

Pascal Belhomme / Alfred Hirsch (Hg.), *Für Angesicht des
Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, *Zürcher/Berlin*
2005, 25-44.

Werner Stegmaier

Die Bindung des Bindenden
Levinas' Konzeption des Politischen

1 Unzeitgemäßheit von Levinas' Ethik?

Levinas' Philosophie führt auf das Ethische als Erstes hin, das Ethische in Gestalt der Nötigung durch die Not eines Andern, die eine Verantwortung aufzwingt, die man nicht weitergeben kann.¹ Der, der in einer bestimmten Situation der Letzte ist, um der Not eines Andern abzuweichen, der sich darin von niemandem mehr vertreten lassen kann, ist der Nächste.² Die Nähe zum Andern ist unmittelbare Verpflichtung.

1 Vgl. Werner Stegmaier: »Das Ethische denken. Über das Denken des Ethischen und das Denken des Denkens«. In: T. Borsche (Hrsg.): *Denkformen - Lebensformen. Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*, Hildesheim 3.-6. Oktober 2000. Hildesheim, Zürich, New York 2003. 199-201.

2 Vgl. NT, Lk 10, 36 (das Gleichnis vom barmherzigen Samariter). Dort ist der Nächste nicht der, dem geholfen wird (der von Straßenräubern halbtot Geschlagene), sondern der, der vorbehaltlos hilft, nachdem die anderen, der Priester und der Levit, die aufgrund religiöser Gesetze daran gehindert sind, nicht geholfen haben. »Der Nächste« ist hier nicht substantivisch, sondern adverbial bestimmt: *ho plaesion*, etwa »der nahe dran«. Levinas schließt der Sache nach an diesen Sinn des Nächsten an. Er gebraucht den Ausdruck jedoch auch so, dass der Nächste der ist, dem geholfen wird und der geliebt werden soll, im Sinn des Gebots der Nächstenliebe (Mk 12, 31; vgl. für die Hebräische Bibel Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919]. Wiesbaden 1995. 147 f. Und Hermann Cohen: *Der Nächste. Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums*. Berlin 1935; zu Cohen vgl. Ze'ev Levy, »Hermann Cohen und Emmanuel Levinas« in: S. Mosès and H. Wiedebach [Hrsg.]: *Hermann Cohen's*

tung, die sich nicht verallgemeinern, nicht in Begriffe fassen, nicht in einer Theorie formulieren lässt. Sie theoretisch in allgemeine Begriffe zu fassen, würde schon die Möglichkeit der Vertretung, des Weitergebens der Verantwortung, eröffnen. Das Theoretische bedeutet eine Entlastung vom Ethischen.³ Das Politische aber, sofern es dabei um gemeinsame Belange einer Vielzahl von Menschen geht, schließt nach Levinas an das Theoretische an. Danach haben sich in der griechischen Philosophie und ihren europäischen Erbinnen das Theoretische und das Politische so verbunden,⁴ dass sie sich gegenüber dem ursprünglich Ethischen, der Verpflichtung des Nächsten für den Nächsten, verselbständigten mit der Folge, dass das Von-Angesicht-zu-Angesicht, die stärkste Erfahrung unter Menschen, in ihr keine Rolle mehr spielte.⁵

Levinas' Philosophie scheint so der Politik, in allen Nuancen ihres Begriffs, denkbar fern. Verglichen etwa mit dem philosophischen Werk Sartres, seines Zeitgenossen, dessen Werk das seine so lange überstrahlte,⁶ ist sein Werk unpolitisch, in manchem sogar anti-politisch. Levinas hat politische Parteinahmen und eine explizite, affirmative politische Philosophie vermieden.⁷ Er folgt darin deutlich der Spur

Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996. Hildesheim, Zürich, New York 1997. 133-143; bei Levinas vgl. etwa Emmanuel Levinas: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre.* Paris 1991. 74. Dt.: Emmanuel Levinas: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen.* Übers. F. Miething. München 1995. 85 f.) Hier ist der Ausdruck substantivisch gebraucht (*ton plaesion*, Mk 12, 31). Nach der adverbialen Formulierung kann am Ort nur einer sein, unter den substantivischen Begriff dagegen können viele fallen. Mit dem Übergang der Bezeichnung des Nächsten auf die Seite dessen, dem geholfen wird, geht eine Verallgemeinerung einher, die für den Übergang vom Ethischen zum Politischen relevant ist (s.u.). Zu beiden Bezeichnungen des »Nächsten« gehört die Not. Denn auch die Liebe zu den Nächsten kann in Not bringen, nämlich dann, wenn diese Nächsten Fremde sind, wie in der hebräischen Bibel (vgl. etwa Gen. 19: Lot, der Fremde in Sodom, schützt die Fremden, die bei ihm einkehren, vor Übergriffen der Sodomiten), oder Feinde, wie es das NT zuspitzt (*tous echtrous*, Mt. 5, 44). Die Not, aus der geholfen werden muss, nötigt zu der Not, hier helfen zu müssen; sie lässt nach Levinas das Ethische entspringen.

3 Hierin steht Levinas Nietzsche nahe. Vgl. Werner Stegmaier: »Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?« In: W. Stegmaier, D. Krochmalnik (Hrsg.): *Jüdischer Nietzscheanismus.* Berlin, New York 1997. 303-323.

4 Vgl. Jean-Pierre Vernant: *Die Entstehung des griechischen Denkens* (1962). Übers. E. Jacoby. Frankfurt a. M. 1982. Und Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen.* Frankfurt a. M. 1980.

5 Vgl. insbes. Emmanuel Levinas: »La tentation de la tentation.« In: Emmanuel Levinas: *Quatre lectures talmudiques.* Paris 1968. 65-109. Dt.: Emmanuel Levinas: »Die Versuchung der Versuchung.« In: Emmanuel Levinas: *Vier Talmud-Lesungen.* Übers. F. Miething. Frankfurt a. M. 1993. 57-95. Und dazu Werner Stegmaier: *Levinas.* Freiburg, Basel, Wien 2002. passim, bes. 198 ff.

6 Bis Sartre, vermittelt durch Benny Lévy, sich zuletzt Levinas' Werk zuwandte und von ihm aus noch einmal neu beginnen wollte. Vgl. Bernard-Henri Lévy: *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts.* Übers. P. Wilhelm. München 2002. 591-617.

7 Vgl. Robert Bernasconi: »Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas.« In: B. Waldenfels, I. Därmann (Hrsg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik.* München 1998. 87-110.

Rosenzweigs.⁸ Sein Humanismus geht bis zum Anarchischen.⁹ Nun hat er, so scheint es zumindest in der französischen Philosophie, selbst eine Wendung von der Politik zur Ethik herbeigeführt.¹⁰

8 Vgl. Stéphane Mosès: *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs.* Mit einem Vorwort von Emmanuel Levinas. Übers. R. Rochlitz. München 1985. 159-173. Rosenzweig, nach dem ein Volk »anders als politisch existieren« kann (zit. 161), hat, so Mosès, die »zutiefst unstaatliche Existenz des jüdischen Volkes« (172) herausgearbeitet und sich gegen eine politische Vereinnahmung seines Werkes gewehrt: »[Ich habe erlebt], wie gefährlich meine Theorie ist, wenn man unmittelbar eine Politik daraus machen will und nicht nur die Einschränkung jeder (aber trotzdem zu machenden) Politik.« (Rosenzweig, *Briefe*, 500 f./1969. Zitiert nach Stéphane Mosès: *System und Offenbarung.* A.a.O. 166). Levinas löst sich jedoch von Rosenzweigs Fixierung auf Hegels Konzeption des Politischen, seine »révolte du Sujet« gegen das System Hegels reicht ihm nicht aus (Pierre Bouretz: »Politique et après: une éthique d'adultes.« In: J. Halpérin, N. Hansson (Hrsg.): *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Actes du XXXVIe Colloque des intellectuels juifs de langue française.* Paris 1998. 134-149, hier 144). – Zu Levinas und Rosenzweig vgl. auch Hans Martin Dober: »Levinas und Rosenzweig. Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums.« In: M. Mayer u. M. Hentschel (Hrsg.): *Cahel. Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie.* Gießen 1990. 144-162; Richard A. Cohen: *Élévations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas.* Chicago, London 1994; Robert Gibbs: *Correlations in Rosenzweig and Levinas.* Princeton 1994.

