich dieses Hörens ein alter ego bleiben.

### 1.1.3. Der Kampf um das eigene Dasein

Ich greife an dieser Stelle auf die Betrachtungen Ortegas über das Dasein zurück, da diese seinen eigenen Angaben zufolge der Daseinsanalyse Heideggers in Sein und Zeit nahe stehen, welche wiederum Lévinas anfänglich bewunderte und doch im Laufe der Entwicklung seines eigenen philosophischen Standpunktes zu überwinden beabsichtigte. Wie an anderer Stelle angemerkt, ist eine eingehende Besprechung der Auseinandersetzung Lévinas' mit Heidegger bereits vorhanden. Zudem empfinde ich die Ausdrucksweise Ortegas im Zusammenhang meiner Fragestellung hilfreich und das Wesentliche benennend.



Ortega versäumte es nicht aufzuzeigen, daß er seiner Meinung nach Heidegger in der Daseinsanalyse zuvorging.<sup>27</sup> Ich will auf diese Behauptungen Ortegass hier nicht näher eingehen, da ihre Bestätigung oder Widerlegung einer gründlichen Untersuchung bedürfte. Diese ist jedoch im Rahmen meiner Arbeit nicht von Bedeutung.

Ortega beschreibt den Kampf als Sozialverhältnis in einer Welt interindividueller Beziehungen. Das genannte Sozialverhältnis des Kampfes basiert auf dem Zusammenprallen mit dem anderen Menschen. Dieser Zusammenprall mit dem Du bildet den Untergrund unseres Alltagslebens. In diesem Kampf gehört es zum Wesen des anderen Menschen gefährlich zu sein.<sup>28</sup> Nie kann der einzelne Mensch sich vor dem Argwohn und den möglicherweise schlechten Absichten des anderen sicher sein. Damit begründet Ortega den Aufbau der gesellschaftlichen Bräuche und Sitten, die diese Gefahr, die vom anderen Menschen ausgeht, mindern, indem sie Spielregeln für den Umgang untereinander bestimmen.

Für Ortega sind alle anderen Dus. Ein bestimmtes Du ergibt sich aus dem näheren Kennenlernen, wobei ein zunächst unauffälliger Mensch aus der Reihe der anderen, anonymen Menschen heraustritt und mir ein besonderer anderer wird, zu einem besonderen Du, beispielsweise ein Freund. Dennoch werden auch die anonymen anderen Dus, da sie mir nicht fremd sind, als alter ego erkannt.

"Und selbst du, bevor du mir das bestimmte Du warst, das du mir nun bist, warst mir nicht fremd; vielmehr glaubte ich, du seiest wie ich; ein Anderer, alter, aber ich; und somit ego-alter-ego."<sup>29</sup>

Im Sozialverhältnis des Kampfes erkennt der einzelne sich zudem als ein alter-tu.

"Ich entdecke mich als eines unter soundsoviel Dus, nur daß ich von ihnen allen verschieden bin, meine besonderen Gaben und Mängel, meine mir eigentümlichen Charakterzüge und Verhaltensformen aufweise, durch die mein höchstes, konkretes Profil zustande kommt. Ich entdecke mich somit als ein weiteres, ganz bestimmtes Du, als alter-tu."<sup>30</sup>

Dieser Erkenntnis liegt meines Erachtens die vorhin mit Mead besprochene Fähigkeit des Menschen zugrunde, sich in die Rolle und die Sichtweise des anderen hineinzusetzen, sich selbst also durch die Augen des anderen zu sehen.

Zusammenfassend stelle ich fest, daß auch bei Ortega das Zwischenmenschliche durch den Kampf charakterisiert ist. Zudem wird der andere Mensch als ein alter ego bestimmt. Doch Ortega enthüllt in seinen Betrachtungen einen für die folgende Auseinandersetzung mit Lévinas entscheidenden Punkt. Als erstes Attribut der festgestellten radikalen Wirklichkeit, daß das Leben immer nur mein Leben ist, nennt Ortega das Für-sich-Dasein.<sup>31</sup> Diese ontologische Bestimmung des Subjekts kritisiert Lévinas, wie noch auszuführen sein wird, da es dem Dasein in seinem Sein nur um sich selbst geht. Damit bleibt es seiner egozentrischen Haltung verhaftet.

Für Ortega erlebt der einzelne sein Für-sich-Dasein als Kampf mit seinen Umständen, mit den Dingen und Menschen, in die er sich umgeben findet.<sup>32</sup> Ich ko-existiere mit meiner Umwelt.

"Wenn ich, der ich denke, existiere, so existiert auch die Welt, die ich denke."<sup>33</sup>

Dabei wirkt der einzelne auf die Welt ein und die Welt auf den einzelnen. Die Koexistenz des mein Leben beschreibt Ortega eingehend in bildhafter Sprache in seinem Essay Um einen Goethe von innen bittend als Schiffbruch. Der Mensch droht als Schiffbrüchiger, Scheiternder im Wasser zu versinken. Er rudert mit den Armen, um der Gefahr zu entgehen. Ständig ist er gefordert, der Gefahr des Ertrinkens zu entkommen.

"Das Gefühl des Schiffbruchs, da es die Wahrheit des Lebens ist, bedeutet schon die Rettung."<sup>34</sup>

Die Einsamkeit, die dieses Gefühl des Schiffbruchs begleitet, bestimmt für Ortega das gesamte Dasein des einzelnen Menschen.

In dieser grundlegenden Situation des Lebens, in der ich mich in die Gefahr geworfen finde, ist der einzelne gezwungen sich-selbst-zu-machen. Den ins Leben geworfenen Entwurf gilt es zu verwirklichen, ein je eigenes vitales Programm zu erstellen. Dieses Drama des Sich-selbst-Machen als ein Sich-selbst-Finden in der Welt besteht im leidenschaftlichen Kampf mit den Dingen und den Mitmenschen.<sup>35</sup>

Das Leben als Für-sich-Dasein kann bei Ortega als ein ständiger Kampf mit der Umwelt, genauer mit dem, den einzelnen Menschen Umgebenden, gedeutet werden, während dessen Verlauf sich der einzelne seiner selbst, seiner Einzigartigkeit stetig mehr bewußt wird. Insofern wird auch der folgende Aufruf Ortegas verständlich.

"Befreie dich von dem anderen zu dir selbst!"<sup>36</sup>

Die hier besprochenen Ausführungen Ortegas über das Drama des mein Leben gewinnen für meine Zielsetzung, wie am Anfang des Kapitels erwähnt, an Bedeutung, wenn beachtet wird, in welcher Nähe sich Ortega zum Denken des frühen Heidegger wähnte.<sup>37</sup>

Der Mensch als Dasein oder mein Leben ist für Ortega primär und von Grund auf Aktion, d.h., daß er nach reiflicher Überlegung auf seine Umwelt und damit auf die anderen Menschen gezielt einwirkt.<sup>38</sup> Er erkennt seine Interessen und setzt diese um. Mit anderen Worten: Er ist bei Ortega ausgezeichnet durch das aktive Gestalten des Zwischen mit dem und den anderen, welches ich vorhin im Anschluß an die Besprechung der Beschreibungen Honneths als Interesse bezeichnet habe.

Dabei ist das Zwischenmenschliche im Anfang durch den Kampf, die Auseinandersetzung bestimmt. Er beschreibt den Menschen in seiner ontologischen Verfaßtheit als Kämpfenden, als einsamen, heldenhaften Hauptdarsteller des zu spielenden Dramas des eigenen vitalen Programmes. Immer sich selbst, die eigene Verwirklichung im Sinn, verblaßt der andere Mensch als Statist auf der Bühne des Lebens. Daran ändern auch die Beschreibungen nichts, die, wiederum in ihrer Grundintention dem Denken Heideggers nahe, dem Dasein auch die Sorge um den anderen zuschreiben. In diesem Zusammenhang wird das Leben von ihm auch als Bekümmertsein, Sichbekümmern, Sich-im-voraus-Kümmern charakterisiert.<sup>39</sup> Doch diese Sorge bezieht sich bei Ortega meines Erachtens mehr auf die genaue Überlegung des Plans, wie das Ich auf die Um- und Mitwelt einwirkt. Sie hat nur sekundär die Not des anderen Menschen im Visier, auch wenn im Rahmen der Koexistenz mit der Welt der andere Mensch bei Ortega grundlegend immer berücksichtigt ist. Das Sich-im-voraus-Kümmern könnte jedoch auch so verstanden werden, daß der andere Mensch in der Intention Ortegas grundlegend in seiner Andersheit geschützt werden soll, sein Anders- oder Fremd-sein eines Schutzraumes bedarf, den ihm das Ich zu gewährleisten hat.

Ich habe versucht, einige Zugänge zum Thema des Kampfes zu finden. Die von mir besprochenen Autoren gehen bei der zwischenmenschlichen Auseinandersetzung gemeinsam davon aus, daß alle Menschen rechtlich Gleiche sind. Da der andere als ein alter ego gesehen wird, stehen ihm im Kampf die gleichen Chancen und Rechte zu wie mir. Der einzelne Mensch ist ausgezeichnet durch sein Inter-esse. Ortega legt dabei sein Augenmerk besonders

auf die Verwirklichung des vitalen Programmes. Der Wunsch nach sozialer Anerkennung ist für ihn nicht die Haupttriebsfeder für das Eingreifen in die soziale Umwelt. Die Anerkennung ist eigentlich ohne Belang, da der Mensch für ihn grundlegend ein einsam Scheiternder ist. Was spielt es da für eine Rolle, ob der einzelne bei den anderen Anerkennung findet? Diese Haltung klingt zugegeben sehr idealistisch, weist dabei jedoch auf die radikale Einsamkeit des Menschen bezüglich seines Lebensvollzuges hin. Aus einem anderen Blickwinkel als Ortega betrachtet Honneth das Zwischenmenschliche. Dabei ist bemerkenswert, daß dem Kampf unter der Prämisse der Universalität der Gleichheit eine positive Rolle in der gesellschaftlichen Fortentwicklung zukommt. Sicherlich wäre es der Mühe wert, den Kampf philosophiegeschichtlich zu erarbeiten. Dabei würden dann auch Theorien besprochen, die den Kampf ohne die Gleichheit aller denken. Der Eine kämpft gegen den Anderen mit dem Ziel, diesen auszugrenzen oder zu eliminieren. Hier sei nur an die Beschreibungen Charles Darwins und Nicolo Machiavellis erinnert. Auch bei Karl Marx gibt es nur einen totalen Sieger im Klassenkampf.<sup>40</sup>

Daher erscheint die Errungenschaft eines Staates, der auf der rechtlichen Gleichheit aller basiert, als bedeutender Fortschritt in der Geschichte der Menschheit. Doch Lévinas weist darauf hin, daß das gesamte abendländische Denken die Möglichkeit des totalen Kampfes, genauer gesagt des totalen Krieges, beinhaltet. Nur von daher war für ihn Auschwitz möglich. Vielleicht beinhaltet sein Spätwerk *Jenseits des Seins* oder anders als *Sein* geschieht den Aufruf, nicht zu sorglos mit der Errungenschaft der Gleichheit umzugehen, immer wieder nach der Inspiration, der Quelle der Gleichheit zu suchen. Denn der Kampf kann schnell wieder in die Form der radikalen Unbarmherzigkeit ausarten, wenn die Gleichheit nicht gehütet wird. Am Ende dieses Kapitels soll hierfür ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit gegeben werden.

Zur neuen Devise der amerikanischen Kriminologie wurde die Differential Incapacitation, die getrennte Behandlung auserwählt. Diversion, d.h. Umgehung der Hauptverhandlung vor Gericht durch vom Staatsanwalt angeregte Maßnahmen wie beispielsweise gemeinnützige Arbeit oder Täter-Opfer-Ausgleich, für gute Straftäter, Aussonderung für die chronisch Bösen. Die Sozialbiologie erlebt dabei eine wunderbare Renaissance. Ein angeblich wissenschaftlicher Diskurs arbeitet der Strafjustiz für deren Entscheidungen zu. Dieser erarbeitet Kriterien zur Einteilung der Menschen in zwei Klassen. Als sei die Gefährdung des einzelnen, der Kriminalität zu verfallen von der Genetik und Schichtensoziologie her zu bestimmen. Zwei Fehlritte darf sich nach dem neuen kalifornischen Strafgesetz jeder leisten.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Bei zweifach Vorbestraften kann dann auch schon ein Bagatelldelikt künftig mit 15 bis 30 Jahren Haft geahndet werden. Ein wegen Einbruchs und versuchten Einbruchs vorbestrafter junger Mann im Alter von 26 Jahren wurde zu lebenslanger Haft verurteilt, weil er einem kleinen Kind ein Stück Pizza gestohlen hatte. Bemerkenswert ist, daß dieses Gesetz durch Bürgerentscheid bestätigt wurde.\* Liegt hier nicht eine Perversion des Kampfes um Anerkennung vor? Chronisch Böse sind unbelehrbar, unheilbar der Kriminalität verfallen und dürfen daher kein Recht mehr auf Mitwirkung in der Gesellschaft haben. Sie werden ausselektiert und in Gefängniszellen weggeschlossen, d.h. eliminiert.<sup>41</sup> Dies geschieht in einem Staat, den USA, der sich seiner Würdigung der Menschenrechte rühmt. Wenn auch nicht so auffällig wie bei dem Beispiel aus Kalifornien, so sind ähnliche Tendenzen auch im Rahmen der deutschen Strafjustiz zu entdecken. Beispielsweise erstellen Bewährungshelfer Sozialprognosen aufgrund von psycho-sozialen Diagnosen, die dem Richter als Grundlage über einen eventuellen Widerruf der Strafaussetzung zur Bewährung dienen. In meiner Tätigkeit als Bewährungshelfer bekomme ich bei der Erstellung einer Sozialprognose immer wieder ein irritierendes Gefühl. Bleibt es nicht eine Anmaßung trotz angeblich wissenschaftlicher Grundlagen der Humanwissenschaften eine psycho-soziale Diagnose über einen anderen Menschen zu erstellen? Löst der andere sich dann nicht in meiner Erkenntnis auf? Aufgrund dieser Erkenntnis können ihm Freiheitsrechte versagt werden. Er kann aus dem Rennen um Anerkennung geworfen werden.

Die Zusammenarbeit von Strafjustiz und Humanwissenschaften wäre meines Erachtens von dieser Richtung her einer stetigen Kritik zu unterziehen.

## 1.2. Verantwortung und Bund

Das bis hierhin vorgestellte Denken der Konfrontation, des Gegeneinander erhält mit Lévinas eine Wendung. Anfänglich erschienen mir die Beschreibungen Lévinas' als ein zweites Gesicht des Zwischen. Ähnlich zweier Seiten des Januskopfes. Als gäbe es zwei entgegengesetzte Denkart, die in jeweils andere Richtungen verlaufen. Doch der Begriff der Wendung weist auf eine Drehung hin. Hineindreuen einer Denkart in eine andere. Wie die Verwebung oder Verstrickung zweier Stofffäden ineinander. Einer ohne den anderen kann kein Gewebe ergeben. So sollen sich meine Überlegungen ausgehend von der Vorstellung des Zwischenmenschlichen als Kampf um die eigene Anerkennung in das Denken vom Anderen<sup>42</sup> bei Lévinas hineindreuen. Einsteigen will ich dabei mit der Betrachtung der ethischen Erfahrung.

### 1.2.1. Die ethische Erfahrung

Gibt es eine eindeutig bestimmbare Situation zwischen zwei Menschen? Man stelle sich dabei vor, daß der Kontext einer Interaktion, eines Gespräches beiden Interaktionspartnern völlig bewußt sei. Die räumliche und zeitliche Einbettung, die gesamte Vor-geschichte des jeweils Anderen, sowie die eigene. Zudem die gegenseitigen Interessen und die Rollenverteilung usw.. Dies ist sicherlich eine theoretische Konstruktion, da wir uns alltäglich eher spontan und affektiv verhalten. Doch auch diese Affektivität ist Thema der Humanwissenschaften, die versuchen das Verhalten des einzelnen Menschen im Kontext zu erklären, Motivationen offenzulegen. Ich denke hier an eine besondere Situation, eine beratende oder therapeutische; Erzieher und Jugendlicher, Bewährungshelfer und Proband. Das Zwischen, das Verhältnis beider Akteure zueinander ist dabei offensichtlich durch die Rollenverteilung bestimmt. Der Eine berät den Anderen, der Andere läßt sich erziehen usw.. Die Interessen sind offenkundig. Beide Akteure unterliegen bestimmten normativen Bestimmungen, beispielsweise der Erzieher dem Auftrag, dem Wohl des Kindes zu dienen. Er muß sich in seinem Verhalten an den gesetzlichen Bestimmungen orientieren. Auch wenn die Machtverteilung aufgrund der Rollenverteilung unterschiedlich gewichtet ist, so bleiben beide doch Gleiche unter Gleichen. Denn das Kind hat auch Rechte gegen den Erzieher, der Proband gegen den

Bewährungshelfer, keiner ist dem jeweiligen Gegenüber rechtlos ausgeliefert. Doch ist diese soziale Beziehung die einzige? Erklärt der Kontext tatsächlich die Beziehung in seinen Verweisungszusammenhängen? Bleibt nicht ein Rest des Zwischen unbestimmt, unbegreifbar? Bleibt da nicht eine Irritation, eine Störung im Zwischen?

"Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten werden".<sup>43</sup>

Irritation, die vom Anderen ausgeht, indem er sich der totalen Verstehbarkeit meinerseits verschließt, der Objektivierung entgeht. Seine Rätselhaftigkeit stört den Zugriff meiner Erkenntnis auf ihn. Ich stehe vor dem Kind, welches gerade einen Streit mit einem anderen Kind angefangen hat. Es kam zu einer Tätlichkeit. Die gesamte Gruppensituation ist gestört. Ich rede mit diesem Kind, kenne seine Vorgeschichte, seine jetzige Befindlichkeit. Zudem beachte ich, was mich selbst an dieser Situation stört, beispielsweise die Mühe, jetzt wieder für Ruhe zu sorgen. Ich weiß, wie ich mich in dieser Situation, in einem solchen Gespräch verhalten soll. Sozialpädagogen bezeichnen dies als reflexive, soziale und instrumentale Kompetenz.\* Eigentlich befindet sich die Situation zwischen mir und dem Kind in der Klärung. Und dennoch bleibt da der Ausdruck des Gesichtes des Kindes, der mich irritiert, betroffen macht, den Kontext stört. Verweist nicht diese Erfahrung auf eine andere Beziehung zwischen dem Einen und dem Anderen, zwischen mir und dem Kind. Der Andere bedeutet auf andere Weise, im Widerstand gegen die eigene Macht des Verstehens und Erkennens. Seine Bedeutung läßt sich nicht feststellen als ein "er ist so und so...." oder "er erscheint als dies und das....", sie entzieht sich der ontologischen Bestimmung. Der Andere bedeutet als ein Zeichen, das ohne ein Bezeichnetes zu benennen mich absolut an-geht.

Hat das Kind nicht vorhin schon wieder sein wahres Gesicht gezeigt? In seinem aggressiven Verhalten, welches so verständlich ist aufgrund seiner eigenen Geschichte, beispielsweise einer früheren Mißhandlung?

Doch das wahre Gesicht ist nicht die Wahrheit des Gesichtes.<sup>44</sup> Das wahre Gesicht läßt seine Masken fallen, offenbart seine Lügen und Bekenntnisse, seine Charakteristika und öffnet den Anderen für meinen Zugriff. Ständige Thematisierung, wissenschaftliche Reflexion setzt ein zur Aufklärung des Gegenüber zwecks Enthüllung des Geheimnisses des Anderen. Doch wofür? Um der Wahrheit des Gesichtes zu entfliehen? Diese Wahrheit des Gesichtes ist die Nacktheit des Antlitzes, welches zu mir spricht.<sup>45</sup>

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Das Antlitz dementiert die Erkenntnis des wahren Gesichtes. Es irritiert meinen Zugriff auf den Anderen, läßt ihn ins Leere laufen. Diese Störung bedeutet den Widerstand des Anderen gegen die Totalität meines Verstehens von ihm.

Du hast mir Dein wahres Gesicht gezeigt, dennoch werde ich Dich niemals ganz kennen können. Du bleibst nicht der Fremde, denn Deine Fremdheit wäre als Fremdes von mir zu erklären. Du bleibst unendlich anders, bist immer mehr als das Objekt meines Verstehens.

Im Antlitz wird die Idee des Anderen in mir überschritten.<sup>46</sup> Liegt die Wahrheit des Gesichtes nicht in dem Aufruf: "Zerstöre mich nicht in deinem Erkennen?"

Wort im Anfang des Von-Angesicht-zu-Angesicht:

"Du wirst keinen Mord begehen."<sup>47</sup>

Das totale Verstehen des Anderen in seiner Andersheit bedeutet seine Auslöschung als Anderer.

Die ethische Erfahrung der Störung, der Irritation verweist auf das Zwischen des Von-Angesicht-zu-Angesicht, welches noch keinen Kontext kennt.<sup>48</sup> Verweisung auf eine Beziehung, die es in ihrer Reinheit nicht gibt. Denn den Anderen erfahren wir immer als den Anderen in seinen Verhältnissen. Wir können nur die Spur aufnehmen, versuchen zu beschreiben, in Worte zu fassen, was sich nicht in Worte fassen läßt, da die Sprache, das Gesagte der Kontext des Verstehens schlechthin ist. Doch das Antlitz spricht, bedeutet reines Sagen ohne Gesagtes. Daher ist das Sagen des Sagens Verrat. Jedoch ist es nur in diesem Verrat möglich.<sup>49</sup>

Appell aus ungeahnter Höhe, Meisterschaft des Anderen, der mich in eine nicht von mir gewählte Verantwortung beruft. Passive Erwählung zur Ver-Antwortung der Nacktheit des Anderen; dieser Imperativ, ausgehend von der Höhe des Anderen, ist die Wahrheit des Gesichtes, welche sich der Interpretation entzieht.

Wird nicht gerade im sozialpädagogischen Bereich in Teamgesprächen, Supervisionen und Fachkonferenzen so viel humanwissenschaftlich gedeutet und interpretiert, um der Wahrheit des Gesichtes zu entfliehen? Als wollten die Helfer den eigentlichen Ruf derer, denen sie helfen wollen, nicht hören. Flucht vor dem Antlitz, indem immer mehr über den Anderen in seinem Kontext erforscht wird. Diskussion mit dem Kind, über das Kind, über seine Situation, seine Vergangenheit, seine Zukunft; und dennoch bleibt sein Ruf ungehört. Doch das Antlitz ist nicht zu umgehen. Es hinterläßt seine Spur in der Störung, die in der Unklarheit der



*Prof. Dr. Eric Mührel*

Situation liegt, in der Unmöglichkeit, die Situation und damit den Interaktionspartner vollständig erklären zu können. Lévinas versucht diesen Appell des Anderen mit einem Zitat aus dem Roman Die Brüder Karamasow von Dostojewski in Worte zu fassen.

"Wir sind alle verantwortlich für alle und alles, und ich noch mehr als die anderen."<sup>50</sup>

Die Thematisierung des Anderen, das Sprechen über das Klientel als berufliche Kompetenz getarnt, führt in seiner Totalität zum Verdrängen dieser Anrufung durch den Anderen als Antlitz. Im alltäglichen Diskurs wehren Sozialpädagogen und -arbeiter gerne die Verantwortung ab.

Ich bin nicht für das Verhalten meines Probanden oder Klienten verantwortlich. Ich mache ein pädagogisches Angebot. Wenn der Jugendliche dies nicht annimmt, ist er es selber schuld.

In diesen Äußerungen, die im Kontext der Beziehung von Betreuer und Betreuten verständlich sein können, liegt die Gefahr, das Gegenüber im Betreuungsverhältnis auch als Anderen in der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht abzuwehren. Denn in dieser Beziehung komme ich immer zu spät. Ich bin da, aber schon zu spät für den Anderen.

"Vor dem Antlitz verlange ich immer mehr von mir selbst."<sup>51</sup>

Aus dieser Quelle schöpft meiner Meinung nach auch die Arbeit des sozialpädagogischen Helfers und Betreuers. Inspiration für das eigene Tun; jedoch können die Ausführungen von Lévinas bezüglich der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht nicht als Maß für die sozialpädagogische Arbeit gelten. Dies würde zu einem neurotischen Verhalten führen, das als Helfersyndrom bekannt ist.\*

In diesem Kapitel habe ich versucht die ethische Erfahrung als Störung, Irritation in der Beziehung zu den Kindern und Jugendlichen im Heim zu beschreiben. Gleiches gilt für die Arbeit im Rahmen der Bewährungshilfe. Der Andere entzieht sich meinem völligen Zugriff, meinem Bestreben ihn in einer geklärten Situation in meiner Erkenntnis aufzulösen. Daher bedeutet die Begegnung mit dem anderen Menschen immer auch Beunruhigung. Diese führt auf die Spur des Von-Angesicht-zu-Angesicht, in der mir der Andere als Antlitz begegnet und mich in die Verantwortung für ihn beruft. Hier sind der Andere und ich nicht Gleicher unter Gleichen, sondern der Andere begegnet mir als Meister aus der Höhe. Das Ich kann ihm kein Vermögen entgegensetzen. Das Subjekt ist ein Untertan, der unter dem Aufruf des Anderen steht.<sup>52</sup>

*Prof. Dr. Eric Mührel*

In diesem Sinne des Vom-Anderen-in-der-Beziehung-des-Von-Angesicht-zu-Angesicht-zur-unendlichen-Verantwortung-Berufen-Seins versteht Lévinas die menschliche Wahrheit als eine Bewährung für den Anderen.<sup>53</sup> Die ethische Erfahrung dient daher der Inspiration, der grundlegenden Orientierung meines Tuns für die im Kontext stehenden Interaktionen mit dem Anderen.

Die ethische Erfahrung ist keine der Innerlichkeit. Es handelt sich bei ihr nicht um ein In-sich-selbst-Versenken. Sie zielt nicht auf die mystische Suche eines Seelengrundes. Sie stößt von Außen auf das Ich ein. Ohne Wahl und Suche wird der Mensch von der Transzendenz betroffen; Mensch-sein vom Anderen her in das Leben gerufen. Exteriorität als Anfang, Inspiration des Ich und seiner Innerlichkeit.

Zur Verdeutlichung, was ich unter einer ethischen Erfahrung verstehe, beschreibe ich nun zwecks Unterscheidung die Ausführungen, die Karl Rahner über die transzendente Erfahrung gemacht hat. In seinen Überlegungen wird deutlich, daß er die Erfahrungen von Transzendenz, die Gotteserfahrung, in der Selbsterfahrung eingebunden sieht. Selbsterfahrung als öffnen auf Gott hin, in der Hoffnung auf eine letzte Versöhnung mit sich selbst, der eigenen Lebensgeschichte.

"Und dieser Mensch übergibt sich mit seiner unausgleichbaren Lebensbilanz Gott oder - ungenauer und genauer zugleich - der Hoffnung auf eine nichtkalkulierbare letzte Versöhnung seines Daseins, in welcher eben der wohnt, den wir Gott nennen (...)."54

Ziel ist dabei genauso wie bei den Ausführungen Lévinas' die Beschreibung der Selbstlosigkeit. Doch Rahner hebt das Sich-selbst-Loslassen als aktive Suche nach Versöhnung mit sich selbst heraus. Hierin erfährt der Mensch doch noch den Sieg in der Kapitulation. Das Für den Anderen bei Rahner beinhaltet meiner Meinung nach ein Für mich. Es handelt sich um ein Gottfinden in allen Dingen, worin Rahner die Mystik des Alltags erblickt. Zudem sieht er in der Gotteserfahrung als transzendente Erfahrung den Grund des Daseins, Ursinn des eigenen Lebens.

Bei der ethischen Erfahrung im Sinne Lévinas' dagegen gibt es kein Für-mich. Auch von einer Versöhnung des Ich mit sich selbst ist bei Lévinas nicht die Rede. Kein Sieg ist in der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht davonzutragen.

Was die Problematik des Denkens Gottes angeht, soll hier lediglich der wesentliche Punkt bei Lévinas benannt werden. Gott ist nicht, nicht einmal ein Geheimnis.

"Der Atheismus ist die Bedingung für eine wirkliche Beziehung mit einem wahren Gott kath-  
autho."<sup>55</sup>

Die Nähe Gottes rückt näher, wenn wir ihn nicht beschreiben wollen, denn als Objekt der Erkenntnis gibt es ihn nicht. Er ist in anderen Worten ausgedrückt das ganz Andere, völlig Abwesende, das nur in der sozialen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht bedeutet. Er spricht von sich aus, kath autho. Partizipation mit ihm ist unmöglich. Gott spricht im Antlitz des anderen Menschen aus der Höhe von sich aus. Diese Ausführungen erinnern an das Gebot: "Du sollst dir kein Bild machen von Gott." Aus meiner Sicht ist daher eine substantielle Theologie im Anschluß an Lévinas undenkbar. Gott bedeutet in der Beziehung zum anderen Menschen als Imperativ, für den Anderen zu sein. Gott, den Lévinas als Idee der Unendlichkeit beschreibt, ist mit anderen Worten gesagt der Imperativ, der Appell für den Anderen da-zu-sein in der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht.<sup>56</sup> Daher ist es meiner Meinung nach möglich, die ethische Erfahrung auch als Gotteserfahrung zu deuten. Erfahrung ohne Inhalt jedoch; Erfahrung der Betroffenheit durch Transzendenz in der Wahrheit des Gesichtes des Anderen, ohne ein wahres Gesicht dahinter zu erblicken.

### 1.2.2. Der Andere

Die Überschrift dieses Kapitels zeigt an, daß sich die folgenden Überlegungen vor allem dem Anderen, dem anderen Menschen in der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht widmen.

Einleitend weise ich darauf hin, daß Lévinas auch eingehend das Andere beschrieben hat. So deutet er das Weibliche als das Von-sich-Andere.<sup>57</sup> Zwischen Männlichem und Weiblichem sieht er keinen interpersonalen Zusammenhang. Lévinas setzt das Ich in seiner Männlichkeit und das Weibliche als Ausgangspunkt des eigentlichen Begriffes der Andersheit. Ob jedoch eine Frau einen solchen Ausgangspunkt aus ihrer Sicht heraus befürworten könnte, wage ich zu bezweifeln. Aus welchem Grund heraus, sollte das Ich nicht das Weibliche und das Männliche das Andere bezeichnen? Die Vorgehensweise Lévinas' in der Begrifflichkeit von

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Mann und Frau wirkt auf mich nicht überzeugend und kann zu mißverständlichen Interpretationen bei seinen Lesern und Leserinnen führen.

Die anfängliche Dualität zwischen männlichem Ich und weiblicher Andersheit läßt sich für Lévinas nicht wie bei Hegel in eine Identität des Identischen und Nichtidentischen zusammenfassen. Weiblich-Männlich beschreibt keine Subjekt-Objekt Korrelation, was eine einheitliche Identität erfordern würde. Das Weibliche ist das Andere des Ich. Lévinas beschreibt das Weibliche als das Sich-Verbergen in der Schamhaftigkeit, das sich dem Licht des Seins Entziehende. Das Männliche und das Weibliche bleiben getrennt voneinander und können nicht in einer Art Symbiose verschmelzen, eins werden. Aber gerade durch die Trennung wird der Eros möglich. Eros gedeutet als Begegnung, nicht als ein Besitzen, Vereinnahmen oder Verschmelzen. Das Verhältnis zur Andersheit, der Eros eröffnet in seiner Fruchtbarkeit die Zukunft der Vaterschaft. Dabei deutet Lévinas die Vaterschaft auch als ein Verhältnis der Andersheit des Ich zu seinem Sein selbst. Mit dem folgenden, abschließenden Zitat soll die Intention Lévinas' verdeutlicht werden.

"Die Vaterschaft ist das Verhältnis zu einem Fremden, der, obwohl er der andere ist, Ich ist; das Verhältnis des Ich zu einem Ich-selbst, das mir dennoch fremd ist."<sup>58</sup>

In Totalität und Unendlichkeit beschreibt Lévinas unter anderem die Beziehung des Ich zu den Dingen, in denen das Ich badet. Die Dinge betrachtet Lévinas in Abgrenzung zu Heidegger nicht als Zeug oder Werkzeug. Er denkt sie nicht von der Handhabung durch den Menschen her. Sie erlangen Bedeutung in dem Getrennt-sein vom Ich.<sup>59</sup> Lévinas nennt diese Beziehung zu dem Anderen leben von... Die Dinge nähren mich. Ernähren als Genuß, in der Umwandlung fremder Energie in die eigene. Umwandlung des Anderen in das Selbe im Genuß. Leben als Leben von etwas bedeutet Glück im Genießen. Die Beziehung zu der Nahrung ist daher für Lévinas das Andere des Lebens.

Das Andere erarbeitet Lévinas in stetiger Abgrenzung zu Heidegger, welches möglicherweise eine Grundmotivation von ihm offenbart. Der Titel des letzten Hauptwerkes Lévinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht weist auf diesen Prozeß der Abgrenzung hin. Die ersten Kapitel dieses Werkes behandeln Das Andere des Seins und das Sich-vom-Sein-Lösen. Das Denken des Anderen, gemeint sind sowohl der Andere als auch das Andere, führt Lévinas dabei in der Auseinandersetzung mit dem Seinsdenkens Heideggers aus.<sup>60</sup>

Wie ist ein Zugang zur Beschreibung der Bedeutung des Anderen, der in der irreduziblen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht als sprechendes Antlitz auftaucht und sich der Thematisierung im Kontext des Subjekt-Objekt Denkens entzieht, zu finden?

Eine sinnliche Erfahrung des Antlitzes ist für Lévinas undenkbar. Daher bestreitet er, daß es eine Phänomenologie des Antlitzes geben kann, denn die Phänomenologie beschreibt das, was erscheint.<sup>61</sup> Der Blick ist Erkenntnis, Wahrnehmung. Doch der Andere als Antlitz entzieht sich dem Blick, der in der Thematisierung mündet. Dennoch betreibt Lévinas meiner Meinung nach eine Phänomenologie des Sozialen, da seine Beschreibungen des Antlitzes und des Von-Angesicht-zu-Angesicht der Offenlegung eines sozialen Phänomens, der ethischen Beziehung dienen.

Dabei benützt Lévinas Ausdrücke, die Intentionen bezüglich der Sinnlichkeit beim Leser wecken. So beschreibt er das Antlitz in seiner Entblößung. Es bietet sich schutzlos dar. Die nackte Haut des Gesichtes weist auf diese Entblößung hin. Das Antlitz ist exponiert, in seiner Entblößung zeigt sich der Andere in seiner nackten Armut, die er durch sein Verhalten, Posieren und Mimen zu maskieren versucht. Das nackte Gesicht ist bedroht, es lädt nach Meinung Lévinas' zum Gewaltakt ein. Doch in dieser Ermöglichung des Gewaltaktes ergeht zugleich vom Antlitz das Gebot aus: "Du sollst nicht töten!" Der Andere bedeutet im Antlitz Zusage, Wort, Gebot. Das Antlitz drückt sich aus, bezeugt sich als Wort. Wort verstanden als Zusage, die das Verstehen im Kontext erst ermöglicht.<sup>62</sup> Hier deutet sich an, was an anderer Stelle noch genauer zu beschreiben sein wird. Die Zusage des Anderen an mich, Zusage die noch diesseits von allem Verstehen des Anderen liegt, bedeutet als Sozialität, als Bund zwischen dem Einen und dem Anderen, der ein Verständnis von dem Anderen in seinen Verhältnissen, vom Leben und der Welt, vom eigenen Sinn erst ermöglicht.

Wer ist nun der Andere in der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht?

Genau diese Frage läßt sich inhaltlich als Charakterbeschreibung des Anderen nicht beantworten. Denn der Andere ist in der ethischen Beziehung keiner unter Anderen, mit denen er verglichen werden könnte.

Lévinas beschreibt den Anderen in Anlehnung an Ausführungen im Alten Testament als den Fremden, die Witwe und den Waisen. Mit diesen Ausführungen bezüglich des Anderen verweist Lévinas auf das Antlitz als Not.<sup>63</sup> In seiner Nacktheit, genauer gesagt in der Nacktheit des Gesichtes, den trüben Winkeln der Furchen der Haut, die das Altern offenbaren

*Prof. Dr. Eric Mührel*

und nicht zu verdecken oder zu überspielen sind, zeigt sich die Not des Anderen.<sup>64</sup> Doch in seiner Armut erhebt der Andere Anklage gegen mich. Er stellt mich vor Gericht.<sup>65</sup> Das Vor-Gericht-Stellen ist in Anlehnung an das Zitat Dostojewskis zu verstehen. Die Anklage bedeutet als Anordnung, dem Anderen in seinen Verhältnissen beizustehen, für ihn im Kontext seiner Lebenszusammenhänge da-zu-sein.