9 Vgl. Emmanuel Levinas: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques.* Paris 1977. Dt.: Emmanuel Levinas: *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen.* Übers. F. Miething. Frankfurt a. M. 1998. 1. Lektion (»Judentum und Revolution«). Levinas plädiert dort für eine unablässige Revolution im Sinne einer ständigen Erneuerung der staatlichen Ordnung und der Befreiung vom Determinismus des Ökonomischen um der Gerechtigkeit willen: »Revolution gibt es dort, wo man den Menschen befreit, das heißt, da, wo man ihn vom ökonomischen Determinismus befreit.« (»Il y a révolution là où on libère l'homme, c'est-à-dire là où on l'arrache au déterminisme économique«, 24/24). – Zu Levinas' »an-archischem« Sprechen, seinem Begriff der Anarchie und dessen Bezug zur Politik vgl. Werner Stegmaier: *Levinas.* A.a.O. 126-128.

10 Vgl. Alain Finkielkraut in seiner Eröffnungsansprache zum Bereich »Éthique et Politique« während des Colloquiums »Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. XXXVIe Colloque des intellectuels juifs de langue française.« In: J. Halpérin, N. Hansson (Hrsg.): *Difficile justice.* A.a.O. 110: »les années 1960-1970 ont été celles de la politique; les années 1980 viennent d'être celles du droit ou du retour vers le droit; les années 1990 sont visiblement celles de la morale.« Finkielkraut zitiert seinerseits »un essai récent de Sylvie Mesure et d'Alain Renault, intitulé *La Guerre des dieux*: »Et c'est parce que les années 1990 sont celles de la morale, est-on parfois tenté d'ajouter qu'elles ne sont pas seulement les années Comte-Sponville, mais aussi les années Lévinas.« Zur Wendung von der Politik zur Ethik, wenn es sie gab, hat sicher auch Jacques Derrida beigetragen, der zum genannten Colloquium keinen Beitrag beisteuerte. Derrida hat Levinas in politischer Hinsicht wohl am intensivsten und konsequentesten weitergedacht. Vgl. v.a. Jacques Derrida: »Le mot d'accueil.« In: Jacques Derrida: *Adieu à Emmanuel Lévinas.* Paris 1997. 37-211. Dt.: Jacques Derrida: »Das Wort zum Empfang.« In: Jacques Derrida: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas.* Übers. R. Werner. München 1999. 31-170. Er folgt dort dem »désir de fidélité« gegenüber Levinas (198) und fragt nach »les rapports entre une éthique de l'hospitalité (une éthique comme hospitalité) et un droit ou une politique de l'hospitalité« (45). Er verfolgt »le passage de la responsabilité éthique à la responsabilité juridique, politique – et philosophique« (64) in laufender Auseinandersetzung mit Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* und in ständigem Blick auf Israel, das Judentum, den Zionismus. Einer seiner Leitfäden ist jedoch der Messianismus, der wieder zurückführt zu Levinas' Pro-

Gleichwohl hat sich Levinas insbesondere durch die von ihm mitorganisierten *Colloques des intellectuels juifs de langue française* veranlasst gesehen, sich mit Politik zu befassen – im Hinblick auf das Volk Israel und den Staat Israel. Leitender Gesichtspunkt seiner diesbezüglichen *Lectures talmudiques* sind die Möglichkeiten des Messianischen in der Gegenwart. Sein hoher ethischer Begriff vom Volk Israel hat es ihm schwer gemacht, die Politik des Staates Israel als moralisch-politisches Vorbild plausibel zu machen, und inzwischen ist dies noch schwerer geworden.¹¹ Sich selbst sah Levinas als Angehöriger des französischen Volkes, dem man, wie er schrieb, »sich durch Geist und Herz ebenso stark verbunden fühlen kann wie durch Abstammung«. ¹² Er war vollkommen aufgeschlossen für die politischen Errungenschaften des modernen liberalen Staates, pflegte Vorbehalte weder gegen die Demokratie (wie Nietzsche) noch gegen die Wissenschaften (wie Husserl) noch gegen die Technik (wie Heidegger).¹³ Wir fragen darum hier nicht, was sein Ansatz beim Ethischen für den Staat Israel im besonderen, sondern für den modernen liberalen Staat im allgemeinen bedeutet. Im real existierenden modernen liberalen Staat, der Marktwirtschaft mit sozialer Verpflichtung verbindet, ist die Sorge um die unmittelbare Lebensnot seiner Bürger inzwischen weitgehend an soziale und politische Institutionen übergegangen, und so ist auch die Ethik weitgehend schon zu einer Ethik der Politik geworden, zu einer Ethik, die versucht, sei es in der Tradition Rousseaus, sei es in der Tradition Marx', die Politik moralischen Prinzipien zu un-

gramm eines »grand discours messianique sur la paix eschatologique et sur un accueil hospitalier que rien ne précède« (167). Vgl. auch Jacques Derrida: *Politiques de l'amitié*. Paris 1994. Dt.: Jacques Derrida: *Politik[en] der Freundschaft*. Übers. S. Lorenzer. Frankfurt a. M. 2000, und Jacques Derrida: *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris 2003, die ebenfalls stark Levinas verpflichtet sind, in denen die ausdrückliche Berufung auf ihn aber zurücktritt. – Zu systematischen Bezügen zwischen dem ethischen Denken von Levinas und Derrida vgl. Simon Critchley: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Oxford UK, Cambridge USA 1992. 2. Aufl. Edinburgh 1999.

¹¹ Vgl. insbes. Emmanuel Levinas: »Textes messianiques«. In: Emmanuel Levinas: *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. 2., erw. u. veränd. Aufl. Paris 1976. 136 f. Dt.: Emmanuel Levinas: »Messianische Texte«. In: Emmanuel Levinas: *Schwierige Freiheit. Versuch [!] über das Judentum*. Übers. Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. 1992. 101 (Israel bemisst seine Moral nicht nach der Politik), und Emmanuel Levinas: *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris 1982. 12. Dt.: Emmanuel Levinas: *Jenseits des Buchstabens. Bd. 1: Talmud-Lesungen*. Übers. F. Miething. Frankfurt a. M. 1996. 14 (von der Eschatologie Israels können keine Kriege ausgehen).

¹² Emmanuel Levinas: »Signature«. Zuerst unter dem Titel: »Emmanuel Levinas (né en 1906)«. In: G. Deledalle, D. Huisman (Hrsg.): *Les Philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes. Autobiographies de la philosophie française contemporaine*. Paris 1963. 325-328, wiederabgedruckt in: Emmanuel Levinas: *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. 2., erw. u. veränd. Aufl. Paris 1976. 405. Dt.: Emmanuel Levinas: »Unterschrift«. In: Emmanuel Levinas: *Eigenennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. Textauswahl und Nachwort von Felix Philipp Ingold. Übers. F. Miething, München 1988. 107.

¹³ Vgl. Emmanuel Levinas: »Heidegger, Gagarine et nous«. In: Emmanuel Levinas: *Difficile liberté*. A.a.O. 323-327. Dt.: Emmanuel Levinas: *Schwierige Freiheit*. A.a.O. 173-176.

terwerfen. Sie hat zu der aporetischen Situation geführt, dass sich gegnerische Seiten in der Regel gleichermaßen mit moralischen Prinzipien wappnen können.¹⁴ Da Levinas' Philosophie hinter solche Prinzipien zurückgeht, könnte sie andere Philosophien und Theorien des Politischen anstoßen.¹⁵

Sofern sich Levinas durch die Einladungen zu den *Colloques des intellectuels juifs de langue française* genötigt sah, sich auf Politik einzulassen, befand er sich in der Situation, in die schon Platon seinen Sokrates gebracht hatte. Er ließ ihn sonst alles affirmative Reden tunlichst vermeiden und in der *Politeia* nur auf Drängen anderer, seiner eigenen Brüder, ein affirmatives Modell einer gerechten Polis entwerfen.¹⁶ Levinas hat auch außerhalb der *Colloques* über Politik vorwiegend in Interviews gesprochen, eingeladen, aufgefordert, genötigt von andern, und er sagte dort gerade nur so viel, wie er philosophisch, in philosophischer Verantwortung sagen konnte.¹⁷ Er zielte vor allem auf die Kategorie der Gerechtigkeit, um sie neu zu orten. Die Bestimmung der Politik selbst hielt er offen. Statt dessen bediente er sich, wie Carl Schmitt, des Begriffs »des Politischen« (frz. *le politique*) als eines semantischen Platzhalters: als Name für etwas, das es fraglos gibt, das zu identifizieren und zu definieren jedoch selbst schon eine politische Entscheidung bedeutet. Er folgte darin Kierkegaard, der so schon vom »Ästhetischen«, »Ethischen« und »Religiösen« gesprochen hatte.

¹⁴ Besonders eindrücklich geschah das an dem Tag, an dem ich dies schrieb, dem 18. März 2003, an dem der Präsident der Vereinigten Staaten den Krieg gegen den Diktator des Irak ankündigte, den er am 20. März eröffnete.

¹⁵ Wertvolle Beiträge dazu von Alain Finkielkraut, Catherine Chalié, Miguel Abensour und Pierre Bouretz sind bereits in: J. Halpérin, N. Hansson (Hrsg.): *Difficile justice*. A.a.O. 109-156, erschienen.

¹⁶ Vgl. Wolfgang Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen 1982, und Hans Blumenberg: *Höhlenausgänge*. Frankfurt a. M. 1989.

¹⁷ In Emmanuel Levinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1961. Dt.: Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. W. N. Krewani. Freiburg, München 1987, finden sich nur zwei kurze Abschnitte zu Staat und Politik, der eine im Zusammenhang mit der »vérité du vouloir / Wahrheit des Wollens« und der Wirklichkeit der Freiheit (218-220/354-358), der andere unter den »Conclusions / Schlussfolgerungen« (276-278/435-437).

2 Der Ursprung des Politischen im Ethischen: Der/das Dritte

Der Ursprung des Politischen liegt für Levinas nicht in der Macht, sondern in der Zahl. Sofern das Ethische in seinem Sinn bis zur ›Geiselschaft‹ [*otage*] geht, schließt es selbst schon Macht ein.¹⁸ Levinas' Philosophie des Politischen, wenn es sie gibt, ist darum auch keine Philosophie der Machtverteilung und der Machtkontrolle.¹⁹ Stattdessen sucht er den Ursprung des Politischen im Ethischen und findet ihn im Übergang vom Anderen zum Dritten, von einem Anderen zu einem oder mehreren weiteren Anderen, also in der zahlenmäßigen Vermehrung des Anderen.²⁰ Der Übergang *durch* zahlenmäßige Vermehrung ist zugleich ein Übergang *zur* Zahl, zum Zählbaren, zum Kalkulierbaren: Sobald das Ethische sich auf Zählung einlässt, wird es berechenbar, wird die inter-individuelle, unmittelbare, unkalkulierbare Verpflichtung auch zu einer allgemeinen, mittelbaren, kalkulierbaren Verpflichtung. *Der Dritte geht in das Dritte über.*²¹

Durch die bloße Zählung ist der Umschlagspunkt vom Ethischen ins Politische einfach und genau markiert. Er kam in der traditionellen Philosophie des Politischen seit Platon nicht in den Blick, weil sie schon vom Gegensatz des Einzelnen und Allgemeinen ausging und dem Allgemeinen darin den Vorrang gab. Dabei hat Platon das Umschlagen des Individuellen ins Allgemeine in seinen Dialogen unablässig vorgeführt. Indem er stets Individuen sich von Angesicht zu Angesicht über Allgemeines auseinandersetzen ließ, band er sichtlich das Allgemeine an Individuen, und wenn er das Gesprächsthema wechselte, wechselte er oft auch die Gesprächspartner. In der Gestalt des Sokrates stellte er zudem ein Individuum in den Mittelpunkt, das einen stets überraschenden Umgang mit dem Allgemeinen pflegte. Ihn ließ er auch die Idee von Ideen auf immer wieder andere Weise einführen, so dass sich bis heute keine kohärente ›Ideenlehre‹ formulieren lässt.²² Dabei war der Sinn

18 Damit ist Levinas' Ethik nicht von Nietzsches Kritik der Moral betroffen, nach der die Moral die Macht, gegen die sie antritt, selbst anstrebt.

19 Die Frage der Machtverteilung und der Machtkontrolle ist auch in der Politischen Theorie zurückgetreten. Vgl. M. Th. Greven (Hrsg.): *Macht in der Demokratie. Denkanstöße zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen Politischen Theorie*. Baden-Baden 1991, insbesondere die Beiträge von Michael Th. Greven (»Macht in der Demokratie« – Anathema in Politikwissenschaft als Demokratiewissenschaft und empirischer Politikforschung«, 107–140) und von Theo Schiller (»Machtprobleme in einigen Ansätzen der neueren Demokratietheorie«, 141–174).

20 Derrida folgt ihm darin in seiner Dekonstruktion der Freundschaft. Vgl. Jacques Derrida: *Politiques de l'amitié*. A.a.O. 17 ff. Dt.: Jacques Derrida: *Politik[en] der Freundschaft*. A.a.O. 17 ff.

21 Vgl. dazu Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*. Frankfurt a. M. 1994. Abschn. 13: »Das Forum des Dritten«, 293–301, und Pascal Delhom: *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München 2000.

22 Vgl. den Forschungsbericht von Mischa von Perger und Michael Hoffmann: »Ideen, Wissen und Wahrheit nach Platon. Neuere Monographien«. In: *Philosophische Rundschau* 44.2 (1997). 113–

von Ideen überhaupt deutlich: Sie sollten *als Drittes* Gegebenes, Erfahrenes vergleichbar und damit zum Fall eines Allgemeinen, einer Regel machen. Im Verhalten der Menschen zueinander wurde so das Gute zum Guten nach Regeln, das heißt: zum Gerechten, und damit das Ethische zum Politischen. So wurde eine Polis denkbar, die auf Gesetzen beruhte. Aber die Ideen im einzelnen standen nicht fest. *Durch* sie wurde etwas festgestellt, *sie selbst* aber ließen sich nicht einfach feststellen, sondern konnten, so zeigte es Platon, immer wieder anders ins Spiel gebracht werden. Wie das geschah, hing von der Situation unter den Gesprächspartnern ab, war also zuletzt wieder eine ethische Frage,²³ und die Idee der Ideen muss darum eine Idee des Guten, eine Idee des guten Gebrauchs von Ideen sein. Der gute Gebrauch von Ideen aber ist ein ›Gutes jenseits des Seins‹, jenseits des Feststellbaren. Indem er die Formel vom ›Guten jenseits des Seins‹ zu einem Leitbegriff seines Philosophierens machte, schloss Levinas darin an Platon an, dass das regelbare, berechenbare Gute, das Gerechte, das Politische, an ein unberechenbares Gutes gebunden ist, das für ihn das Ethische ist.

Es war nicht Platon, sondern der Platonismus, der, beginnend mit Aristoteles, das Allgemeine den Individuen gegenüber verselbständigt hat. Levinas vermeidet den Platonismus dadurch, dass er *das Dritte* explizit im Blick auf *den Dritten* einführt, den weiteren Anderen. Es ist dieser weitere Andere, der durch *seine* Lebensnot zum Vergleichen und damit zum Allgemeinen nötigt; die Einführung des Allgemeinen wird so selbst aus einem theoretischen Spiel zur ethischen Verpflichtung. Sie hält das Allgemeine aber nun zugleich in Suspension und in Bewegung: Ein weiterer Anderer kann anderes Allgemeines erforderlich machen.