Für meine Zielsetzung ist es wichtig festzuhalten, daß der Appell, die Anklage, die vom Antlitz des Anderen ausgeht, aus der Höhe kommt. Die Höhe bezeichnet als Metapher die Erhabenheit des Anderen. Zwischen dem Einen und dem Anderen kann es in der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht keine gleiche Höhe geben. Im Empfang des Antlitzes werde ich von diesem beherrscht. Doch schon im Empfang liegt der Anfang der Verantwortung für den Anderen, die Ausführung der Anordnung durch den Anderen.<sup>66</sup>

Wiederum in Anlehnung an das Dostojewski-Zitat beschreibt Lévinas die Verbindung von dem Anderen und den Anderen.

"Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit."<sup>67</sup>

Mit dieser Aussage weist Lévinas darauf hin, daß in der Nacktheit des Antlitzes sich die Not aller Menschen kundtut. Not, für die ich vom Anderen mitangeklagt werde.

Diese Ausführungen Lévinas' deuten an, daß die Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht nicht isoliert, für sich abgekapselt gesehen werden kann. Vielmehr kündigt sich in ihr schon an, daß der Andere immer auch Gleicher unter Gleichen ist. Seine Armut kann ich immer nur im Verhältnis zu den anderen Armen betrachten. Wer benötigt mein Vermögen, meine Hilfe mehr? Hier genügt es zunächst festzuhalten, daß im Antlitz des Anderen auch die Anderen Bedeutung finden.

Das Antlitz bedeutet für Lévinas zudem den Anfang des Subjekts.

"Die ethische Beziehung stellt das Ich in Frage. Diese Infragestellung geht vom Anderen aus."<sup>68</sup>

Die Infragestellung des Ich deute ich hier als ein In-das-Leben-Rufen. Das Ich wird in seinem Vermögen, Können vom Anderen in sein Leben gerufen, oder anders ausgedrückt, be-rufen. Es entfaltet seine Energie in der Antwort auf das Angesprochen-Werden durch das Antlitz. Das Für-den-Anderen-ins-Leben-berufen-Werden entfacht das metaphysische Begehren des

Anderen. Der Andere stellt kein zu befriedigendes Bedürfnis dar. Sondern er bedeutet ein Immer mehr. Begehren, das sich verzehrt, ohne an ein Ende zu gelangen. Das Ich wird belebt, indem es sich in den Dienst des Anderen stellt. Das Antlitz beruft das Ich derart in eine maßlose Beziehung mit dem Anderen, in der es keine Hoffnung auf eigenen Genuß oder Erkenntnis hat.<sup>69</sup>

Die Inspiration durch den Anderen stiftet laut Lévinas den Willen und die Vernunft. Denken bedeutet in der Unterweisung durch den Anderen zu stehen. Das Ich befindet sich im Ereignis des Anderen. Es ist bedingt durch die Nähe des Nächsten. Die Nähe ist kein Ergebnis einer Sinngebung.

"Im Empfang des Antlitzes öffnet sich der Wille zur Vernunft."<sup>70</sup>

Nach Lévinas steht es dem in sein Leben gerufenen Willen jedoch frei, ob er die ihm aufgetragene Verantwortung für den Nächsten übernimmt. Die Willensfreiheit als Autonomie des Subjekts wird demnach durch den Anderen ins Leben gerufen. Jedoch kann sich diese Autonomie gegen die ihm aufgetragene Verantwortung auflehnen, was die Möglichkeit des Kampfes gegen den anderen Menschen beinhaltet. Die Verantwortung an sich abzulehnen, steht dem Willen jedoch nicht zu. Er kann sich lediglich gegen die Übernahme der Verantwortung erheben. Das Reich des Ich wird nach Lévinas durch den Anderen eröffnet. In dieser Öffnung entsteht jedoch die Möglichkeit eines Lebens des Subjekts allein für sich selbst und gegen den Anderen. Diese Beschreibungen Lévinas' deuten darauf hin, daß er nicht im Kampf das primäre Geschehen der zwischenmenschlichen Begegnung ausfindig macht. Die Epiphanie des Antlitzes schafft eine dem Kampf vorgängige Beziehung, die des Friedens, des Bundes. Dieses Verhältnis kann sich jedoch in den Kampf wandeln.<sup>71</sup>

Im Anschluß an die Beschreibung der ethischen Erfahrung ließe sich mit anderen Worten sagen, daß die Wahrheit des Gesichtes dem wahren Gesicht vorausgeht. Der Andere bedeutet Anfang des Ich. Doch im Eröffnen des Ich ergibt sich die Möglichkeit und Gefahr des Kampfes, wenn das Ich die Übernahme der Verantwortung ablehnt. Denn mit der Öffnung des Ich wird der Andere der Thematisierung zugänglich, wird er einer unter vielen.

Der Andere bedeutet in der ethischen Beziehung den Anfang des Zwischen. Anfang nicht als zeitlicher Ursprung oder Ursprung eines Prinzips, sondern als In-das-Leben-Rufen.

### 1.2.3. Das Subjekt, der Mensch vom Anderen her gedacht

In der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht, vor dem Antlitz des Anderen, ist das Subjekt Untertan des Anderen. Das Antlitz des Anderen bedeutet als Anordnung an mich, mein Leben, meine leibliche Existenz, für ihn einzusetzen.<sup>72</sup>

In der asymmetrischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht erscheint der Andere als Meister und das Ich als Untertan. Auf dieser Ebene sind sie nicht Gleicher unter Gleichen. Mit diesen Beschreibungen des Subjekts versucht Lévinas ihm eine andere Bedeutung zuzuweisen als es seiner Meinung nach die gesamte abendländische Philosophie getan hat. Diese hat nach Lévinas das Subjekt nur im Sinne des Selbstbewußtseins und des Ursprungs von Freiheit, Initiative und Gegenwart gesetzt. Ursprung im ich denke, der gleichzeitig eine Totalität begründet, in der alles unter das eine Prinzip der Subjektivität subsumiert wird, nichts außerhalb bleiben kann. In der Identität des Identischen und Nichtidentischen bleibt das Andere außerhalb der alles umfassenden Identität des Selben undenkbar. Die Subjektivität bildet ein System, welches den Ausbruch aus dem System als systemimmanent einbezieht. Für Lévinas bilden sowohl das Seinsdenken Heideggers als auch die Phänomenologie des Geistes bei Hegel derartige Systeme einer Totalität. Diese stehen seiner Meinung nach in der Tradition des Parmenides, als könne der Mensch nie mit dem in Beziehung treten, was ihm völlig fremd, völlig anders wäre. Daher bricht Lévinas mit Parmenides. Für ihn ist nicht alles unter das Eine zu subsumieren. Das Andere eröffnet die Pluralität. Der Andere bleibt ein Anderer. Er ist nicht mit mir auf ein grundlegendes Prinzip zu reduzieren, sei es die Gattung Mensch, der Geist oder der Mensch als Hüter des Seins. Daher ist es meines Erachtens möglich, die Philosophie Lévinas' als die der pluralen Subjekte zu kennzeichnen.<sup>73</sup> Pluralität, die das Trauma der Verfolgung von Menschen, die unter eine Totalität gepfercht wurden, verhindern soll. Das *Movens* Lévinas', angedeutet in der Widmung von Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, das Trauma der nationalsozialistischen Verfolgung und Vernichtung der Juden und der Menschen, die als unwertes Leben bezeichnet wurden, wird hier besonders deutlich. Mitverantwortlich hierfür ist nach Lévinas das Denken der Subjektivität, die das Andere unter das Eine subsumieren will. Der andere Mensch bleibt demgegenüber für Lévinas ein völlig Anderer. Er kann nicht auf die Zugehörigkeit zu einer Nation oder einer Religion oder auf eine Gesinnung reduziert werden.



*Prof. Dr. Eric Mührel*

Für Lévinas basiert die Subjektivität nicht auf einem Vermögen, Können des Subjekts, sondern auf seinem passiven Erdulden des Anderen. Er beschreibt, daß das Subjekt vom Anderen besessen und befallen ist.

"Vom Nächsten bin ich befallen, bevor er mir auffällt, als hätte ich ihn vernommen, bevor er spricht."<sup>74</sup>

Befallenheit und Besessenheit vom Anderen bevor dieser in meinen Blick gerät und Gegenstand meiner Erkenntnis wird. Daher kann das Ich in dieser Beziehung kein eigenes Interesse geltend machen. Das Subjekt ist noch desinteressiert. Das Ich wird von Lévinas ohne Souveränität gedacht. Die Absetzung seiner Souveränität deutet die Selbstlosigkeit und das Desinteresse des Subjekts an.<sup>75</sup> Das Subjekt ist hier passiv, passiver als alle Passivität, die in Korrelation zur Aktivität stehen könnte.

Das passive Erdulden des Anderen beschreibt Lévinas auch als den Empfang des Anderen.

"Das Subjekt ist ein Gastgeber."<sup>76</sup>

Die Gastlichkeit des Subjekts drückt die Nähe zum Anderen aus. Lévinas deutet die Nähe als die Einsetzung in das Der-Eine-für-den-Anderen, als grundlegender Sinn der eigenen Existenz. Die Identität als Einziger erlangt das Subjekt im Erdulden des Anderen. In der Nähe der Gastlichkeit wandelt sich das Erdulden in das Für-den-Anderen.<sup>77</sup>

Doch die Aufnahme des Anderen geht über die Gastlichkeit hinaus. Sie mündet in das Vom-Anderen-Eingenommen-sein. Das Subjekt stellt sich ganz in den Dienst für den Anderen. Dieser Dienst geht bis zur Stellvertretung für den Anderen. Zu verstehen ist dies in Anlehnung an das oben genannte Dostojewski-Zitat. Wenn das Subjekt für alle und alles verantwortlich ist, und das noch mehr als alle anderen Menschen, so ist seine Verantwortung grenzenlos, unendlich. In dieser Maßlosigkeit übernimmt es die Verantwortung für die Verantwortung des Anderen. Es ist somit Bürge für den Anderen. Für den Anderen steht es ein mit seinem leiblichen Leben. Hierin sieht Lévinas die äußerste Dimension in der Verantwortlichkeit und der Leiblichkeit. Der Bürge ist in seiner Grenzenlosigkeit Geisel dessen, für den er bürgt.<sup>78</sup>

Geisel, das bedeutet eine Selbstheit ohne Vermögen, die ohne Ursprung einer Identität auskommt. Stellvertretung, in der sich die Identität des Subjekts auflöst und nicht wiederkehrt, neu zu sich findet. In dieser maßlosen Verantwortung steht laut Lévinas das Subjekt unter Anklage des Anderen. Dies ohne etwas verschuldet zu haben. Als läge die Schuld in der Exi-

stanz eingeschrieben. Der Andere verlangt das Subjekt, doch dieses kommt immer zu spät. Die Verspätung ist nicht mehr einzuholen. Die Anwesenheit des Subjekts entspricht nicht der Dringlichkeit der Vorladung durch den Anderen.<sup>79</sup> Lévinas versucht mit diesen extremen Beschreibungen der Passivität des Subjekts zu verdeutlichen, daß es in der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht für das Subjekt nichts zu gewinnen gibt. Ohne Aussicht auf eine Rückkehr zu sich selbst ist es dem Anderen ausgeliefert. Trost und Versöhnung mit der eigenen Existenz werden ihm in der ethischen Beziehung nicht gewährt. Das Subjekt steht außerhalb seiner Existenz, in seiner Exteriorität.

In der Einzigkeit des Erduldens bedeutet nach Meinung Lévinas' das Subjekt als Namen. Als Namen bedeutet der einzelne ohne einen Bezug auf eine Gattung, eine Nation, ein Prinzip, eine Idee. Er steht außerhalb seines Seins, Sein im Sinne Lévinas' verstanden als in-seinem-Sein-an-sich-Interessiert-sein, Leben als Gewinn für die eigene Existenz.<sup>80</sup> Name als Bedeutung für die Verantwortung des Für-den-Anderen. Als Eigenname erscheint das Ich in seiner Verantwortung für den Anderen. Diese Verantwortung kann es keinem anderen Menschen übertragen. Abgesehen von dem, was das Ich ist, welche Neigungen und spezifischen Merkmale es im Vergleich zu anderen Subjekten aufweist und welche Stellung es in der Gesellschaft einnimmt, bleibt es in der Einzigkeit seiner Verantwortung bestehen. Lévinas nennt dies auch die Bedeutung außerhalb des Kapitals von Haben und Sein, außerhalb der Seinsmächtigkeit des Subjekts.<sup>81</sup>

Als Name legt das Subjekt Zeugnis ab für den Anderen, für dessen Unendlichkeit. Dabei erscheint das Bezeugte nicht in der Weise eines Objekts, sondern als das, was das Ich als Zeuge erwählt in die Verantwortung.<sup>82</sup>

Die Beschreibungen des Subjekts galten bisher der passiven Unterweisung des Ich in der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht. In dieser Beziehung ist das Subjekt Erwählter, Untergeordneter, Diener des Anderen. Es ist nicht aktiv, interessiert, thematisierend, kein Träger der Erkenntnis. Für meine weiteren Überlegungen ist das Desinteresse des Subjekts in der ethischen Beziehung von Bedeutung. Ausgeliefert dem Anderen, exponiert bedeutet es von der Verantwortung für alle Anderen her ohne ein Recht auf eigene Interessen oder Ansprüche auf Anerkennung. Diese Ausgeliefert-sein an den Anderen kann auch als moralisches Leiden bezeichnet werden.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Im Unterschied zu dem moralischen Leiden hat Lévinas auch den Versuch unternommen, die Passivität des Subjekts mittels des leiblichen Erleidens zu beschreiben.<sup>83</sup>

In einer Phänomenologie des Todes, Leidens und Alterns versucht Lévinas einen Zugang zur Eröffnung der Identität durch den Anderen und das Andere aufzuzeigen. Dabei führt er Erfahrungen an, die durchaus leiblich-sinnliche sind. Sie dienen Lévinas als Wegweiser der Erfahrung von Passivität, die die ethische Beziehung zum Anderen ankündigt. Spaltung des Ich in seine Existenz und seine Andersheit, die nicht mehr zusammen zu denken sind in einem ursprünglichen Prinzip.

Das Nahen des Todes kündigt an,

"(...), daß wir von einem bestimmten Moment an nicht mehr können können; genau darin verliert das Subjekt seine eigentliche Herrschaft als Subjekt."<sup>84</sup>

Im Angesicht des Todes wird nach Meinung Lévinas' das Subjekt seines Vermögens, seiner Aktivität, seiner gestalterischen Möglichkeiten seines Lebens beraubt. Das Nahen des Todes macht den Lebensentwurf in die Zukunft hinein hinfällig. Für Lévinas bedeutet der Tod die Unmöglichkeit der Möglichkeit in einer Situation, in der das Subjekt ergriffen wird. Das Subjekt erleidet den Tod passiv ohne eine Möglichkeit zu besitzen, die es ihm erlauben würde, den Tod als eine Möglichkeit zu übernehmen. Der Heroismus des Subjekts geht unter. In der Umkehrung von Aktivität in Passivität kündigt sich für Lévinas die Beziehung der Andersheit für das Subjekt an. Der Tod kündigt das Ereignis des Anderen an, das keine Möglichkeit des Subjekts ist, sondern das ihm widerfährt. Daher befreit das Ereignis des Anderen im Nahen des Todes das Subjekt von seinem An-sich-gekettet-sein. Dem Subjekt eröffnet sich eine Beziehung ohne eine Hoffnung auf eine eigene heroische Zukunft, die im Tode erlischt. Im Ereignis des Anderen kündigt sich für Lévinas die Sozialität der ethischen Beziehung an, die dem Subjekt eine Zukunft jenseits der im Tode gebrochenen Selbstverwirklichung eröffnet. Das Andere eröffnet die Beziehung zum Anderen.

Lévinas führt daher aus:

"Der Tod bedeutet ursprünglich in der eigentlichen Nähe des anderen Menschen oder in der Sozialität."<sup>85</sup>

Vom Tode als Endpunkt des leiblichen Erleidens ausgehend, lassen sich nach Lévinas die Gebrechen des Körpers als Annäherung an den Tod und somit an das Ereignis des Anderen interpretieren.

Das Altern beschreibt Lévinas als die leiblich-menschliche Zeit, die in ihrer Dauer einen Anfang und ein Ende hat. Das Altern bedeutet Abschied-nehmen vom Vermögen und Können. Die Zeit des Alterns kennzeichnet sich als geduldiges Warten auf Gott. Lévinas nennt dies auch das a-dieu, Zu-Gott. Das Zu-Gott, in dem sich das Ereignis des Anderen ankündigt, bedeutet nicht im Sinne eines intentionalen Zu, welches räumlich oder zeitlich festgemacht werden könnte, sondern als ein Erwecken-Zu oder Erwachen-Zu, welches die nicht-intentionale Beziehung zum anderen Menschen, die ethische Beziehung des Für-den-Anderen eröffnet.<sup>86</sup> In diesem Erwachen-Zu erwacht für Lévinas zugleich das seelisch-geistige Leben. Das Unendliche trifft das Endliche. Die Synchronie des Alltags wird unterbrochen durch die Diachronie des Zu-Gott. Ethische Beziehung, die das Fortlaufen der Zeit übersteigt.

Diese Wendung des Menschlichen aus der Aktivität zur Passivität, das Herausgerissen-werden aus der Selbstbezogenheit in die Beziehung zum Anderen hat Lévinas auch eingehend in religiöser Sprache wiedergegeben.

"Das Ich der Menschen, durch das Leiden in den engen Kerker des Selbst getrieben, bricht in seinem Elend in Barmherzigkeit aus."<sup>87</sup>

Die Intention Lévinas' wird auch hier deutlich. Das Leiden als Anzeichen für das Nahen des Todes, in dem das Vermögen des Ich, seine Autonomie untergeht, eröffnet das Ereignis des Anderen. Das Elend des Erleidens des Untergangs des Heroismus bricht im Ereignis des Erduldens des Anderen in Barmherzigkeit, in das Für-den-Anderen um. In der Barmherzigkeit gibt das Subjekt sich ganz für den anderen Menschen hin, das heißt mit seinem gesamten leiblichen und geistigen Vermögen. Mit anderen Worten gesagt, zeigt sich im Leiden die Grundorientierung der menschlichen Existenz; weg von sich selbst zum Anderen hin.

Das Subjekt wird bei Lévinas, wie gezeigt wurde, in der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht passiv gedacht. Im Untergang des vermögenden Ich, im moralischen und leiblichen Leiden kündigt sich die ethische Beziehung an. In dieser wird das Subjekt in die Verantwortung für den anderen Menschen erwählt. Das Ich erhält im Verlust seiner Autonomie eine neue Identität als mich im Akkusativ, welches die Beherrschung durch den Anderen anzeigt. Diese Aussagen sind nicht zeitlich zu verstehen. So als würde etwa nach dem Verlust der Autonomie das Ereignis des Anderen eintreten. Lévinas tendiert dahin, die ethische Beziehung zum Anderen als das Ereignis zu beschreiben, daß das Vermögen des Subjekts ins-

Leben ruft. Grundorientierung der eigenen Existenz hin zum Anderen. Der Anfang der Existenz, Anfang als Sinn gedacht, liegt in der Sozialität der ethischen Beziehung, im Wort, daß vom Anderen an mich ergeht. Geht diese Orientierung in der Egologie des Selbst unter, degradiert sich das Vermögen des Subjekts in der Totalität seines Denkens. Diese Egologie wirft Lévinas der abendländischen Philosophie vor.<sup>88</sup> Erst ein totalitäres Denken macht seiner Meinung nach ein totalitäres Handeln, beispielsweise den Holocaust, möglich.

#### 1.2.4. Zwischen

Die Beziehung des Einen zum Anderen ist in der Beschreibung Lévinas' im Von-Angesicht-zu-Angesicht asymmetrisch. Der eine und der Andere sind nicht Gleiche unter Gleichen. Die Beziehung beruht nicht auf der Gegenseitigkeit des Dialogs oder der reziproken Anerkennung.<sup>89</sup> Das Antlitz des Anderen erscheint jenseits der Welt. Der Andere spricht aus der Erhabenheit, begegnet als Meister.

Das Ich ordnet sich dem Anderen unter. Darin wird es in seine Identität eingesetzt. Identität der Einzigkeit der unabgebbaren Verantwortung, die nicht auf der Reflexivität des Bewußtseins basiert. Die Anordnung des Anderen erwählt das Subjekt als Geisel und Bürge des Anderen in eben diese Identität der Einzigkeit.

Lévinas denkt dies so weit, daß er dem Ich das Recht auf sein Dasein streitig macht. Nimmt der Einzelne nicht einem Anderen den Platz weg?<sup>90</sup> Das, was am natürlichsten und selbstverständlichsten erscheint, die eigene Existenz, wird in der ethischen Beziehung für Lévinas in Frage gestellt. Dieses In-Frage-Stellen deutete ich jedoch positiv als ein In-das-Leben-Rufen des Ich durch den Anderen. Das Ereignis des Anderen beruft das Ich, sich mit seinem gesamten Vermögen für den Anderen einzusetzen, ohne daß damit ein Recht auf eigene Anerkennung begründet wird. Vor dem Dialog, der die reziproke Beziehung der Anerkennung zum Anderen begründet, ist die zwischenmenschliche Beziehung Diakonie.<sup>91</sup> Diese Diakonie begründet eine Solidarität zwischen den Menschen, die auf der Einzigkeit des Einzelnen beruht, auf der nicht abgebbaren Verantwortung des einzelnen Menschen für den Anderen. Brüderlichkeit der Nähe zum anderen Menschen, in der das Ich für den Anderen da ist.

In der asymmetrischen, ethischen Beziehung wird das Ich seiner Souveränität, seiner Autonomie beraubt. Es ist des-interessiert, selbstlos, da es in dieser Beziehung keinen Gewinn für sich, für seine eigene Existenz erzielen kann.<sup>92</sup>

Lévinas setzt sich mit der Ich-Du Philosophie Bubers auseinander. Die ethische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht grenzt Lévinas gegen die Beziehung des Ich-Du bei Buber ab. Er wirft Buber vor, daß das Du, welches das Ich anruft, in diesem Anruf bereits als ein anderes Ich verstanden wird. Das Du erscheint daher von Anfang an als ein alter ego, welches im Anruf an das Ich eine wechselseitige, symmetrische Beziehung begründet, die auf einer grundlegenden Gleichheit beruht. Diese ursprüngliche Gleichheit stellt Lévinas jedoch gerade in Frage. In der ethischen, asymmetrischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht gibt es diese nicht. Hier gestaltet sich der Zugang zum anderen Menschen nicht in einem Anruf an diesen, sondern in der Verantwortung für ihn. Die Diakonie geht dem Dialog voraus. Der Andere wird nicht als alter ego erkannt und bleibt in seiner Andersheit bestehen, die un-begreif-bar ist.<sup>93</sup>

Erwähnen will ich hier die für mich nicht nachvollziehbare Bemerkung von Lévinas, Bubers Philosophie des Ich und Du würde ihn an die Pubertät eines Menschen erinnern, die die Schrecken von 1933 noch nicht kenne, da dieses Buch 1923 veröffentlicht wurde. Buber hätte daher zur Zeit der Abfassung von Ich und Du in einer Welt der harmonischen Beziehungen gelebt, einer anständigen Welt. So sehr der Schmerz des Holocaust Lévinas berührt hat und dieser eine Grundmotivation für seine Philosophie darstellt, so fragwürdig erscheint es mir die Welt vor 1933 als eine anständige zu bezeichnen. Lévinas selber weist in der Widmung von Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht auf den Hass auf den anderen Menschen hin, dem Abermillionen von Menschen zum Opfer gefallen sind. Dieser Hass war jedoch keine Erfindung der Nationalsozialisten, sondern, wie Lévinas selbst ausführt, Produkt eines Denkens, welches alles auf das Selbe zurückführt, ohne dabei für eine Andersheit Raum zu lassen. Dieses Denken wirft Lévinas der gesamten abendländischen Philosophie vor. Daher erscheint es mir fragwürdig, wenn Lévinas die Welt vor 1933 als eine anständige preist, da in dieser nach seiner eigenen Auffassung der Hass auf den anderen Menschen zumindest im Keime existiert haben muß. Waren nicht auch die Opfer der Inquisition Opfer desselben Hasses? Man denke an die Eroberung Amerikas, die Ausrottung ganzer Indianerstämme, die Sklaverei, den dreißigjährigen Krieg. Die Geschichte der Menschheit ist meines Erachtens voller Ausbrüche des von Lévinas angesprochenen Hasses. Buber wird hiervon Kenntnis

*Prof. Dr. Eric Mührel*

gehabt haben. Daher empfinde ich die Kritik Lévinas' an Buber über die geschichtliche Fixierung eines seiner Hauptwerke unangebracht.

Mittels der Ausführungen Lévinas' habe ich hier neben der reziproken Beziehung der gegenseitigen Anerkennung eine zweite zwischenmenschliche Beziehungsebene vorgestellt. Die ethische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht wurde aufbauend auf der Erfahrung der Störung durch den anderen Menschen, durch die Wahrheit des Gesichtes, beschrieben.

Die Begegnung mit den Kindern und Jugendlichen im Kinderheim eröffnete mir die Erfahrung zweier sozialer Ebenen des Zwischen.

Ausgehend von einer Phänomenologie des Gesichtes ließen sich diese zwei Ebenen erarbeiten. Das leibliche Gesicht des Nächsten, des vor mich tretenden Anderen, eröffnet diese beiden so unterschiedlichen sozialen Bindungen. Einerseits das wahre Gesicht, welches zum Erkennen, Thematisieren, Vergleichen und Urteilen einlädt. Andererseits die Wahrheit des Gesichtes, die sich dem erkennenden Zugriff des Ich auf den Anderen, der Subjekt-Objekt-Korrelation entzieht und als Anordnung bedeutet. Anordnung, die das Subjekt in seine Einzigkeit erwählt, wobei die Einzigkeit des Subjekts in der grenzenlosen, unabweisbaren Verantwortung für den Anderen besteht. Das Subjekt erfährt in dieser Anordnung eine Grundorientierung für seine Existenz. Mit Leib und Leben soll es sich für den Anderen einsetzen, seine Geisel und sein Bürge sein.

Das Gesicht selbst ist jedoch nicht der Ursprung beider sozialer Ebenen. Es subsumiert nicht noch einmal beide Ebenen unter ein gemeinsames Prinzip des Sozialen. Das Gesicht bietet sich als offenes Tor dar, indem beide sozialen Dimensionen erscheinen. Doch die Verschiedenheit beider Ebenen bleibt bewahrt, wird nicht vermengt. Von Anfang an besteht die Dualität der Beziehungsebenen in der Begegnung mit dem anderen Menschen. Das Zwischenmenschliche unterliegt damit keinem einheitlichen Prinzip, von dem aus alles innerhalb der Begegnung erklärbar wäre. Der Vollzug der einen Ebene wird durch die andere gestört. In der symmetrischen Beziehung der gegenseitigen Anerkennung kämpft der Eine gegen den Anderen für den Gewinn an seinem eigenen Kapital an Haben und Sein. Kapital, welches die Seinsmächtigkeit der Person widerspiegelt. Der Einzelne ist ausgezeichnet durch sein Inter-esse in dieser Beziehung zum Anderen. Der Andere wird als alter ego erkannt und somit auf das Prinzip des Selben zurückgeführt. Diese symmetrische Beziehung, die die Thematisierung des Kontextes ermöglicht, wird gestört durch die andere soziale, die ethische

Beziehung. Diese basiert auf der Asymmetrie des Zwischenmenschlichen. Der Andere ist der Meister und das Ich dessen Untertan. Das Subjekt ist ausgezeichnet durch Des-inter-esse. In der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht gibt es keinen Gewinn für die Seinsmächtigkeit des Subjekts. Der Andere entzieht sich der Erkenntnis des Subjekts und bleibt unendlich anders. Er kann nicht als alter ego erkannt und thematisiert werden.

Lévinas geht, wie ich geschildert habe, davon aus, daß die Wahrheit des Gesichtes dem wahren Gesicht vorausgeht. Erst die ethische Beziehung, das An-gehen des Anderen eröffnet das Vermögen des Ich und die Thematisierung des Anderen, wobei dieser dann als Gleicher unter Gleichen erscheint.

Doch wie kommt es, daß der Andere, der als Meister in der ethischen Beziehung auftritt, zum alter ego und zum Gleichen wird, gegen den das Subjekt ein Recht auf Anerkennung geltend machen kann?

Wie ent-faltet sich aus der asymmetrischen Beziehung die symmetrische?

Lévinas versucht diesen Übergang mittels der Beschreibung des Dritten zu entwickeln. Den Weg Lévinas' werde ich im folgenden beschreiben.

#### 1.2.5. Der Dritte

Bezüglich der Thematik des Dritten unterscheidet Lévinas die Gegenwart des Dritten im Antlitz des Anderen als die Unendlichkeit des Anderen, - das absolut Andere -, wodurch die Totalität des Ich-Du schon immer gesprengt ist von dem Eintritt des Dritten als des dritten Menschen, der die - problemlose - Nähe zum Anderen stört.

"In der Prophetie nämlich entgeht das Unendliche der Objektivierung des Thematisierens und des Dialogs und bedeutet als Illeität, in der dritten Person; nach einer "Tertialität" aber, die sich unterscheidet von der des dritten Menschen, jenes Dritten, der das "face ... face" bei der Aufnahme des anderen Menschen unterbricht - die Nähe oder die Annäherung an den Nächsten unterbricht - des dritten Menschen, mit dem die Gerechtigkeit beginnt."94



Aufgrund meiner Fragestellung erörtere ich im folgenden den Dritten als den dritten Menschen, mit dessen Eintritt die Privilegierung des Anderen in der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht eingeschränkt wird und sich aus der asymmetrischen Beziehung die symmetrische des Thematisierens ent-faltet.

Bereits in den Ausführungen über den Anderen wurde darauf hingewiesen, daß Lévinas die Auffassung vertritt, im Antlitz des Anderen gingen bereits auch die Anderen das Ich an. In der Nacktheit des Antlitzes tut sich die Not aller Anderen kund. Der Andere wird schon hier einer unter vielen Anderen. In der Meisterschaft des Anderen in der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht ist schon die Gleichheit des Anderen mit den Anderen angedeutet. Das Duo des Von-Angesicht-zu-Angesicht erweitert sich zum Trio. Die Nähe zum Anderen wird gestört durch den Dritten. Der Dritte ist auch ein anderer Nächster. Er steht in Beziehung zum Anderen, eine Beziehung die mich nicht unberührt lassen kann. Beiden, dem Anderen und dem Dritten bin ich unendlich verantwortlich. Durch die Ausweitung vom Duo zum Trio erhält nach Lévinas die Verantwortlichkeit beiden gegenüber keine Relativierung oder Abschwächung. Beiden gegenüber bleibt sie in ihrer Maßlosigkeit bestehen. Dennoch eröffnet das Auftauchen des Dritten das Reich der Gerechtigkeit, denn es zwingt das Ich zum Urteilen, Bemessen und Abwägen.

Was habe ich gerechterweise für den einen und was für den Anderen zu tun? Wer bedarf meines Beistandes mehr?

Mit dieser Fragestellung wird der Andere als Meister der asymmetrischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht zum Gleichen unter Gleichen, zum beurteilbaren, in seinem Lebenskontext erfassbaren Anderen. Anders gesagt wird der Andere zu einem Mitglied der Gesellschaft. Das Ich ist gezwungen zum Vergleich von unvergleichlich Einzigem. Der Andere als Einziger wird zum Einzigartigen, dessen Einzigartigkeit im Verhältnis und im Vergleich mit den Anderen bestimmt wird.

Zwecks dieser Beurteilung bedarf das Ich seines Wissens und Vermögens, um ein Maß zu finden für die Beurteilung der Einzigartigkeit des und der Anderen. Dieses Maß ist die Gerechtigkeit.

"Die Unmittelbarkeit meiner Beziehung zum Nächsten wird modifiziert durch die Notwendigkeit, die Menschen untereinander zu vergleichen und zu beurteilen. Dieser Rekurs auf universale Prinzipien ist der Ort der Gerechtigkeit und Justiz und der Objektivität."95

Die Beziehung zum anderen Menschen wird erweitert. Neben der zwischenmenschlichen Ebene der unendlichen Verantwortung, dem Begehren, erscheint die der Gerechtigkeit. Mit seinen Ausführungen vollzieht Lévinas eine Drehung in seinem Denken. Die asymmetrische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht windet sich mittels der Beschreibung des Dritten in die Beziehung der Wechselseitigkeit hinein, die auf der Universalität der Gleichheit aller beruht. Zwei soziale Ebenen werden ineinander verwoben, wobei sie getrennt bleiben. Denn die Grundorientierung des Der-Eine-für-den-Anderen der ethischen Beziehung bleibt bestehen und geht weder in der Beziehung der Wechselseitigkeit unter, noch wird sie in diese eingebaut. Die Asymmetrie der ethischen Beziehung bleibt neben der symmetrischen Beziehung bestehen. Selbst im Kampf um die eigene soziale Anerkennung gegen den Nächsten bleibt dieser als Meister innerhalb der ethischen Beziehung bestehen. Wie die beiden sozialen Ebenen zueinander in Relation stehen, welche Wirkung die eine auf die andere hat, welches Gewebe des Zwischenmenschlichen sie weben, wird in den folgenden Kapiteln eingehend zu besprechen sein.

Von Anfang an erscheint der Dritte im Antlitz des Anderen. Somit erscheint der Andere immer schon in seinem Verhältnis zu den Anderen, er ist somit Antlitz der Antlitze.<sup>96</sup>

Die Dringlichkeit der Vorladung durch den Anderen in der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht und die Antwort des Ich als "hier bin ich" werden gebremst.

Esterbauer weist im Anschluß an Derridas Kritik der Gewalt der Erwählung bei Lévinas darauf hin, daß das Subjekt an der Maßlosigkeit seiner Verantwortung für den Anderen in der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht zugrunde gehen könnte, wenn es nicht im Eintritt des Dritten zur Relativierung dieser Maßlosigkeit käme.<sup>97</sup> Dem entgegenzuhalten ist jedoch, daß Lévinas nicht von einer Relativierung dieser Maßlosigkeit ausgeht. Wie ich oben ausgeführt habe, geht Lévinas von zwei sozialen Beziehungen zwischen Menschen aus, die beide getrennt nebeneinander bestehen. Die Maßlosigkeit der Verantwortung bleibt also in der ethischen Beziehung auch dann bestehen, wenn sie in der wechselseitigen Beziehung der Anerkennung nicht verwirklicht werden kann. Esterbauer geht davon aus, daß in der sozialen Beziehung der wechselseitigen Anerkennung eine maßlose Verantwortung zum Untergang des Subjekts führt. Ich wies an anderer Stelle darauf hin, daß beispielsweise ein unreflektiertes, grenzenloses Bemühen des Bewährungshelfers für seinen Probanden oder des Erziehers für das Kind zum Helfersyndrom oder auch Burn-out-Syndrom führen kann. Allerdings führt das

Bestehen zweier sozialer Ebenen zum Konflikt im Subjekt. Die grenzenlose Verantwortung auf der einen Seite und das Abwägen von Interessen vieler sowie der eigenen auf der anderen sind im konkreten Handeln nicht auf einen Nenner zu bringen. Lévinas insistiert, das Beurteilen der verschiedenen Interessen an der Grundorientierung der maßlosen Verantwortung innerhalb der ethischen Beziehung auszurichten. Der Eintritt des Dritten relativiert daher nicht die grenzenlose Verantwortung, sondern stellt das Subjekt vor ein unlösbares Problem im konkreten Handeln, welches sich aus der Komplexität der Verwicklung beider sozialer Ebenen ergibt. Diese Komplexität der Verwicklung wird in den folgenden Kapitel eingehend zu besprechen sein. Lévinas weist selber auf die Schwierigkeiten hin, die sich allein aus der komplexen Struktur der wechselseitigen Beziehungen ergeben.<sup>98</sup>

Hervorzuheben im Zusammenhang der Thematik des Eintritts des Dritten sind für die Zielsetzung dieser Arbeit die Schilderungen Strassers, wonach mit dem Auftauchen des Dritten das Ich in ein System symmetrischer Beziehungen eintritt. Es wird Mitglied einer menschlichen Gesellschaft. Daher gibt es auch eine Gerechtigkeit für sich selbst.<sup>99</sup> Ich deute die Beschreibungen Strassers derart, daß das Subjekt im Rahmen einer Gerechtigkeit für sich selbst ein Recht auf Anerkennung durch den und die Anderen erhält.

Zudem ist zu beachten, daß die Erweiterung des Duo zum Trio mittels des Dritten nicht nur auf Individuen bezogen sein muß. Das Verhältnis von Staaten, Völkern oder gesellschaftlichen Gruppen kann aus Sicht des Beziehungskontextes Ich-Anderer-Dritter gesehen und beschrieben werden. Dies wird an späterer Stelle von Bedeutung sein.

## 2. Zwischen zwei sozialen Ebenen

Die bisherigen Untersuchungen führten zu dem Ergebnis, daß sich das Zwischenmenschliche in zwei verschiedenen, sozialen Ebenen abspielt, die ineinander verflochten sind. Dennoch sind sie getrennt voneinander und nicht auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Ausgangspunkt der Erfahrung beider Beziehungen zum anderen Menschen ist das Gesicht des Anderen. Dieses eröffnet einerseits die Wahrheit des Gesichtes und andererseits das wahre Gesicht. Eine reine Erfahrung einer der beiden Ebenen ist nicht möglich, da im Erscheinen des Gesichtes des Anderen sich sein wahres Gesicht offenbart und mich zudem gleichzeitig die Wahrheit seines Gesichtes trifft. Der andere Mensch begegnet mir als unendlich Anderer und alter ego.

Die ethische Beziehung zum anderen Menschen fordert die grenzenlose, unwählbare Verantwortung, das Sich-mit-Leib-und-Leben-Einsetzen für den Anderen. Lévinas nennt diese Beziehung *Der-Eine-für-den-Anderen*, in der es für das Subjekt keinen Gewinn für sich selbst, für seine Seinsmächtigkeit gibt. Dieses Faktum, keinen Gewinn erzielen zu können, begründet die Desinteressiertheit des Subjekts.

Die andere soziale Beziehung, die ich als Kampf um Anerkennung in Anschluß an die Ausführungen Honneths beschrieb, beruht auf der Wechselseitigkeit der Beziehungen, die auf der Gleichheit aller basiert. Eine Beziehung, in der das Subjekt an seinen eigenen Gewinn für seine Existenz verhaftet bleibt und der andere Mensch als Konkurrent auftritt, gegen den das Subjekt sich behaupten muß. In Anlehnung an die Ausführungen Ortegas kann diese Beziehung unter der Zielvorgabe *Weg-vom-Anderen-zu-mir-selbst* beschrieben werden. Jedoch verrät meines Erachtens diese Zielvorgabe des *Weg-vom-Anderen* die anfängliche Nähe zum anderen Menschen, die unabweisbare Verantwortung für diesen. Für Lévinas steht im Anfang diese Nähe zum anderen Menschen, der Bund der Verantwortung des *Der-Eine-für-den-Anderen* als eine Beziehung ohne Relation. Die Beziehungspartner sind nicht gegenseitig austauschbar wie in einer wechselseitigen Beziehung. Der Andere und das Ich können die Positionen nicht umkehren. Das Ich bleibt der einseitigen Verantwortung dem Anderen gegenüber verhaftet, ohne die gleiche Verantwortung von dem Anderen fordern zu dürfen. Verantwortung, die die Einzigkeit des Subjekts als das dem Anderen Unterstehendem ausdrückt. Das Subjekt selbst ist unersetzbar und dabei noch für die Verantwortung der anderen Menschen Bürge. Erst diese Verantwortung, in die das Antlitz, die Wahrheit des Gesichtes des Anderen das Ich erwählt, ruft das Reich des Ich, sein Können und Wissen ins

Leben, damit es die auferlegte Verantwortung im Handeln umsetzen kann. Und somit das Erkennen des Anderen, die Begegnung mit seiner Einzigartigkeit, seinem wahren Gesicht, welches sich im Vergleich mit den Anderen erschließt. Und in dieser Ebene der Wechselseitigkeit, des Thematisierens und Urteilens erkennt sich das Ich als Gleicher unter Gleichen mit seiner spezifischen Einzigartigkeit, was ihm ein Recht auf Anerkennung gewährt.

Diese Konstruktion Lévinas', daß der Bund der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht dem Kampf der wechselseitigen Beziehung voran geht, drückt kein zeitliches Geschehen oder archaisches Prinzip aus. Insistiert Lévinas nicht auf eine Grundorientierung des menschlichen Lebens, der Existenz, also auf den Sinn des eigenen Daseins? Dieser Sinn, diese Orientierung ist nicht in der Innerlichkeit des Subjekts, im Beharren in sich selbst zu finden, sondern stößt durch das Erscheinen des anderen Menschen auf das Subjekt zu, durch seinen Befehl, das eigene Sein, Leib und Leben für ihn, den Anderen einzusetzen. Diese Anordnung als die Wahrheit des Gesichtes weist der eigenen Existenz des Subjekts den Weg, gewährt ihm Orientierung. Kritisch anmerken läßt sich, daß die Beschreibung Leib und Leben für den Anderen einzusetzen einen gewissen Heroismus impliziert. Hatte Lévinas die egozentrische, heroische Aktivität des Subjekts, die im Tod gebrochen wird, kritisiert, so läuft er hier Gefahr, einen sozialen Heroismus bezüglich des Einsetzens für den anderen Menschen zu fordern, der eine Einseitigkeit bezüglich der existentiellen Verfaßtheit des Menschen begründen könnte.

Die Verwicklung, Verwebung beider sozialer Ebenen ist gegeben durch das Auftauchen des Dritten als eines dritten Menschen. Von Anfang an erscheinen im Antlitz des Anderen auch die Anderen. Die asymmetrische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht ist durch das Auftauchen des Dritten von Beginn an gestört. Der Dritte, der die symmetrische Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen erfordert, ist auch ein Anderer, dem das Subjekt unendlich verantwortlich ist. Er stellt das Subjekt vor die Frage, wer seiner Zuwendung am ehesten bedarf. Damit ist es zum Vergleich des Unvergleichbaren gezwungen, zum Urteilen und Abwägen.

Genau dieses Dilemma des Subjekts, der Widerspruch, dem Anderen und dem Dritten gegenüber in der ethischen Beziehung grenzenlos verantwortlich zu sein und doch in der Beziehung der Wechselseitigkeit zwischen ihnen abwägen und beide gegeneinander beurteilen

*Prof. Dr. Eric Mührel*

zu müssen, weist auf die Verwicklung beider sozialer Ebenen hin. Erschwert wird diese Verflechtung durch das eigene Interesse, das das Subjekt in der Beziehung der Wechselseitigkeit geltend machen kann, da es im Kontext des Anderen und des Dritten auch sich selbst in Vergleich zu diesen setzen und dabei ein eigenes Kapital an Haben und Sein für sich fordern kann. Das Subjekt bildet den Knotenpunkt beider sozialer Ebenen.

Das Interpersonelle erweist sich als ein Geflecht zweier sozialer Beziehungen. Die Phänomenologie der Sozialität, die Lévinas betreibt, beschreibt dieses Geflecht. Dabei geht in der Intention Lévinas der Bund der Nähe, die ethische Beziehung dem gegenseitigen Kampf in der wechselseitigen Beziehung im von mir beschriebenen Sinne der Grundorientierung voraus.

"Somit besteht die Grundlage eines wahrhaft menschlichen Zusammenlebens und der Sozialphilosophie nicht in der Gleichheit, die von der modernen Philosophie als soziales Prinzip aufgestellt wird, sondern in der Ungleichheit, die sich offenbart im Antlitz, das mir der andere Mensch zuwendet."<sup>100</sup>

Die Ordnung der Gerechtigkeit, der Aufbau gerechter Institutionen übersetzt die Anarchie der Verantwortung der asymmetrischen Beziehung in die Sozialität des gesellschaftlichen Zusammenlebens aller. Dabei bleibt die Selbstlosigkeit die bewegende Kraft der Gerechtigkeit.<sup>101</sup>

Doch die genannte Übersetzung der anarchischen Verantwortung der asymmetrischen Beziehung in die Sozialität des gesellschaftlichen Lebens eröffnet eine problematische Situation. Denn wie soll der einzelne Mensch sich gegenüber dem anderen Menschen konkret verhalten?

Und welche gesellschaftliche Ordnung übersetzt die Anarchie der Verantwortung am ehesten?

Zu beiden Fragekomplexen hat Lévinas sich nicht eingehend und entscheidend geäußert. Hier eröffnet sich ein Raum, basierend auf seinen Beschreibungen weitere Nachforschungen zu betreiben.

Zum einen hat er keine Werteethik erstellen wollen. Seine Ausführungen sind fundamentalethisch zu verstehen.<sup>102</sup> Sie geben eine grundsätzliche Orientierung des eigenen

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Lebens an; Leben für den Anderen, sich unter die Anordnung des Anderen stellen, Geisel und Bürge für diesen sein. Doch diese Beschreibungen lassen einen weiten Spielraum für Interpretationen, wie diese Grundorientierung in der Verwicklung beider sozialer Ebenen tatsächlich gelebt werden kann.

Zum anderen vermeidet er es, sich für oder gegen eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung zu entscheiden. Somit kann sein Werk für verschiedene gesellschaftspolitische Ansätze jedoch auch mißbraucht werden.

Beiden Fragestellungen soll daher im folgenden nachgegangen werden.<sup>103</sup>

## 2.1. Die Frage nach dem Maß für das zwischenmenschliche Handeln

Wie in der Einleitung zu diesem Kapitel beschrieben, strebt Lévinas nicht die Ausarbeitung einer Werteethik an. Es geht ihm um die Beschreibung einer Grundorientierung der menschlichen Existenz, womit er fundamentalethische Fragen aufwirft. Seine Phänomenologie der Sozialität beschreibt die Ursprungserfahrung von Moralität. In der ethischen Beziehung wird der einzelne Mensch in seine Einzigkeit der maßlosen Verantwortung für den Anderen erwählt. Das Von-Angesicht-zu-Angesicht bleibt bestehen als eine Beziehung des Zwischenmenschlichen, auch wenn in der mit dem Dritten eingeführten zweiten sozialen Beziehung der Wechselseitigkeit der Andere im Vergleich zu den Anderen in seiner Einzigartigkeit mittels des Maßstabes der Gerechtigkeit beurteilt wird. Die Verwicklung dieser beiden sozialen Ebenen des Zwischenmenschlichen ist gegeben, sobald das Gesicht eines anderen Menschen vor mir erscheint. Der nicht thematisierbare Teil des Gesichtes, das Antlitz, eröffnet die Wahrheit des Gesichtes, die ethische, asymmetrische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht. Der thematisierbare Teil des Gesichtes bietet sich als wahres Gesicht dem Zugriff der Erkenntnis offen dar und ermöglicht die Beziehung der gegenseitigen, symmetrischen Wechselseitigkeit. Wie ich beschrieben habe, geht für Lévinas die Wahrheit des Gesichtes dem wahren Gesicht voraus, der Bund der ethischen Beziehung dem Kampf um gegenseitige Anerkennung. Voraus nicht im räumlichen oder zeitlichen Sinne gedacht, sondern bezogen auf das principium individuationis des Menschen, welches Lévinas in dessen Einzigkeit und nicht in dessen Einzigartigkeit erblickt.

Nun stellt sich im Anschluß an die Lektüre Lévinas' die Frage, wie sich die Verwicklung beider sozialer Beziehungen auf das eigene konkrete Verhalten gegenüber dem anderen Menschen auswirkt.

Lassen sich Grundwerte und konkrete Handlungsmaximen zwischenmenschlichen Handelns aus dieser Verwicklung ableiten?

Auch wenn es nicht darum gehen kann, auf Basis der Fundamenteethik Lévinas' ein ideales Wertesystem zu erstellen, welches auf den konkreten Einzelfall zu applizieren wäre, so zielt jede Pflichtethik doch auf das Bewußtsein von Bereitschaft zur Pflicht; Du sollst jenes tun oder Du sollst jenes lassen.<sup>104</sup>

Lévinas selber gibt einerseits im Rahmen der Beschreibung der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht lediglich die Grundorientierung an, Leib und Leben für den Anderen einzusetzen. Dies geschieht im Wachgehalten-Werden durch die Armut und Nacktheit des



*Prof. Dr. Eric Mührel*

Antlitzes des Anderen. Andererseits beschreibt er in seinen religiösen Werken die Notwendigkeit des Juden, sich der Thora zu unterwerfen und diese zu lieben. Die Thora zu lieben, bedeutet, deren Regeln und Weisungen zu vollziehen.<sup>105</sup>

Ist jedoch nicht gerade die Thora im Sinne des Pentateuch ein Wertekodex, der die Verhaltensweisen des einzelnen Menschen teilweise bis in das kleinste Detail der Alltäglichkeit regelt?

Meines Erachtens eröffnet sich hier ein Widerspruch zwischen den philosophischen und den religiösen Werken Lévinas': einerseits die philosophische Zurückhaltung bezüglich normativer Wertvorstellungen, andererseits die Bejahung und Verteidigung eines religiösen Wertesystems.

Taureck erblickt eine zirkuläre Hermeneutik bei Lévinas zwischen einem philosophischen, extremen Humanismus der maßlosen Verantwortung gegenüber dem Anderen und Aussagen des Alten Testaments über den jüdischen Messianismus. Der moralische Imperativ bei Lévinas, daß jeder Leib und Leben für den Anderen einsetzen soll, basiere auf einer innerweltlichen Semantik des jüdischen Messianismus, denn der Messias nehme die Leiden der Anderen auf sich. Jeder einzelne solle daher im Sinne Lévinas' so handeln, als ob er der Messias wäre. In dem in dieser Hinsicht verstandenen moralischen Imperativ läge die gemeinsame Schlußfolgerung Lévinas' aus seinen philosophischen und religiösen Werken.<sup>106</sup>

In der Einführung verwies ich auf das Kreisen Lévinas' zwischen Phänomenologie und seiner jüdischen Herkunft. Dies wird beispielsweise am Gebrauch der Begriffe von Antlitz, Angesicht u.a. deutlich. Dieses Kreisen kann als eine eigene Hermeneutik im Werk von Lévinas verstanden werden. Der jüdische Messianismus ist jedoch an die Befolgung der Gesetze der Thora gebunden. Sollte tatsächlich jeder so leben wie der Messias, sähe ich darin eine neue Totalisierung des Menschen, eine Unterwerfung unter bestimmte religiöse Normen, an die dieser jüdische Messianismus gebunden ist. Lévinas ist mit dem Gebrauch spezieller religiöser Bezeichnungen wie Messias in seinen philosophischen Werken sehr zurückhaltend. Dies werte ich als ein Indiz dafür, daß er trotz aller Verwurzelung im Judentum seine philosophischen Ausführungen getrennt sehen will von seinen religiösen Werken, beispielsweise den Talmud-Lesungen. Warum jedoch Lévinas philosophische Zurückhaltung gegenüber einer Werteethik übt und gleichzeitig ein religiöses Wertesystem verteidigt und in einem solchen sein Leben vollzieht, bleibt für mich unerschlossen und nicht nachvollziehbar.

### 2.1.1. Die Handlungsmaxime Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren

Meine folgenden Überlegungen hinsichtlich eines Maßes für das eigene soziale Handeln, basierend auf der genannten Verwicklung der beiden Ebenen sozialer Beziehung, orientieren sich wiederum an von mir im Kinderheim gemachten Erfahrungen.

Während verbaler Auseinandersetzungen zwischen Kindern oder Jugendlichen wurde oft ein bestimmter Ausruf verwendet: "Mach dein Gesicht zu!"

Beim Hören dieses Ausrufes fragte ich mich jeweils, was er eigentlich aussagen soll, worin sein Sinn liegt. Anders als eine Aufforderung zum Fortgehen oder des Stillhaltens beinhaltet "Mach dein Gesicht zu!" einen unmöglich durchzuführenden Befehl. Das Gesicht kann nicht ein- oder zugeklappt werden. Man kann das Gesicht mit einem Schleier verhüllen oder die Hände vor das Gesicht halten, so daß es dem Blick des anderen Menschen nicht zugänglich ist. Dennoch wird es dann hinter dem Schutz erahnt. Doch der Begriff Zumachen, den die Kinder und Jugendlichen gebrauchten, bedeutet mehr als ein bloßes Verschleiern oder Verstecken des Gesichtes. Er zielt auf das Abschaffen des Gesichtes. "Mach dein Gesicht zu!" als ein "Ich will dein Gesicht weder sehen noch erahnen". Der Andere, das Gegenüber soll ohne Gesicht sein. Bewirkt nicht das offene Gesicht des Anderen, genauer gesagt das Antlitz als nicht thematisierbarer Teil des Gesichtes, eine Hemmung beim Aggressor in einer verbalen Auseinandersetzung, die sich an der Grenze zu einer tätlichen befindet? Es fällt offensichtlich nicht leicht, einen anderen Menschen ins Gesicht zu schlagen. Diese Hemmung konnte ich bei den Kindern und Jugendlichen beobachten. Und zielt nicht Lévinas in seinen phänomenologischen Beschreibungen des Antlitzes auf diese Hemmung, die letztlich in ihrer tiefsten Bedeutung das Gebot "Du sollst mich nicht töten!" widerspiegelt, das vom Antlitz des Anderen ausgeht? Gebot, welches aus der Höhe (oder Tiefe?) kommt, die die Erhabenheit des Anderen in der asymmetrischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht ausdrückt.

Das Antlitz erfüllt für Lévinas wie schon erwähnt eine Doppelfunktion. Einerseits lädt es in seiner Nacktheit zur Gewalt ein. Andererseits ergeht von ihm das Gebot "Du sollst nicht töten!"

Gelingt es jedoch, das Antlitz abzuschaffen, es einzuklappen, erlischt das Gebot des Antlitzes, welches die Wahrheit des Gesichtes ist. Übrig bleibt der thematisierbare Teil des Gesichtes,

*Prof. Dr. Eric Mührel*

das wahre Gesicht, das nun ohne den ethischen Widerstand des Antlitzes ganz dem Zugriff und der Gewalt des Anderen in der sozialen Beziehung der Wechselseitigkeit ausgeliefert ist.

"Mach dein Gesicht zu!" bezieht sich auf das Abschaffen des Antlitzes des Anderen. Geschieht dies, bleibt ein Anderer zurück, der seiner Andersheit beraubt ist. Nun kann er, sein wahres Gesicht, schonungslos der totalen Erkenntnis und Bestimmung ausgeliefert werden. Er wird zum Gegner erklärt, indem er als der oder der bestimmt wird. Der Andere ist nur noch Mitglied einer gegnerischen Partei in der Auseinandersetzung. Er ist Mitglied einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, einer gegnerischen Religionsgemeinschaft, einer fremden Rasse, eines feindlichen Volkes. Er ist ohne Antlitz und damit Un-mensch, ein Asozialer, ein Kommunist, ein Kapitalist. Als Feind gebrandmarkt ist er der Gewalt ausgeliefert, die in ihrer letzten Konsequenz nicht mehr von einem "Du sollst mich nicht töten!" aufgehalten werden kann. Dem Feind kann in sein Gesicht geschlagen und er darf eliminiert werden, denn im Urteil des Schlagenden besitzt er keinen Wert. Der Haß auf den anderen Menschen, von dem Lévinas in der Widmung zu *Jenseits des Seins* oder anders als *Sein* geschieht spricht, bricht durch, wenn dieser andere Mensch seines Antlitzes beraubt wird.<sup>107</sup>

Erst dann ist dem Interessiert-sein-am-eigenen-Sein als ein Sich-Behaupten-im-Sein kein Widerstand entgegengesetzt. Der Kampf im Sinne Lévinas' als Drama und Vollzug dieses Interessiert-seins, dem Verteidigen der eigenen Seinsmächtigkeit, bricht in voller Härte als Haß gegen den Anderen aus.<sup>108</sup>

Finkelkraut gibt für den geschilderten Ausbruch des Hasses ein geschichtliches Beispiel. Für den Nationalsozialisten war der Jude nur Jude, und das Jude-sein galt ihm als unwertig. Der Andere, das waren konkrete einzelne Menschen, verlor als Nur-Jude für den Nationalsozialisten sein Antlitz. Vor der Vernichtung in den Konzentrationslagern, der Vergasung, wurde jedem einzelnen Anderen nochmals das Gesicht, das Antlitz genommen, indem er sich ausziehen mußte. Der nackte, bloße Körper verliert sein Gesicht und wird zu einem Klumpen Fleisch, der durch eine bürokratisch-technische Maschinerie eliminiert werden kann. Nackt und mit anderen Nackten zusammengepfercht, verliert der einzelne seine Einzigkeit, wird sein Antlitz gelöscht. In ihrer Logik der Endlösung, der Abstraktion des Anderen, haben nach Meinung Finkelkrauts die Nationalsozialisten es geschafft, das Von-Angesicht-zu-Angesicht, die ethische Beziehung des Zwischenmenschlichen aufzuheben.<sup>109</sup>

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Auch in der aktuellen weltpolitischen Lage lassen sich genügend Beispiele für den Ausbruch dieses Hasses auf den anderen Menschen anführen. Beispielsweise die ethnischen Säuberungen in Ex-Jugoslawien zwischen den Kriegsparteien oder in Ruanda während des Bürgerkrieges zwischen Hutu und Tutsi. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volksstamm oder einer Nation entscheidet über Leben und Tod. Der andere Mensch ist nur Serbe, Kroat, Moslem, oder im anderen Falle Hutu oder Tutsi. Sein menschliches Antlitz hat er verloren. Abgestempelt als Zugehöriger zu einer bestimmten Volksgruppe wird er zur Verfügungsmasse des Aggressors.

Und steht der Ausbruch dieses Hasses auf den anderen Menschen nicht auch da nahe bevor, wo der Andere als Asylant, Sozialhilfeempfänger oder ebenso als Politiker oder Kapitalist stigmatisiert wird?

Aus dem bisher Geschilderten läßt sich daher im Anschluß an die fundamentalethischen Beschreibungen Lévinas' eine Handlungsmaxime für das zwischenmenschliche Verhalten bestimmen:

Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren!

Eine Talmud-Stelle kommt dem von mir beschriebenen Grundwert inhaltlich sehr nahe.

"Jeder, der das Gesicht seines Gefährten vor den Vielen erleichen läßt, ist, als ob er Blut vergieße."<sup>110</sup>

In allen zwischenmenschlichen Situationen, sei es in einer Zweierkonstellation oder in einer Gruppe von Menschen, sollte es ein wesentliches Ziel des eigenen Verhaltens sein, darauf zu achten, daß das Gesicht des Anderen und der Anderen gewahrt wird. Das Gesicht des Anderen zu wahren bezieht sich, genau gesagt, auf das Antlitz des Anderen. In dem Einsatz für diese Wahrung seines Antlitzes liegt die Verteidigung seiner menschlichen Würde. Diese Aufforderung der Wahrung des Gesichtes des Anderen widerspricht der gemeinen Auffassung, man habe in jedem gesellschaftlichen Umgang, beispielsweise in einem Streit, sein eigenes Gesicht zu wahren, auf keinen Fall dürfe man sein eigenes Gesicht und damit seine Seinsmächtigkeit, das eigene Kapital an Haben und Sein verlieren.

Es soll hier jedoch auch darauf hingewiesen werden, daß Lévinas sich selbst in Bezug auf die Auseinandersetzung zwischen zwei nationalen Gruppen, Israelis und Palästinensern, derart geäußert hat, daß die maßlose Verantwortung in der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-

zu-Angesicht in der Verwicklung mit der sozialen Beziehung der wechselseitigen Anerkennung in berechnete Feindschaft münden kann, wobei das Leib-und-Leben-für-den-Anderen-Einsetzen beziehungsweise das Gebot, das Gesicht des Anderen zu wahren, meines Erachtens fast völlig untergeht.

"Shlomo Malka: Emmanuel Lévinas, Sie sind der Philosoph des anderen. Ist nicht die Geschichte, ist nicht vor allem die Politik die Begegnung mit dem anderen, und ist für die Israelis nicht der andere vor allem der Palästinenser?"

E. Lévinas: Meine Definition des anderen ist gänzlich anders. Der andere ist der Nachbar, der nicht notwendig blutsverwandt ist, aber der es sein kann. Und in diesem Sinne ist man für den Nachbarn, wenn man für den anderen ist. Wenn jedoch dein Nachbar einen anderen Nachbarn angreift oder ihn ungerecht behandelt, was kannst du tun? Dann nimmt die Andersheit einen anderen Charakter an, und wir können in ihr einen Feind finden. Zumindest sind wir dann mit dem Problem konfrontiert, herauszufinden, wer recht oder unrecht hat. Und es gibt Leute, die unrecht haben."<sup>111</sup>

Von den fundamentalethischen Forderungen Lévinas', die sich an der maßlosen Verantwortung des Von-Angesicht-zu-Angesicht orientieren, ist in dieser Aussage wenig wiederzuerkennen. Es wird zwar deutlich, welche Spannung sich aus der Verwicklung beider sozialer Beziehungen des Zwischenmenschlichen ergibt; der Begriff der Feindschaft wirft jedoch die Frage auf, ob einem als Feind deklariertem Anderen nicht schon sein Antlitz genommen ist. Genau diesem Abschaffen des Antlitzes, Gesichtes des Anderen will Lévinas jedoch in der Grundintention seines Wirkens entgegenreten. Daher fällt es mir schwer, diese Äußerung Lévinas' in den Zusammenhang seines Werkes einzuordnen.

Die Handlungsmaxime Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren gleicht inhaltliche dem, was W. Marx über den Wert des Mit-Leiden-Könnens beschreibt. Hierin erkennt W. Marx eine Grundorientierung, die die verschiedenen, widersprüchlichen Lebenswelten, die in keiner Einheit oder Ganzheit mehr zusammengefaßt werden können, durchdringt. Mit dem anderen Menschen, der einer anderen Lebenswelt mit einer von der meinigen unterschiedlichen Lebenspraxis angehört, verbindet mich nach W. Marx die Möglichkeit des Mit-Leiden-Könnens.<sup>112</sup>

Diese Möglichkeit basiert auf der Heterogenität des Zwischenmenschlichen, die sich ähnlich wie bei Lévinas aus zwei Sinnerfahrungen erschließt. Einerseits ist der Mensch eigenständig,

*Prof. Dr. Eric Mührel*

besitzt die Möglichkeit, für sich sein Leben zu gestalten. Andererseits ist er unabgeschlossen, dem Anderen gegenüber offen, was für W. Marx den Reichtum des Seins ausmacht.

"Es sollte der gewaltigste Anlaß philosophischen Staunens darüber sein, daß alles, was Menschenantlitz trägt ein je verschiedenes Antlitz hat, daß es nicht zwei Menschen gleichen Wesens gibt und dennoch ein jeder darum wissen kann, daß er schon immer bei den anderen ist."113

Auch wenn bei W. Marx die Feststellung der Heterogenität des Zwischenmenschlichen nicht in der Beschreibung zweier sozialer Beziehungen wie bei Lévinas mündet, so bestimmen doch beide, Lévinas wie W. Marx, in ihrer Beschreibung des Der-Eine-für-den-Anderen beziehungsweise des Mit-Leiden-Könnens eine ethische Kraft, die es nicht nur vermag, die verschiedenen Sinnzusammenhänge unterschiedlicher Lebenswelten zu verbinden, sondern die auch einen Bund zwischen den einzelnen Menschen stiftet, der vor aller Auseinandersetzung und Kampf das Zwischenmenschliche charakterisiert: die Nicht-Gleichgültigkeit der Menschen untereinander.

Beinhaltet jedoch das Maß Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren nicht eine Art Allgemeinplatz wie das Der-Eine-für-den-Anderen bei Lévinas? Bietet es nicht bei der Anwendung auf den konkreten Fall seiner Interpretation freien Lauf?

Die Interpretation eines Grundwertes eröffnet immer ein Sprachgewirr von pluralen Bedeutungsmöglichkeiten. Doch gerade in dem Streit um die richtige Interpretation des Grundwertes, bezogen auf eine konkrete Situation, bleibt die Frage des Anderen offen, ist das Ich wachgerüttelt durch sein Geisel-des-Anderen-sein. Die Spannung, die sich aus der Verwicklung der beiden sozialen Beziehungen in der konkreten Situation des "Was soll ich tun?" ergibt, hält die Grundorientierung des Von-Angesicht-zu-Angesicht, die maßlose Verantwortung für den Anderen im Bewußtsein wach.

"Die Nächstenliebe führt nur unter der Bedingung zur Gerechtigkeit, daß die Frage des Anderen offen bleibt; die Nächstenliebe führt zum Terror, sobald sie glaubt, die Frage des Anderen gelöst zu haben."114

Die von Finkelkraut angesprochene Nächstenliebe, die Lévinas auch die Liebe ohne Eros nennt, bedarf der Spannung der ständigen Interpretation und Diskussion über die Grundwerte des Zwischenmenschlichen, damit die Frage des Anderen wachgehalten wird. Dieses Wach-

gehalten-werden durch den Anderen entspricht den Äußerungen Lévinas', daß das Ich für den Anderen immer zu spät kommt. Die Anwesenheit des Subjekts entspricht nie der Dringlichkeit der Vorladung durch den Anderen.<sup>115</sup>

Gleich welche Anstrengungen das Ich auch für den Anderen aufbringt, es wird seiner Verantwortung für ihn nie vollends gerecht. Es kann sich dadurch der Frage des Anderen nicht durch eine abschließende Antwort entledigen. Auf diesem Nicht-Können jedoch basiert die Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen, da seine Anfrage als offene bleibt.

### 2.1.2. Die Handlungsmaxime Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren am Beispiel des Umgangs mit Rechtsnormen

Die Spannung des Wachgehalten-seins durch den Anderen läßt sich am Beispiel der Übernahme und Ausführung einer Rechtsnorm beschreiben. Im täglichen Lebensvollzug werden wir mit Rechtsnormen konfrontiert. Diese bilden einen Orientierungsrahmen für das Verhalten des einzelnen, gewähren Rechte und oblegen Pflichten für das gesellschaftliche Miteinander. Mittels der Erziehung und der Sozialisation wird der einzelne Mensch in eine Lebenswelt eingeführt, die durch Rechte und Pflichten bestimmt ist. Im Umgang mit diesen zeigt sich die Spannung der Verwicklung beider sozialer Beziehungen des Zwischenmenschlichen. Lévinas selber gibt in seinem Artikel Die Menschenrechte und die Rechte des anderen Menschen an, die Menschenrechte seien als Rechte des Anderen und als Verpflichtung für mich zu verstehen.<sup>116</sup>

Die Menschenrechte basieren nach Meinung Lévinas' nicht auf der Freiheit der Person, sondern auf der Nicht-Gleichgültigkeit dem anderen Menschen gegenüber. Sie berufen sich daher auf ein Faktum, das außerhalb der sozialen Beziehung der Wechselseitigkeit liegt, für die die Gerechtigkeit eine gegenseitige Freiheitsbeschränkung ist. Dieses Faktum ist die maßlose Verantwortung gegenüber dem Anderen der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht.<sup>117</sup>

In seinen Ausführungen über Menschenrechte und guter Wille beschreibt Lévinas, wie sich die normative Kraft des Menschenrechts auf die Liebe ohne Eros, die ethische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht bezieht. Er führt aus:

*Prof. Dr. Eric Mührel*

"Güte, kindliche Tugend; aber gleichzeitig auch Nächstenliebe und Barmherzigkeit und Verantwortung für den Anderen und auch schon die Möglichkeit des Sichopferns, in der die Menschlichkeit des Menschen zum Ausbruch kommt und die allgemeine Ökonomie des Wirklichen durchbricht und sich so von der Beharrlichkeit der Seienden, die in ihrem Sein verharren, scharf abhebt: hin zu einer Grundbefindlichkeit (condition), für die der Andere vor dem eigenen Selbst kommt. Ent-inter-essiertheit der Güte: Der Andere mit seiner Bitte, die ein Befehl ist, der Andere als Antlitz, der Andere, der mich angeht (me regarde: mich ansieht), auch wenn er mich nicht ansieht, der Andere als Nächster und immer Fremder - Güte als Über-sich-hinausgehen, als Transzendenz; und ich, der gehalten ist, für ihn geradezustehen, der Unersetzliche und somit Erwählte und somit im wahrsten Sinne Einzige. Güte für den erstbesten, Menschenrecht. Recht vor allem des anderen Menschen."118

Die Menschenrechte erreichen daher in dem Bewußtsein des einzelnen erst dann ihre ganze Fülle, wenn dieser in der Verwicklung der beiden sozialen Beziehungen zu einer Grundbefindlichkeit findet, in der der Andere vor dem eigenen Selbst kommt.

Derrida hat sich in seinem Werk *Gesetzeskraft* eingehend der Problematik des Umgangs mit den Rechtsnormen gewidmet. Er greift dabei auf die Beschreibungen Lévinas' über die zwei sozialen Ebenen des Zwischenmenschlichen zurück.119

Derrida übernimmt die Bedeutung des Begriffes Gerechtigkeit von Lévinas. Diese basiere nicht auf Gleichheit, auf einem berechneten Gleichmaß, auf einer angemessenen Verteilung oder auf einer austeilenden Gerechtigkeit, sondern auf der asymmetrischen Verpflichtung gegenüber dem Anderen, ihm Rechtschaffenheit im Empfang seines Antlitzes zu gewähren. Diese Rechtschaffenheit reduziert sich nach Meinung Derridas nicht auf die bloße Ausübung einer Rechtsnorm, obwohl sie mit der Rechtsnorm in Beziehung steht.120

Wie äußert sich die Verwicklung von asymmetrischer Verpflichtung der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht und der symmetrischen Beziehung der wechselseitigen Anerkennung in der Anwendung einer Rechtsnorm? Die unterschiedlichen moralischen Perspektiven, maßlose Verantwortung für den Anderen und Gleichheit aller Menschen, die sich aus den beiden Ebenen des Zwischenmenschlichen erschließen, lassen sich nach Derrida nicht in einem Orientierungsrahmen verbinden, sondern stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Die Ausübung des universalen Rechts geschieht dabei im Namen der



Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit erfordert nach Derrida wiederum, daß sie sich in einem Recht einrichtet, welches verteidigt werden muß.<sup>121</sup>

Die Gerechtigkeit als Maß für das Beurteilen der Einzigartigkeit des Anderen, die sich selber an der asymmetrischen Verpflichtung für den Anderen orientiert, fordert die stetig inhaltliche Auseinandersetzung mit der Rechtsnorm, deren erneute Bejahung und Übernahme. Nur so ist garantiert, daß die Frage des Anderen wachgehalten wird und sie keine endgültige Lösung findet. Letzteres wäre dann gegeben, wenn die Rechtsnorm ohne die Orientierung an der Gerechtigkeit und somit an der asymmetrischen Verpflichtung dem Anderen gegenüber bloß befolgt würde. Recht und Gerechtigkeit bedingen sich daher gegenseitig. Diese Zurückbindung des Rechts an die Gerechtigkeit und damit an die maßlose Verantwortung der ethischen Beziehung des Der-Eine-für-den-Anderen fordert auch Lévinas, wenn er ausführt:

"Die Beschreibung der Nähe als Hagiographie des Der-Eine-für-den-Anderen umfaßt auch die Gesellschaft, die mit dem Auftauchen des dritten Menschen beginnt und in der meine jeder Problemstellung vorgängige Antwort, nämlich meine Verantwortung, wenn sie sich nicht der Gewalt überlassen will, Probleme aufwirft. Denn sie appelliert dann an den Vergleich, an das Maß, an das Wissen, an die Gesetze, die Institutionen - an die Gerechtigkeit."<sup>122</sup>

Die rechtlichen Normen sehen wir im alltäglichen Lebensvollzug als gegeben an. Sie sind verankert im Grundsatz der Gleichheit. Gleiches Recht gilt für alle. Doch die einfache Ausübung des Rechts entspricht nicht dem Anspruch des Rechts selbst, nochmals übernommen und bejaht zu werden, indem sich seine Ausführung an einer anderen moralischen Perspektive als dem ihr immanenten Gleichheitsgrundsatz mißt. Eine Entscheidung im Spannungsverhältnis zweier moralischer Perspektiven treffen zu müssen, hält die Frage des Anderen offen.