Damit ist die Ausgangsposition von Levinas' Konzeption des Politischen bezeichnet. Die Termini des Übergangs vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Guten zum Gerechten, vom Ethischen zum Politischen bezeichnet er als Barmherzigkeit [*misericorde*] und Gerechtigkeit [*justice*]. Danach bleibt die Gerechtigkeit ethisch an die Barmherzigkeit gebunden, aus der sie entspringt, und sie kann in jeder neuen Situation, in der ich einer neuen Not begegne, eine andere sein. Im Gespräch mit Elisabeth Weber sagte Levinas: »In meinem Denken gibt es einen genau bestimmten Sinn des Politischen. Er besteht in der Tatsache, daß wir nicht zu zweit, sondern mindestens zu dritt sind. Sofort kommen zur anfänglichen Barmherzigkeit – denn die Beziehung zu zweit ist eine der Barmherzigkeit – das ›Kalkül‹ und der Vergleich hinzu. In der Vielheit zählt jedes Antlitz, und alle Antlitze negieren sich gegensei-

151. Die Autoren schließen mit der Feststellung: »Eine verbindliche Darstellung der ›Ideenlehre‹, oder auch nur eine wohlbestimmte Anzahl von diskutierbaren Rekonstruktionen einer solchen Lehre, ist nicht auszumachen. Dies mag man bedauern; aber [...] dieser Befund [liegt] in der Sache, in einer Eigenart von Platons Œuvre, begründet.«

23 So wird etwa Sokrates gelegentlich von seinen Gesprächspartnern ermahnt, er solle sich schämen, so zu reden, wie er rede.

tig. Jeder wurde wie durch Gottes Wort erwählt, jeder hat ein Recht. Und jedes Antlitz bedeutet Verantwortlichkeit. Sobald es aber einen Dritten gibt, muß ich vergleichen. Die Gerechtigkeit des Vergleichens kommt notwendigerweise nach der Barmherzigkeit. Sie verdankt der Barmherzigkeit alles, aber sie verneint sie ständig. Darin liegt schon das Politische.«²⁴

Der Dritte, darauf ist oft hingewiesen worden, kommt nicht erst zum Anderen hinzu, er ist immer schon da. Der Übergang vom Ethischen zum Politischen ist so lediglich ein Wechsel des Horizonts. Ein Horizont ist eine Beschränkung des Gesichtsfelds. Vor einem Horizont wird etwas sichtbar und feststellbar, ohne dass er selbst sichtbar und feststellbar wäre.²⁵ Er ist das Unbegrenzte, Unabgrenzbare einer Begrenzung. Levinas grenzt das Ethische und das Politische als Unabgrenzbare voneinander ab – irritierend für die traditionelle Logik und Theorie. In einem Gespräch mit Philippe Nemo formuliert er zwei alternative Möglichkeiten der Beschränkung [*limitation*], einerseits eine Limitation, die vom Politischen ausgeht und zum Sozialen, jedoch nicht zum Ethischen in seinem Sinn führt, andererseits eine Limitation des Ethischen (in seinem Sinn) zum Politischen: »Es ist äußerst wichtig zu erkennen, ob die Gesellschaft im üblichen Sinn das Ergebnis einer Beschränkung des Prinzips, daß der Mensch des Menschen Wolf ist, darstellt oder ob sie im Gegensatz dazu aus der Beschränkung des Prinzips, daß der Mensch für den Menschen da ist, hervorgeht. Stammt das Soziale mit seinen Institutionen, seinen universellen Formen, seinen Gesetzen daher, daß man die Folgen des Krieges zwischen den Menschen limitiert hat oder daß man die Unendlichkeit limitiert hat, die sich in der ethischen Beziehung zwischen Mensch und Mensch eröffnet?«²⁶

Wir gehen von der ersten Alternative aus und dann zur zweiten über.

24 Elisabeth Weber: *Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche*. Frankfurt a. M. 1994. 121.

25 Der Horizontbegriff war Levinas durch seine Auseinandersetzung mit Husserl sehr präsent. Vgl. insbesondere seine Abhandlungen: Emmanuel Levinas: »La ruine de la représentation«. In: Emmanuel Levinas: *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3. Aufl. Paris 1974. 125-144. Und Emmanuel Levinas: »Intentionnalité et métaphysique«. In: Emmanuel Levinas: *Découvrant l'existence*. A.a.O. Dt.: Emmanuel Levinas: »Der Untergang der Vorstellung«. In: Emmanuel Levinas: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., hg. u. eingel. W. N. Krewani. Freiburg, München 1983. 120-153. Und: Emmanuel Levinas: »Intentionalität und Metaphysik«. In Emmanuel Levinas: *Die Spur des Anderen*. A.a.O. Zum Horizontbegriff in der Geschichte der Philosophie vgl. N. Hinske, H.-J. Engfer, P. Janssen u. M. Scherner: »Art. Horizont«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3. Basel, Darmstadt 1974. Sp. 1187-1206, und R. Elm (Hrsg.): *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Sankt Augustin 2004.

26 Emmanuel Levinas: *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris 1982. 74 f. Dt.: Emmanuel Levinas: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Übers. D. Schmidt. Wien 1996. 62 f.

3 Politische Neutralisierung des Ethischen

Das Denken, das seiner traditionellen Bestimmung nach Allgemeines denkt,²⁷ denkt *den* Dritten unvermeidlich durch *ein* Drittes. Es *neutralisiert*, so Levinas, den Dritten.²⁸ Sofern es sich als theoretisches versteht, *ontologisiert* es zugleich das Dritte zu einem Allgemeinen, *das es gibt*, in welcher Weise auch immer, und verschafft damit dem Politischen, sofern es die Sache aller ist, einen eigenen und scheinbar festen Boden. Und sofern das theoretische Allgemeine alle möglichen Einzelnen als seine Fälle umfasst, ohne dass es dann noch auf bestimmte Einzelne ankäme, *totalisiert* es zugleich. Levinas greift das neutralisierende, ontologisierende und totalisierende Denken eben darum an, weil es dem politischen Totalitarismus einen Boden bereitet.²⁹ Was die ethische Beziehung nach Levinas ausschließt oder doch wenigstens aufhält, das Töten, wird im Staat legitim. Der Staat darf töten, durch Krieg, Todesstrafe, Biopolitik, im Extrem durch Völkervernichtung.³⁰ Sofern das neutralisierende, ontologisierende und totalisie-

27 Vgl. jedoch Werner Stegmaier: »Denken«. Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne«. In: E. Angehrn, B. Baertschi (Hrsg.): *Studia Philosophica* 57 (1998). 209-228, und Werner Stegmaier: »Art. Denken.« In: *Enzyklopädie Philosophie*, unter Mitwirkung von D. Pätzold, A. Regenbogen und P. Stekeler-Weithofer, hg. H. J. Sandkühler, 2 Bde. Hamburg 1999. Bd. 1, 225-229.

28 Vgl. Werner Stegmaier: *Levinas*. A.a.O. 64 ff.

29 Vgl. Emmanuel Levinas: »Textes messianiques«. A.a.O. 135. Dt.: Emmanuel Levinas: »Messianische Texte«. A.a.O. 100: »es ist ja gerade das Schicksal der abendländischen Philosophie und ihrer Logik, eine politische Bedingung anzuerkennen, so daß der volle Ausdruck der Wahrheit mit der Konstituierung des universalen Staates (durch Kriege und Revolutionen) zusammenfällt.« Das jüdische Volk dagegen habe die »Gefahren der Politisierung der Wahrheit und der Moral« erkannt: »Der jüdische Universalismus ist derjenige des in der ganzen Höhe, die den Himmel von der Erde trennt, aufgerichteten Menschen. Er bedeutet vor allem, daß Israel seine Moral nicht nach der Politik bemißt, daß seine Universalität der Messianismus selbst ist.« (136/101) Vgl. auch Emmanuel Levinas: *L'au-delà du verset*. A.a.O. 98. Dt.: Emmanuel Levinas: *Jenseits des Buchstabens*. A.a.O. 117: »es kommt vor – und darin liegt die große Weisheit, deren Bewußtsein den Talmud beseelt – daß die generellen, generösen Prinzipien [*les principes généraux et généreux*] in der Anwendung sich verkehren [*s'invertir*] können. Jedem generösen Denken droht sein Stalinismus [*Toute pensée généreuse est menacée par son stalinisme*]. Die große Stärke der talmudistischen Kasuistik liegt darin, diejenige Spezialdisziplin zu sein, die im Besonderen nach dem genauen Moment forscht, wo das allgemeine Prinzip Gefahr läuft, in sein Gegenteil verkehrt zu werden; die das Allgemeine durch das Besondere kontrolliert. Das ist unser Schutz vor Ideologie. Ideologie heißt Großzügigkeit und Klarheit des Prinzips ohne Beachtung der Gefahr der Umkehrung des generösen Prinzips in der Anwendung«.

30 In der Zuspitzung Carl Schmitts zeigt sich der Staat gerade darin als Staat, dass er gesetzlich – legal und legitim – töten kann. Vgl. dazu Jacques Derrida: *Politik[en] der Freundschaft*. A.a.O. 181. Zugleich aber schützt der Staat durch sein Gewaltmonopol auch vor Todesgefahren. In beiden Hinsichten lässt sich der Staat, gerade bei Levinas, im Hinblick auf den Tod, das Getötet-werden-Können und das Töten-Können, bestimmen. Vgl. Miguel Abensour: »Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas«. In: J. Halpérin, N. Hansson (Hrsg.): *Difficile justice*. A.a.O. 120-133. In: Jacques Der-

rende Denken dazu legitimiert, muss es selbst neu gedacht und ethisch gebunden werden. Levinas' Denken ist nicht erst politisch, sondern schon philosophisch antitotalitär. Es macht denkbar, dass die Shoah auch eine Folge des Platonismus war. Die Frage ist dann, wie das Politische, das im Zusammenleben unvermeidlich ist, und das Allgemein-Verbindliche, das dafür unverzichtbar ist, ethisch gebunden werden kann, ohne dass sich das Ethische dabei selbst in ein politisches Allgemeines verkehrt. Regeln sind notwendig, sobald die Nähe, die Beziehung zum einzigen Anderen, zahlenmäßig überschritten wird. Das Handeln nach Regeln ist das Gehorchen, das Urteilen nach Regeln das Richten. Beides hat im Recht seine Institution. Im Recht sind Richter(innen) zum Richten befugt und in diese Befugnis durch wiederum allgemeine Verfahren eingesetzt. Der Staat als Institution der Politik setzt sie ein und setzt das Handeln gemäß ihren Urteilen durch. Die Politik beschließt in Gestalt von Parlamenten aber auch die Gesetze, nach denen die Urteile ergehen. So wird die Politik auch und gerade in modernen liberalen Staaten im Bezug von Recht und Staat selbstbezüglich und kann sich darin totalitär verselbständigen.

Dies ist jedoch nur die eine Seite. Nach der anderen Seite bleibt das Recht den Belangen und Nöten der Einzelnen zugewandt dadurch, dass mit jedem Urteil ein einzelner Fall nach seinen Bedingungen beurteilt wird durch einzelne Richter(innen), die ihn eigenverantwortlich zu entscheiden haben. So entsteht ein *Spielraum für das Einzelne im Allgemeinen*. Er wird so organisiert, dass der Staat ›Stellen‹ einrichtet, die auf Zeit mit Individuen besetzt werden, die im Rahmen allgemeiner Gesetze in eigener Verantwortung entscheiden.³¹ Analoge Spielräume der Entscheidung haben auch Politiker(innen). Sie entscheiden jedoch nicht über einzelne, sondern über allgemeine Belange.

rida: *Le mot d'accueil*. A.a.O. 206, nennt Derrida »toute la pensée de Lévinas, du début à la fin, [...] une méditation de la mort«.

³¹ Derrida setzt hier seine Philosophie der Gerechtigkeit als immer neue Dekonstruktion des Rechts an. Vgl. Jacques Derrida: *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité* (1990). Paris 1994. 38. Dt.: Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Übers. A. García Düttmann, Frankfurt a. M. 1991. 33 f.: »Das Recht ist nicht die Gerechtigkeit. Das Recht ist das Element der Berechnung; es ist nur (ge)recht, daß es ein Recht gibt, die Gerechtigkeit indes ist unberechenbar: sie erfordert, daß man mit dem Unberechenbaren rechnet. Die aporetischen Erfahrungen sind ebenso unwahrscheinliche wie notwendige Erfahrungen der Gerechtigkeit, das heißt jener Augenblicke, da die Entscheidung zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten von keiner Regel verbürgt und abgesichert wird.« – Siehe dazu Werner Stegmaier: »Orientierung an Recht und Religion«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 27.1 (2002), 3-17.

4 Ethische Paradoxierung des Politischen

Auch Spielräume sind für die traditionelle Logik und Theorie irritierend. Sie lassen sich nur paradox und darüber hinaus nur metaphorisch fassen. Sie sind durch Regeln begrenzte ›Räume‹, in denen keine Regeln gelten sollen. Man lässt jemand Freiheit ›in‹ etwas und belässt sie ihm so lange, wie er einen akzeptablen Gebrauch davon macht. In modernen liberalen Staaten ist die Freiheit von Politiker(innen), über allgemeine Belange verbindlich zu entscheiden, keine absolute Freiheit, keine unbedingte Souveränität, sondern von dieser Art des Spielraums. Dessen Grenze ist die Souveränität des Volkes, das aus pragmatischen Gründen nicht selbst und als ganzes über seine allgemeinen Belange verbindlich entscheiden kann, sondern von Zeit zu Zeit darüber entscheidet, wer es in seinen Entscheidungen vertreten soll.

Wenn der Spielraum des Politischen paradox konstituiert ist, müsste sich dies auch in seinen möglichen Bestimmungen und in seinem Verhältnis zum Ethischen zeigen. Gehen wir von Machiavelli aus, der das Politische radikal vom Ethischen gelöst hat. Politik besteht nach seiner Bestimmung darin, »Veränderungen vorauszusehen, den Überblick zu behalten und die je eigenen Angelegenheiten unter Einbezug aller Möglichkeiten, selbstverständlich auch der des Krieges, möglichst erfolgreich zu handhaben«.³² Der Spielraum des Politischen ist danach allein der Erfolg, der seinerseits darin liegt, den Spielraum weiter offen zu halten. Man muss das Kriterium des Politischen also auch bei Machiavelli nicht auf Machterhaltung reduzieren und dadurch schon ethisch verwerfen. Man kann auch ethisch anerkennen – und Levinas tut das –, dass das Politische einen eigenen Spielraum braucht, um die allgemeinen Belange regeln zu können – auch in modernen liberalen Staaten. Das Politische darf danach nicht ohne weiteres dem Ethischen untergeordnet werden.

Setzt man so an, kann man zweitens auch sehen, dass das ethische Handeln seinerseits insoweit ein politisches Handeln ist, als es ebenfalls sich erfolgreich zu verwirklichen suchen,³³ dabei auch Umwege einschlagen und in beidem auf allgemeine Anerkennung bedacht sein muss. Soweit sich aber das Ethische des Politischen bedient, ist es drittens im tatsächlichen Handeln nicht ohne weiteres von

³² So Herfried Münkler, einer der besten Kenner Machiavellis. In: Herfried Münkler: *Kriegsführungsfähigkeit als politischer Imperativ. Niccolò Machiavelli über das Verhältnis zwischen den Staaten*. In: Herfried Münkler: *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*. Weilerswist 2002. 37.

³³ Vgl. zur notwendigen »Verwirklichung« des moralischen Handelns Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Abschnitt: Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität. Theorie Werkausgabe. Hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1970. Bd. 3, 441-494.

ihm unterscheidbar, und dies macht dann auch eine Politik *mit* dem Ethischen möglich, von der schon die Rede war und die Machiavelli von Anfang an einkalkuliert.³⁴ Im Ergebnis *muss* man also einerseits das Ethische und das Politische trennen, um sie nicht ineinander aufgehen zu lassen, und *kann* sie andererseits doch nicht trennen. So ist man in der Bestimmung ihres Verhältnisses wiederum bei einer Paradoxie angekommen.

Levinas pflegte typisierend das ›griechische‹ und das ›jüdische‹ Denken einander gegenüberzustellen.³⁵ Auch die ›griechische‹ und die ›hebräische‹ Konzeption des Politischen sind leicht als paradoxe zu erkennen, ebenso die moderne. Die Paradoxie der griechischen ist am Begriff der *Autarkie*, die der hebräischen am Begriff der *Verantwortung*, die der modernen am Begriff der *Gewalt* festzumachen.

In der griechischen Konzeption des Politischen ermöglichen die Autarkie des Einzelnen und Autarkie der Polis einander wechselseitig und bedrohen einander zugleich.³⁶ Die Polis kann in den Auseinandersetzungen mit anderen Poleis nur bestehen, wenn ihre Bürger stark sind, aber eben dadurch bedrohen sie den Bestand der Polis von innen. Die Polis, die nicht über institutionelle staatliche Organe im modernen Sinn verfügt, ist darum auf ein stets fragiles Gleichgewicht angewiesen, das die Philosophie durch ein theoretisches Wissen vom Guten und Gerechten zu stabilisieren vorschlug. Für Levinas (und zuvor für Nietzsche) war dies der Ursprung der Onto-Theologie des Politischen.