"Kurz: damit eine Entscheidung gerecht und verantwortlich sein kann, muß sie in dem Augenblick, da sie getroffen wird, in dem Augenblick, und der ihr eigener Augenblick ist (gibt es einen solchen Augenblick?), 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; sie muß es zumindest in dem Maße wieder erfinden, indem sie erneut sein Prinzip frei bestätigen und bejahen muß."<sup>123</sup>

Die Entscheidung, die gleichzeitig einer Regel unterliegt und doch ohne sie auskommen muß, ist nur auf den Augenblick bezogen. Derrida betont, daß jeder Fall einzigartig ist, einer neuen Deutung unterliegt, da es keine bleibende, endgültige Regel für die Anwendung einer

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Rechtsnorm gibt. Als Beispiel hierfür gibt er die Tätigkeit des Richters an, der von Fall zu Fall neu entscheiden muß und über keine statische Regel zur Anwendung des Rechts verfügt.<sup>124</sup>

Meines Erachtens gilt Gleiches für jeglichen Umgang mit Rechtsnormen, beispielsweise für das Plädoyer des Staatsanwaltes, die Ausführung einer Verwaltungsvorschrift durch einen Verwaltungsbeamten oder den Umgang zwischen Vertragsparteien im Rahmen des Privatrechts.

Es konnte mittels der Beschreibungen Derridas über die Beziehung von Recht und Gerechtigkeit ein Beispiel für die Auswirkung der Verwicklung der beiden sozialen Ebenen des Zwischenmenschlichen mit ihren jeweiligen moralischen Perspektiven auf das konkrete Verhalten, eine zu treffende Entscheidung gegeben werden.

Das Recht regelt jedoch nicht alle zwischenmenschlichen Beziehungen und Interaktionen. Doch gilt nicht Gleiches wie im Umgang mit einer Rechtsnorm für alle gesellschaftlichen und sozialen Handlungen? Ich denke dabei beispielsweise an die pädagogische Tätigkeit von Eltern, Lehrern und Erziehern, die pflegerische Tätigkeit an Kranken und Alten, den Umgang mit Berufskollegen, Freunden und Lebenspartnern. Ist nicht jede zwischenmenschliche Beziehung gekennzeichnet von der Verwicklung beider sozialer Ebenen? Im Umgang mit dem Anderen, bei dem ich ihn beurteile im Vergleich mit anderen Menschen, bin ich gehalten mich am Maß der Gerechtigkeit und damit an der grenzenlosen Verantwortung der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht zu orientieren. Die Spannung, die sich aus der Verwicklung beider sozialer Ebenen ergibt, findet keinen Ausgleich, keine Entspannung, da es keine zufriedenstellende Lösung für die Frage des Anderen gibt.

Es ist daher keineswegs unmoralisch, sich seiner eigenen Wünsche auf Anerkennung der eigenen Person bewußt zu werden und diese in der wechselseitigen Beziehung der Anerkennung einzufordern und durchzusetzen. Dieser Kampf um die eigene Anerkennung ist nicht als unsozial zu bewerten. Im Gegenteil, er nimmt, wie Honneth es ausführlich beschrieben hat, eine positive Rolle im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß ein, indem er gleichzeitig die Individuation und die Sozialisation des einzelnen Menschen fördert.<sup>125</sup>

Doch die moralische Handlungsperspektive mißt sich nicht nur am Gleichheitsgrundsatz der wechselseitigen Anerkennung. Dem Subjekt obliegt zudem die asymmetrische Verpflichtung der von Lévinas beschriebenen ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht. In

dieser Beziehung hat das Subjekt keine Rechte, es ist Untertan, Geisel des Anderen. Nur wenn das Antlitz des Anderen leuchtet, die moralische Perspektive des Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren nicht verloren geht, entartet der Kampf um Anerkennung nicht im Ausbruch des Hasses auf den anderen Menschen und damit im totalen Krieg. Die Heterogenität der zwischenmenschlichen Beziehung spaltet das Subjekt in einen Träger von Rechten und Pflichten und in denjenigen, der der Bitte des Anderen, die ein Befehl ist, untersteht. Die Spannung, die sich daraus im Umgang mit dem anderen Menschen ergibt, hält die Frage des Anderen offen, läßt sein Antlitz nicht erlöschen. Der andere Mensch begegnet gleichzeitig als ein Gleicher wie ich, der auch Träger von Rechten und Pflichten, von Anerkennungswünschen ist, und als total Anderer, dessen Andersheit nicht verloren gehen kann, als Meister in der asymmetrischen Beziehung.

### 2.1.3. Asymmetrische Verpflichtung und Solidarität

Bezeichnenderweise werden schon auf der Ebene der wechselseitigen, symmetrischen Beziehung Forderungen nach dem Wohl des Anderen gestellt, die die moralische Perspektive der ethischen Beziehung zumindest teilweise berücksichtigen.

Der Kampf um Anerkennung als praktischer Diskurs, welcher der Lösung von intersubjektiven Interessenkonflikten dient, erfordert verallgemeinerungsfähige Handlungsnormen für seine Austragung. Diese Handlungsnormen müssen von allen Beteiligten des Diskurses akzeptiert werden. Beispielsweise muß jedem das Recht auf freie Meinungsäußerung zugestanden werden, da er sonst seine Anerkennungswünsche überhaupt nicht geltend machen könnte. Zudem gilt es, die Interessen, die sich durchgesetzt haben, zu akzeptieren. Lesch weist darauf hin, daß es in der Diskursethik auch um die Schonung und Rücksichtnahme der extremen Verletzbarkeit der Person geht.<sup>126</sup>

Gleiches gilt für die diskursive Theorie der reziproken Anerkennung. Denn es wurde schon darauf hingewiesen, daß der Kampf um Anerkennung sowohl die Individuation als auch die Sozialisation des einzelnen Menschen fördert. Dabei kommt dem Aspekt der Solidarität mit den anderen am Diskurs Beteiligten eine besondere Bedeutung zu. Mit fortschreitender Individuation wird der einzelne Mensch auch schutzbedürftiger, da er in immer feinere,

soziale Netze gelangt, was ihn jedoch auch angreifbarer und verletzbarer macht. Dieser Gefährdung der eigenen Identität kann nur die Solidarität aller entgegenwirken.<sup>127</sup>

Die Solidarität bewirkt nach Auffassung Honneths, daß sich alle am Diskurs Beteiligten wechselseitig um das Wohl des jeweils Anderen bemühen, mit dem sie gleichzeitig in der reziproken Beziehung des Kampfes um Anerkennung stehen. Die Beteiligten erkennen sich gegenseitig als unvertretbare Einzige und gleichberechtigte Personen an. Die individuelle Anteilnahme bezieht sich jedoch auf alle und nicht jeweils auf eine bestimmte Person. Die so verstandene Anteilnahme am existentiellen Los des anderen Menschen soll die Heraushebung der Stellung des Anderen in der asymmetrischen Beziehung vermeiden. Das Prinzip des Wohl des Nächsten, welches Honneth hier einführt, steht der Fürsorge und Nächstenliebe nahe, ohne jedoch deren Charakteristik der einseitigen, konkreten Hinwendung zu einer bestimmten Person zu beinhalten.<sup>128</sup>

Honneth stößt somit auch auf die Erkenntnis, daß es zwei Ebenen des Zwischenmenschlichen gibt. In der wechselseitigen Beziehung der reziproken Anerkennung bringen sich die Beteiligten gegenseitig den gleichen Respekt entgegen. Im praktischen Diskurs jedoch müssen Einstellungen der asymmetrischen Beziehung, beispielsweise die einseitige Hinwendung zu einem anderen Menschen ausgeschlossen bleiben. Auch Sympathie und Zuneigung dürfen auf dieser Ebene des Zwischenmenschlichen keine Rolle spielen. Honneth weist aber auch darauf hin,

"(...), daß sich unsere Vorstellung des Moralischen nicht im Begriff der Gleichbehandlung und der wechselseitigen Verantwortung erschöpft, sondern auch jene Verhaltensweisen miteinbezieht, die in asymmetrischen Akten der Wohltätigkeit, der Hilfsbereitschaft und der Nächstenliebe bestehen."<sup>129</sup>

Den Menschen, die physisch oder psychisch nicht in der Lage sind am praktischen Diskurs teilzunehmen, sollen die genannten asymmetrischen Akte der Nächstenliebe zukommen, doch eben nur diesen. Sobald eine Person (wieder) gleichberechtigt an dem Diskurs teilnehmen kann, muß nach Honneth die einseitige Nächstenliebe und Fürsorge ein Ende finden.<sup>130</sup>

Ähnlich wie Honneth äußert sich auch Lesch, wenn er fordert, daß das handlungstheoretische Postulat universaler Gerechtigkeit und Solidarität der Diskursethik eine advokatorische Dimension mit einschließen sollte:

"(...): advokatorisch ist eine Diskursethik, die auch die (noch) nicht sprach- und handlungsfähigen Subjekte (Kranke, Behinderte, Kinder, Ungeborene, kommende Generationen ...) nicht aus dem Blick verliert; (...)"<sup>131</sup>

Honneth geht davon aus, daß der einzelne Mensch sich nicht zugleich in den zwei zwischenmenschlichen Ebenen aufhalten kann. Die, die am Diskurs teilnehmen können, gewähren sich gegenseitig das wechselseitige Wohl des Nächsten im Rahmen der Solidarität. Die, die nicht in der Lage sind am Diskurs teilnehmen zu können, haben ein Anrecht auf die einseitige, asymmetrische Nächstenliebe anderer Menschen. Diese Schlußfolgerung Honneths ist jedoch nicht einsichtig. Honneth erweckt den Anschein, es obliege der Wahlmöglichkeit, je nach physischer und psychischer Voraussetzung des mir gegenüberstehenden Menschens, sich für oder gegen eine der beiden Ebenen des Zwischenmenschlichen zu entscheiden. Dabei ist es nicht einsichtig, warum in der Beziehung zu einer Person nicht beide moralischen Perspektiven, Gleichheit und Liebe ohne Eros, einseitige Fürsorge von Bedeutung sein sollen. Es wäre mit Lévinas Honneth entgegenzuhalten, daß die grenzenlose, einseitige Verantwortung gegenüber dem Anderen nicht der Freiheit der Wahl unterliegt, sondern unwählbar das Subjekt in seine Einzigkeit beruft. Die asymmetrische Verpflichtung, Leib und Leben für den Anderen einzusetzen, ist in jeder zwischenmenschlichen Beziehung gegeben. Beide sozialen Beziehungen, die symmetrische und die asymmetrische sind miteinander verwoben. Die Spannung, die sich aus ihrer Verwicklung ergibt, bestimmt jeden zwischenmenschlichen Umgang, wobei das handelnde Subjekt sich an zwei moralischen Perspektiven, der Gleichbehandlung und der asymmetrischen Verpflichtung dem Anderen gegenüber orientiert. Eine zufriedenstellende Lösung, dem Anderen dabei unter beiden moralischen Gesichtspunkten gerecht zu werden, gibt es nicht. Die Frage des Anderen bleibt daher offen, ohne endgültige Antwort.

"(...): in der Utopie einer vollkommenen Gerechtigkeit läge der Keim neuer Gewalt, die über Leichen geht."<sup>132</sup>

Honneth verkennt meines Erachtens die Bedeutung des moralischen Gesichtspunktes der einseitigen, grenzenlosen Verantwortung für den Anderen. Zwar soll der asymmetrischen Verpflichtung, der interesselosen Hinwendung zum Anderen der Platz im Phänomenbereich des Moralischen zugewiesen werden, der ihr seiner Meinung nach in der auf Kant zurückgehenden Tradition der Moralphilosophie versagt geblieben worden ist. Für ihn ergänzt

sie jedoch mit ihrer moralischen Perspektive lediglich den universalistischen Grundsatz der Gleichbehandlung, der für ihn bestimmend für die zwischenmenschliche Beziehung bleibt.<sup>133</sup>

Ich stimme Honneth in dem Punkte zu, daß viele Forderungen der asymmetrischen Verpflichtung des Von-Angesicht-zu-Angesicht erfüllt werden, wenn im Rahmen der Solidarität sich der einzelne in der gegenseitigen Anerkennung basierend auf dem Gleichheitsgrundsatz um das Wohl des Nächsten kümmert; das Wohl, das allen am Diskurs Beteiligten gleichermaßen zusteht. Dies ändert jedoch nichts am Bestehen zweier Ebenen des Zwischenmenschlichen mit jeweils unterschiedlichen moralischen Gesichtspunkten für das soziale Handeln. Dabei ist nicht einzusehen, warum einer der beiden Gesichtspunkte vorrangig gegenüber dem anderen beurteilt werden sollte, was an anderer Stelle ausführlich besprochen werden wird.

Letztlich geht es Lévinas um die Hervorhebung der Forderung des Anderen, die er an mich in der ethischen Beziehung stellt. Das Subjekt genügt nie der Dringlichkeit der Vorladung des Anderen. Selbst wenn sich die Forderungen des Anderen aus der ethischen Beziehung in den Normen und Gesetzen des universalen Rechts manifestieren, so müssen diese ja noch einmal, wie ich mit Derrida erläutert habe, übernommen und bejaht werden. Diese Übernahme und Bejahung, die über die bloße Befolgung hinausgehen, orientieren sich (nochmals) an der maßlosen Verantwortung gegenüber dem Anderen der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht.

#### 2.1.4. Zusammenfassung und weiterführende Fragen

Das Maß des Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren versucht eine Grundorientierung für die zu treffenden Entscheidungen und auszuführenden Handlungen anzugeben, die den anderen Menschen betreffen. Dieses Maß für das soziale Handeln in zwischenmenschlichen Beziehungen berücksichtigt die Spannung, die sich hinsichtlich der zu treffenden Entscheidung im Augenblick aus der Verwicklung beider sozialer Ebenen ergibt. Das handelnde Subjekt, welches sich an zwei moralischen Perspektiven, der einseitigen Verpflichtung dem Anderen gegenüber und dem Gleichheitsgrundsatz, bei seiner Entscheidung orientiert, kann aus dieser Spannung nicht entlassen werden. Es sei denn in dem Augenblick des Erlöschens des

Antlitzes des Anderen, welches das Subjekt ja in seine Verantwortung dem Anderen gegenüber erwählt. Anhand der von Finkelkraut beschriebenen Technik der Nationalsozialisten ist beschrieben worden, daß es tatsächlich gelingen kann, das Antlitz des Anderen zu löschen, ihn zu ent-gesichten. Die Spannung der Verwicklung beider sozialer Ebenen fällt dann weg, da die eine moralische Perspektive der einseitigen Verantwortung dem Anderen gegenüber verschwindet. Der Andere kann im Ausbruch des von Lévinas beschriebenen Hasses auf den anderen Menschen als Feind erkannt, bekämpft und eliminiert werden. Das Gesicht, das Antlitz des Anderen muß daher gewahrt werden, damit der genannte Haß nicht ausbrechen kann. Die Frage des Anderen bleibt somit offen; es gibt keine endgültige Gerechtigkeit dem anderen Menschen gegenüber.

Würde nicht ein Wertekodex, der das Handeln des einzelnen in bestimmten Entscheidungssituationen regelt, genau jener Spannung der Entscheidung im Einzelfall widersprechen? Eine Werteethik aufbauend auf der Fundamentaethik Lévinas' wäre daher ein Widerspruch in sich selbst.

In jeder Entscheidung, die sich auf Handlungen des Zwischenmenschlichen bezieht, ist der einzelne gezwungen, zwischen den eigenen Interessen und denen aller anderen im Kontext der Situation Beteiligten und der einseitigen Verantwortung der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht jedem Anderen gegenüber abzuwägen. Dabei darf der Andere nicht sein Gesicht, sein Antlitz und damit seine Menschlichkeit verlieren. Dies kann meines Erachtens als einziges Maß für das zwischenmenschliche Handeln im Anschluß an die fundamentalethischen Ausführungen Lévinas' festgehalten werden. Ich wies jedoch bei der Beschreibung der Auseinandersetzung Derridas mit der Problematik von Recht und Gerechtigkeit darauf hin, daß sich das zwischenmenschliche Handeln immer in einem engeren oder weiteren normativen Rahmen von Rechten und Pflichten bewegt, in den der einzelne Mensch durch die Sozialisation eingebunden ist. Im Umgang mit diesen Normen, denen eine universelle Gültigkeit zukommt, in ihrer Bejahung und Übernahme, wird die spannungsvolle Verwicklung beider sozialer Ebenen deutlich und findet das Maß Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren seine Bedeutung.

Dabei stellt sich im Umgang mit dem anderen Menschen immer wieder von Entscheidung zu Entscheidung neu die Frage, bei welchen Handlungen meinerseits er sein Gesicht, sein Antlitz verliert. Verliert beispielsweise ein Mensch, der Sozialhilfe bezieht, sein Gesicht, wenn ihm die Hilfe zum Lebensunterhalt nicht in Geld ausgezahlt, sondern in Form von Warengutscheinen überreicht wird? Die ständige gesellschaftliche Diskussion über solche

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Fragen zeigt jedoch, wie offen die Frage des Anderen bleibt, gerade weil im Einzelfall nie eine zufriedenstellende und völlig gerechte Lösung gefunden werden kann.



## 2.2. Der gerechte Staat

Wie sollte die staatliche und gesellschaftliche Ordnung aufgebaut sein, in der die Spannung der Verwicklung beider sozialer Ebenen des Zwischenmenschlichen und das Maß Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren geschützt und gefördert wird? Wie gestaltet sich ein Staat mit seinen Institutionen, in welchem die Anfrage des Anderen wach und offen gehalten wird?

Es stellt sich hier im Rahmen einer phänomenologischen Betrachtung über Möglichkeiten einer sozialen Ordnung die Frage, in welcher gesellschaftlichen Struktur der Schutz der Andersheit des Anderen ermöglicht werden kann. Diese Fragestellung ähnelt der von W. Marx in seinen Beschreibungen über Ethos und Lebenswelt. W. Marx erörtert die Frage, in welcher gesellschaftlichen Ordnung derjenige angemessen leben kann, der das Maß des Mit-Leiden-Könnens in seinen zwischenmenschlichen Handlungen berücksichtigt.<sup>134</sup> Im Sinne der Hervorhebung des Anderen durch Lévinas ist zu fragen, in welcher gesellschaftlichen Struktur der Andere angemessen leben kann.

Es lassen sich meines Erachtens trotz der Hervorhebung Lévinas' des demokratischen und liberalen Staates, welcher als einzige gesellschaftliche Struktur die Frage des Anderen offen hält, verschiedene Optionen gesellschaftlicher Ordnung beschreiben, mit denen seine fundamentalethische Fragestellung in Verbindung gebracht werden kann.

In diesem Kapitel bespreche und diskutiere ich die ethische Fundierung des liberalen Staates im Sinne Lévinas', zudem die Berührungspunkte zwischen der Fundamentaethik Lévinas' mit dem Marxismus. Anschließend erörtere ich die lateinamerikanische Rezeption der Fundamentaethik Lévinas' durch Dussel und Scannone. Es folgt eine Diskussion der Möglichkeit, ob es im Anschluß an Lévinas nicht legitim wäre, eine Alternative im Sinne einer Gemeinschaft ohne staatliche Institutionen zu fordern. In einem weiteren Schritt sollen die Beziehungen zwischen Gruppen von Menschen, seien es innergesellschaftliche Gruppen, Völker, Staaten oder Staatenbündnisse, aus der Perspektive der Fundamentaethik Lévinas' besprochen werden.

Doch bevor ich mich den genannten einzelnen Fragestellungen widme, will ich zunächst das Verhältnis zwischen Ethik und Staat ausgehend von Lévinas selbst grundsätzlich beschreiben.

Welche staatsphilosophischen Konsequenzen ergeben sich aus der Verwicklung der beiden sozialen Ebenen des Zwischenmenschlichen?

Einführend verweise ich dabei nochmals auf die Stelle in *Jenseits des Seins* oder anders als *Sein* geschieht, wo Lévinas die zentrale Fragestellung aufwirft.

"Es ist infolgedessen nicht ganz unwichtig zu wissen, ob der egalitäre und gerechte Staat, in dem der Mensch seine Erfüllung findet (und den es einzurichten und vor allem durchzuhalten gilt) aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht oder aus der irreduziblen Verantwortung des Einen für alle und ob er auf Freundschaften und Gesichter verzichten kann."135

Was Lévinas mit dieser Aussage intendiert, ist die Fundierung der staatlichen Ordnung in der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht. Der Staat sollte seiner Meinung nach nicht auf der Technik des sozialen Gleichgewichts, durch die die antagonistischen Kräfte harmonisiert werden, basieren. Dies würde nach Lévinas bedeuten, daß der Staat sein Gravitationszentrum in sich selbst fände und er sich in seiner Rechtfertigung selbst überlassen bliebe. Basierend auf dem Prinzip des Krieges aller gegen alle bestünde die Aufgabe des Staates in der Begrenzung des Krieges.136

Lévinas betont, daß es der Politik um die gegenseitige Anerkennung geht, die auf der Gleichheit beruht. Die politisch beschlossenen Gesetze ergeben sich aus dem Kampf um die gegenseitige Anerkennung. Die Liebe ohne Eros ist demgegenüber ein einseitiges Begehren des Anderen, welches zu keiner Befriedigung führt. In ihr zeigt sich nach Lévinas

"(...) der Überschuß der ruhmreichen Demut, der Verantwortung und des Opfers. Sie ist Bedingung gerade auch der Gleichheit."137

Die Politik findet somit für Lévinas ihre Begründung und ihr Maß in der ethischen Beziehung der Liebe ohne Eros. Die Aufgabe des Staates besteht dabei nicht vorrangig in der Regulierung des Kampfes um Anerkennung, sondern in der Begrenzung der maßlosen Verantwortung dem Anderen gegenüber. Lévinas entschärft die einseitige Verpflichtung dem Anderen gegenüber und gewährt dem einzelnen Menschen, eigene Anerkennungswünsche im Rahmen der sozialen Beziehung der wechselseitigen Anerkennung einzufordern.

"Das erste ist die unendliche Verantwortung, die unendliche Verpflichtung des Ich - auch wenn wir in der Gesellschaft, in der ja schon immer ein Dritter dabei ist, nicht mehr in dieser Schärfe der Einzigkeit des Ich leben. Wenn aber diese Schärfe verlorengelht, dann besteht die Gefahr, daß im Menschen sich die Bestie wieder zeigt. Dann ist der Staat die einzige Grenze zu diesem Zustand. Hobbes sah aus einer ähnlichen Perspektive im Staat die begrenzte Gier. Ich sehe im Staat das begrenzte Geisel-sein."138

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Der Staat steht mit der asymmetrischen Verpflichtung des Der-Eine-für-den-Anderen in Relation. Einerseits begrenzt er diese Verpflichtung, andererseits findet er sein Maß an dieser. Ethik und Staat stehen sich daher für Lévinas nicht konträr gegenüber.

"(...) doch in dem, was ich über die Beziehung zum Anderen sage, ist Platz für einen gerechten Staat. (...) Ja, eine Übereinstimmung zwischen der Ethik und dem Staat ist möglich."<sup>139</sup>

Die Gerechtigkeit als Wahrung der Gleichheit aller in der Beziehung der gegenseitigen Wechselseitigkeit, die der Staat garantieren und verteidigen soll, ist an die Liebe ohne Eros gebunden, so wie diese der Gerechtigkeit bedarf. Wird jedoch die Politik sich selbst überlassen, entartet sie nach Meinung Lévinas' zur Tyrannei, der Staat degeneriert zum totalen Staat.<sup>140</sup>

Die Vorstellungen Lévinas' zum Verhältnis von Ethik und Staat basieren auf der spannungsreichen Beziehung zwischen Staat und Prophetie in der Bibel. Lévinas geht davon aus, daß die Vorstellung eines ethischen Staates biblischen Ursprungs sei. Im Alten Testament wird der Staat als solcher nicht verurteilt. Doch die Macht des Königs ist begrenzt durch die schonungslose Kritik der wahren Propheten, die König und Volk an die ethische Verpflichtung ermahnen.<sup>141</sup>

"Der Staat, von dem im Alten Testament gesprochen wird, geht unter, weil die Menschen, die Einwohner nicht moralisch sind. Die Erde speit das Ungerechte aus. Ein solcher Staat muß zugrunde gehen."<sup>142</sup>

Lévinas geht von der Priorität des Ethischen vor dem Politischen aus. Die Priorität des Ethischen wird bewahrt, wenn der Staat die Frage des Anderen offen hält, indem er die Spannung der Verwicklung beider zwischenmenschlicher Beziehungen fördert und bejaht. Da das Gesicht des Anderen zugleich Antlitz und thematisierbares Gesicht ist, ist die Verbindung zwischen der Ordnung des Staates und der einseitigen ethischen Verantwortung unauflösbar. Die Priorität des Ethischen betont Lévinas, wenn er beschreibt:

"Von der Verantwortung zum Problem - so ist die Reihenfolge. Das Problem stellt sich durch die Nähe selbst, die ansonsten, als das schlechthin Unmittelbare, problemlos ist. Das außerordentliche Engagement des Anderen gegenüber dem Dritten appelliert an die Kontrolle, an die Suche nach der Gerechtigkeit, an die Gesellschaft und an den Staat, an das Vergleichen und Haben, an das Denken und die Wissenschaft, an den Handel und die Philosophie und, außerhalb der Anarchie, an die Suche nach dem ersten Grund."<sup>143</sup>

Das Problem selbst entsteht durch das Auftauchen des Dritten, der die Unmittelbarkeit der Nähe der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht, die Liebe ohne Eros stört und die Frage nach der Gerechtigkeit, dem Vergleich und dem Beurteilen des Anderen im Verhältnis zu den Anderen aufwirft. Die Liebe ohne Eros und die Gerechtigkeit bleiben jedoch zweierlei Beziehungen, die nicht synthetisiert werden können.

"Beide, die Liebe und die Gerechtigkeit, können nicht ineinander aufgelöst werden; zur Gerechtigkeit gehört, daß sie die systemwidrige, weil systemsprengende Liebe nicht ausschließt, wie umgekehrt die Liebe sich dem Vergleich und der Gerechtigkeit stellen muß."144

In dieser Spannung zwischen einseitiger Verantwortung und Gerechtigkeit innerhalb der Beziehung der wechselseitigen Anerkennung wird die Frage des Anderen wachgehalten, die Priorität des Ethischen bewahrt. Es ist daher eine Pflicht des Staates, die Priorität des Ethischen anzuerkennen und zu bewahren. Dieser Pflicht genügt er, wenn er sich von der ethischen Beziehung der Nähe ständig in Frage stellen läßt, ähnlich wie die Könige Israel durch die prophetischen Mahnungen. Der Staat degeneriert zur Tyrannei, wenn er sich einer erstarrten Gerechtigkeit preisgibt, die sich nicht mehr an der ethischen Verantwortung mißt, womit die Frage des Anderen einer Endlösung zugeführt wird. Die politische Vernunft bewahrt ihren humanen Sinn nur dann,

"(...) wenn sie sich im Namen des Einzelnen ihrer Unvollkommenheit und Endlichkeit bewußt bleibt."145

Die hier genannte politische Vernunft, die sich in ihrer Orientierung an der ethischen Beziehung der Nähe ihrer Endlichkeit und Unvollkommenheit bewußt ist, läßt sich nach Meinung Lévinas' nur in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft verwirklichen.

Ein staatliches System, das seinen Bürgern eine vollkommene Gerechtigkeit am Ende der menschlichen Geschichte und somit die endgültige Lösung des Problems und der Frage des Anderen verspricht, verliert die Orientierung an der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht, da es sich nicht mehr seiner Unvollkommenheit bewußt ist und sich an der Erreichung des prognostizierten Endzieles der eigenen Geschichte mißt. Das Graviationszentrum eines solchen gesellschaftlichen Systems liegt in sich selbst. Genau dies lehnt Lévinas jedoch ab. Die folgende Aussage Lévinas' ist in diesem Kontext zu verstehen.

"Ich habe keine Illusionen und habe auch keine optimistische Philosophie für das Ende der Geschichte."146

Dieses Geschichts- und Politikverständnis Lévinas' bricht mit jeglicher In-Aussicht-Stellung eines positiven Endes der Geschichte, beispielsweise bei Hegel und K. Marx, worauf auch Krewani hinweist. Diese halten den Widerspruch zwischen der ethischen Beziehung und der wechselseitigen Anerkennung, ihre Getrenntheit für überwindbar. Eine wie auch immer geartete Veränderung des politischen und gesellschaftlichen Systems wird es jedoch nicht vermögen, das menschliche Drama der Getrenntheit und spannungsreichen Verwicklung beider sozialer Ebenen des Zwischenmenschlichen zu lösen.<sup>147</sup>

Dem Selbstzweifel der von Lévinas geforderten Gerechtigkeit entspricht daher der Pluralismus und grundlegende Liberalismus der Demokratie. Lévinas begründet dies wie folgt:

"Nie vollendete Gesetzgebung, die immer wieder aufgenommen wird und für das Bessere offen ist. Sie bezeugt einen ethischen Vorzug und ihren Ursprung in der Güte, von der sie sich allerdings - vielleicht immer ein bißchen weniger - die in einer vielfältigen Gemeinschaft notwendigen Berechnungen, entfernt. Das erlebte Gute in der Freiheit zu Revisionen bringt aber auch einen Fortschritt der Vernunft mit sich. Schlechtes Gewissen der Justiz! Sie weiß, daß sie nicht in demselben Maße gerecht ist, wie die Güte, die sie hervorbringt, gut ist."<sup>148</sup>

Das schlechte Gewissen der Justiz, das Lévinas hier anspricht, fordert, daß sich die staatliche Gewalt ihrer Unvollkommenheit bewußt sein und sich immer wieder neu an der Güte der ethischen Beziehung, der asymmetrischen Verpflichtung des Der-Eine-für-den-Anderen messen soll. Diesen Anspruch sollte nach Meinung Lévinas' zumindest die pluralistische Demokratie haben. Ob sie diesen im Einzelfall immer erfüllt, bleibt fraglich. Auf diese Problematik werde ich im kommenden Kapitel näher eingehen.

Zusammenfassend läßt sich die Grundeinstellung von Lévinas bezüglich des gerechten Staates in zwei Schritten beschreiben.

1. Der gerechte Staat ist verpflichtet, die Frage des Anderen offenzuhalten und in seinen Institutionen das Wahre-des-Gesichtes-des-Anderen zu ermöglichen und zu fördern.
2. Dies kann er nur in der Verwirklichung einer politischen Vernunft, die sich ihrer Unvollkommenheit und Endlichkeit bewußt ist, indem sie sich an der asymmetrischen Verpflichtung der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht mißt. Die von

Lévinas geforderte politische Vernunft akzeptiert den Vorrang des Ethischen vor dem Politischen.

Am Ende dieses Kapitels sei angemerkt, daß sich auch aus den Beschreibungen Honneths über den Kampf um Anerkennung die Forderung nach einem pluralistischen, demokratischen Staat erschließt. Jedem muß das gleiche Recht auf das Einfordern seiner Anerkennungswünsche gewährt werden. Der Pluralismus ist jedoch nicht in der asymmetrischen Verpflichtung der ethischen Beziehung verankert wie bei Lévinas. Die Verwirklichung der pluralen Demokratie ist für Honneth auch dann möglich, wenn sich die am Diskurs Beteiligten gegenseitig um das Wohl des Nächsten sorgen. Dieses Prinzip der Solidarität ist jedoch ein wechselseitiges und schließt keine einseitige Verpflichtung dem Anderen gegenüber mit ein, obwohl es in gewisser Hinsicht auch die Sorge um die Not des Anderen berücksichtigt. Dabei schließt Honneth selbst nicht die Existenz zweier sozialer Ebenen des Zwischenmenschlichen aus, nennt er doch die einseitige, asymmetrische Verpflichtung gegenüber denen, die nicht am Kampf um Anerkennung aufgrund eines physischen oder psychischen Leidens teilnehmen können. Doch Honneth gibt im Gegensatz zu Lévinas dem Politischen den Vorrang vor dem Ethischen. Er geht lediglich soweit, daß er die politische Vernunft mit einem Mindestmaß an Solidarität innerhalb einer Gesellschaft verknüpft. Ohne Solidarität im Sinne des Kümmerns eines jeden um das Wohl des Nächsten ist das Funktionieren einer pluralistischen Gesellschaft für ihn unmöglich.<sup>149</sup>

Hier gilt es zunächst festzuhalten, daß sich aus den zwei verschiedenen Beschreibungen des Zwischenmenschlichen bei Honneth und Lévinas heraus die gleiche Perspektive für die Ordnung eines gerechten Staates, nämlich die pluralistische Demokratie ergibt.

### 2.2.1. Der liberale Staat

Im vorigen Kapitel ist deutlich geworden, daß Lévinas die Umsetzung seiner fundamentalethischen Forderungen am ehesten in einem liberalen, demokratischen Staat verwirklicht sieht. Grund hierfür ist der, der Demokratie innewohnende Selbstzweifel an ihrer Gerechtigkeit und ihr Bewußtsein über die eigene Unvollkommenheit und Endlichkeit. Somit

ist das Offen-halten der Frage des Anderen ermöglicht, da sich die politische Vernunft an der ethischen Beziehung der Nähe und der einseitigen Verantwortung dem Anderen gegenüber mißt. Die sich so an der Nähe zum Anderen orientierende politische Vernunft waltet in allen Institutionen des Staates, in der Legislative, der Exekutive und der Judikative. Anhand der Beschreibungen Derridas zur Übernahme und Anwendung einer Rechtsnorm war eine beispielhafte Erörterung bezüglich der Institutionen der Exekutive und der Judikative möglich. Ob jedoch der liberale Staat der Frage des Anderen im Rahmen der Legislative ausreichend gerecht wird, wäre noch kritisch zu hinterfragen. Denn in der politischen Auseinandersetzung der Gesetzgebung setzen sich bestimmte Interessen gegen andere durch. Welche Interessen sich durchsetzen, hängt von der politischen Mehrheit in den jeweiligen Parlamenten ab. Dabei können die Interessen einer Minorität völlig unbeachtet bleiben und diese in das gesellschaftliche Abseits gedrängt werden.

Das Recht ist nicht interessefrei. In der Gesetzgebung spiegelt sich der Ausgang des Kampfes um Anerkennung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Interessengruppen wieder, dies auch unter Berücksichtigung des freien Mandats des einzelnen Abgeordneten, der letztlich in seiner Entscheidung nur seinem Gewissen verantwortlich ist. Ausgenommen von dieser Art der Gesetzgebung sind lediglich die Grundrechte, die den freien Willensbildungsprozeß und somit das Fundament der pluralistischen Verfassung des Staates garantieren.

Im folgenden greife ich zur Unterstützung meiner These, daß der liberale Staat der Frage des Anderen im Rahmen der Legislative nicht immer ausreichend gerecht wird, auf das Politikverständnis Lyotards in *Der Widerstreit* zurück. Für Lyotard ist die Politik in der modernen Demokratie keine eigene Diskursart, sondern deren Vielfalt und die Frage nach deren Verkettung. In ihr exponiert sich der Widerstreit.<sup>150</sup> Die Politik verbindet verschiedene Diskursarten miteinander, wodurch der Widerstreit kurzfristig vergessen werden kann in einer Illusion der Einheitlichkeit. Reese-Schäfer ist bezüglich der Politikauffassung Lyotards der Meinung, daß es sich bei Lyotard um eine demokratische Pluralismustheorie handelt, die die Verschiedenheit der Diskursarten zu garantieren beabsichtigt. Er, Lyotard, baue jedoch die Konzeption einer solchen Theorie nicht aus, da ihm ein derartiger konstruktiver Ansatz zu fremdartig sei. Weiterhin führt Reese-Schäfer aus, daß Lyotard im Anschluß an *Der Widerstreit* einen zweiten Band über eine Theorie der Diskursgerechtigkeit hätte schreiben müssen.<sup>151</sup>

"Mag sein, daß ein Widerstreit sich nicht auflösen läßt - genau, wie gegensätzliche Interessen unvereinbar erscheinen mögen. Anders als im Denken muß aber im Alltagsleben trotzdem

eine Lösung der Differenzen, zumindest eine Art und Weise, damit zu leben, gefunden werden. Wenn es einen Streit um etwas gibt, bedarf es einer Auflösung. Man kann es auf einen Kampf ankommen lassen, dann wird sich eine Position durchsetzen; sobald man aber anfängt zu diskutieren und auf diesem Wege zu Lösungen zu kommen versucht, ist man schon mitten in der Moral, denn dann wird man sich um allgemein akzeptable Lösungen bemühen."<sup>152</sup>

Die Politik ist möglicherweise dieser Ort des Alltagslebens, wo eine Lösung der Differenzen gesucht wird, auch wenn es theoretisch wie beim Widerstreit keine Lösung geben kann. Ob sich in der Politik verschiedene Diskursarten im Sinne Lyotards oder verschiedene Interessengruppen im Sinne Honneths oder Habermas' exponieren und um Anerkennung streiten - in beiden Fällen ist das beschlossene Recht nicht interesselos. Dies wird besonders am Beispiel der Strafgesetzgebung deutlich.