Die Hebräer verzichteten nach Levinas auf ein solches theoretisches Wissen vom Guten und Gerechten. Sie verband ein Bund aller mit allen im Namen ihres unbegreiflichen Gottes.³⁷ Um so mehr aber brauchten sie »Zwischenpersonen«, wie Nietzsche sie genannt hat,³⁸ Propheten, Richter, Könige, Priester, mit der ständigen

Gefahr, sich nicht nur auf falsche Götter, sondern auch auf unberufene Propheten, ungerechte Richter und gottlose Könige einzulassen. Damit verlagert sich die Paradoxie von der Autarkie auf die Verantwortung, die Verantwortung eines jeden, sich ohne hinreichendes Wissen auf die Verantwortung anderer verlassen zu müssen. Die – ebenfalls fragile – Lösung war hier die Beibehaltung der Konkurrenz unter den politischen Funktionsträgern um ihre Funktionen.³⁹

Der moderne Staat hat sich sowohl gegenüber den Autarkiebestrebungen als auch gegenüber den religiösen Überzeugungen der Einzelnen verselbständigt. Er startete mit der Paradoxie, dass im Glaubensstreit gerade der ›homo homini deus‹ zum ›homo homini lupus‹ wurde, und führt in der Hobbes'schen Konzeption des absoluten politischen Souveräns zur Paradoxie einer Gewalt gegen Gewalt, einer konzentrierten, staatlich organisierten und rechtlich legitimierten öffentlichen Gewalt gegen alle übrige, nun private und illegitime Gewalt.⁴⁰ Sie hat den totalen Staat denkbar und akzeptabel gemacht.⁴¹

Levinas, ohne Scheu vor Paradoxien, setzt der letzten, modernen Paradoxie des Politischen wiederum eine Paradoxie entgegen,⁴² sein Paradox des »ethischen Widerstands« gegen alle Gewalt, der von der Gewalt- und Schutzlosigkeit im Von-Angesicht-zu-Angesicht ausgeht.⁴³ An einigen Stellen bringt er dieses Paradox auf die Formel »Vor dem Krieg waren die Altäre«:⁴⁴ Der Krieg, mit dessen Begriff die

39 Vgl. S. N. Eisenstadt: *Die Transformation der israelischen Gesellschaft* (1985). Übers. R. Achlama. Frankfurt a. M. 1987. Inbes. Erster Teil: Der historische Hintergrund. 17-95, und S. N. Eisenstadt: »Max Webers antikes Judentum und der Charakter der jüdischen Zivilisation«. In: W. Schluchter (Hrsg.): *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*. Frankfurt a. M. 1981. 134-184.

40 Das Gewalt-gegen-Gewalt-Paradox wird entparadoxiert, in dem das ›bellum omnium contra omnes‹ als Naturzustand konzipiert wird, der in den Vernunftzustand, den Staat, aufgehoben wird. Die Rede vom Naturzustand, einem allem Denken und Handeln vorgegebenen Zustand, wurde jedoch durch Gegenkonzeptionen des Naturzustands paradoxiert, die als solche deutlich machten, dass der Naturzustand *kein* Naturzustand, kein allem Denken und Handeln vorgegebener Zustand war. In Rousseaus Konzeption des Naturzustands wurde das unmittelbar deutliche: Hier negierte sich eine Zivilisation, die sich für schlecht hielt, zugunsten einer Natur, die sie, die Zivilisation, für gut hielt. Noch Rawls meint seine Theorie der Gerechtigkeit in einem paradoxen Naturzustand abstützen zu müssen (den er jetzt nicht mehr Naturzustand, sondern Schleier des Unwissens, *veil of ignorance* nennt), einer politischen Klugheit in einem unpolitischen Zustand. Levinas verzichtet auf jegliche Konzeption eines Naturzustands (vgl. Miguel Abensour: »Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas«. In: J. Halpérin, N. Hansson (Hrsg.): *Difficile justice*. A.a.O. 125 f.).

41 Vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus* (1951). München 1986. 317-331.

42 Pierre Bouretz: »Politique et après: une éthique d'adultes«. In: J. Halpérin, N. Hansson (Hrsg.): *Difficile justice*. A.a.O. 134-149, hier 140 f., spricht von einem »disruptiven« Verfahren, durch das Levinas Perspektiven sich kreuzen [*croiser*] lasse.

43 Vgl. Werner Stegmaier: *Levinas*. A.a.O. 103 ff.

44 Vgl. Emmanuel Levinas: »Langage et proximité«. In: Emmanuel Levinas: *En découvrant l'exi-*

34 Vgl. aktuell zum auffälligen Phänomen öffentlicher Bitten von Staats- und Kirchenoberhäuptern um Vergebung für schweres Unrecht, das im Namen ihrer Staaten bzw. Kirchen begangen wurde, Jacques Derrida: »Leçon: Avouer – l'impossible: ›retours‹, repentir et réconciliation«. In: J. Halpérin, N. Hansson (Hrsg.): *Comment vivre ensemble? Actes du XXXVIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française* (1998). Paris 2001. 181-216, und Klaus-Michael Kodalle: »Gabe und Vergebung. Kierkegaards Theorie des verzeihenden Blicks«. In: K. Kodalle und A. M. Steinmeier (Hrsg.): *Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben. Festschrift zum 65. Geburtstag von Traugott Koch*. Würzburg 2002. 71-86.

35 Vgl. Werner Stegmaier: »Philosophie und Judentum nach Emmanuel Levinas«. In: W. Stegmaier (Hrsg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*. Frankfurt a. M. 2000. 429-460.

36 Vgl. Werner Stegmaier: »Hermeneutik der ethischen Orientierung. Autonomie, Autarkie und Heteronomie im europäischen Denken«. In: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* (hg. Günter Figal) 1 (2002). 209-229.

37 Vgl. Emmanuel Levinas: *L'au-delà du verset*. A.a.O. IV: Le pacte. 87-106. Dt.: Emmanuel Levinas: *Jenseits des Buchstabens*. A.a.O. IV: Der Pakt. 101-127.

38 Vgl. Werner Stegmaier: *Nietzsches ›Genealogie der Moral‹. Werkinterpretation*. Darmstadt 1994. 107 f.

europäische Philosophie zwei Mal eingesetzt hat, in der Antike bei Heraklit und in der Moderne bei Hobbes,⁴⁵ wird erst möglich, wenn in die »ethische Beziehung zwischen Mensch und Mensch« theoretische Begriffe vom Guten und Gerechten eingetragen werden, an die die Menschen sich halten können, ohne sich aneinander zu halten, und in deren Namen sie übereinander Gewalt ausüben dürfen. Altäre dagegen sind Orte, um an die Beziehung zu jenem Gott zu erinnern, der sich im älteren jüdischen Denken allen Begriffen entzieht und in dessen Namen die Menschen einander als Nächste begegnen können.

5 Ethische Transzendenz des Politischen

Es könnte danach ein Widerspiel von Paradoxien sein, durch das sich sowohl das Politische als auch das Ethische als auch ihr Verhältnis zueinander bestimmt. Dieses Widerspiel würde ihnen dann Spielräume gegeneinander schaffen, ohne sie durch ein übergeordnetes theoretisches Wissen vom Guten und Gerechten auf allgemeine Kriterien festzulegen. Zugleich würde in diesem Widerspiel stets das eine auf das andere verweisen und in der Art eines *double bind* durch Oszillation orientieren, so dass immer beide Seiten berücksichtigt werden und keine Einseitigkeit entsteht.

In *Totalité et Infini* geht Levinas davon aus, dass das Politische das Ethische nicht nur bedroht, sondern es durch seine Institutionen auch schützt und ihm so erst den Spielraum seiner Entfaltung schafft.⁴⁶ Für das Spielräume offen haltende Widerspiel der Paradoxien bedient er sich der Begriffe – oder besser: Anti-Begriffe

stence. A.a.O. 234. Dt.: Emmanuel Levinas: »Sprache und Nähe« (1967). In: Emmanuel Levinas: *Die Spur des Anderen*. A.a.O. 291: »Il n'est pas sûr que la guerre fût au commencement. Avant la guerre, étaient les autels. / Es ist nicht sicher, daß der Krieg am Anfang stand. Vor dem Krieg waren die Altäre.« Siehe auch Emmanuel Levinas: »Die Substitution« (1968). In: Emmanuel Levinas: *Die Spur des Anderen*. A.a.O. 321, und zuvor Emmanuel Levinas: »Une religion d'adultes«. In: Emmanuel Levinas: *Difficile liberté*. A.a.O. 34. Dt.: Emmanuel Levinas: »Eine Religion für Erwachsene« (1957). In: Emmanuel Levinas: *Schwierige Freiheit*. A.a.O. 29 f., in der Formulierung: »La relation éthique est antérieure à l'opposition de libertés, à la guerre qui, d'après Hegel, inaugure l'histoire. / Die ethische Beziehung geht dem Widerstreit der Freiheiten, dem Krieg, voraus, der laut Hegel die Geschichte einleitet.«

⁴⁵ Vgl. Werner Stegmaier: *Levinas*. A.a.O. 150-152.

⁴⁶ Vgl. Emmanuel Levinas: *Totalité et Infini*. A.a.O. 218. Dt.: Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. A.a.O. 354: »Die Freiheit findet keine Wirklichkeit außerhalb der sozialen und politischen Institutionen; die sozialen und politischen Institutionen öffnen der Freiheit den Zugang zur frischen Luft, die notwendig ist für ihre Entfaltung, für ihren Atem und vielleicht sogar für ihr spontanes Entstehen. Die unpolitische Freiheit stellt sich als eine Illusion heraus, die in Wirklichkeit dem Umstand zu verdanken ist, dass ihre Verteidiger oder Nutznießer einem vorgerückten Stadium der politischen Entwicklung angehören.«

– des *Geheimnisses*, der *Apologie*, der *unendlichen Zeit der Fruchtbarkeit* und der *Laubhütte des Gewissens*.

Unter dem Begriff des »Geheimnisses« [*secret*] fasst er den nicht in Begriffen zu fassenden Übergang vom Einzelnen über den Andern zum Dritten und Allgemeinen oder zum Begriff oder den Übergang vom Ethischen zum Politischen überhaupt. Er soll keinen Rückzug in die Innerlichkeit andeuten.⁴⁷

»Apologie«, Verteidigung, steht für den Widerstand der Einzelheit dort, wo sie vom Allgemeinen in Frage gestellt wird, wo es zur »Tyrannei des Universalen und Unpersönlichen« kommt.⁴⁸ Apologie schließt die grundsätzliche Anerkennung der Legitimität des Politischen ein, behält sich aber den Widerspruch in jedem einzelnen Fall vor. Sie transzendiert damit das Allgemeine. Die »Sonderheit und Einzigkeit des Ich, das denkt,« so Levinas, dürfe »nicht untergehen, um sich in seinem Denken aufzulösen und in seine Rede einzugehen«, sondern müsse »absolute Aufmerksamkeit«, »absolute Wachsamkeit« über das Denken sein, sofern es stets versucht ist, sein Allgemeines zu neutralisieren, zu ontologisieren und zu totalisieren.⁴⁹

Nicht nur mit seiner Wachsamkeit, auch mit seiner »Fruchtbarkeit«, so Levinas, transzendiert der Einzelne das Politische. Mit seiner Fruchtbarkeit, der Zeugung immer anderer Menschen, hat er die »unendliche Zeit« für sich gegen den scheinbar festen Bestand der politischen Institutionen.⁵⁰ Zeit ist nach ihrem radikalsten Begriff als Begriff dessen, das immer anders wird, das immer neu überrascht, der

⁴⁷ Vgl. Emmanuel Levinas: *Éthique et Infini*. A.a.O. 75. Dt.: Emmanuel Levinas: *Ethik und Unendliches*. A.a.O. 62 f.: »Die Politik muß in der Tat immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritizierbar bleiben. Diese zweite Form der Sozialität würde dem Geheimnis, das für jeden das eigene Leben darstellt, Gerechtigkeit widerfahren lassen, ein Geheimnis, das nicht an der isolierenden Abgeschlossenheit eines irgendwie streng privaten Bereiches abgeschlossener Innerlichkeit festhielte, vielmehr ein Geheimnis, das an der Verantwortung für den Anderen festhielte, die von ihrer ethischen Herkunft her nicht übertragbar ist, der man sich nicht entzieht und die daher das Prinzip der absoluten Individualisierung darstellt.«

⁴⁸ Emmanuel Levinas: *Totalité et Infini*. A.a.O. 219 ff. Dt.: Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. A.a.O. 356 ff.

⁴⁹ Emmanuel Levinas: *Totalité et Infini*. A.a.O. 219 ff. Dt.: Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. A.a.O. 356 ff. – Vgl. auch Emmanuel Levinas: *Dieu, la mort et le temps* [Vorlesungen an der Sorbonne, Paris 1975/76]. Hg. J. Rolland. Paris 1993. 215. Dt.: Emmanuel Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*. Übers. A. Nettlein und U. Wasel. Wien 1996. 195: »Quelle difference y a-t-il entre des institutions naissant d'une limitation de la violence ou bien naissant d'une limitation de la responsabilité? Au moins celle-ci: dans le second cas, on peut se révolter contre les institutions au nom même de ce qui leur a donné naissance. / Welcher Unterschied besteht zwischen Institutionen, wenn sie aus der Begrenzung der Gewalt entstehen und wenn sie aus der Begrenzung der Verantwortung entstehen? Zumindest dieser: Im zweiten Fall kann man sich gegen diese Institutionen im Namen selbst dessen erheben, was zu ihrer Entstehung geführt hat.«

⁵⁰ Emmanuel Levinas: *Totalité et Infini*. A.a.O. 277. Dt.: Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. A.a.O. 436.

Anti-Begriff schlechthin.⁵¹ Zeit in diesem Sinn ruft den Bedarf an festem Bestand einerseits hervor und stellt andererseits jeden Bestand in Frage.

Letzte ethische Instanz gegen das Politische ist für Levinas die »Laubhütte des Gewissens«. Er fasst sie als »for interieur«, das zugleich Lebensform ist, im Sinn der Tora und des Talmud ein Leben außerhalb der Institutionen, das Wohnen auf Zeit, das Im-Aufruch- Sein zu neuen Ordnungen, zu neuen Institutionen.⁵² Es bleibt ohne letzte Sicherungen, die sich spätestens seit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts als ebenso gefährlich erwiesen haben wie die Gefahren, gegen die sie gerichtet waren.

Mit den vier genannten Begriffen umreißt Levinas, ohne auf die klassischen Begriffe eines unbedingten Allgemeinen zurückzugreifen, eine »transpolitische« Legitimität des »liberalen Staates« [*État liberal*], der in Gestalt der Menschenrechte dem Individuum Spielräume lässt, um gegen ihn zu opponieren. Der moderne liberale Staat ist schon eine real existierende Form der ethischen Selbstbindung der Politik. In einem Gespräch formuliert Levinas ihre Paradoxie in Gestalt einer Hyperbel, als »Staat jenseits des Staates« [*État qui s'étend au-delà de l'État*].⁵³

51 Vgl. Werner Stegmaier: *Levinas*. A.a.O. 77-79.

52 Vgl. Emmanuel Levinas: »Une religion d'adultes« (1957). In: Emmanuel Levinas: *Difficile liberté*. A.a.O. 40 f. Dt.: Emmanuel Levinas: »Eine Religion für Erwachsene«. In: Emmanuel Levinas: *Schwierige Freiheit*. A.a.O. 35 f.: »Der jüdische Mensch entdeckt den Menschen, bevor er die Landschaften und die Städte entdeckt. Er ist in einer Gesellschaft heimisch, bevor er in einem Haus heimisch ist. Er begreift die Welt mehr vom Anderen her als die Gesamtheit des Seins in Bezug auf die Erde. In gewissem Sinn ist er ein Gast auf Erden, wie der Psalmist sagt, und die Erde gewinnt für ihn in einer menschlichen Gesellschaft Sinn. Dies ist keine Analyse der zeitgenössischen jüdischen Seele, sondern die wörtliche Lehre der Bibel, wo die Erde kein individueller Besitz ist, denn sie gehört Gott. Der Mensch beginnt in der Wüste, wo er in Zelten wohnt und wo er Gott in einem Tempel anbetet, der sich transportieren lässt. Im Laufe seiner ganzen Geschichte erinnert sich das Judentum daran, daß diese freie Existenz – frei gegenüber den Landschaften und den Architekturen, gegenüber all diesen schwerfälligen und seßhaften Dingen, die man dem Menschen vorzuziehen versucht ist – in den Feldern oder in den Städten wurzelt. Das Laubhüttenfest ist die liturgische Form dieses Gedächtnisses, und der Prophet Sacharja kündigt für die messianischen Zeiten das Hüttenfest als Fest aller Völker an. Die Freiheit gegenüber den seßhaften Formen der Existenz ist vielleicht die menschliche Art und Weise, auf der Welt zu sein. Für das Judentum wird die Welt durch ein menschliches Antlitz intelligibel und nicht, wie für einen großen zeitgenössischen Philosophen, der einen wichtigen Aspekt des Abendlands resümiert, durch Häuser, Tempel und Brücken.« Vgl. auch Emmanuel Levinas: »Sans nom«. In: Emmanuel Levinas: *Noms Propres*. Montpellier 1976. 144 f. Dt.: Emmanuel Levinas: »Namenlos«. In: Emmanuel Levinas: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. A.a.O. [Teilübersetzung]. 105; und dazu Catherine Chalière: »Exposé.« In: J. Halpérin, N. Hansson (Hrsg.): *Difficile justice*. A.a.O. 112-119, bes. 115 ff.