Die Neuregelung des § 218 StGB zeigt auf, wieviele verschiedene Interessengruppen an dem Willensbildungsprozeß der Legislative beteiligt sind, und wie schwierig eine Einigung zu finden ist. Dabei stellte sich heraus, daß beispielsweise zwischen den Interessen der Kirchen und denen der Feministinnen, jeweils vertreten durch verschiedene Abgeordnete des Deutschen Bundestages, keine theoretische Einigung möglich war. Die Kirchen konnten sich nicht mit einem generellen Verbot des Schwangerschaftsabbruches durchsetzen; die Feministinnen nicht mit der generellen Straffreiheit desselben. Dennoch gelang es, eine in der alltäglichen Praxis durchführbare, gesetzliche Lösung zu finden.<sup>153</sup>

Ein weiteres Beispiel dient der Hinterfragung der Rolle der Judikative im Rahmen der Strafverfolgung. Anfang der 70er Jahre gewann der Etikettierungsansatz (labling approach) in der Kriminologie an Bedeutung. Dabei wurde festgestellt, daß von der Strafgesetzgebung an über die polizeiliche Aufklärung bis zur juristischen Verfolgung bestimmte Gesellschaftsgruppen, beispielsweise sozial Benachteiligte wie Sozialhilfeempfänger, Wohnungslose oder Menschen ohne Berufsabschluß, kriminell stigmatisiert werden. Die Strafgesetze werden von den Mächtigen (Gesetzgebern) gemacht, die somit Normen und Regeln setzen, was zu einer kriminologischen Vernachlässigung der Mächtigen führt. Desweiteren kommt es zu einer Selektion von Straftätern durch Organe und Institutionen der sozialen und juristischen Kontrolle.

"Die Tatsache der Kriminalität oder der Normabweichung ist ein gesellschaftliches Produkt, das nicht durch das Verhalten des Täters in die Welt gesetzt wird, so sehr eine solche



Betrachtungsweise auch durch die Kategorien täterorientierter Disziplin ebenso wie durch das vorwissenschaftliche Alltagsverständnis nahegelegt wird. Es ist das Resultat gesellschaftlicher Interaktions- und Bewertungsprozesse, die sich analytisch nicht in Anteile zerlegen und auf verschiedene Interaktionspartner verrechnen lassen."154

Sack geht hier davon aus, daß die Kriminalität im Lichte der Bewertungsmechanismen einer Gesellschaft betrachtet werden muß, welche von den Mächtigen festgelegt werden. Kerscher präzisiert das Gemeinte bei der Beschreibung von Forschungen über die Delinquenzbelastung, die Dunkelziffer-Problematik, die Selektion durch Instanzen der sozialen Kontrolle und über die Kriminelle Karriere so:

"Diese Untersuchungen haben erkennen lassen, daß die Institutionen der Justiz, der Polizei und der Sozialarbeit, um nur einige zu nennen, als Instanzen sozialer Kontrolle die sozialen Strukturen der Kriminalität und auch die individuelle Karriere des Kriminellen erheblich beeinflussen. Mit diesem Ansatz (gemeint ist der interaktionistische des labeling approach; Anm. d. Verf.) lassen sich die Aktivitäten der verschiedenen Instanzen sozialer Kontrolle nicht mehr nur verstehen als Reaktionen auf kriminelles Handeln, sondern sie müssen auch gesehen werden als aktive Vorgänge des Kriminalisierungsprozesses."155

Es sollte hier anhand des Beispiels der Strafgesetzgebung sowie der Strafverfolgung aufgezeigt werden, daß auch im liberalen Staat eine Manifestation von sozialen Ungerechtigkeiten möglich ist. Gewisse Interessengruppen oder - im Sinne Lyotards - gewisse Diskursarten werden unterdrückt, da sie ihre Interessen nicht genügend vertreten können und keine Chance auf die Durchsetzung ihrer Interessen haben. Sicherlich besitzt der liberale Staat grundsätzlich die Fähigkeit zur Wandlung und zur Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen. Doch es besteht auch die Möglichkeit der Manifestation von Interessen, die darauf abzielen, Andere auszugrenzen. Und sind nicht die derart Ausgegrenzten und Stigmatisierten Der Andere der liberalen und demokratischen Gesellschaft?

Diese Gefahr der Demokratie sieht auch Lévinas. Das wird deutlich bei einer Äußerung, in welcher er sich auf einen Zeitungsartikel von Paul Ricoeur in Le Monde bezieht.

"Der Gleichheitsgedanke ist durchaus auch eine Forderung der Gerechtigkeit. Wird die Demokratie ihm gerecht? Ricoeur, der in Le Monde über die letzten Wahlen in England schreibt, beklagt, daß die Mehrheit der Leute dort, da sie haben, was sie brauchen, wie Besitzende bestimmen und niemand sich um die Armen kümmert. Ricoeur sieht darin eine

Gefahr der Demokratie: die des Ausschlusses einer Minderheit, die es immer gibt, auf immer."156

Im Anschluß an diese Äußerung bezieht Lévinas keinerlei Stellung zu den von ihm vorgetragenen Bedenken Ricoeurs bezüglich der Stabilität der Demokratie. Ich gehe davon aus, daß Lévinas sich in diesem Punkt Ricoeur anschließt. Der Ausschluß einer Minderheit von der gesellschaftlichen Beteiligung würde führen, daß die Frage des Anderen im liberalen Staat zwar nicht grundsätzlich gelöst würde, im Sinne einer zukünftigen totalen Gerechtigkeit, jedoch zielt das Sich-Abfinden der Mehrheit mit einer armen Minderheit zu einer Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen, die zum gleichen Ergebnis führt wie die der Lösung der Frage des Anderen. Diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen widerspricht jedoch gerade der Intention Lévinas'. Es bleibt also festzuhalten, daß auch der liberale Staat die Gefahr birgt, der Verpflichtung zur Wahrung-des-Gesichtes-des-Anderen nicht nachzukommen.

### 2.2.2. Die Fundamentelethik Lévinas' in Bezug zum Marxismus

Gibt es Berührungspunkte der Fundamentelethik Lévinas' mit dem Marxismus-Kommunismus?

Wie im vorherigen Kapitel beschrieben, lehnt Lévinas das historisch-dialektische Denken bei K. Marx ab, da dieses eine Zukunft verspricht, die die Frage des Anderen endgültig löst. Am Ende der Klassenkämpfe und somit der Entwicklung der menschlichen Geschichte steht die Errichtung einer völlig versöhnten, kommunistischen Gesellschaft, in der eine vollendete Gerechtigkeit herrscht und sich somit die Frage des Anderen nicht mehr stellt. Genau dies bedeutet jedoch für Lévinas die Tyrannei des Staates, der sich nicht mehr an der Nähe, der asymmetrischen Verpflichtung dem Anderen gegenüber mißt, sondern seine Rechtfertigung in sich selber sucht. Demgegenüber betont Lévinas, daß nur der liberale, pluralistische Staat das Wachhalten der Frage des Anderen gewährleistet, da er sich an der Verantwortung des Der-Eine-für-den-Anderen mißt und keine vollendete Gerechtigkeit anstrebt. Gerade der Marxismus beinhaltet daher für Lévinas ein Denken der Eroberung, der Beendigung der Frage des Anderen und somit des politischen Totalitarismus.157

Doch Lévinas erkennt im Marxismus auch andere Züge, die im Zusammenhang der hiesigen Fragestellung von Bedeutung sind.

"Nein, im Marxismus gibt es nicht nur Eroberung; es gibt auch die Anerkennung des Anderen. Sicher die Aussage ist: Den Anderen können wir retten, wenn er fordert, was ihm zusteht. Der Marxismus ermutigt die Menschheit, zu fordern, was meine Pflicht wäre, ihr zu geben. Das unterscheidet sich ein wenig von meiner radikalen Unterscheidung zwischen mir und dem Anderen, aber man kann den Marxismus dafür nicht verdammen. Nicht, weil er so geglückt wäre, sondern weil er den Anderen ernst genommen hat."158

Lévinas geht davon aus, daß es dem Marxismus um die Anerkennung des Anderen geht. Er ermutigt die Menschheit, zu fordern, was meine Pflicht wäre, ihr zu geben. Darin nimmt der Marxismus den Anderen ernst. Zu Fragen ist jedoch, was mit dem gemeint sein könnte, was meine Pflicht wäre, dem Anderen zu geben. Um welche Form der Anerkennung, die dem Anderen zukommen soll, handelt es sich hier? Meint Lévinas die Anerkennung als rechtlich Gleicher unter Gleichen oder die Anerkennung des Anderen als unverwechselbaren, einzigartigen Menschen? Hierzu macht Lévinas keine weiteren Angaben. So ist davon auszugehen, daß er auf der generellen Priorität der Verpflichtung dem Anderen gegenüber vor dem Geltendmachen eigener Anerkennungswünsche insistiert. Die Sorge um das Wohl und das Glück des Anderen soll vor den eigenen Wünschen nach gesellschaftlicher Anerkennung stehen. Letztlich fordert die Menschheit, und damit der einzelne Andere, mein Engagement, Leib und Leben, wie Lévinas die Radikalität der ethischen Verpflichtung beschreibt, für sie (die Menschheit) und ihn (den einzelnen Anderen) einzusetzen. In diesem Einsatz für den Anderen kommt ihm die grundsätzliche Anerkennung, seine Priorität, zugute.

Bemerkenswert ist zudem, daß Lévinas die von ihm beschriebene ethische Beziehung Ich-Anderer in die Nähe der Beziehung Ich-Gesellschaft beim Marxismus rückt. Die Beziehung Ich-Gesellschaft besagt für Lévinas, daß dem einzelnen eine nicht wählbare Verantwortung, eine asymmetrischen Verpflichtung allen Anderen gegenüber obliegt. Dies ähnelt der Aussage von Lévinas, daß sich im Antlitz des Anderen alle anderen Antlitze zeigen. Das Ich ist demnach im Sinne des von Lévinas angeführten Dostojewski-Zitats für alle und alles verantwortlich.159

Doch in der Verbindung dieser Grundintention des Marxismus, der Anerkennung des Anderen, mit der historisch-dialektischen Theorie entsteht ein Denken der Eroberung und der

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Macht. Die Menschen werden in der bürgerlichen Gesellschaft in Kapitalisten und Proletarier eingeteilt. Im Klassenkampf erlischt das Antlitz des einzelnen Menschen, denn nur seine Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Gruppe entscheidet über sein Mensch-sein. Das soziale Sein, die soziale Herkunft entscheidet über Schuld und Unschuld in diesem Kampf.

"Jeder wird von seiner Funktion aufgesogen und in eine Klasse gezwängt; alle Gesichter verschwinden hinter den Prinzipien, die sie verkörpern."160

In der Besprechung des Falles der Germana Stefanini, einer siebenundsechzigjährigen Gefängniswärterin, die Anfang des Jahres 1983 von den Roten Brigaden in Italien entführt, von einem Revolutionstribunal zum Tode verurteilt und am 27. Januar 1983 hingerichtet wurde, weist Finkielkraut auf das logische Verbrechen hin, welches die Wesensart des blinden Terrors des Klassenkampfes offenbart.161

Vor dem Revolutionstribunal wird Germana Stefanini nach Meinung Finkielkrauts entgesichtet, da für die Brigadisten allein ihre gesellschaftliche Funktion für das Urteil entscheidend ist.

"(...): nicht aus Grausamkeit oder Gedankenlosigkeit (...) bleiben die Brigadisten im Angesicht der Verzweiflung kalt, sondern weil sie klar sehen. Sie wissen besser als Germana Stefanini selbst, wer sie ist. Wer sie ist, das heißt ihre Stellung in der Gesellschaft. Sich rühren zu lassen, hätte bedeutet - Welch fatale Kurzsichtigkeit -, sie als Einzelperson zu behandeln und ihren Fall aus der geschichtlichen Totalität, die ihm seinen Sinn gibt, herauszulösen. "Hör auf zu heulen": deine Hysterie nützt nichts, sie kann unsere Aufmerksamkeit nicht von dem System ablenken, das deinem Leben seine wahre Bedeutung verleiht.162

Die Anerkennung, die - wie Lévinas meint - der Marxismus anfänglich jedem Anderen zukommen lassen will, wird letztlich nur jenen gewährt, die der richtigen Seite, den Revolutionären und Brigadisten, angehören. In dem ausbrechenden Klassenkampf bricht das aus, was Lévinas den Haß auf den anderen Menschen nennt, die Entgesichtung derer, die der feindlichen Klasse angehören. Das-Wahren-des-Gesichtes-des-Anderen wird dabei ad absurdum geführt.163

Zur geschichtlichen Entwicklung des Marxismus äußert sich Lévinas daher durchgehend negativ.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

"Für mich war es eine der großen Enttäuschungen der Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts, daß eine solche Bewegung den Stalinismus hervorbringen konnte. Da hört sich alles auf!"<sup>164</sup>

Der Marxismus hebt meiner Meinung nach die Verwicklung der beiden sozialen Ebenen auf. Die ethische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht wird geleugnet, womit der Andere die Wahrheit seines Gesichtes, sein Antlitz und damit sein Mensch-sein verliert und er in der symmetrischen, wechselseitigen Beziehung anhand seines wahren Gesichtes, seiner sozialen Herkunft stigmatisiert wird.

### 2.2.3. Die Fundamentelethik Lévinas' im Spiegel der Befreiungsphilosophie und -theologie

Die Einarbeitung der Fundamentelethik Lévinas' in die Befreiungsphilosophie und -theologie Lateinamerikas bedeutet einen weiteren Berührungspunkt zu einer Theorie einer gesellschaftlichen Ordnung, die keine Theorie im klassischen Sinne darstellt, da sie sich regional auf Lateinamerika begrenzt. Befragt auf seine Rezeption durch Scannone und Dussel antwortet Lévinas:

"Ich bin sehr glücklich und sogar stolz darauf, daß ich in dieser Gruppe gehört werde. Das ist eine tiefe Zustimmung."<sup>165</sup>

Eine direkte Stellungnahme zu und eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dieser Rezeption vermeidet er.

Scannone erörtert in seinen Ausführungen über die Schritte des lateinamerikanischen Denkens zu einem neuen Ansatz, daß die Relecture der Fundamentelethik Lévinas' aus der Perspektive Lateinamerikas die ethische Erfahrung des Armen als des Anderen sozialgeschichtlich und dialektisch interpretiert. Das hermeneutische Hin und Her zwischen der Phänomenologie Lévinas' und der Hermeneutik der religiösen, dichterischen und politischen Volkssymbole offenbart eine Möglichkeit, den philosophischen Diskurs in den Dienst der Volksweisheit und damit des Volkes zu stellen.<sup>166</sup>

Scannone weist darauf hin, daß die lateinamerikanische Rezeption der Fundamentelethik Lévinas' nicht wie Lévinas vom Anderen als Witwe, Fremden oder Waisen sprechen dürfe, sondern als Armen und durch die Geschichte Lateinamerikas Unterdrückten. Zudem betont

Scannone, wie Peters herausstellt, die geschichtliche Relation der Beziehung Ich-Anderer im Kontext von Armen, Unterdrückten und Völkern im Plural. Daher kann der ethische An-Ruf des anderen Armen im Rahmen seiner strukturellen Implikationen verstanden werden. Dies führt zu einer sozialanalytischen und -geschichtlichen Sicht der Armut des Anderen, die struktur-gesellschaftlich bedingt ist. Der andere Arme ist für Scannone zugleich interpersonal und als von den Reichen ausgebeuteter Gesellschaftsteil zu verstehen. Daher muß auf den ethischen Anruf des Anderen die Befreiungspraxis als eine politische Praxis antworten, die den Armen mittels einer Umstrukturierung der gesellschaftlichen Ordnung aus seiner Armut befreit.<sup>167</sup> Scannone geht es jedoch nicht nur um den Akt der Befreiung des Armen aus seiner Armut, sondern im Mittelpunkt steht für ihn die ethisch-kulturelle Dimension des menschlichen Zusammenlebens, aus der heraus die Befreiungspraxis inspiriert wird.

Wie Scannone benennt auch Dussel im Anschluß an die lateinamerikanische Rezeption der Fundamentelethik Lévinas' den Anderen als den von den gesellschaftlichen Strukturen unterdrückten Armen. Dussel bezeichnet den Anderen als Indio, Afrikaner, Asiate usw., der unter dem imperialen Denken und Handeln des Europäers zu leiden hat.<sup>168</sup>

Dussel kritisiert an Lévinas, daß dieser in seinen phänomenologischen Analysen die politische Implikation der Totalität und Tyrannei zwar beschreibt, es jedoch versäumt, den Anderen sozialgeschichtlich zu benennen. Daher äußere sich Lévinas nicht zu einer Politik der Befreiung.<sup>169</sup>

Die Beschreibungen der Auseinandersetzung Scannones und Dussels mit Lévinas zielen auf das Problem, den Anderen konkret sozialgeschichtlich benennen zu wollen, das ich an anderer Stelle schon einmal eingehend besprochen habe.<sup>170</sup>

Für Lévinas bleibt der Andere unendlich anders. Für ihn gibt es keine Analogie, die einen übergreifenden Seinszusammenhang beinhalten könnte und somit den Triumph des Selben über das Andere. In der asymmetrischen, ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht existiert keine Analogie zwischen dem Ich und dem Anderen, da diese Analogie eine symmetrische Wechselseitigkeit bedeuten würde. Der Gedanke der Analogie gewinnt seine Bedeutung in der sozialen Beziehung der gegenseitigen Anerkennung.

Im Sinne der Fundamentelethik Lévinas' ist innerhalb der ethischen Beziehung jeder jedem gegenüber verantwortlich, der Herr dem Knecht und der Knecht dem Herr, der Indio dem Europäer und der Europäer dem Indio. An anderer Stelle erörterte ich anhand einer Äußerung von Lévinas, daß die Beziehung der Verantwortung gegenüber dem Anderen innerhalb der wechselseitigen Beziehung in Feindschaft umschlagen kann.<sup>171</sup>

Einerseits ist damit Dussel und Scannone zuzustimmen in der Forderung, daß der Indio der Andere des Europäers ist. Andererseits sind die sozial konkrete Benennung des Anderen und die Befreiungspraxis in Bezug auf die soziale Beziehung der wechselseitigen Anerkennung zu sehen. Letztlich geht es dabei um die Anerkennung des einzelnen Menschen und von Gruppen von Menschen. Diese Anerkennung bezieht sich auf die rechtliche Gleichstellung innerhalb einer Gesellschaft und die Achtung vor der Einzigartigkeit des einzelnen sowie der Eigenart der Gruppe von Menschen. Meiner Meinung nach vermischen Scannone und Dussel die beiden zwischenmenschlichen Ebenen miteinander, was der Intention Lévinas' widerspricht.

Selbst im Befreiungskampf darf der Andere, auch wenn er der (angebliche) Ausbeuter und Unterdrücker ist, nicht ent-gesichtet werden. Dies würde zu den gleichen logischen Verbrechen führen, welche ich im vorherigen Kapitel anhand der Entführung und Ermordung der Germana Stefanini beschrieben habe.

Wie groß der physische und psychische Schmerz des Unterdrückten durch den Anderen auch sein mag, der Unterdrücker verliert als Anderer sein Antlitz nicht, da die ethische Beziehung nicht auflösbar ist.<sup>172</sup>

#### 2.2.4. Die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne staatliche Institutionen in Verbindung mit der Fundamentelethik Lévinas'

Es stellt sich im Zusammenhang der Möglichkeit einer Gesellschaft ohne staatliche Institutionen die Frage, ob eine rechts- und sozialstaatliche Ordnung nicht die unwählbare, einseitige Verantwortung für den Anderen absterben läßt. Tatsächlich ist die Frage berechtigt, ob beispielsweise die staatlich organisierte Sozialarbeit und Fürsorge nicht beim einzelnen Staatsbürger die Meinung aufkommen läßt, daß mit der staatlichen Organisation der Sorge um die Armen, Kranken, Alten und Behinderten seine Pflicht der Verantwortung diesen Gruppen und überhaupt allen Anderen gegenüber überflüssig werde.

Lévinas geht in der Erörterung dieser Frage auf die Ausführungen von W. Grossmann in *Leben und Schicksal* ein.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

"Er (gemeint ist W. Grossman, Anm. d. Verf.) glaubt, daß die schlichte menschliche Güte eines Menschen gegenüber einem Anderen in diesem Moment entwertet und deformiert wird, in dem sie organisiert und allgemein und systematisch sein will: Sobald sie Doktrin, politisches oder theologisches Traktat, Partei, Staat oder Kirche wird."173

Lévinas weist jedoch die Schlußfolgerung Grossmanns zurück, daß die einseitige Verantwortung, die menschliche Güte deformiert wird, wenn sie sich in staatlichen Institutionen organisiert. Er betont, daß die Liebe ohne Eros, die asymmetrische Verantwortung dem Anderen gegenüber der Gerechtigkeit innerhalb der sozialen Beziehung der Wechselseitigkeit bedarf, welche die staatliche Ordnung garantiert. Verantwortung und Gerechtigkeit stehen für Lévinas in einem spannungsreichen Verhältnis zueinander, in welchem sie einander gegenseitig bedingen.174

Daher wird die schlichte menschliche Güte, die einseitige Verantwortung dem Anderen gegenüber, nicht deformiert oder aufgehoben, sobald sie verallgemeinert, systematisiert wird, und Berücksichtigung in einer staatlichen Organisationsform findet. Die Verantwortung der asymmetrischen, ethischen Beziehung bleibt auch dann bestehen, wenn im Rahmen der Beziehung der Wechselseitigkeit dem Anderen staatliche Fürsorge zukommt.

Die Existenz staatlicher Institutionen steht für Lévinas in keinem Widerspruch zur maßlosen Verantwortung des Der-Eine-für-den-Anderen.175

Aufgrund dieser grundsätzlichen Bejahung staatlicher Institutionen durch Lévinas stellt für diesen die Existenz des liberalen und demokratischen Staates Israel kein Problem dar, wie dies auch Taureck betont.176 Der liberale Staat gewährleistet in der Wechselbeziehung zur asymmetrischen Verantwortung hinreichend die Möglichkeit für das, was ich die Wahrung-des-Gesichtes-des-Anderen genannt habe.

#### 2.2.5. Die Beziehungen zwischen innergesellschaftlichen Gruppen und zwischen Staaten aus der Sicht der Fundamentalethik Lévinas'

Besteht ähnlich der Verwicklung zweier sozialer Ebenen im zwischenmenschlichen Bereich eine derartige Konstellation in der Beziehung zwischen gesellschaftlichen Gruppen sowie zwischen Staaten und Staatenbündnissen?

An anderer Stelle habe ich darauf hingewiesen, daß das Ich auch als Nation, Volk und gesellschaftliche Gruppe verstanden werden kann. Die Konstellation Ich-Anderer-Dritter ist



*Prof. Dr. Eric Mührel*

nicht numerisch determiniert und dient daher auch der Beschreibung der Beziehung zwischen Gruppen von Menschen.<sup>177</sup>

Die Verwicklung zweier sozialer Ebenen im zwischenmenschlichen Bereich erhält somit ihre Analogie in der Beziehung verschiedener Gruppen von Menschen untereinander. Es fehlt in dieser Beziehung das Gesicht, das Antlitz des Anderen. Jedoch besteht eine Beziehung der einseitigen asymmetrischen Verpflichtung, die Andersheit der anderen Gruppe zu wahren, auch wenn auf der Ebene der Wechselseitigkeit Interessen gegeneinander bestehen. Diese einseitige Verpflichtung der anderen Gruppe gegenüber übersteigt die Solidarität der am wechselseitigen Diskurs Beteiligten untereinander, die das gegenseitige Wohl des Nächsten auf der Ebene der wechselseitigen Beziehung beinhaltet.<sup>178</sup>

Für die Beziehung zwischen Gruppen gilt daher im Sinne der Fundamentalethik Lévinas', wie im zwischenmenschlichen Bereich, der Vorrang der Diakonie vor dem Dialog. Die Verwicklung dieser beiden sozialen Ebenen zwischen Gruppen - dabei geht die Diakonie der asymmetrischen Verpflichtung dem Dialog der Wechselseitigkeit voraus - ist gegeben in der Beziehung zwischen gesellschaftlichen Gruppen in einem Staat als auch in der Beziehung zwischen Staaten, Völkern und Staatenbündnissen. Die Artikulierung und das Bestreben der Durchsetzung eigener Interessen muß sich nicht nur an dem Wohl aller anderen beteiligten Gruppen, sondern auch an der einseitigen Verantwortung jeder einzelnen anderen Gruppe gegenüber orientieren. Im innerstaatlichen Bereich wäre dabei beispielsweise das vielfältige Verhältnis zwischen Tarifpartnern, Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften, Vereinen und Verbänden zu nennen. Im zwischenstaatlichen Bereich gewinnt eine solche Betrachtungsweise der Beziehungen besondere Bedeutung im Verhältnis zwischen entwickelten Industrienationen und sogenannten Entwicklungsländern. Hier stimme ich Dussel zu, wenn er beschreibt, daß beispielsweise die lateinamerikanischen Länder als der Andere der westeuropäischen Länder anzusehen seien.<sup>179</sup>

Letztlich geht es auch in diesem Verhältnis wie im zwischenmenschlichen Bereich um die von Lévinas geforderte Nicht-Gleichgültigkeit dem Anderen gegenüber. Das Schicksal und Los ganzer afrikanischer oder lateinamerikanischer Länder und Völker darf der Bundesrepublik Deutschland oder der Europäischen Union nicht gleichgültig sein. Es besteht eine nicht wählbare Verantwortung diesen Völkern und Nationen gegenüber. Aufgrund dieser Verantwortung, dem Vorrang der Diakonie vor dem Dialog, ist es jedoch nicht hinzunehmen, daß weiterhin der Welthandel von den reichen Industrienationen zum Nachteil der Entwicklungsländer dominiert wird. Der Welthandel und die gerechte Verteilung von

Wohlstand müßte sich an der asymmetrischen Verantwortung messen lassen. Wie kompliziert sich die Verwicklung beider sozialer Ebenen gestalten kann, zeigte und zeigt sich am Umgang der Europäischen Union mit den Konfliktparteien im ehemaligen Jugoslawien. Wie kann man tatsächlich im Handeln der Verantwortung gerecht werden? Welche Maßnahmen sind geeignet?

Die Konzeption des Verhältnisses zwischen Staaten im Rahmen der Verwicklung zweier sozialer Ebenen kann auch auf das Verhältnis zwischen Staatenbündnissen, beispielsweise zwischen der Europäischen Union und der Vereinigung der Ozeanischen Länder übertragen werden.<sup>180</sup>

#### 2.2.6. Zusammenfassung und weiterführende Fragen

Nach Meinung Lévinas' läßt sich die produktive Spannung, die sich aus der Verwicklung der beiden sozialen Ebenen ergibt, nur im liberalen Staat wahren und fördern.<sup>181</sup>

Nur eine demokratische, pluralistische Gesellschaft hält die Frage des Anderen offen, weil sie sich ihrer eigenen Unzulänglichkeit bewußt ist. Dieser Selbstzweifel der Demokratie zeigt sich nach Meinung Lévinas' darin, daß die Judikative, die Legislative und die Exekutive sich am Maß der asymmetrischen Verantwortung der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht orientieren. Die pluralistische Demokratie wahrt das Verhältnis zwischen der Gerechtigkeit der Beziehung der gegenseitigen Anerkennung und der Liebe ohne Eros, der ethischen Beziehung. Es wurde deutlich, daß Lévinas keine Bedenken gegen eine staatliche Ordnung mit ihren Institutionen hat, sondern gerade im Gegenteil die gegenseitige Bedingtheit von Gerechtigkeit und Liebe ohne Eros betont. Damit drückt Lévinas implizit schon die Notwendigkeit einer gerechten staatlichen Gewalt aus. Er stellt heraus, daß es Menschen gibt, die unrecht haben, und dieses Unrecht gerechterweise sanktioniert werden muß. An anderer Stelle betont er explizit die Notwendigkeit staatlicher Gewalt.

"Es gibt einen gewaltsamen Anteil am Staat, aber er kann Gerechtigkeit mit sich bringen. Das heißt nicht, daß man ihn nicht so gering wie möglich halten sollte; was immer Gewalt im Leben zwischen Staaten ersetzen, was immer Verhandlung und Gespräch überantworten kann,

*Prof. Dr. Eric Mührel*

ist absolut vorrangig, doch man kann nicht sagen, daß es überhaupt keine legitime Gewalt gibt."182

In diesem Punkt stimmt ihm Derrida in seinen Beschreibungen über die Gesetzeskraft in Bezug auf Totalität und Unendlichkeit von Lévinas ausdrücklich zu.183

Die Gewalt, die vom gerechten, liberalen Staat ausgeht, ist legitim, um das Recht durchzusetzen, welches sich über die Gerechtigkeit, in dessen Nähe es sich befindet, an der Liebe ohne Eros mißt.

Ich habe darauf hingewiesen, daß auch in der pluralistischen Demokratie Minoritäten stigmatisiert werden können und dies faktisch auch geschieht, obwohl der liberale Staat grundsätzlich zur Wahrung-des-Gesichtes-des Anderen verpflichtet ist. Beispielsweise sind die Armut und die kriminalistische Etikettierung einzelner Gesellschaftsgruppen nicht hinzunehmen. Der pluralistische Staat bietet zwar die Möglichkeit zur Veränderung der politischen Mehrheiten und damit auch die zur veränderten Verteilung der gesellschaftlichen Güter. Das Kapital von Haben und Sein im Sinne Lévinas' könnte so verteilt werden, daß keiner gezwungen wäre, unter einer gewissen Armutsgrenze leben zu müssen. Es kann jedoch auch zu einer andauernden politischen und gesellschaftlichen Ausgrenzung von Minoritäten und zur Etablierung von Machtverhältnissen kommen. Ob nicht dadurch letztlich gesellschaftliche Verhältnisse entstehen könnten, die eine Widerstandspflicht gegen den Staat erfordern würden, bleibt meiner Meinung nach im Rahmen der Auseinandersetzung mit Lévinas offen.184 Ich gehe jedoch davon aus, daß Lévinas ein Widerstandsrecht gegen den demokratischen Staat generell ausschließt.

Zu diskutieren wäre im Rahmen dieser Problematik, ob die generelle Anerkennung des Anderen, derbezüglich Lévinas eine Nähe seiner Fundamentelethik zum Marxismus sieht, da dieser den Anderen ermutigt, die Anerkennung zu fordern, die ihm zu gewähren meine Pflicht wäre, ein Recht auf Arbeit, Obdach, Information und die Chance auf gesellschaftliche Teilnahme beinhaltet. Wäre es daher nicht die Pflicht des Staates, alle gesellschaftlichen Güter annähernd gleich auf alle seine Mitglieder zu verteilen? Lévinas selber hat sich zu dieser Thematik jedoch nicht geäußert. Zu fragen ist grundsätzlich, ob sich die von Lévinas angesprochene Anerkennung des Anderen auf die rechtliche Gleichheit oder auf die Anerkennung des Anderen als einzigartige, unverwechselbare Person bezieht. Was genau darf der Andere von mir fordern?

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Meiner Meinung nach beinhaltet die Anerkennung des Anderen für Lévinas zumindest die Gewährung der Menschenrechte, da er ja selber, wie an anderer Stelle ausgeführt, betont, daß er die Menschenrechte als die Rechte des Anderen gegen mich versteht. Was jedoch sonst noch unter die von Lévinas angesprochene Anerkennung zu subsumieren ist, bleibt fraglich und bietet genügend Anhaltspunkte für weitere Diskussionen.

Beschrieben wurde zudem im Rahmen der Erörterung der Rezeption Lévinas' durch die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie und -theologie die Schwierigkeit der konkreten geschichtlichen Bestimmung des Anderen. Bei den Ansätzen von Scannone und Dussel erkannte ich eine Vermischung der beiden sozialen Ebenen des Zwischenmenschlichen. Meiner Meinung nach kann der Andere in der Intention Lévinas' nicht mittels der Analogie konkret geschichtlich benannt werden. Vielmehr bleibt er innerhalb der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht unendlich anders und verweigert sich jeder Thematisierung und damit der konkreten geschichtlichen Bestimmung. In dieser Ebene der Zwischenmenschlichkeit erduldet das Ich die Erwählung zur Verantwortung durch den Anderen passiv. Die konkrete geschichtliche Bestimmung des Anderen in seiner Einzigartigkeit basiert auf der Wechselseitigkeit in der sozialen Beziehung der gegenseitigen Anerkennung. In dieser Beziehung präsentiert er sein wahres Gesicht, welches er der Erkenntnis und Thematisierung des Ich preisgibt. Daher kann der Andere innerhalb dieser Ebene der Zwischenmenschlichkeit in seiner sozialen Wirklichkeit als Indio, Europäer, Knecht, Kapitalist usw. bestimmt werden. Beide sozialen Ebenen bleiben jedoch im Gegensatz zu den Beschreibungen Dussels eigenständig. Sie sind ineinander verwickelt, verwoben und können nicht in einer Synthese einer einheitlichen Beziehung aufgehen. Daher kann, wie Lévinas dies selber ausgeführt hat, dem Anderen auf der Ebene der ethischen Beziehung Achtung und Wahrung seiner Andersheit zukommen und er gleichzeitig auf der sozialen Ebene der Wechselseitigkeit als Feind erkannt und bekämpft werden. Der totale Haß auf den anderen Menschen kann jedoch nur dann in seiner vollen Unbarmherzigkeit zu Tage treten, wenn dem Anderen sein Antlitz genommen, er ent-gesichtet wird. Das zwischenmenschliche Handeln muß sich daher im Sinne Lévinas' auch in der Feindschaft und im Konflikt im Rahmen der gegenseitigen Beziehung der Anerkennung am Maß der Wahrung-des-Gesichtes-des-Anderen der ethischen Beziehung orientieren.

Zudem wurde erörtert, daß die Dualität der Beziehungsebenen des Zwischenmenschlichen sich übertragen läßt auf die Beziehung zwischen Gruppen von Menschen, seien es

*Prof. Dr. Eric Mührel*

innergesellschaftliche Gruppen, Völker, Staaten oder Staatenbündnisse. Auch wenn dabei das konkrete Gesicht des Anderen wie in der zwischenmenschlichen Beziehung fehlt, so kann doch die Konstellation von Ich-Anderer-Dritter analog angewandt werden, da diese im Sinne Lévinas' nicht numerisch zu verstehen ist, das Ich somit auch als Volk, Nation und gesellschaftliche Gruppe verstanden werden kann. Daraus wäre zu folgern, daß auch die Beziehungen zwischen Gruppen von Menschen sich an der asymmetrischen, verpflichtenden Verantwortung der jeweils anderen Gruppe gegenüber orientieren muß. Der gegenüberliegenden Seite soll die Wahrung ihres Gesichtes innerhalb der Auseinandersetzung mit ihr gewährleistet werden. Hierbei stellt sich wiederum, wie in der zwischenmenschlichen Beziehung, die Frage, was die Wahrung-des-Gesichtes-des-Anderen konkret bedeutet, welche grundlegende Anerkennung der anderen Gruppe zukommen soll. Doch in der immer fortlaufenden Diskussion dieser Fragen wird die Frage des anderen Menschen, beziehungsweise der anderen Gruppe, nicht endgültig gelöst. Gerade dadurch wird die Wahrung-des-Gesichtes-des-Anderen zum Maß des Handelns.

### **3. Verantwortung und Anerkennung**

Verantwortung und Anerkennung sind zwei Paradigmen für unterschiedliche Beziehungsebenen des Zwischenmenschlichen. Im Anschluß an die Lévinassche Phänomenologie des Sozialen lassen sich zwei Ebenen der Sozialität beschreiben; die asymmetrische, ethische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht, der nicht wählbaren, maßlosen Verantwortung dem Anderen gegenüber und die Beziehung der symmetrischen, reziproken Anerkennung. Beide Beziehungen eröffnet das Gesicht des Anderen. Im Auftreten, dem Erscheinen des anderen Menschen vor mir (*face à face*) sind beide gegeben. In der ethischen Beziehung der asymmetrischen Verantwortung ist das Ich in der Intention Lévinas' Untertan des Anderen (*Je suis sujeton à autrui*). Es ist des-inter-essiert und kann aus dieser Beziehung kein Kapital an Haben und Sein schlagen, da diese Beziehung jenseits des Seins und damit der Seinsmächtigkeit des Subjekts liegt. Der Andere geht das Ich in dieser Beziehung als Meister an, der aus der Höhe (oder Tiefe) sprechend das Ich in seine Einzigkeit der Verantwortung erwählt. Der Andere entzieht sich in dieser Beziehung jeglicher Erkenntnis durch das Ich, er bleibt in seiner Andersheit absolut. Sein Antlitz als nicht-thematisierbarer Teil des Gesichtes bildet einen ethischen Widerstand gegen den thematisierenden Zugriff des Ich. Das Antlitz des Gesichtes des Anderen verkündet die Wahrheit des Gesichtes, die ethische Unterweisung des Ich.<sup>185</sup>

In der Beziehung der reziproken Anerkennung ist das Ich Subjekt als Träger von Pflichten und Rechten, Motivationen und Interessen. Es ist in der Intention Lévinas' inter-essiert, da es auf dieser Ebene des Zwischenmenschlichen um sein Kapital an Haben und Sein kämpfen kann, es um seine Seinsmächtigkeit im Verhältnis zu den Anderen geht. Der Andere wird in dieser Beziehung als *alter ego* erkannt; der thematisierbare Teil seines Gesichtes offenbart dem erkennenden Ich sein Wahres Gesicht. Der Andere hat als Gleicher unter Gleichen die gleichen Rechte und Pflichten wie das Ich zu tragen und besitzt zudem vergleichbare Motivationen wie das Ich. Mit Ortega beschrieb ich die ontologische Bestimmung des Ich auf dieser Ebene des Zwischenmenschlichen als ein „Weg vom Anderen zu mir selbst“.<sup>186</sup>

Ist das Ich einerseits in der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht Bürge und Geisel des Anderen, so sieht es sich auf der Ebene der Wechselseitigkeit gezwungen, den Anderen in seiner Einzigartigkeit im Verhältnis zu den Anderen zu beurteilen. Im Rahmen dieser Thematisierung des Anderen kann es zudem seine eigene Einzigartigkeit im Verhältnis zu den Anderen erkennen und eigene Anerkennungswünsche gegen die Anderen stellen.

„Wie der Andere zugleich Antlitz und Erscheinung ist, wird das Ich ineins Angeklagter und Richter.“<sup>187</sup>

Beide Beziehungsebenen sind meiner Meinung nach miteinander verwoben, ihr Geflecht bildet das Zwischenmenschliche. Dabei wird das Ich in seinem sozialen Handeln vor eine nicht lösbare Aufgabe gestellt, da sich dieses an zwei divergierenden moralischen Gesichtspunkten orientieren soll. Auf der Ebene der ethischen Beziehung obliegt ihm die maßlose, einseitige Verantwortung dem Anderen gegenüber. Es untersteht der Bitte des Anderen, die ein Befehl ist, Leib und Leben für den Anderen einzusetzen, sich ganz in den Dienst des Anderen stellen zu lassen. Auf der Ebene der symmetrischen Wechselseitigkeit soll es sich am moralischen Gesichtspunkt der Gleichheit aller orientieren. Es soll die Anderen und sich selbst in Bezug zu den Anderen beurteilen am Maßstab der Gerechtigkeit, welcher sich für Lévinas - wie ich an anderer Stelle eingehend erörtert habe - an der asymmetrischen Verantwortung dem Anderen gegenüber messen lassen muß.<sup>188</sup>

Die Dualität des Zwischenmenschlichen findet ihre Analogie in der Beziehung zwischen Gruppen von Menschen. Die Ausrichtung des eigenen Handelns an beiden moralischen Gesichtspunkten findet hier genauso Bedeutung wie zwischen einzelnen Menschen, auch wenn in der Beziehung zwischen Gruppen von Menschen das leibhaftige Gesicht des Anderen fehlt. Das Verhältnis Ich-Anderer-Dritter ist jedoch im Sinne Lévinas' nicht numerisch zu verstehen und kann daher auch auf das Verhältnis von Gruppen von Menschen übertragen werden.<sup>189</sup>

Soll jedoch einem der beiden moralischen Gesichtspunkte Priorität gegenüber dem anderen zukommen? Wie ich beschrieben habe, geht Lévinas vom Primat des Ethischen vor dem Politischen aus und Honneth im Gegensatz zu Lévinas vom Primat des Politischen. Der Standpunkt Lévinas' wird im folgenden diskutiert werden. Anschließend wird die Frage erläutert, ob Lévinas nicht in seinen fundamentalethischen Beschreibungen einen Heroismus des Für-den-Anderen propagiert, der das Subjekt unter eine weitere Totalität stellt, was entgegengesetzt seiner Intention wäre, den Menschen außerhalb jeglicher Totalität (des Seins) in seine Exteriorität zu setzen. Zudem wird zu erörtern sein, ob es gerechtfertigt ist, dem Leiden für und an dem Anderen eine so große Bedeutung im Zwischenmenschlichen zukommen zu lassen, wie dies bei Lévinas der Fall ist.

### **3.1. Zum Verhältnis von Ethik und Politik**

Lévinas geht meines Erachtens von der Gleichzeitigkeit beider sozialer Ebenen aus. Im Moment des Auftretens des anderen Menschen vor mir, befinde ich mich in beiden Ebenen des Zwischenmenschlichen zu ihm. In der Nacktheit des Antlitzes tut sich schon die Not aller Anderen kund. Das Antlitz ist somit Antlitz der Antlitze.

„Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit.“<sup>190</sup>

Die Unmittelbarkeit der Nähe der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht ist nie gegeben, da sie immer schon durch den Dritten gestört ist.<sup>191</sup> Daher zieht Lévinas die Schlußfolgerung:

„Die Unmittelbarkeit meiner Beziehung zum Nächsten wird modifiziert durch die Notwendigkeit, die Menschen untereinander zu vergleichen und zu beurteilen. Dieser Rekurs auf universale Prinzipien ist der Ort der Gerechtigkeit und Justiz und der Objektivität.“<sup>192</sup>

Der Andere begegnet mir immer auch als der Andere in seinen Lebens-verhältnissen. Auf der Ebene der reziproken Anerkennung befinde ich mich in einer Auseinandersetzung mit ihm, in einer Thematisierung seiner Verhältnisse in Bezug auf die der Anderen und der meinigen. Diese Ebene der Wechselseitigkeit ist meines Erachtens eine politische Ebene, denn im Kampf um Anerkennung geht es auch um den Kampf um Macht, um - mit den Worten von Lévinas gesprochen - das Kapital an Haben und Sein, die Seinsmächtigkeit des Ich.

Doch wie läßt sich der Primat des Ethischen begründen, wenn im Zwischenmenschlichen immer schon beide moralischen Gesichtspunkte gegeben sind?

Lévinas führt diesbezüglich aus, daß für ihn der Weg von der Verantwortung zum Problem verläuft.

„Von der Verantwortung zum Problem - so ist die Reihenfolge. Das Problem stellt sich durch die Nähe selbst, die ansonsten, als das schlechthin Unmittelbare, problemlos ist.“<sup>193</sup>

Für Lévinas wird das Ich mit seinem Vermögen und Können erst durch den ethischen An-ruf des Anderen in sein Leben ge-rufen.

„Im Empfang des Antlitzes öffnet sich der Wille zur Vernunft.“<sup>194</sup>

Intendiert Lévinas nicht mit diesen Beschreibungen, die Existenz des Ich dem Anderen zu verschreiben? Der Sinn und die Aufgabe der eigenen Existenz liegen nicht in ihr selbst begründet, sondern stoßen auf das Ich im Ereignis des Anderen von außen zu. In dieser



Befallenheit und Besessenheit vom Anderen wird das Ich in die Verantwortung für den Anderen erwählt. Der ethische An-ruf des Anderen ist eine befehlsmäßige Unterweisung des Ich, sich mit seiner ganzen Existenz in den Dienst des Anderen zu stellen. Für Lévinas geht die Diakonie, das einseitige, asymmetrische Für-den-Anderen dem wechselseitigen Dialog voraus. Das Antlitz des Anderen im Von-Angesicht-zu-Angesicht stellt für ihn eine *veritas prima* dar.<sup>195</sup> Wahrheit des Gesichtes, die nichts enthüllt und offenbart, sondern ethische Unterweisung bedeutet.

Lévinas erblickt das *principium individuationis* des Subjekts in seiner Einzigkeit der Verantwortung dem Anderen gegenüber und nicht in seiner Einzigartigkeit im Verhältnis zu den Anderen. Demnach ist die Identität des Subjekts für Lévinas keine reflexive, sondern eine ethische, da das Subjekt vom Anderen in seine Einzigkeit erwählt wird.

In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, was Lévinas meint, wenn er davon ausgeht, daß nicht der Krieg im Anfang war; der Kampf des Einen-gegen-den-Anderen stellt nicht die grundlegende Beziehung zwischen Menschen dar, sondern der Bund der Nicht-Gleichgültigkeit des Der-Eine-für-den-Anderen, der Bund Einziger, die jeder für sich für jeden Anderen - für alle und alles - verantwortlich sind.<sup>196</sup>

Die geschilderte Begründung Lévinas' für den Primat des Ethischen im Zwischenmenschlichen ist meines Erachtens genauso wenig überzeugend wie die Beschreibungen Honneths über den Primat des Politischen.<sup>197</sup> Auf mich wirken die Beschreibungen Lévinas' - wie ich es einführend schon erläutert habe - appellativ, prophetisch. Glorifiziert er nicht den Anderen und heroisiert das Für-den-Anderen?

Und beinhaltet die ethische Unterweisung des Ich nicht eine neue Gewalt gegen das Ich?

Muß es überhaupt ein Primat des Ethischen oder Politischen in der zwischenmenschlichen Beziehung geben? Sind nicht die beiden moralischen Gesichtspunkte, an denen sich das Ich orientieren soll, als gleichwertig zu betrachten? Diese Einstufung der Gleichwertigkeit beider moralischer Gesichtspunkte, der Verzicht auf ein Primat, stellt möglicherweise einen Mittelweg zwischen Lévinas und Honneth dar. Innerhalb der spannungsreichen Verwicklung beider sozialer Beziehungen gewinnt die Handlungsmaxime des Das-Gesicht-des-Anderen-Wahren ihre Bedeutung neben derjenigen des Bestrebens nach eigener Anerkennung durch die Anderen.

### **3.2. Die Heroisierung des Für-den-Anderen**

Wie an anderer Stelle eingehend erläutert, kritisiert Lévinas die Heroisierung des Vermögens des Ich in der abendländischen Philosophie. Diese betreibe eine Egologie, eine Philosophie des Selben.

Über die Beschreibung des Alterns, des Sterbens - des leiblichen Erleidens - versucht Lévinas einen Weg aufzuzeigen, an dessen Ende der Untergang des heroischen Subjekts eintritt und das Ereignis des Anderen sich ankündigt. Moralisches und leibliches Leiden münden im Untergang des Selbst, in der Selbstlosigkeit des Subjekts als eine Art Voraussetzung für den Empfang des Anderen.<sup>198</sup>

Der Andere als Witwe, Waise und Fremder wird von Lévinas als Meister beschrieben, als derjenige, der das Ich unterweist. Auch wenn Lévinas einräumt, daß der Andere auf der Ebene der Beziehung der Wechselseitigkeit auch zum Feind werden kann, so wirken dennoch die Beschreibungen des Anderen auf der Ebene der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht glorifizierend. Gleichzeitig heroisiert Lévinas das Für-den-Anderen. Das Ich soll Leib und Leben für den Anderen einsetzen. In letzter Radikalität bedeutet das Für-den-Anderen als ein Sterben-für-den-Anderen.<sup>199</sup> Bedeutet das Sich-für-den-Anderen-Opfern nicht in letzter Konsequenz ein Martyrium für den Anderen?<sup>200</sup>

Gleichzeitig fällt die negative Beschreibungsweise Lévinas' bezüglich den eigenen Anerkennungswünschen des Subjekts auf. Er unterstellt, daß es dem Ich auf der Ebene der Wechselseitigkeit nur um das Vermehren seines Kapitals an Haben und Sein geht, die Erweiterung seiner Seinsmächtigkeit. Lévinas geht sogar so weit, daß er dem Ich sein Recht auf sein Sein streitig macht, so als ob das Ich nur durch seine Existenz den Anderen schon berauben würde. Ist das Ich aufgrund seiner bloßen Existenz schuldig an der Not und der Armut des Anderen? Wird die Not und Armut des Anderen dabei sozialgeschichtlich verstanden, dann lenkt diese Schuldzuweisung Lévinas' von den strukturell-gesellschaftlichen Bedingungen für die Not des Anderen ab. Auf mich wirkt es in diesem Zusammenhang befremdend, wenn Lévinas ausführt:

„Es ist klar, daß es im Menschen die Fähigkeit gibt, nicht zum Anderen hin zu erwachen; es gibt die Fähigkeit zum Bösen. Das Böse ist die Seinsordnung schlechthin - und im Gegensatz dazu ist Zum-Anderen-gehen das Einbrechen des Menschlichen ins Sein, ein anders als Sein.“<sup>201</sup>

Es konnte im Gegensatz zu dieser einseitigen Glorifizierung des Für-den-Anderen bei Lévinas anhand der Ausführungen Honneths über den Kampf um Anerkennung aufgezeigt werden, daß dem Für-mich, dem Kampf um das eigene Kapital an Haben und Sein eine positive Rolle sowohl im Prozeß der Individuierung und Sozialisation des Ich als auch in dem der gesellschaftlichen Entwicklung zukommt.<sup>202</sup>

Vielleicht versucht Lévinas mittels dieser heroisierenden Beschreibungen des Für-den-Anderen nur seine Intention zu verdeutlichen, daß die Freiheit des Menschen nur dann sinnvoll ist und Gutes bewirkt, wenn sie sich dem ethischen Anruf des Anderen unterstellt. Genau dieser Primat des Ethischen, des Für-den-Anderen, ist jedoch in Frage zu stellen.

### **3.3. Das Leiden als Paradigma des Zwischenmenschlichen?**

In Lévinas' phänomenologischen Beschreibungen des Zwischenmenschlichen kommt - wie ich eingehend besprochen habe - dem moralischen Leiden eine besondere, paradigmatische Bedeutung zu. Der Andere wird vom Subjekt in der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht passiv er-litten und er-duldet. Auch die Beschreibungen des Für-den-Anderen im Sinne des Leib-und-Leben-Einsetzens- und des Sterbens-für-den-Anderen als die Ausführung der passiven Unterweisung durch den Anderen erwecken bei mir die Annahme des Leidens des Ich im Dienst für den Anderen.

Kommt jedoch tatsächlich dem Leiden im zwischenmenschlichen Bereich eine so übermächtige Bedeutung zu? Auch unter Berücksichtigung einer positiven Bewertung der Intention Lévinas', die Nicht-Gleichgültigkeit als das wesentliche Moment des Zwischenmenschlichen festzusetzen, kann das Leiden auch als ein, wenn auch nicht unwesentlicher Faktor in der Beziehung zum anderen Menschen angesehen werden.

Geht nicht vom anderen Menschen - und gerade vom seinen Gesicht - auch eine Faszination aus, die die Neugierde und das Staunen des Ich erweckt; An-kündigung der Offenheit des Anderen zur Begegnung, die die Phantasie und den Willen des Ich zum Leben mit den Anderen ins Leben ruft? Eröffnet nicht gerade das Gesicht des anderen Menschen mannigfaltige Dimensionen des Zwischenmenschlichen? Sind nicht mehr als die zwei der ethischen Unterweisung und des Erkennens und Thematisierens aufzuspüren? Ich denke dabei beispielsweise an das Staunen über eine gemeinsam geteilte Welt und an die Beziehung zum Anderen auf dem Fundament der Phantasie, der Kreativität, der Musik und der bildenden Kunst.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Aus einer anderen Sichtweise heraus stellt sich die Frage, welche Bedeutung der leiblichen Beziehung des face à face (noch) zukommt in einer Zeit, in der sich Menschen immer mehr in einem von den Informationstechnologien geschaffenen Mitteilungsraum, beispielsweise über das Telefon, das Fax oder das Internet, kommunizierend begegnen.<sup>203</sup> Welche Dimensionen der Begegnung zwischen Menschen sich aus dem Wachsen dieses Mitteilungsraumes ergeben, ist noch nicht absehbar. Diese Thematik kann ich an dieser Stelle jedoch nicht eingehend erörtern, da dies den Rahmen der vorliegenden Arbeit übersteigen würde.

Ist aufgrund der hier vorgetragenen Einwände daher nicht die paradigmatische Beschreibung des Leidens im Zwischenmenschlichen bei Lévinas zu kritisieren und zurückzuweisen?

## **4. Schlußbemerkungen**

Am Ende dieser Arbeit will ich noch zwei Resultate meiner Auseinandersetzung mit Lévinas anmerken.

Zum einen ist der Anspruch Lévinas', die Ethik als Erste Philosophie zu setzen, zurückzuweisen. (Heute würde ich Lévinas zustimmen - Eric Mührel im März 2000)

Lévinas versteht die Philosophie als Weisheit der Liebe.<sup>204</sup>

Er führt aus:

„Philosophie als Liebe zur Liebesweisheit, deren Lehrer das Antlitz des anderen Menschen ist! Kündet sie sich nicht an durch das Gute jenseits des Seins und oberhalb der Ideen, von dem im sechsten Buch von Platons "Staat" die Rede ist? Das Gute, in bezug auf welches das Sein selbst erscheint. Das Gute, von dem das Sein in seiner Darstellung erhellt wird und dem es seine ontologische Kraft verdankt. Das Gute, um dessentwillen "jede Seele alles tut" (Staat, 505 e)."205

Lévinas versucht an dieser Stelle in einem Rekurs auf Platons Beschreibungen über das Gute den Primat des Ethischen zu begründen. Den ethischen An-ruf des Anderen als Unterweisung des Ich setzt Lévinas gleich mit dem Guten bei Platon. Das Gute als das Ereignis des Anderen, welches das Ich passiv erduldet, erhellt das Sein in seiner Darstellung und ist somit Bedingung allen Anfangs und Ursprungs von Sein. Somit ist die Philosophie für Lévinas' zuallererst Ethik im Sinne einer Liebe zur Liebesweisheit, Liebe zur Reflexion der Liebe - Liebe als die asymmetrische, grenzenlose Verantwortung dem Anderen gegenüber - , deren Lehrer das Antlitz des Anderen ist.

Doch ist das Antlitz des anderen Menschen das Tor zur Welt?

Ist der andere Mensch nicht nur ein Teil des Mich-Umgebenden im Sinne Ortegas, das auf mich zu-kommt und mit dem ich ko-exestiere?

Lévinas spricht nie vom Antlitz der Natur oder der Welt. Somit muß auch die Verantwortung der Mit- und Umwelt (des Anderen) gegenüber als eine um des anderen Menschen willen gedacht werden.<sup>206</sup>

Wird der Mensch nicht jedoch auch durch andere Er-fahrungen als die des passiven An-gehens durch das Antlitz des anderen Menschen er-weckt zum philosophischen Fragen? Dies

*Prof. Dr. Eric Mührel*

steht meiner Meinung nach außerhalb jeden Zweifels. Verwiesen sei hier beispielsweise auf die Fragestellungen Heideggers:

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“<sup>207</sup>

Ist es nicht offensichtlich, daß das Philosophieren durch das Staunen ins Leben gerufen wird? Eine Möglichkeit ist dabei auch der Weg Lévinas im Sinne eines Staunens über die passive Erwählung des Ich - mittels der An-rufung durch das Antlitz des Anderen - zur Verantwortung dem anderen Menschen gegenüber.

In diesem Zusammenhang ist das Werk Lévinas jedoch auch zu würdigen. Die Motivation für seine Philosophie liegt in dem Festhalten an ethischen Maßstäben trotz der Geschehnisse des Holocaust. Seine Fundamentaethik ist auch als eine streitbare Schrift in einer Zeit individualistischer Beliebigkeit von Verantwortung (-slosigkeit) gegenüber dem und den anderen Menschen anzusehen. Von der genannten Motivation Lévinas soll die folgende Ausführung abschließend Zeugnis geben:

„Man muß in der Ethik bleiben, auch wenn sie enttäuscht und auch, wenn sie nichts verspricht. Glauben ohne Happy-End. Auch wenn man in Auschwitz das Ende, den Tod der Ethik gesehen hat, ist das kein Grund, die Ethik als gestorben zu betrachten. Ich glaube weiterhin an die Ethik. Die Krise der Ethik ist kein Grund, sich selbst nicht nach ethischen Maßstäben zu verhalten, nicht menschlich zu handeln.“<sup>208</sup>

Zum anderen schließe ich aus den Beschreibungen über die spannungsreiche Verwicklung der beiden sozialen Beziehungen für meine Tätigkeit als Berater und Erzieher das Fazit, daß mir in der Begegnung mit den mir anvertrauten Menschen eine Doppelrolle zukommt. Einerseits geht mich der mir beruflich begegnende Mensch an auf der Ebene der ethischen Beziehung der asymmetrischen Verantwortung. In diesem Sinne bin ich für-den-Anderen da. Andererseits kann ich nur dann meine berufliche Erfahrung und Kenntnis für den Anderen einsetzen, wenn ich ihn und seine Lebenssituation eingehend erörtere und analysiere. Dazu ist es notwendig, eine berufliche Distanz zum Anderen aufzubauen, damit es zu keiner emotionalen Involvierung in seine Problematik kommt. Daher existieren in der Beziehung zum Klienten gleichzeitig Nähe und Distanz, die in einem spannungsreichen Verhältnis zueinander stehen, so daß die Anfrage des Klienten an mich offen bleibt, und meine Antwort auf diese immer eine vorläufige, ihm in seiner Lebenssituation nie völlig gerecht werdende ist. Gerade die Unmöglichkeit einer abschließenden Antwort auf die Frage des Anderen eröffnet

*Prof. Dr. Eric Mührel*

jedoch einen Spielraum für den Fortgang der Beziehung, der von beiden Seiten mit Phantasie und Kreativität ausgefüllt werden kann.\*

## Bibliographie

In die vorliegende Bibliographie wurden nur Werke aufgenommen, auf die sich die vorliegende Arbeit stützt. Zu weiteren Schriften von und über Emmanuel Lévinas siehe besonders die sehr ausführliche Bibliographie von Roger Burggraeve, Emmanuel Lévinas. Une biographie primaire et secondaire (1975-1985) avec complément (1985-1989), Leuven 1991.

## Primärliteratur

Monographien und Aufsatzsammlungen von Emmanuel Lévinas in der zeitliche Reihenfolge ihrer Veröffentlichung (In Klammern nach dem Titel ist das Erscheinungsjahr der ersten Auflage angegeben, falls ich mich auf eine andere Auflage beziehe.)

- *Le temps et l'autre* (1947), Montpellier, 1979; deutsch: *Die Zeit und der Andere*, aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989.
- *En découvrent l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949) , Paris 1974; teilweise ins Deutsche übersetzt in *Die Spur des Anderen*.
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Den Haag 1980; deutsch: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, aus dem Französischen übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1987.
- *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (1963), Paris 1976; deutsch in gekürzter Ausgabe: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen übersetzt von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992.
- *Quatre lectures talmudique*, Paris 1968; deutsch: *Vier Talmud-Lesungen*, übersetzt aus dem Französischen von Frank Miething, Frankfurt am Main 1993.



*Prof. Dr. Eric Mührel*

- Humanisme de l'autre homme, Montpellier 1972; deutsch: Humanismus des anderen Menschen, aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Anmerkungen von Theo de Boer, Adriaan Peperzak und Ludwig Wenzler, Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Lévinas und Christoph von Wolzogen als Anhang "Intention, Ereignis und der Andere", Hamburg 1989.
- Autrement qu'etre ou au-del... de l'essence, Den Haag 1974; deutsch: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992.
- Sur Maurice Blanchot, Montpellier 1975; teilweise ins Deutsche übersetzt in Eigennamen.
- Noms propres, Montpellier 1976; teilweise ins Deutsche übersetzt in Eigennamen und Außer sich.
- L' au-del... du verset, Paris 1982; deutsch : Jenseits des Buchstabens, Band 1: Talmud-Lesungen, aus dem Französischen von Frank Miething, Frankfurt am Main 1996 (Band 2 ist noch nicht veröffentlicht).
- De Dieu qui vient ... l'idée, Paris 1982; deutsch: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz (1985), mit einem Vorwort von Bernhard Casper, aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg/München 1988.
- Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris 1982; deutsch: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo (1986), aus dem Französischen von Dorothea Schmidt, Wien 1992.
- Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (1983), aus dem Französischen übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1993.
- Hors sujet, Paris 1987; teilweise ins Deutsche übersetzt in Außer sich.
- A l'heure des nations, Paris 1988; deutsch: Stunde der Nationen. Talmudlektüren, aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Weber, München 1994.
- Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, aus dem Französischen von Frank Miething, Mit einem Nachwort von Felix Philipp Ingold, München/Wien 1988.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

- Entre nous. Essais sur le penser-...-l'autre, Paris 1991; deutsch: Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen, aus dem Französischen von Frank Miething, München/Wien 1995.
- Dieu, la Mort et le Temps, Paris 1993; deutsch: Gott der Tod und die Zeit, Nachwort von Astrid Nettling, aus dem Französischen von Astrid Nettling und Ulrike Wasling, Wien 1996.
- Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, herausgegeben und übersetzt aus dem Französischen von Frank Miething, München/Wien 1991; (eine Auswahl aus Noms propres und Hors sujet).

#### Einzeltitle und Zeitschriftenaufsätze

- Das Ich kann nicht vertreten werden. Die Ethik als die Verantwortlichkeit für den Anderen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15. April 1995, Nr. 89, ohne Seitenangabe.
- Vorwort in: MosÛs, Stéphane, Systèmes et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig, Préface d'Emmanuel Lévinas, Paris 1982; deutsch: MosÛs, Stéphane, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs, mit einem Vorwort von Emmanuel Lévinas, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München 1985.
- Emmanuel Lévinas, in: Jüdische Portraits. Photographien und Interviews von Herlinde Koebler, Frankfurt am Main 1989, 173-174.
- "Die Menschheit ist biblisch", in: Weber Elisabeth (Hrsg.), Jüdisches Denken in Frankreich, Gespräche mit Pierre Vidal-Naquet, Jacques Derrida, Rita Thalmann, Emmanuel Lévinas, Léon Poliakov, Jean-Francois Lyotard, Luc Rosenzweig, Herausgegeben und aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Weber, Frankfurt am Main 1994, 117-131.

#### Sekundärliteratur

#### Monographien über Lévinas

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Bernhardt, Uwe, Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Lévinas, Bonn 1996.

Esterbauer, Reinhold, Transzendenz - "Relation". Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Lévinas', Wien 1992.

Finkielkraut, Alain, La sagesse de l'amour, Paris 1984; deutsch: Die Weisheit der Liebe, Aus dem Französischen von Nicola Volland, München/Wien 1987.

Funk, Rudolf, Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas: zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott, Freiburg/München 1989.

Happel, Torsten, Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas - Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Lévinas und M. Buber, Mainz 1994.

Hand, Sean (Hrsg.), The Lévinas-Reader, Oxford/Cambridge, Mass. 1989.

Hauck, Detlef, Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken Emmanuel Lévinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig, Essen 1990.

Huizing, Klaas, Das Sein und der Andere. Lévinas' Auseinandersetzung mit Heidegger, Frankfurt am Main 1988.

Krewani, Wolfgang N., Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg/München, 1992.

Poirié, Francois, Emmanuel Lévinas, qui ^tes-vous?, Lyon 1987.

Strasser, Stephan, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas' Philosophie, Den Haag 1978.

Taureck, Bernhard, Lévinas zur Einführung, Hamburg 1991.

Weber, Elisabeth, Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' "Autrement qu'âtre ou au-del... de l'essence", Wien 1990.

Wiemer, Thomas, Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihre Realisierung im philosophischen Diskurs, Freiburg/München 1988.

Aufsätze und Aufsatzsammlungen zu Lévinas

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Capurro, Rafael, Sprengsätze. Hinweise zu E. Lévinas' Totalität und Unendlichkeit, in: *Prima philosophia*, 4. Jg., Heft 2, April-Juni 1992.

Casper, Bernhard, Illéité. Zu einem Schlüssel"begriff" im Werk von Emmanuel Lévinas, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 91 (1984), 273-288.

Derrida, Jacques, Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'E. Lévinas, in: ders., *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 117-128; deutsch: Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas', Aus dem Französischen übersetzt von Rodolphe Gasche, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1994, 121-135.

Klehr, Franz Josef (Hrsg.), Den Anderen Denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Lévinas, Stuttgart 1991.

Lesch, Walter, Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Lévinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentaethik (Habermas, Lyotard, Derrida) in: Klehr, Franz Josef (Hrsg.), Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Lévinas, Stuttgart 1991, 179-198. Zudem erschienen in: Mayer, Michael u. Hentschel, Markus (Hrsg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990, 164-176.

Mayer, Michael u. Hentschel Markus (Hrsg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990.

Schmid, Wilhelm, Das Antlitz des Anderen. Über Emmanuel Lévinas, in: *Ästhetik und Kommunikation*, Heft 82, Jg. 22, Juni 1993, 16-23.

Sidekum, Antonio, Die Lévinassche Ethik im Lichte der Philosophie der Befreiung, in: Mayer, Michael u. Hentschel, Markus (Hrsg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990, 178-193.

Strasser, Stephan, Immanuel Lévinas: Ethik als erste Philosophie, in: Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1987, 218-265.

Wolzogen, Christoph von, Zwischen Emphase und Verdacht. Wege und Umwege der deutschen Rezeption von Lévinas, in: *Philosophische Rundschau*, 42. Jg. (1995), Heft 3, 193-224.

Wohlmuth, Josef, Gott - das letzte Wort vor dem Verstummen. Gotteserfahrung bei Karl Rahner und Emmanuel Lévinas, in: Wenzler, Ludwig (Hrsg.), *Die Stimme der Stimmen. Zum Wesen der Gotteserfahrung*, Düsseldorf 1992, 51-73.

Weitere Literatur

Armut, Kriminalität und Straffälligenhilfe. Positionspapier der Nationalen Armutskonferenz in der Bundesrepublik Deutschland und der Bundesarbeitsgemeinschaft für Straffälligenhilfe, in: Rundbrief Straffälligenhilfe, Nr. 16, 6. Jg., November 1995.

Baake, Klemens, Praxis und Heil. Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners, Würzburg 1990.

Bissinger, Manfred (Hrsg.), Gewalt - ja oder nein. Eine notwendige Diskussion, München 1987.

Bruckner, Pascal, Ich leide, also bin ich. Die Krankheit der Moderne. Eine Streitschrift, Weinheim/Berlin 1996.

Buber, Martin, Das dialogische Prinzip, Gerlingen 1992.

Camus, Albert, Der Fall, Reinbek bei Hamburg 1995.

Camus, Albert, Der Mensch in der Revolte, Reinbek bei Hamburg 1996.

Capurro, Rafael, Zur Philosophischen Dekonstruktion des Radikalen Konstruktivismus, in: Hellingrath, Bernd, Joemann, Johannes u.a., Reader zur Ringvorlesung Radikaler Konstruktivismus, Forschungsbericht Nr. 288 des Fachbereichs Informatik der Universität Dortmund, Dortmund 1990.

Capurro, Rafael, Ethik und Weisheit des Volkes, in: Fornet-Betancourt, Raël (Hrsg.), Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika", Aachen 1990, 97-107.

Capurro, Rafael, Leben im Informationszeitalter, Berlin 1995.

Darwin, Charles, Die Entstehung der Arten. Durch natürliche Zuchtwahl, Übersetzt von Carl W. Neumann mit einem Nachwort von Gerhard Heberer, Stuttgart 1995.

Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, Paris 1967; deutsch: Die Schrift und die Differenz, Aus dem Französischen übersetzt von Rodolphe Gasche und Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1994.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Derrida, Jacques, Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité, zuerst in englischer Übersetzung erschienen in: Deconstruction and Possibility of Justice, published by The Cardozo Law Review, vol. 11, July/August 1990, numbers 5-6, New York; deutsch: Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität, Aus dem Französischen von Alexander Garcia Düttmann, Frankfurt am Main 1991.

Descartes, René, Die Leidenschaften der Seele, herausgegeben und übersetzt von Klaus Hamacher, Hamburg 1984.

Dix, Bruno, Lebensgefährdung und Verpflichtung bei Hobbes, Würzburg 1994.

Dussel, Enrique, Herrschaft - Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs, in: Concilium 10 (1974), 396-407.

Dussel, Enrique, Die moderne Christenheit vor dem "anderen". Vom "rüden Indio" bis zum "guten Wilden", in: Concilium 15 (1979), 649-655.

Dussel, Enrique, Ethik der Gemeinschaft, Düsseldorf 1988.

Fischer, Peter (Hrsg.), Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie, Leipzig 1995.

Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1992.

Geißler, Karlheinz A., Hege Marianne, Konzepte sozialpädagogischen Handelns: ein Leitfaden für soziale Berufe, Weinheim/Basel 1991.

Grossmann, Wassilij, Leben und Schicksal, Frankfurt am Main/Berlin 1987.

Habermas, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, System der Sittlichkeit, Nachdruck der Lasset-Ausgabe, Hamburg 1967.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Jenaer Realphilosophie, Hamburg 1969.

Heidegger, Martin, Einleitung zu: Was ist Metaphysik?, in: ders., Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), Frankfurt am Main 1976, 365-383.

Heidegger, Martin, Sein und Zeit (1927), 17. Aufl., Tübingen 1993.

Heim, Michael, The metaphysics of virtual reality, New York/Oxford 1993.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Hollis, Martin, Soziales Handeln. Eine Einführung in die Philosophie der Sozialwissenschaft, aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte, Berlin 1995.

Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992.

Honneth, Axel, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1988.

Jüdische Portraits. Photographien und Interviews von Herlinde Koebler, Frankfurt am Main 1989.

Joosten, Heiko, Die ewige Suche nach dem Täter, in: Die Zeit, Nr 30. vom 21.07.1995, 24.

Kaufmann, Matthias, Rechtsphilosophie, Freiburg 1996.

Kerscher, Ignatz (Hrsg.), Sozialwissenschaftliche Kriminalitätstheorie, Weinheim/Basel 1985.

Kimura, Bin, Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, Übersetzt und herausgegeben von Elmar Weinmayr, Darmstadt 1995.

Krämer, Hans, Integrative Ethik, Frankfurt am Main 1992.

Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung, München 1995.

Lyotard, Jean-Francois, Le Différend, Paris 1983; deutsch: Der Widerstreit, Aus dem Französischen von Joseph Vogl, München 1987.

Machiavelli, Nicolo, Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung, Deutsche Gesamtausgabe, Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Dr. Rudolf Zorn, Stuttgart 1977.

Marx, Karl, Die Frühschriften, Herausgegeben von Siegfried Landshut, Stuttgart 1971.

Marx, Werner, Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß, Hamburg 1986.

Mead, George Herbert, Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Herausgegeben von Hans Joas, Frankfurt am Main 1980.

Mead, George Herbert, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Mit einer Einleitung herausgegeben von Charles W. Morris, Frankfurt am Main 1993.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Molesworth, William (Hrsg.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury (1839-1845)*, Aachen 1966.

MosÛs, Stéphane, *SystÜme et Révélation, La philosophie de Franz Rosenzweig, Préface d'Emmanuel Lévinas*, Paris 1982; deutsch: *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs, mit einem Vorwort von Emmanuel Lévinas, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz*, München 1985.

Ortega y Gasset, *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1978.

Peter, Anton, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Freiburg/Basel/Wien 1988.

Rahner, Karl, *Erfahrung des Geistes*, Freiburg 1977.

Rahner, Karl, *Gotteserfahrung heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd 9, Einsiedeln 1954, 161-176.

Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Aus dem Englischen von Hermann Vetter, Frankfurt am Main 1993.

Reese-Schäfer, Walter, *Lyotard zur Einführung*, Hamburg 1989.

Rogers, Carl, *Die nicht-direktive Beratung* (engl. 1942), München 1972.

Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 1987.

Sack, Fritz, *Abweichendes Verhalten aus Soziologischer Sicht - Folgen für die Sozialarbeit*, in: Kerscher, Ignatz (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Kriminalitätstheorien*, Weinheim/Basel 1985, 148-161.

Scannone, Juan Carlos, *Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika*, *Theologische Quartalsschrift* 164 (1984) 203-214.

Schrey, Heinz-Horst, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt 1991.

Serres, Michel, *Der Parasit*, Übersetzt von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1987.

Spinoza, Benedict de, *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Nach der Übersetzung von Johann Hermann von Kirchmann und neu herausgegeben von Alexander Heine, *Bibliothek der Philosophie*, Bd. 12, Phaidon, Essen (ohne Erscheinungsjahr).

Valéry, Paul, *Oevres I*, Ed. Jean Hytier, Paris 1968.

Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1987.



*Prof. Dr. Eric Mührel*

Weber, Elisabeth (Hrsg.), Jüdisches Denken in Frankreich, Gespräche mit Pierre Vidal-Naquet, Jaques Derrida, Rita Thalmann, Emmanuel Lévinas, Léon Poliakov, Jean-Francois Lyotard, Luc Rosenzweig, Herausgegeben und aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Weber, Frankfurt am Main 1994.

Wiswede, Günter, Rollentheorie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977.

1 E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, 234 (Übersetzung durch den Verf.). Lévinas bezieht sich hier auf Thomas Hobbes, der nach Meinung Lévinas' von einem ursprünglichen Krieg aller gegen alle ausgeht und im Staat die Begrenzung und Regulierung dieses Krieges sieht. Vgl. hierzu E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Übers., hrsg. und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, München 1992, 203 u. ders., *Das Ich kann nicht vertreten werden. Die Ethik als Verantwortlichkeit für den Anderen*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15. April 1995, Nr. 89, ohne Seitenangabe. Die Textstelle bei Hobbes, auf die sich Lévinas meines Erachtens bezieht, betrifft die Beschreibungen Hobbes über den Naturzustand, in welchem jeder eines jeden Wolf ist. "(...) man to man is an awant wolf." (W. Molesworth (Hrsg.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Aachen 1966, Bd. 2, S. 2.) Vgl. zudem die eingehende Besprechung dieser Thematik bei: B. Dix, *Lebensgefährdung und Verpflichtung bei Hobbes*, Würzburg 1994, besonders 6-10.

2 "(...) profond jadis, Jadis jamais assez!" P. Valéry, *Le Cantique des Colonnes*, in: ders., *Oevres I*. Ed. Jean Hytier, Paris 1968, 118. Die Übersetzung folgt hier der von Frank Miething in: E. Lévinas, *Zwischen uns, Versuche über das Denken an den Anderen*, Aus dem Französischen von Frank Miething, München/Wien 1995, 187. Vgl. zudem ders., *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 228.

3 Siehe hierzu die Erläuterungen von S. Strasser in seinem Aufsatz: *Immanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie*, erschienen in: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1987, 254-263.

4 E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Aus dem Franz. übers. von Thomas Wiemer, Freiburg 1992, 347-348.

5 Siehe E. Lévinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Aus dem Franz. von Dorothea Schmidt, Wien 1992, 61. Jacques Rolland betont in diesem Zusammenhang, daß das Herzstück des Denken Lévinas' die zwischenmenschliche Beziehung ist, verstanden als ethische Beziehung. Vgl. J. Rolland, *Vorwort zu Gott, der Tod und die Zeit*, in: E. Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Nachwort von Astrid Nettling, aus dem Französischen von Astrid Nettling und Ulrike Wasel, Wien 1996, 11.

6 Siehe E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg 1987, 20.

7 Ebenda, 20.

8 Bezüglich der Auseinandersetzung Lévinas mit Heidegger verweise ich auf die Arbeit von K. Huizing, *Das Sein und der Andere. Lévinas Auseinandersetzung mit Heidegger*, Frankfurt am Main 1988. Das totalitäre Denken der abendländischen Philosophie, die für Lévinas eine Philosophie des Selbst, eine Egologie ist, ist für ihn mitverantwortlich für die Entstehung des politischen Totalitarismus, wobei sich Lévinas besonders auf den Nationalsozialismus bezieht, da er selber und seine Familie unter der Verfolgung und den Verbrechen der Nationalsozialisten litt. Ich schließe mich hier R. Funk an, der davon ausgeht, daß das Denken Lévinas' von der Vorahnung und der Erinnerung an die Nazi-Schrecken beherrscht ist. Vgl. hierzu die Beschreibungen Funks zur Person und zum Lebensweg Lévinas' in: R. Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von E. Lévinas*, Freiburg/München 1989, 35-57.

In seiner Kritik am Totalitätsdenken greift Lévinas auf die Ausführungen Franz Rosenzweigs in *Der Stern der Erlösung* zurück. Vgl. hierzu E. Lévinas, *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen*, aus dem Französischen von Frank Miething, München/Wien 1995, 150. Siehe zudem die Ausführungen von Lévinas im Vorwort zu: S. MosÛs, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, Mit einem Vorwort von Emmanuel Lévinas, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München 1985, 15-18.

9 Hier schließe ich mich R. Esterbauer und L. Wenzler an. Vgl. R. Esterbauer, *Transzendenz-Relation*. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Lévinas, Wien 1992, 212 und L. Wenzler, *Menschsein vom Anderen her*, in: E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Anm.v. Theodor de Boer u.a., Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Lévinas und Christoph von Wolzogen als Anhang "Intention, Ereignis und der Andere", Hamburg 1989, XXVI. Der Denkweg Lévinas entfaltet sich meines Erachtens "(...) gleich der ununterbrochenen Beharrlichkeit des Wellenschlags gegen einen Strand: immerwährende Wiederkehr und Wiederholung derselben Welle gegen dasselbe Ufer, an dem sich jedoch alles wieder zusammenzieht und in unendlicher Weise erneuert und bereichert." (J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1994, 128, Anm. 6.) Dieser rote Faden im philosophischen Werdegang von Lévinas läßt

jedoch die Unterscheidung in verschiedene Phasen seines Wirkens unberührt. Vgl. dazu W.N. Krewani, Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, München 1992, 27.

10 Vgl. Th. Wiemer, Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihre Realisation im philosophischen Diskurs, Freiburg 1988, 12.

An dem Aufsatz Vom Bewußtsein zur Wachheit kann man sich orientieren, wie weit Lévinas bezüglich der phänomenologischen Methode mit Husserl geht und wo er beginnt, sich von ihm zu lösen und weiterzudenken. Vgl. hierzu den genannten Aufsatz in: E. Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, aus dem Französischen übers. von Th. Wiemer, 44-78. Von Bedeutung für meine Untersuchungen ist die Feststellung Lévinas' in Abgrenzung zu Husserl, daß die Intentionalität der Noeseis-Noema-Struktur als ursprünglicher Zusammenhang im Zwischenmenschlichen abzulehnen ist. Der andere Mensch kann für Lévinas in keiner Weise analog zum Ich gedacht werden. Vgl. E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, a.a.O., 426-427. An anderer Stelle führt Lévinas in einem Rekurs auf die Beschreibungen Husserls über die axiologische Intentionalität aus: "Die Beziehung zum Anderen kann als irreduzible Intentionalität angestrebt werden, selbst wenn man darin schließlich den Bruch mit der Intentionalität sehen muß." (E. Lévinas, Ethik und Unendliches, a.a.O., 24.)

11 E. Lévinas, Zwischen uns, a.a.O., 258.

\* Bezüglich der Rollentheorie verweise ich auf G. Wiswede, Rollentheorie, Stuttgart/Berlin 1977.

12 Siehe A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992, 7 u. 259. Dabei greift er auf seine Schlußfolgerungen aus seinem Buch Kritik der Macht zurück.

Honneth bezieht sich bei seinen Erörterungen vor allem auf die Schriften System der Sittlichkeit und Jenaer Realphilosophie Hegels. Vgl. G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit, Nachdruck der Lasso-Ausgabe, Hamburg 1967 sowie ders., Jenaer Realphilosophie, Hamburg 1969.

13 Siehe A. Honneth, Kampf um Anerkennung, a.a.O., 8.

14 Vgl. ebenda, 109-113.

15 Siehe ebenda, 119. Honneth bezieht sich hier auf die Erörterungen Meads in Der Mechanismus des Sozialen Bewußtseins. Vgl. G.H. Mead, Der Mechanismus des Sozialen

*Prof. Dr. Eric Mührel*

Bewußtseins, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Hrsg. von Hans Joas, Frankfurt am Main 1980, 235-240. Siehe zudem die Beschreibungen Meads über die Phasen der Identitätsentwicklung in: ders., *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Mit einer Einleitung hrsg. von Charles W. Morris, Frankfurt am Main 1993, Kap. 25, 236-244.

16 Siehe A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., 211.

17 Vgl. ebenda, 283.

18 Ebenda, 284.

19 Siehe ebenda, 287.

20 Vgl. hierzu Rawls Beschreibung des Schleier des Nichtwissens in: J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, 36.

21 Den Sinn einer modernen Ethik sieht Honneth in der Erschließung solcher Lösungsverfahren. Siehe hierzu A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne*, in: P. Fischer (Hrsg.), *Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie*, Leipzig 1995, 203.

22 Vgl. hierzu J. Habermas, *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1992, 12.

23 Ebenda, 13.

24 Siehe ebenda, 14.

25 Gilt etwa nicht das Prinzip des Gewinnens zwischen den Diskursarten, welches Lyotard nicht dementieren kann. Vgl. hierzu J. F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989, 217.

26 Siehe ebenda, 226. Hier führt Lyotard auf, daß die Diskursarten von uns Besitz nehmen.

27 Ortega bezieht sich dabei auf *Sein und Zeit*, erstmals 1927 erschienen. Vgl. hierzu J. Ortega y Gasset, *Um einen Goethe von innen bittend*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Stuttgart 1978, 277, Anm. 1. Zudem ders., *Was ist Philosophie?*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, a.a.O., 486. Zur Entwicklung der Betrachtungsweise Heideggers durch Lévinas siehe E. Lévinas, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., 26-33 u. ders., *Zwischen uns*, a.a.O., 147-150.

28 Vgl. hierzu die Betrachtungen Ortegas in seinem Spätwerk *Der Mensch und die Leute*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, a.a.O., 11, 146-147 u. 153-155.

29 Ebenda, 149. Anschließend beschreibt Ortega noch eine andere Sichtweise des anderen Menschen. Er bezeichnet ihn als Anti-Ich, ego, welches dennoch anders ist. Alle Dus sind auch Anti-Ichs.

30 Ebenda, 156.

31 Siehe ders., Was ist Philosophie?, a.a.O., 497.

32 Vgl. ebenda, 505.

33 Ebenda, 478.

34 Ders., Um einen Goethe von innen bittend, a.a.O., 270.

35 Siehe ebenda, 268 u. 273-274.

36 Ebenda, 296.

37 Vgl. meine Ausführungen am Anfang dieses Kapitels.

38 Vgl. ders., Der Mensch und die Leute, a.a.O., 31.

39 Siehe hierzu ders., Was ist Philosophie?, a.a.O., 512.

40 Vgl. hierzu die Ausführungen Darwins über den Kampf um das Dasein, der seinen Angaben nach am heftigsten zwischen Individuen derselben Art ist, in: C. Darwin, Die Entstehung der Arten. Durch natürliche Zuchtwahl, Übers. von Carl W. Neumann u. einem Nachwort von Gerhard Heberer, Stuttgart 1995, 116-119. Bzgl. Machiavelli verweise ich beispielsweise auf dessen Ausführungen über die Ausdehnung der Macht auf Kosten anderer in: N. Machiavelli, Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung, Deutsche Gesamtausgabe, Übers., eingeleitet und erläutert von Dr. Rudolf Zorn, Stuttgart 1977, 2. Buch, Kap. 14, 204-205. K. Marx erörtert in Manifest der Kommunistischen Partei den Kampf zwischen Bourgeois und Proletariern, bei welchem es nur einen letztgültigen Sieger, die Proletarier, geben kann. Vgl. K. Marx, Manifest der Kommunistischen Partei, in: ders., Die Frühschriften, Hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, 525-560, besonders 525-539.

\* Vgl. H. Joosten, Die ewige Suche nach dem Täter, in: Die Zeit, Nr. 30 vom 21.07.1995, 24.

41 Bezüglich der Kritik an der heutigen Strafpraxis in den westlichen Demokratien verweise ich auf das Werk von M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1992.

42 Von nun an schreibe ich Anderer am Anfang mit großen A. Dies zwecks der Hervorstellung der Bedeutung des Anderen in den folgenden Beschreibungen. Der Begriff

Anderer bezieht sich in der Intention Lévinas' auf das Alte Testament. Als Übersetzungsmöglichkeit des hebräischen Wortes *rea* bieten sich jedoch auch in Anlehnung an die Übersetzung von Buber und Rosenzweig der Genosse und im christlichen Verständnis der Nächste an. Darauf weist in einer Anmerkung Frank Miething bei der Übersetzung eines Mischnatextes hin, auf welchem Lévinas eine Talmud-Lesung aufgebaut hat. Vgl hierzu E. Lévinas, Vier Talmud-Lesungen, Aus dem Französischen von Frank Miething, Frankfurt am Main 1993, 25, Anm. 1. Diese Stelle ist ein Beleg dafür, daß Lévinas sich in seinen Ausführungen an Darstellungen des Alten Testamentes orientiert. Der Andere bedeutet daher immer als der Genosse, der Nächste, der nächste andere Mensch. Lévinas selber benennt den Anderen auch als Erstbesten, der zuerst vor mich Gekommene. Vgl. dazu E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 194. Das Wort Genosse drückt jedoch am besten das aus, was Lévinas als Im-Bund-mit-dem-Anderen-Stehen meint, wie im weiteren Verlauf der Untersuchungen zu zeigen sein wird.

43 E. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 120.

Christoph von Wolzogen beschreibt die Störung und Irritation durch den Anderen als unvordenklichen Hereinbruch des Anderen, der weder mit einer besinnlichen Begegnung mit dem Anderen noch mit der Auseinandersetzung im Kampf um Anerkennung zu vergleichen sei. Vgl. Ch. v. Wolzogen, *Zwischen Emphase und Verdacht. Wege und Umwege der deutschen Rezeption von Lévinas*, in: *Philosophische Rundschau*, 42. Jg. (1995), Heft 3, 199.

\* Vgl. K.A. Geißler, M. Hege, *Konzepte sozialpädagogischen Handelns: ein Leitfaden für soziale Berufe*, Weinheim/Basel 1991, 227-236.

44 Vgl. hierzu A. Finkielkraut, *Die Weisheit der Liebe*, Aus dem Französischen von Nicola Volland, München 1987, 115.

45 Siehe ebenda, 179. Antlitz und Gesicht, dies sind zwei Begriffe, die meiner Meinung nach im Werk von Lévinas mißverständlich wirken, da sie nicht genau voneinander zu trennen sind. Die unterschiedliche Übersetzung ins Deutsche des französischen Wortes *visage* bewirkt eine Verstärkung der Irritation. Ich schließe mich hier der Meinung von B. Taureck an, der meint, daß das Antlitz, das Angesicht, den nicht thematisierbaren Aspekt des Gesichtes bedeuten könnte. Vgl. B. Taureck, *Lévinas zur Einführung*, Hamburg 1991, 66. Das leibhaftige einander Begegnen von Gesicht zu Gesicht eröffnet nicht nur das Erkennen des Anderen im Blick, sondern die Beziehung, die ich im folgenden die Von-Angesicht-zu-Angesicht nenne, in der der Andere als Antlitz, begegnet. Eine Beziehung die sich von der der

Thematisierung und dem Erkennen unterscheidet. Das Antlitz, Angesicht, bedeutet aus einer unvordenklichen Vergangenheit, außerhalb jeglichem zeitlichen Anfangs und Ursprungs, die nicht in der Gegenwart, der synchronen Zeit versammelt werden kann. Wie noch genauer auszuführen sein wird, drückt das Antlitz des Nächsten die Nacktheit der Entblößung aus. Dies kann nach Lévinas auch das Gegenteil des Gesichtes, beispielsweise ein nackter Arm oder der Nacken. Das Antlitz ist also nicht bezogen auf die Augenfarbe, die Form der Nase und des Kinns usw.. Vgl. hierzu E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 275-276. Hier weist Lévinas darauf hin, daß das Wort Antlitz nicht in einem zu engen Sinn verstanden werden soll. Dennoch bezieht sich das Antlitz, das Angesicht meiner Meinung nach vorzüglich auf das Gesicht, worauf das Wort An-gesicht von seinem Wortstamm her hinweist. Das Gesicht als solches bildet den wesentlichen Beziehungspunkt des Zwischen. Bezogen auf die Nacktheit, Entblößung, die das Angesicht nach Meinung von Lévinas ausdrückt, läßt sich meines Erachtens kritisieren, warum gerade das Gesicht, genauer gesagt der nicht thematisierbare Teil des Gesichtes, diese Entblößung und Nacktheit ausdrücken soll. Verweisen nicht eher die Genitalien auf diese entblößende Nacktheit? Als Adam und Eva ihre Nacktheit erkennen, bedecken sie ihre Genitalien mit einer Schürze aus Feigenlaub (Siehe Gen 3, 7). Warum Lévinas die Nacktheit und Entblößung nicht mit dem genitalen Bereich des Menschen in Verbindung bringt, läßt sich aus seinen Beschreibungen nicht erschließen.

46 Vgl. hierzu die Ausführungen Lévinas in: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 63.

47 Ebenda, 285. Bezüglich des Begriffes des Von-Angesicht-zu-Angesicht verweist E. Dussel auf dessen hebräische Herkunft von *pnim el-pnim* in Ex 33,11 (Griechisch: *prosopon pros prosopon*, 1 Kor 13, 12). Danach bezeichnet das Von-Angesicht-zu-Angesicht das Höchste, die Unmittelbarkeit zweier Mysterien als einen primären Sachverhalt, eine *veritas prima*, auf die man als Exterioritäten stößt. In der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht begegnet der Andere in seinem Antlitz als Mysterium, als unbegreifbarer, sakraler Bereich, der den reinen Blickkontakt übersteigt, der auf das Erkennen des Anderen ausgerichtet ist. Vgl. hierzu E. Dussel, *Herrschaft-Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs*, in: *Concilium* 10 (1974), 398.

48 Hier wird deutlich, was Lévinas unter einer ethischen Beziehung versteht. Er nennt dies auch *Intrigue*. Vgl dazu: ders., *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 274, Anmerkung Nr. 3.

49 Zur Ambiguität zwischen Sagen (Dire) und Gesagtem (Dit) verweise ich auf die Ausführungen von Lévinas in: ders., *Jenseits des Sein oder Anders als Sein geschieht*, a.a.O.,



29-34. Sowie auf die Ausführungen von Th. Wiemer in: ders., *Die Passion des Sagens*, a.a.O., 154-175. An anderer Stelle drückt Lévinas sich bezüglich seiner Intention treffend aus: "Die Urfunktion des Wortes besteht nicht im Bezeichnen eines Gegenstandes zur Kommunikation mit dem Anderen, in einem Spiel ohne Folgen, sondern in der Übernahme von Verantwortungen jemandem gegenüber." (E. Lévinas, *Vier Talmud-Lesungen*, a.a.O., 40.)

50 E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 134.

51 Ders., *Eigennamen*, München 1988, 113.

\* Dieses Helfersyndrom soll gerade durch die Ausbildung einer beruflichen Kompetenz vermieden werden, wozu eine regelmäßige Supervision beitragen kann. Vgl. hierzu K.A. Geißler, M. Hege, *Konzepte sozialpädagogischen Handelns*, a.a.O., 236-242.

52 Vergleiche hierzu die Doppeldeutigkeit des französischen Wortes *sujet* sowie die Ausführungen von Lévinas in: ders., *Ethik und Unendliches*, a.a.O., 75-76.

53 Vgl. ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1992, 146.

54 K. Rahner, *Erfahrung des Geistes*, Freiburg 1977, 37. Verwiesen sei hier auch auf: ders., *Gotteserfahrung heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 9, Einsiedeln 1954 ff, 168-170. Eine eingehendere Besprechung eines Vergleiches der ethischen Erfahrung bei Lévinas und der transzendentalen bei Rahner müßte das Problem der Inkarnation berücksichtigen. Lévinas als Jude ist der Gedanke der Inkarnation Gottes fremd, für Rahner bildet er einen zentralen Punkt seines Denkens. Ziel meiner Ausführungen soll hier lediglich die Akzentuierung des Standpunktes von Lévinas sein. Bezüglich einer eingehenderen Besprechung der aufgeworfenen Problematik eines Dialogs zwischen Lévinas und Rahner verweise ich auf die Ausführungen von J. Wohlmuth in *Gott - das letzte Wort vor dem Verstummen*, wobei Wohlmuth betont, daß für Rahner die transzendente Erfahrung letztlich ohne den Anderen denkbar ist, sie sich auf das eigene Selbst bezieht. Die ethische Erfahrung in der Intention Lévinas' sei prinzipiell ohne den Anderen ausgeschlossen. Die Priorität des Anderen gegenüber dem Ich in den Ausführungen Lévinas' findet nach Wohlmuth in Rahners transzendentalen Ansatz keine Entsprechung. Vgl. hierzu J. Wohlmuth, *Gott - das letzte Wort vor dem Verstummen. Gotteserfahrung bei Karl Rahner und Emmanuel Lévinas*, in: L. Wenzler (Hrsg.), *Die Stimme in den Stimmen. Zum Wesen der Gotteserfahrung*, Düsseldorf 1992, 71-73.

55 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 106. Näher soll in dieser Arbeit nicht auf die Problematik des Denken Gottes bei Lévinas eingegangen werden.

56 Vgl. hierzu die Ausführungen von Lévinas in: ders., *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 198. An anderer Stelle schreibt Lévinas, daß sich die Dimension des Göttlichen vom menschlichen Antlitz her eröffnet. Sie entspringt daher weder dem Bereich des Wissens noch der des religiösen Glaubens. Vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 106-107.

Der Begriff ethische Beziehung beschreibt eine paradoxe Begebenheit, eine Beziehung ohne Beziehung, eine Beziehung, der ihre Wechselseitigkeit fehlt, da sich in ihr das Ich durch den Anderen einseitig in Frage stellen läßt, es durch den Anderen kritisiert und entzweit wird. Vgl. ebenda, 109-112. R. Capurro weist bezüglich der ethischen Beziehung in der Beschreibung Lévinas' darauf hin, daß dieser damit keinen Gottesbeweis erbringen will, sondern er "(...) die Offenlegung einer irreduziblen menschlichen Zweiheitsstruktur, in der sich stets eine "unendliche" Dimension zeigt, die uns entzweit und konkret bzw. leibhaftig zur Gerechtigkeit füreinander auffordert (...)" (R. Capurro, *Zur Philosophischen Dekonstruktion des Radikalen Konstruktivismus*, in: B. Hellingrath, J. Joemann u.a. (Hrsg.), *Reader zur Ringvorlesung Radikaler Konstruktivismus*, Forschungsbericht Nr. 288 des Fachbereichs Informatik der Universität Dortmund, Dortmund 1990, 78-79.) beschreibt.

57 Vgl. hierzu die Ausführungen von Lévinas über das Weibliche, die Fruchtbarkeit und die Vaterschaft, die er in dem Gespräch mit Phillippe Némo gemacht hat, in: E. Lévinas, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., 49-56. In *Die Zeit und der Andere* beschreibt Lévinas den Anderen als einen Aspekt von das Andere. Im Antlitz des Anderen bedeutet das Andere als Ereignis, welches eine Beziehung zum anderen Menschen, die nicht auf der Selbstheit beruht, eröffnet. Vgl. hierzu E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, 50 u. 54. Mit der Andere meint Lévinas also den anderen, leibhaftigen Menschen, der mir gegenübersteht, und in dessen Gesicht ich blicke. Dabei begegnet mir sein Antlitz, Angesicht, das nicht thematisierbare Gesicht, oder anders gesagt die Wahrheit des Gesichtes, das anders bedeutet als das wahre Gesicht, welches sich meiner Erkenntnis preisgibt.

58 Ders., *Die Zeit und der Andere*, a.a.O., 62.

59 Siehe ders., *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 152-153 u. 160. Im Anschluß an diese Grundintentionen erarbeitet Lévinas eine Phänomenologie der Leiblichkeit, deren Darstellung im Zusammenhang mit der hiesigen Fragestellung nur geringe Bedeutung zukommt. Daher

verzichte ich auf eine ausführliche Beschreibung der Leiblichkeit bei Lévinas. Wichtig ist hier der Hinweis, daß alle Ausführungen Lévinas' über das Andere Grundbausteine für die Beschreibung der ethischen Beziehung zum Anderen bereitstellen.

60 Vgl. ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 23-25. Ich schließe mich jedoch hier der Kritik J. Derridas an, der Lévinas eine einseitige Interpretation des Denkens Heideggers vorwirft. Vgl. dazu J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, a.a.O., 121-235, besonders 209-210. An dieser Stelle betont Derrida, daß Heidegger die Dominierung des Seins, wie Lévinas es in seiner Heideggerkritik darstellt, selbst nicht intendiert hat. In diesem Zusammenhang verweise ich auf die Kritik R. Capurros an der Heideggerrezeption Lévinas'. Capurro weist zurecht darauf hin, daß die Seinsfrage bei Heidegger nicht zu einem Ethik-freien Diskurs führt, wie Lévinas dies Heidegger vorwirft. Nach Meinung Capurros beschreibt Heidegger die Ethik im Sinne des menschlichen Wohnens, des endlichen Aufenthaltes des Menschen. Dieser bleibt in seinem Handeln wesensmäßig dem Anderen gegenüber verpflichtet. Capurro weist dabei auf den wichtigen Heideggerschen Begriff der vorspringend-befreienden Fürsorge hin, die Heidegger von der einspringend-beherrschenden Fürsorge unterscheidet. Vgl. R. Capurro, *Sprengsätze. Hinweise zu E. Lévinas' Totalität und Unendlichkeit*, in: *Prima philosophia*, 4. Jg., Heft 2, April-Juni 1992, 144-145.

61 Siehe hierzu E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 267 u. ders., *Ethik und Unendliches*, a.a.O., 64. An anderer Stelle schreibt er, daß sich die ethische Beziehung zum Anderen nicht in Bilder auflösen oder als Thema exponieren läßt. In diesem Sinne ist der Andere unermesslich, da er nicht in einem Bewußtsein erscheinen kann. Vgl. ders., *Gott, der Tod und die Zeit*, a.a.O., 185.

62 Vgl. ders., *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 290.

63 Siehe ders., *Die Zeit und der Andere*, a.a.O., 55 u. ders., *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 312. Lévinas bezieht sich hier auf den im Alten Testament bekundeten Schutz des Fremden, der Witwen und der Waisen. Vgl. beispielhaft Exodus 22,20-22, Deuteronomium 10,18, Jeremias 22,3 und Psalm 145,9.

64 Siehe ders., *Humanismus des anderen Menschen*, a.a.O., 6-7. A. Finkielkraut ist bezüglich der Aussage Lévinas über die zerfurchte Haut der Ansicht, daß Lévinas dem Leser hiermit ein Erkennungszeichen, ein beschreibendes Element zugesteht. Vgl. hierzu A. Finkielkraut, *Die Weisheit der Liebe*, a.a.O., 35-36 und meine Ausführungen über das Antlitz als Gesicht, Anm. 45.

65 Vgl. E. Lévinas, Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum, Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, 208 u. 213.

66 Vgl. ders., Totalität und Unendlichkeit, a.a.O., 310.

67 Ebenda, 308. Die Gegenwart der Menschheit im Antlitz nennt er im gleichen Zusammenhang auch die Gegenwart des Dritten.

68 Ebenda, 280. Lévinas nennt die ethische Beziehung auch soziale Beziehung und diese wiederum die Idee der Unendlichkeit. Vgl. dazu ders., Die Spur des Anderen, a.a.O., 198. Die Idee des Unendlichen besagt, daß das Denken immer wieder sich selbst, sein Vermögen übersteigt, indem es sich selbst in Frage stellt. Übersteigen ist also nicht quantitativ gemeint. Das Denken denkt mehr als es denkt. Der Andere ist in der sozialen Beziehung von mir nicht thematisch ein-zuholen. Dieser Gedankenstrang von Lévinas führt zur Beschreibung des Anderen von der Idee des Unendlichen bei Descartes her. Meines Erachtens stellt dies einen anderen Zugang zum Thema als der hier von mir aufgezeigte dar. Daher weise ich hier lediglich in einer Anmerkung auf ihn hin.

69 Vgl. ebenda, 283.

70 Ebenda, 317. Vgl. zudem S. Strasser, Immanuel Lévinas: Ethik als erste Philosophie, a.a.O., 255.

71 Vgl. E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, a.a.O., 286.

Der Bund steht für eine menschliche Kultur, die ohne Krieg auskommen kann. Lévinas deutet in diesem Zusammenhang den Bund Israel, den Bund der Thora, als Bund aller Menschen. In Anlehnung an Jos 8,30-35 beschreibt er, wie sich bei Abschluß diese Bundes alle Beteiligten an-sehen und an-gehen. Auch den Fremdstämmigen wird das Gesetz verkündet, worin Lévinas die Universalität dieses Bundes als eine Botschaft an die ganze Menschheit erblickt. Vgl. hierzu ders., Jenseits des Buchstabens. Band 1: Talmud-Lesungen, aus dem Französischen von Frank Miething, Frankfurt am Main 1996, 109-126.

72 Wie in Anm. 52 schon einmal ausgeführt insistiert Lévinas hier auf den Doppelsinn des französischen Wortes *sujet*: Subjekt und Untertan. *Je suis sujeton autrui*, ich bin dem Anderen unterworfen. Vgl. hierzu E. Lévinas, Ethik und Unendliches, a.a.O., 75-76. Anordnung versteht Lévinas auch als Nötigung. Das Antlitz nötigt sich dem Subjekt auf, ohne daß es für dessen Ruf taub sein könnte. Siehe dazu ders., Die Spur des Anderen, a.a.O., 223.

73 Vgl. zu diesem Abschnitt E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O. 176 u. ders., *Wenn Gott in das Denken einfällt, Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übersetzt von Thomas Wiemer, Mit einem Vorwort von Bernhard Casper, München 1988, 81. Zudem S. Strasser, *Immanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie*, a.a.O., 257-259. Eine eingehende Besprechung der Auseinandersetzung Lévinas mit Hegel betreibt E. Weber in: E. Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas Autrement qu'etre ou del... de l'essence*, Wien 1990, 15-25.

74 E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 198.

75 Vgl. ders., *Ethik und Unendliches*, a.a.O., 39.

76 Ders., *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 434.

77 Vgl. ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 191 u. 246.

78 Vgl. hierzu ebenda, 248 u. ders., *Ethik und Unendliches*, a.a.O., 77. An anderer Stelle beschreibt Lévinas im Rahmen einer Talmud-Lesung die hier vorgestellte und von ihm in philosophischen Diskurs eingebrachte Bedeutung des Subjekts als Geisel des Anderen als die Lehre Israels, das heißt des Judentums. Geisel des Anderen zu sein bedeutet dort: "Ich kann für das, was ich nicht begangen habe, verantwortlich sein und ein Elend auf mich nehmen, das nicht das meine ist." Siehe ders., *Vier Talmud-Lesungen*, a.a.O. 158-159.

Uwe Bernhardt spricht in seinem Buch *Vom Selben zum Anderen* von der Konstitution eines schwachen Subjekts bei Lévinas, welches er dem heroisch-virilen Ich des Humanismus gegenüberstellt. Siehe hierzu U. Bernhardt, *Vom Selben zum Anderen*. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Lévinas, Bonn 1996, 148-154. Bernhardt betont: "(...) daß die Übernahme der Verantwortung für den Anderen keine Niederlage des Subjekts ist (...), sondern als Überwindung des Egoismus die Vollendung des Sinns des Subjekts." (Ebenda, 151.)

79 Vgl. E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 199.

80 Vgl. ebenda, 127-128. Esterbauer erwähnt in diesem Zusammenhang, daß Einzigkeit bei Lévinas nicht Einzigartigkeit bedeutet. In seiner Einzigkeit bedeutet das Subjekt als in die Verantwortung für den Anderen Erwählter. In der Einzigkeit als Erwählter findet das Subjekt eine Identität, die keine Reflexionsidentität ist. Die Verantwortung bildet daher das principium individuationis. Vgl. R. Esterbauer, *Transzendenz-"Relation"*. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Lévinas, a.a.O., 75-77 u. 226. Zu den

Ausführungen Esterbauers passend beschreibt Wiemer, daß das Subjekt als Namen erwähnt wird. Nur als Namen kann es in seiner Einzigkeit dem Anderen ein jemand werden. Siehe hierzu Th. Wiemer, *Die Passion des Sagens*, a.a.O., 96-99.

81 Zum Begriff des Kapitals von Haben und Sein vgl. ders., *Humanismus des anderen Menschen*, a.a.O., 102, Anm. 9.

82 Vgl. ders., *Wenn Gott in das Denken einfällt*, a.a.O., 146, Anm. 5.

83 Zu den Begriffen leibliches und moralisches Leiden vgl. S. Strasser, *Immanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie*, a.a.O., 256.

84 E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, a.a.O., 47. Vgl. zu den folgenden Passagen ebenda, 44-51.

85 Ders., *Wenn Gott in das Denken einfällt*, a.a.O., 214. Vgl. zur Thematik des Todes bei Lévinas auch die Ausführungen Haucks in: D. Hauck, *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Lévinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig*, Essen 1990, 113-121.

Im Verständnis des Todes zeigt sich paradigmatisch die Abgrenzung Lévinas' von Heidegger. Für Lévinas bedeutet der Tod die Grenze des Idealismus als Unmöglichkeit der Möglichkeit. Für Heidegger bedeutet er dagegen die Möglichkeit der Unmöglichkeit. Vgl. ders., *Die Zeit und der Andere*, a.a.O., 43-44 sowie Anm. 6. Zum Verständnis des Todes bei Heidegger verweise ich auf die 50-53 in *Sein und Zeit*. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen 1993, 249-267.

86 Siehe E. Lévinas, *Wenn Gott in das Denken einfällt*, a.a.O., 124 u. 145.

87 Ders., *Stunde der Nationen, Talmudlektüren*, Aus dem Französischen von Elisabeth Weber, München 1994, 137. Einen vergleichbaren Weg wie Lévinas in seiner Beschreibung des leiblichen Erduldens schlägt Werner Marx ein, wenn er versucht über die Ausführungen des je eigenen Leidens und der je eigenen Sterblichkeit einen nichtmetaphysischen Ethos zu begründen, der den Menschen aus der Gefangenschaft der Gleichgültigkeit gegenüber dem anderen Menschen und der Gemeinschaft befreien soll. Das Maß des Mitleiden-Könnens für das eigene Handeln basiert für W. Marx auf der Einsicht in die eigene Sterblichkeit. Erst diese Einsicht ermöglicht, den anderen Menschen als Schicksalsgenossen zu betrachten, der ein Anrecht auf meine Hilfe hat. Vgl. hierzu die Ausführungen W. Marx' über Ethos und

Sterblichkeit in: W. Marx, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*, Hamburg 1986, 1-35.

88 Vgl. ders., *Wenn Gott in das Denken einfällt*, a.a.O., 89-90.

89 Siehe ders., *Zwischen uns*, a.a.O., 134.

90 Vgl. ebenda, 185 sowie ders., *Ethik und Unendliches*, a.a.O., 95.

91 Siehe ders., *Ethik und Unendliches*, a.a.O., 74 und ders., *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 224.

92 Vgl. ebenda, 39 und ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 26-28. Lévinas beschreibt dort den für ihn wesentlichen Zusammenhang zwischen *esse* und *interesse*. *Esse* bedeutet für ihn *inter-esse*. Die Egoisten, die nur in ihrem Sein beharren, sich in ihrem Sein behaupten und ihr Kapital an Sein und Haben erweitern wollen, begründen eine Beziehung, die auf dem Kampf aller gegen alle beruht. Diesen Kampf nennt Lévinas zudem Krieg, der der Vollzug des Interessiertseins am je eigenen Sein ist. Deutlich wird an dieser Stelle auch die Kritik Lévinas' an Spinoza, der in seiner Ethik ein besonderes Prinzip des Sittlichen neben dem Prinzip des Nutzens und der Selbsterhaltung nicht anerkennt.

93 Vgl. hierzu die Ausführungen Lévinas in: ders., *Außer sich*, a.a.O. 38-48.

Buber und Lévinas verfolgen eine gemeinsame Zielsetzung bezüglich der Beschreibung des Zwischenmenschlichen. Beiden geht es darum, den Anderen als Nächsten nicht primär als Objekt der eigenen Erkenntnis zu verstehen. Daher beschreiben sie das Begegnungsgeschehen als vorrangige Ebene des Zwischenmenschlichen. Diese entfaltet sich für Buber im gegenseitigen Dialog und für Lévinas in Abgrenzung zu Buber in der einseitigen Verantwortung der Diakonie. Vgl. bezüglich der Ausführungen Bubers über die Ebenen des Zwischenmenschlichen M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, in: ders., *Das Dialogische Prinzip*, Gerlingen 1992, 274-276 sowie ders., *Ich und Du*, in: ders., *Das Dialogische Prinzip*, a.a.O., 7-22. Das Verhältnis zwischen Lévinas und Buber hat Torsten Habel eingehend in einem Exkurs in *Der Dritte stört* erörtert. Dabei stellt er die Parallelen und Differenzen der beiden philosophischen Ansätze heraus. Vgl. T. Habel, *Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas - Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Lévinas und M. Buber*, Mainz 1994, 67-80.

Bezüglich des folgenden Absatzes vgl. E. Lévinas, *Das Ich kann nicht vertreten werden*, a.a.O.. Lévinas' Äußerungen beziehen sich auf *Ich und Du* von Buber, erstmalig 1923 veröffentlicht.

94 E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 328. Den Dritten als Illeität, als Jenigkeit, beschreibt Lévinas als Jenseits, das durch das Antlitz des Anderen mich angeht, ohne eine Verbindung mit mir einzugehen. Die Illeität drückt die Ungeheuerlichkeit, Maßlosigkeit und Unendlichkeit des absolut Anderen aus, das im Antlitz mir im Sinne des prophetischen Wortes befiehlt, mich für den Anderen hinzugeben. Vgl. ders., *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 226-235 u. ders., *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 307-309. Eine eingehende Erörterung der Thematik der Illeität bietet Bernhard Casper in: B. Casper, *Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Lévinas*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 91 (1984), 273-288, siehe besonders 280-282.

Zur von mir im folgenden thematisierten Problematik des Eintritts des Dritten als dritter Mensch vgl. E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 342-347. Zudem ders., *Zwischen uns*, a.a.O., 259 und ders., *Vier Talmud-Lesungen*, a.a.O., 94. Verwiesen sei an dieser Stelle auf Michel Serres, der in *Der Parasit* die Thematik des Dritten aus Sicht des ausgeschlossenen, parasitären Dritten in Erkenntnistheorie, Wissenschaftsgeschichte, Ökonomie und Politik erörtert sowie auf die Ausführungen von Habel in *Der Dritte stört*. Vgl. M. Serres, *Der Parasit*, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1987 u. T. Habel, *Der Dritte stört*, a.a.O.

95 Ders., *Außer sich*, a.a.O., 44.

96 Vgl. hierzu W.N. Krewani, *Emmanuel Lévinas*, a.a.O., 241 und A. Finkielkraut, *Die Weisheit der Liebe*, a.a.O., 204. S. Strasser weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß in der Beziehung zum Anderen es nicht zuerst das Antlitz gibt und danach die Sorge um die Gerechtigkeit. Vielmehr sind sowohl die einseitige, asymmetrische Verantwortung als auch die Sorge um die Gerechtigkeit des Beurteilens des Anderen im Vergleich zu den Anderen im Moment des Auftauchens des Anderen vor mir gegeben. Vgl. hierzu S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas' Philosophie*, Den Haag 1978, 114-117.

97 Vgl. R. Esterbauer, *Transzendenz-Relationen*, a.a.O., 84.

98 Vgl. E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 136.

99 Siehe S. Strasser, *Immanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie*, a.a.O., 253.



100 A. Peperzak, Anmerkung zu Die Bedeutung und der Sinn von E. Lévinas, in E. Lévinas, Humanismus des anderen Menschen, a.a.O., 116, Anm. zu Seite 48, Zeile 4.

Hier bietet sich meiner Meinung nach die Möglichkeit im Anschluß an Lévinas eine Philosophie der Sozialwissenschaft zu betreiben, deren Grundfrage es ist, wie soziales Handeln erklärt und verstanden werden kann. Eine Einführung in die Philosophie der Sozialwissenschaft bietet Martin Hollis, jedoch ohne eine Berücksichtigung der hier von Lévinas vorgebrachten These, daß die Grundlage des menschlichen Zusammenlebens und der Sozialphilosophie in der Ungleichheit besteht. Vgl. M. Hollis, Soziales Handeln. Eine Einführung in die Philosophie der Sozialwissenschaft, aus dem Englischen übers. von Joachim Schulte, Berlin 1995.

101 Vgl. hierzu Th. Wiemer, Die Passion des Sagens, a.a.O., 122.

102 Vgl. W. Lesch, Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Lévinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentelethik (Habermas, Lyotard, Derrida) (1988), in : F. J. Klehr (Hrsg.), Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Lévinas, Stuttgart 1991, 181.

In diesem Zusammenhang weise ich darauf hin, daß sich, soweit ich sehe, die Fundamentelethik Lévinas' nicht in das Schema Heinz-Horst Schreys in Einführung in die Ethik integrieren läßt. Schrey beschreibt dort die Ethik als Motivationslehre des Handelns und unterscheidet dabei transzendente, subjektive und objektive Motivationen voneinander. Vgl. H.-H. Schrey, Einführung in die Ethik, Darmstadt 1991. Die Fundamentelethik Lévinas' ist jedoch nicht als Motivationslehre des Handelns zu verstehen, sondern als Beschreibung einer irreduziblen, zwischenmenschlichen Beziehung - der Von-Angesicht-zu-Angesicht -, die Lévinas als fundamental im Sinne von sinngebend für jegliche Ethik versteht. Vgl. E. Lévinas, Ethik und Unendliches, a.a.O., 69-71.

103 Einer ähnlichen Fragestellung widmet sich W. Marx im Anschluß an seine Ausführungen über Ethos und Sterblichkeit. W. Marx fragt in seiner Abhandlung über Ethos und Sozialität einerseits nach dem Weg, wie der Mensch zur vollen Übernahme seines sozialen Bezuges gelangen kann. Andererseits stellt sich ihm die Frage, wie die ideale Organisationsform einer Gesellschaft ausgebildet sein müßte, in der der Mensch die Tugend des Mitleiden-Könnens angemessen realisieren könnte. Vgl. hierzu W. Marx, Ethos und Lebenswelt, a.a.O., 39-40.

104 Vgl. W. Lesch, Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit, a.a.O., 179 u. 193.

In diesem Zusammenhang verweise ich auf die Ausführungen Hans Krämers in seinem Buch *Integrative Ethik*, der von einer Mehrdimensionalität der Ethik ausgeht und die Sollens- und Pflichtethik von der Strebensethik unterscheidet. Vgl. H. Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main 1992, 75-76.

105 Siehe hierzu die Ausführungen von Lévinas über *Die Thora mehr lieben als Gott* in: E. Lévinas, *Schwierige Freiheit*, a.a.O., 109-113. Lévinas versteht die Thora als Belehrung und Gesetz. Mittels dieser Belehrung besteht ein Verhältnis zwischen Gott, der sein Antlitz verhüllt, und dem Menschen. Gott vermittelt sich für ihn nicht in der Inkarnation, sondern im Gesetz. *Die Thora mehr lieben als Gott* bedeutet, zu einem persönlichen Gott zu finden, ohne diesen zu erkennen. Offenbarung vollzieht sich für Lévinas daher im einzelnen Menschen, der sie empfängt, im inspirierten Subjekt. Vgl. hierzu auch ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht, a.a.O., 341. Doch beinhaltet nicht gerade der Gedanke der Thora, des niedergeschriebenen Gesetzes, schon eine Offenbarung, an der sich der das Gesetz Liebende zu orientieren hat?

106 Vgl. B. Taureck, *Lévinas zur Einführung*, a.a.O., 33-35. Lévinas versteht die Verheißung des Messianismus mythologisch. Er führt aus: "Wenn man diese Verheißung wörtlich nimmt, ist das eine kindliche Vorstellung. Sie ist natürlich mythologisch zu verstehen. Die Menschheit wird vielleicht zum wahren Menschentum zurückkommen. Man muß sich so verhalten, als ob dies gewiß wäre, und zugleich alles tun, um die Bedingungen für ein wahres Menschentum zu verbessern. Mit dem "Erscheinen" des Messias ist ein Prozeß der Vermenschlichung gemeint. Einmal muß dieser Prozeß schließlich beginnen. Das wäre dann der Beginn des messianischen Zeitalters. "Messias" bedeutet nichts anderes, als daß es an der Zeit wäre." (Emmanuel Lévinas, in: *Jüdische Portraits. Photographien und Interviews* von Herlinde Koebler, Frankfurt am Main 1989, 174.)

107 Vgl. E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht, a.a.O., 7.

108 Ebenda, 26.

109 Vgl. A. Finkielkraut, *Die Weisheit der Liebe*, a.a.O., 178-185. In diesem Kapitel über das einverlebte Antlitz zieht Finkielkraut die Schlußfolgerung, daß nur in einer Welt ohne Antlitz die völlige Gleichgültigkeit zwischen Menschen möglich wird, und somit der Nihilismus sein Reich errichten kann.

110 *Bawa mezia* 58b, zitiert nach der Goldmann-Ausgabe von Reinhold Mayer, München 1980, 508.

111 S. Hand (Hrsg.), *The Lévinas-Reader*, Oxford/Cambridge, Mass. 1989, 294; Übersetzung von B. Taureck in : ders., *Lévinas zur Einführung*, a.a.O., 88.

112 Vgl. W. Marx, *Ethos und Lebenswelt*, a.a.O., 69-70 u. 103. Das Maß des Mit-Leiden-Könnens nimmt für W. Marx dabei in den verschiedenen Lebenswelten unterschiedliche Formen an. Beispielsweise in der Familienwelt die Sorge um den Angehörigen und in der Berufswelt das respektvolle Verhalten gegenüber den anderen Mitarbeitern usw. Siehe hierzu ebenda, 89.

113 Ebenda, 100.

114 A. Finkielkraut, *Die Weisheit der Liebe*, a.a.O., 205.

115 Vgl. hierzu meine Ausführungen in Kapitel 1.2.3..

Liebe ohne Eros bezieht sich auf die Ausführungen im Buch des Propheten Micha, in denen Gott die Liebe der Liebe fordert. (Siehe Micha 6,8) Lévinas weist darauf hin, daß die beiden hebräischen Wörter *ahavat* und *chessed* jedoch nicht beide mit Liebe übersetzt werden können; *ahavat* bedeute Liebe, und *chessed* würde meist mit Gnade übersetzt werden. Als Übersetzungsmöglichkeiten ergäben sich daher auch Mildtätigkeit der Liebe und zartfühlende Liebe. Lévinas selber zieht jedoch als Übersetzung Liebe ohne Begierde oder Liebe ohne Eros vor. Vgl. hierzu E. Lévinas, "Die Menschheit ist biblisch", in: E. Weber, *Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche mit Pierre Vidal-Naquet, Jaques Derrida, Rita Thalmann, Emmanuel Lévinas, Léon Poliakov, Jean-Francois Lyotard, Luc Rosenzweig*. Herausgegeben und aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Weber, Frankfurt am Main 1994, 125 u. Anm. 26.

116 Vgl. E. Lévinas, *Hors sujet*, Paris 1987, 187.

117 Siehe ebenda 184-187.

118 E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 255. Lévinas bezieht sich hier auf Descartes. Auch dieser spricht in Art. 156 der *Leidenschaften der Seele* den Großmut an, der sich darin zeigt, nichts höher zu schätzen, als den anderen Menschen Gutes zu tun und dafür sein eigenes Interesse zurückzustellen. "Und da sie (Die Edelmütigen; Anm. d. Verf.) nichts mehr achten, als anderen Menschen Gutes zu tun und ihr eigenes Interesse dabei nicht zu achten, sind sie immer höflich, leutselig und dienstfertig gegenüber einem jeden." R. Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, herausgegeben und übersetzt von K. Hamacher, Hamburg 1984, 243-245.

119 Vgl. J. Derrida, Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität, Aus dem Französischen von Alexander Garcia Düttmann, Frankfurt a.M. 1991, 44-46. Derrida bezieht sich dabei vor allem auf die Beschreibungen von Lévinas in *Totalite et infini*.

120 Siehe ebenda, 45-46.

121 Vgl. ebenda, 46.

122 E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 205, Anm. 33. Siehe auch ebenda, 347. Vgl. zudem meine Beschreibungen über das Verhältnis von Verantwortung, Gerechtigkeit und Recht in Kapitel 1.2.5..

Das Vorhandensein eines spannungsreichen Verhältnisses zwischen Recht, Gerechtigkeit und maßloser Verantwortung wird von Matthias Kaufmann in seinen Ausführungen in Rechtsphilosophie nicht berücksichtigt. Er betrachtet das Recht lediglich aus der Sicht der Naturrechtslehren und den verschiedenen Varianten des Rechtspositivismus. Vgl. M. Kaufmann, *Rechtsphilosophie*, Freiburg 1996.

123 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., 47-48.

124 Vgl. ebenda, 48.

125 Vgl. hierzu meine Ausführungen über den Kampf um Anerkennung in Kap. 2.1.1.

126 Vgl. W. Lesch, *Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., 189.

127 Ebenda.

128 Vgl. A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, a.a.O., 236-237.

129 Ebenda, 235.

130 Ebenda, 239.

131 W. Lesch, *Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., 191.

132 Ebenda.

133 Vgl. A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, a.a.O., 240. Damit verteidigt Honneth den Primat des Logos, des Rationalen in der Diskursethik. Lévinas folgert demgegenüber aus seinen Beschreibungen über das Von-Angesicht-zu-Angesicht den Primat der prä-logischen Ethik.

134 Vgl. W. Marx, *Ethos und Lebenswelt*, a.a.O., 48-50.

135 E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 347-348. Habel weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die politische Brisanz des Ansatzes Lévinas' darin liegt, daß der einzelne Mensch im gesellschaftspolitischen Kontext nicht mehr vergessen werden darf. Vgl. T. Habel, *Der Dritte stört*, a.a.O., 143.

136 Siehe ebenda, 346-347. Vgl. zudem W. Krewani, *Emmanuel Lévinas*, 242-243.

137 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 84. Lévinas nennt in diesem Zusammenhang die Liebe ohne Eros Religion, meint jedoch inhaltlich das Gleiche. Religion als Bezeichnung für die ethische Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht wirkt ambivalent, so daß in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* das Wort Religion nicht mehr verwendet wird als Bezeichnung für die ethische Beziehung.

138 Ders., *Das Ich kann nicht vertreten werden*, a.a.O..

139 Ders., *Zwischen uns*, a.a.O., 153.

140 Vgl. ders., *Totalität und Unendlichkeit*, 435.

141 Siehe ders., *Zwischen uns*, a.a.O., 135-136.

142 Ders., *Das Ich kann nicht vertreten werden*, a.a.O..

143 Ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 351.

144 W.N. Krewani, *Emmanuel Lévinas*, a.a.O., 244. Krewani gibt mit dieser Beschreibung faktisch eine Definition für die Verwicklung von der eiseitigen, asymmetrischen, ethischen Beziehung der Liebe ohne Eros mit der der wechselseitigen Anerkennung.

145 Ebenda.

146 E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 145.

147 Vgl. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas*, a.a.O., 244 sowie F. Poirié, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous?*, Lyon 1987, 134-135. Bezüglich einer ausführlichen Besprechung der Auseinandersetzung von Lévinas mit der Geschichtsauffassung und Dialektik Hegels verweise ich hier nochmals auf die Arbeit von E. Weber, *Verfolgung und Trauma*, a.a.O., 15-25.

148 E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 273; Korrektur (kursiv gekennzeichnet) des Originaltextes d.d. Verf..

149 Siehe hierzu nochmals A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, a.a.O., 234-240 sowie ders., *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., 284-287. Vgl. auch meine Ausführungen zur Theamtik der Solidarität bei Honneth in Kapitel 2.1.

*Prof. Dr. Eric Mührel*

150 Vgl. J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., 230.

151 Vgl. W. Reese-Schäfer, *Lyotard zur Einführung*, Hamburg 1989, 68-70.

152 Ebenda, 70.

153 Die Schilderungen beziehen sich auf die Neuregelung des § 218 StGB.

154 Vgl. F. Sack, *Abweichendes Verhalten aus Soziologischer Sicht - Folgen für die Sozialarbeit*, in: I. Kerscher (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Kriminalitätstheorie*, Weinheim/Basel 1985, 151. Zur aktuellen Situation der kriminellen Etikettierung bestimmter Gesellschaftsgruppen verweise ich auf das Positionspapier der Nationalen Armutskonferenz in der Bundesrepublik Deutschland. Dort werden ausführlich die Wechselwirkungen zwischen Armut und Kriminalität beschrieben und zudem festgestellt, daß sozial Benachteiligte überproportional von strafrechtlicher Kontrolle betroffen sind, während Kriminalitätsdelikte von sozial Begünstigten, beispielsweise Steuerhinterziehung oder Versicherungsbetrug, die erhebliche Sozialschäden verursachen, von den Institutionen der strafrechtlichen Kontrolle kaum wahrgenommen werden. Vgl. hierzu: *Armut, Kriminalität und Straffälligenhilfe. Positionspapier der Nationalen Armutskonferenz in der BRD und der Bundesarbeitsgemeinschaft für Straffälligenhilfe*, in: *Rundbrief Straffälligenhilfe*, Nr. 16, Jg. 6, November 1995.

155 I. Kerscher, *Kriminalität aus interaktionistischer Sicht*, in ders., *Sozialwissenschaftliche Kriminalitätstheorien*, a.a.O., 53.

156 E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 261-262, ohne Angabe des Zeitungsartikel von Ricoeur in *Le Monde*.

157 Vgl. ebenda, 152. Siehe hierzu auch die Ausführungen K. Marx im Manifest der Kommunistischen Partei, in dem er den totalen Sieg der Klasse der Proletarier fordert, in: K. Marx, *Die Frühschriften*, a.a.O., 525-560.

158 E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 152.

159 Vgl. meine Ausführungen über den Dritten in Kapitel 1.2.5. sowie zum Dostojewski-Zitat Anmerkung 50.

160 A. Finkielkraut, *Die Weisheit der Liebe*, a.a.O., 106.

161 Siehe ebenda, 104-108. Finkielkraut bezieht sich hinsichtlich des Begriffes des logischen Verbrechens auf die Ausführungen Camus' in dessen Buch *Der Mensch in der Revolte*. Vgl.

hierzu die Einleitung über Das Absurde und der Mord in: A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek bei Hamburg, 1996, 7-13.

162 Ebenda, 105.

163 Vgl. hierzu meine Ausführungen in Kapitel 2.1. Als anderes historische Beispiel des Entgesichtens des Anderen ist der Rassenwahn der Nationalsozialisten zu benennen, wobei auch die einzelnen Menschen nach ihrem sozialen Sein be- und verurteilt wurden.

164 E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 152.

165 Ebenda, 151-152.

166 Vgl. J.C. Scannone, *Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika*, *Theologische Quartalsschrift* 164 (1984) 206-208. Capurro weist darauf hin, daß der Begriff Weisheit des Volkes auf einer von Scannone thematisierten, im lateinamerikanischen Ethos inkarnierten Logik fundiert. "Die Weisheit des Volkes appelliert demnach nicht an ein folkloristisches Denken, sondern an die inkarnierte Vermittlung des Wir des Volkes, die ethische Dimension also, mit der religiösen Dimension des Symbols." (R. Capurro, *Ethik und Weisheit des Volkes*, in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika"*, Aachen 1990, 99.)

167 Siehe hierzu A. Peter, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Freiburg 1988, 383. Zur weiteren Erörterung dieses Themas siehe auch K. Baake, *Praxis und Heil. Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1990.

168 Vgl. E. Dussel, *Herrschaft-Befreiung*, a.a.O., 396-398. Zur geschichtlichen Entwicklung der Unterdrückung siehe ders., *Die moderne Christenheit vor dem "anderen". Vom "rüden Indio" bis zum "guten Wilden"*, in: *Concilium* 15 (1979), 649-655. Capurro weist darauf hin, daß Dussel das Antlitz des Anderen im Sinne der unterdrückten Völker versteht und auf diesem Verständnis aufbauend die Praxis der Exteriorität als Praxis der Befreiung beschreibt. Vgl. R. Capurro, *Sprengsätze*, a.a.O., 144. A. Sidekum beschreibt in diesem Zusammenhang, daß sich die Philosophie der Befreiung und die Fundamenteethik Lévinas' im gemeinsamen anthropologischen Ausgangspunkt der Dimension des Anderen kreuzen. Jedoch versteht seiner Meinung nach die Philosophie der Befreiung das Antlitz des Anderen als Antlitz des

sozialgeschichtlich unterdrückten Anderen, des Indios, der ein Fremder und Unterdrückter in seiner eigenen Heimat geworden ist. Vgl. hierzu A. Sidekum, Die Lévinassche Ethik im Lichte der Philosophie der Befreiung, in: M. Mayer u. M. Hentschel (Hrsg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990, 178-181.

Unter Berücksichtigung der heutigen geopolitischen Situation läßt sich meiner Meinung nach die Behauptung Dussels, daß der Indio, Afrikaner oder Asiate der Andere des Europäers sei, nicht mehr halten. Könnte nicht in Zukunft auch der wirtschaftlich global ins Hintertreffen und somit in Armut geratende Europäer der Andere des Asiaten oder Afrikaners werden?

169 Diesen Kritikpunkt Dussels an Lévinas hebt Peter hervor. Vgl. A. Peter, Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie, a.a.O., 384. Die sozialgeschichtliche Benennung des Anderen ist jedoch für Dussel von besonderer Bedeutung. Denn der Begriff des Anderen als des "Armen" schließt für Dussel in sich ein "(...): 1. eine Totalität als herrschendes Moralsystem; 2. einen Unterdrücker, der Subjekt der bösen Handlung ist; 3. einen gerechten Menschen - zumindest in dieser Beziehung -, der ungerecht behandelt wird. "Befreien" bedeutet; 4. die Mechanismen der etablierten moralischen Totalität beachten; 5. die ethische Pflicht, diese Mechanismen außer Kraft zu setzen; 6. die Notwendigkeit, den Ausweg aus dem System zu finden, und die spätere Verpflichtung, ein neues (noch ortloses: utopisches) System aufzubauen, in dem der Unterdrückte von gestern der Bürger in der gerechten Moral von heute ist." (E. Dussel, Ethik der Gemeinschaft, Düsseldorf 1988, 163.)

170 Siehe Kapitel 2.1..

171 Vgl. dazu Kapitel 2.1. und Anmerkung 111.

172 Vgl. E. Lévinas, Zwischen uns, a.a.O., 134-135. Lévinas betont hier, daß auch dem Henker, beispielsweise einem SS-Mann, grundsätzlich nicht sein Antlitz abzusprechen ist. Im Moment der Selbstverteidigung und der Verteidigung des unschuldigen Nächsten ist Gewaltanwendung gegen ihn jedoch legitim. Die Frage nach der Berechtigung des Tyrannenmordes spricht Lévinas jedoch nicht an. Ist nicht gerade dieser als eine Verteidigung des unschuldigen Nächsten anzusehen?

173 Ebenda, 273. Lévinas bezieht sich hier auf W. Grossmann, Leben und Schicksal, Frankfurt a.M. 1987, Buch 2, Kap. 16.

174 Vgl. ebenda, 183.

175 Vgl. ebenda.



176 Vgl. Taureck, Lévinas zur Einführung, a.a.O., 86-87. Lévinas selbst spricht davon, daß der Staat Israel die Möglichkeit zur Verwirklichung des sozialen Gesetzes des Judentums bereitgestellt hat. Siehe hierzu E. Lévinas, *Difficile liberte. Essais sur la judaïsme*, Paris 1976, 282. Anmerken will ich hier die Meinung eines anderen jüdischen Denkers, den Futurologen und Schriftstellers Robert Jungk, der die Auffassung Lévinas bezüglich der Existenz eines jüdischen Staates aus Sicht des jüdischen Messianismus nicht teilt. Seiner Meinung nach besteht die Rolle des Juden gerade darin, keine geographisch fixierte Heimat haben zu müssen. Die Juden seien durch die Diaspora über den Nationalstaat hinausgewachsen. Nach Auffassung Jungks ist es die Mission der Juden, über das nationalstaatliche Denken hinaus den Frieden und die Liebe auf Erden zu bringen. Vgl. R. Jungk, in: *Jüdische Portraits*, a.a.O., 121-123.

177 Vgl. meine Ausführungen über den Dritten in Kapitel 1.2.5. sowie A. Finkielkraut, *Die Weisheit der Liebe*, a.a.O., 170. Es ist jedoch kritisch zu hinterfragen, ob eine Gruppe von Menschen sich nicht bevorzugt als ein Wir versteht. Die Gemeinsamkeit, auf der diese Gemeinschaft des Wir basiert, schließt das Andere als das Nicht-Gemeinsame aus, ohne daß sich aus diesem Ausschluß heraus eine feindliche Beziehung zum Anderen ergeben muß.

178 Vgl. meine Ausführungen über den Unterschied zwischen der Solidarität in der Beschreibung Honneths und der asymmetrischen Verpflichtung dem Anderen gegenüber in Kapitel 2.1..

179 Siehe hierzu die Darstellungen im Kapitel 2.2.2. sowie Anmerkung 168.

180 Angemerkt sei hier, daß sich der Theologe H. Küng einer ähnlichen der hier erörterten Fragestellung widmet. Er versucht in Zusammenarbeit mit dem Parlament der Weltreligionen Grundwerte eines Weltethos zu beschreiben, an denen sich die Beziehungen zwischen Völkern, Staaten und Religionsgemeinschaften orientieren können. Es handelt sich bei diesen Grundorientierungen um die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben, der Solidarität und einer gerechten Wirtschaftsordnung, der Toleranz und eines Lebens in Wahrhaftigkeit sowie der Gleichberechtigung und Partnerschaft zwischen Mann und Frau. Vgl. H. Küng, *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München 1995.

181 In diesem Punkte stimme ich Taureck zu. Vgl. hierzu B. Taureck, *Lévinas zur Einführung*, a.a.O., 87.

182 E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 135.

183 Vgl. J. Derrida, Gesetzeskraft, a.a.O., 12-18.

184 Art. 20 (4) GG gewährt nur ein Widerstandsrecht gegen die, die das Grundgesetz abzuschaffen beabsichtigen. G. Anders bejaht im Zusammenhang des Widerstandes gegen die atomare Rüstung auch ein Widerstandsrecht als ultima ratio gegen den liberalen Staat. Dies nicht aus - den von mir genannten - Gründen der dauerhaften gesellschaftlichen Ausgrenzung bestimmter Gruppen der Gesellschaft, sondern aus Notwehr heraus gegen die tödliche, atomare Bedrohung, die der liberale, demokratische Staat zuläßt. Siehe hierzu die gesamten Beiträge von Anders in: M. Bissinger (Hrsg.), Gewalt - ja oder nein. Eine notwendige Diskussion, München 1987. Anders ruft in diesem Zusammenhang dazu auf: "Macht diejenigen kaputt, die bereit sind, euch kaputt zu machen." (Ebenda, 151). Wäre es nicht aus den von mir genannten Gründen denkbar aufzurufen: "Stürzt diejenigen, die euch in Armut belassen!" In diesem Zusammenhang weise ich darauf hin, daß es meines Erachtens möglich ist, basierend auf der Fundamentaethik Lévinas' eine Kritik der politischen ökonomie zu betreiben, was jedoch an dieser Stelle von der Fragestellung dieser Arbeit ablenken würde.

185 Vgl. hierzu meine Ausführungen in den Kapiteln 1.2.3. sowie 1.2.4..

186 Vgl. hierzu meine Ausführungen in Kapitel 1.1.1. sowie 1.1.3..

187 W.N. Krewani, Emmanuel Lévinas, a.a.O., 242.

Bernhardt führt in diesem Zusammenhang aus: "Der andere Mensch ist zugleich anderer Mensch und zugleich anderer Mensch." (U. Bernhardt, Vom Anderen zum Selben, a.a.O., 92.)

188 Vgl. hierzu meine Ausführungen in dem gesamten Kapitel 2.1..

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß die von mir in der Auseinandersetzung mit Lévinas ausgewählten Beschreibungen des Zwischenmenschlichen im griechisch-jüdisch-christlichen Dialog als kulturellen Horizont wurzeln. In einem interkulturellen Vergleich wird deutlich, daß das Thema des Zwischenmenschlichen auch aus anderen Sichtweisen gesehen, aus anderen kulturellen Zusammenhängen heraus erörtert und mit anderen Termini beschrieben werden kann. Beispielsweise thematisiert Kimura Bin in seinem Buch Zwischen Mensch und Mensch das Zwischenmenschliche und die Strukturen japanischer Subjektivität unter dem Gesichtspunkt des Klimas, welches die Art und Weise beschreibt, in der der Mensch der Natur - verstanden im anthropologischen und nicht im naturwissenschaftlichen Sinne - begegnet und in ihr lebt. Vgl. B. Kimura, Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, Übers. und hrsg. von Elmar Weinmayr, Darmstadt 1995. Da Kimura

gleiche paradigmatische Begriffe - Zwischen, Sinnzusammenhang u.a. - wie Lévinas gebraucht, bietet sich ein erörternder Dialog zwischen beiden an, der an dieser Stelle jedoch nicht geleistet werden kann, da er den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde.

189 Vgl. hierzu meine Ausführungen über den Dritten in Kapitel 1.2.5. sowie zum Verhältnis zwischen Gruppen von Menschen 3.2.5..

190 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 308. Siehe zudem Anm. 67.

191 Siehe hierzu Kapitel 1.2.5..

192 E. Lévinas, *Außer sich*, a.a.O., 44.

193 Ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 351. Vgl. zudem die Ausführungen in Kapitel 2.2..

194 Ders., *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 317. Vgl. auch Anm. 70.

195 Siehe Anm. 47.

196 Siehe hierzu die Beschreibungen Lévinas' in *Jenseits des Buchstabens über den Bund Einziger*, die ohne darauf zu hoffen, daß der Andere das gleiche tut, die Verantwortung für die Verantwortung des Anderen tragen. Unendliche Verantwortung als Ideal, das die Menschlichkeit des Menschen voraussetzt und in allen Bereichen der Gemeinschaft und der Gesellschaft wirkt. Vgl. E. Lévinas, *Jenseits des Buchstabens*, a.a.O., 125-126.

Non-in-différence (Nicht-Gleichgültigkeit) bedeutet in diesem Zusammenhang eine doppelte Negation der Verschiedenheit (différence), die in der Negation der Gleichgültigkeit (indifférence) als Nicht-Gleichgültigkeit wieder Unterschied wird. Lévinas thematisiert damit, daß die Getrenntheit Basis der ethischen Beziehung zum Nächsten ist und nicht die Gleichheit.

197 Siehe hierzu meine Beschreibungen in Kapitel 2.1.3. u. 2.2.1..

198 Vgl. meine Ausführungen über das leibliche und moralische Leiden des Subjekts in Kapitel 1.2.3..

199 Vgl. hierzu Lévinas' Aufsatz *Sterben für ...* in: E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O. 239-251. Lévinas führt in diesem Zusammenhang aus, daß es bei Heidegger zwar die Sorge gebe, welche jedoch im In-der-Welt-sein begründet ist. Es gibt eine Annäherung an den Anderen, jedoch ohne ein Sterben-für ... im Sinne des Für-den-Anderen. Bei Heidegger dominiert nach Meinung Lévinas' die Perspektive des Für-mich, beziehungsweise des Für-sich, die Frage

nach der Bedeutung des Todes des Anderen. Lévinas geht es um die radikale Umkehrung dieser Perspektive.

200 Vgl. ebenda, 255 u. die Ausführungen Strassers über die Glorie der Selbstlosigkeit bei Lévinas in: S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, a.a.O., 331. Sind diese heroisierenden Beschreibungen Lévinas' angemessen im Blick auf seine eigenen Ausführungen, daß der Andere auch Feind und Gegner sein kann auf der Ebene der wechselseitigen Beziehung. Mit Camus kann hier - etwas übertreibend - eingeworfen werden, daß "(...) diese Redensart nicht recht einleuchtet, denn schließlich gibt es ja auch Witwen, die Mißbrauch treiben, und Waisen, die wahre Raubtiere sind." (A. Camus, *Der Fall*, Reinbek bei Hamburg 1995, 18.)

201 E. Lévinas, *Zwischen uns*, a.a.O., 145. Zur Kritik der einseitigen Auslegung der Heideggerschen Daseinsanalyse verweise ich hier nochmals auf R. Capurro, *Sprengsätze*, a.a.O., 144-145.

202 Siehe hierzu meine Ausführungen in Kapitel 1.1.1..

203 Bezüglich der hier aufgeworfenen Fragestellung vgl. R. Capurro, *Leben im Informationszeitalter*, Berlin 1995, 113-114. Zudem verweise ich in diesem Zusammenhang auf M. Heim, *The metaphysics of virtual reality*, New York/Oxford 1993.

204 Vgl. E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., 351. An anderer Stelle führt Lévinas in einem Gespräch mit Wilhelm Schmid aus: "(...) über Leben und Tod zu denken, das ist Philosophie." (Schmid, Wilhelm, *Das Antlitz des Anderen. Über Emmanuel Lévinas*, in: *Ästhetik und Kommunikation*, Heft 82, Jg. 22, Juni 1993, 23)

205 Ders., *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 12.

206 Vgl. R. Esterbauer, *Transzendenz-"Relation"*, a.a.O., 231-232.

207 M. Heidegger, *Einleitung zu: Was ist Metaphysik?*, in: ders., *Wegmarken* (Gesamtausgabe Bd. 9), Frankfurt am Main 1976, 382.

208 E. Lévinas, in: *Jüdische Portraits*, a.a.O., 174.

Die Philosophie Lévinas' kann auch als Versuch einer Antwort auf die Frage Kains "Bin ich denn meines Bruders Hüter?" (Gen 4,9) betrachtet werden. Diese Fragestellung nach der Verantwortung für den anderen Menschen gewinnt heute an besonderer Bedeutung, da sich die Krankheit des Individualismus, die Weigerung der Übernahme von Verantwortung für das eigene Handeln wie für den Anderen, offen zeigt. Pascal Bruckner bezeichnet in seinem Buch *Ich leide, also bin ich diese Krankheit als Unschuld*, "(...) die darin besteht, den Folgen des

*Prof. Dr. Eric Mührel*

eigenen Handelns entgehen zu wollen, den Versuch, die Wohltat der Freiheit zu genießen, ohne ihre Nachteile in Kauf zu nehmen." (P. Bruckner, Ich leide, also bin ich. Die Krankheit der Moderne. Eine Streitschrift, Weinheim/Berlin 1996, 13.)

\* Es liegt meiner Kenntnis nach keine sozialpädagogische oder psychotherapeutische Theorie vor, die den Ansatz Lévinas' einer radikalen ethischen Verpflichtung im Sinne der ethischen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht berücksichtigt. Meiner Meinung nach verfolgt Carl Rogers in seinen Ausführungen über ein klientenzentriertes, nicht-direktives Beratungskonzept eine sich dem Standpunkt Lévinas' annähernde Intention, wenn er eine uneingeschränkte Anerkennung und Respektierung des Anderen (Klienten) im Beratungsgespräch fordert. Verwiesen sei hier auf C. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, München 1972.