53 Emmanuel Levinas: »Dialogue sur le penser à l'autre«. In: Emmanuel Levinas: *Entre nous*. A.a.O. 222. Dt.: Emmanuel Levinas: »Dialog über das Denken an den Anderen«. In Emmanuel Levinas: *Zwischen uns*. A.a.O. 259.

6 Zeitgemäßheit von Levinas' Ethik: Nähe von Levinas' ethischer und Luhmanns systemtheoretischer Konzeption des Politischen

Was trägt dann Levinas' Konzeption des Politischen zum Verständnis des modernen liberalen Staates bei? Zunächst, dass man ihn nicht unbedingt in Begriffen von Unbedingtem begründen muss, einer unbedingten Vernunft, Freiheit, Autonomie, Souveränität. Dafür spricht auch die zur Zeit umfassendste Theorie des Politischen, die Systemtheorie von Niklas Luhmann, der Levinas' Konzeption im Ergebnis erstaunlich nahe ist. Auch Luhmann setzt auf Paradoxien. Er setzt Politik neben Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Erziehung, Religion als getrennte »Funktionssysteme« der Kommunikation der Gesellschaft an, die sich durch spezifische Paradoxien konstituieren, füreinander »Umwelt« sind und so einander nicht über- und untergeordnet sind. Sie können einander nur unter den jeweils eigenen systemspezifischen Bedingungen »irritieren«, müssen einander also ihre Andersheit belassen und sich aufeinander einstellen. So hat weder die Politik noch die Ethik eine Möglichkeit, die »Kommunikation der Gesellschaft« im Ganzen zu steuern. Die »Umwelt«, in der sie agieren, ist dem Rauschen des »es gibt« verwandt, wie es Levinas konzipiert hat, und ihre Konstitution durch »operative Schließung« dem Sich-Losreißen vom »es gibt« in der »Hypostase«. ⁵⁴ Die Konstitution durch operative Schließung löst bei Luhmann wie bei Levinas die Politik von der Bindung an Eigentum, Boden, Lebensraum. ⁵⁵ Ihre Funktion ist statt dessen, so Luhmann, die Eröffnung von Zukunft für eine Gesellschaft durch kollektiv verbindliche Entscheidungen. ⁵⁶ »Das Politische« geht so auch nicht im Staat auf; der Staat ist für Luhmann neben den Parteien und den Interessenverbänden nur eine der Organisationsformen »des Politischen«.

Ethik auf der anderen Seite kann nicht nur nicht über die Politik die Kommunikation der Gesellschaft im ganzen steuern (wie das aktuell noch der Utilitarismus, die Diskursethik und der Kommunitarismus anstreben), sondern sich aus vielen Gründen noch nicht einmal als Funktionssystem konstituieren. ⁵⁷ Auch für Luh-

54 Vgl. Werner Stegmaier: *Levinas*. A.a.O. 71 ff.

55 Vgl. Emmanuel Levinas: »Une religion d'adultes«. In: Emmanuel Levinas: *Difficile liberté*. A.a.O. 32, 28. Dt.: Emmanuel Levinas: »Eine Religion für Erwachsene«. In: Emmanuel Levinas: *Schwierige Freiheit*. A.a.O. 41, 36.

56 Vgl. zur Einführung Werner Stegmaier: »Politik und Ethik in philosophischer und systemtheoretischer Sicht«. In: J. Brejčak, W. Stegmaier und I. Zieminski (Hrsg.): *Politik und Ethik in philosophischer und systemtheoretischer Sicht. Vorträge zur 4. Internationalen Philosophischen Sommerschule des Nord- und osteuropäischen Forums für Philosophie vom 19. bis 24. August 2002 in Szczecin (Stettin)*, Polen, 2 Bde., einer in polnischer, einer in deutscher Sprache. Szczecin 2003. 17-32, 19-37.

57 Vgl. Werner Stegmaier: »Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik«. In: *ETHICA* 6.1 (1998). 57-86.

mann ist das Ethische weder neutral noch allgemeinverbindlich. Er setzt es unter dem Begriff der »Reflexion der Moral« als Limitierung der eigenen moralischen Ansprüche an andere an, im Ergebnis also ebenfalls wie Levinas.

7 Ethische Bindung des Politischen im modernen liberalen Staat

Ermutigt durch diese Koinzidenz können wir weiter fragen, was Levinas' Konzeption des Politischen über die Luhmannsche hinaus sichtbar macht. Levinas hat postuliert: »Die Politik muss in der Tat immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar bleiben.«⁵⁸ Wie geschieht das konkret im modernen liberalen Staat, wenn die Ethik die Politik doch im ganzen nicht steuern kann? Wir können hier abschließend nur einige Anhaltspunkte zusammenstellen.

Levinas setzt die Demokratie in »ursprünglicher Ungleichheit«⁵⁹ an mit dem Ziel, den Einzelnen größtmögliche Spielräume eigener Verantwortung zu lassen.⁶⁰ Diese Spielräume werden geschützt durch ethisch begründete Menschenrechte, die in Verfassungen definierte Gewaltenteilung und die Gesamtheit des positiven Rechts. Sie lassen der Politik nur begrenzte Spielräume und, in Demokratien, auch zeitlich begrenzte Machtbefugnisse. Der Grund der Ungleichheit liegt, vom Persönlichen abgesehen, im Ökonomischen im weitesten Sinn, der unterschiedlichen Lebensgestaltung nach den jeweiligen Lebensbedürfnissen und Lebensmitteln. Auch das Ökonomische, dem Levinas in *Totalité et Infini* großes Gewicht gibt, hat immer wieder eine revolutionäre Kraft bewiesen; seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts sind politische Totalitarismen vor allem am Ökonomischen gescheitert. Inzwischen tendiert die »Vernünftigkeit des Wirklichen« sichtlich zu einer Ökonomisierung der Politik selbst, d.h. zu einer wachsenden Anpassung an die aktuellen Bedürfnisse der regierten Wähler(innen). Die Berufung auf bloße Staatsräson wird schwieriger, Ideologien und Parteiprogramme verlieren an Bedeutung, Politik wird zunehmend pragmatisiert und flexibilisiert.

58 Emmanuel Levinas: *Éthique et Infini*. A.a.O. 75. Dt.: Emmanuel Levinas: *Ethik und Unendliches*. A.a.O. 62.

59 Emmanuel Levinas: »Une religion d'adultes«. In: Emmanuel Levinas: *Difficile liberté*. A.a.O. 39. Dt.: Emmanuel Levinas: »Eine Religion für Erwachsene«. In: Emmanuel Levinas: *Schwierige Freiheit*. A.a.O. 35.

60 Vgl. Emmanuel Levinas: »Textes messianiques«. A.a.O. 126. Dt.: Emmanuel Levinas: »Messianische Texte«. A.a.O. 92: »[...] die messianische Zeit als eine Epoche, in der das Individuum zu einer persönlichen Anerkennung gelangt, über die Anerkennung hinaus, die ihm aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Menschheit und zum Staat zuteil wird. Nicht in seinen Rechten wird es anerkannt, sondern in seiner Person, in seiner strikten Individualität. Die Personen verschwinden nicht in der Allgemeinheit einer Entität.«

Dies nun bringt mit sich, dass immer stärker die Personen hervortreten. Politik wird, gefördert durch die Massenmedien, zunehmend personalisiert. Umgekehrt orientieren sich Politiker(innen) in wachsendem Maß an Umfragen, an der demoskopischen Beobachtung derer, über deren Belange sie zu entscheiden haben und die bei der nächsten Wahl darüber entscheiden werden, ob sie diese Befugnis zu entscheiden weiter behalten werden. Zum anderen steigt, je mehr die Politik pragmatisiert und flexibilisiert wird, die Tendenz, die Entscheidungen zu moralisieren. Entscheidungen müssen möglichst einfache Alternativen zugrunde legen, und die wenn nicht einfachste, so doch eingängigste, für jeden am leichtesten nachvollziehbare Alternative ist die von Gut und Böse. Andererseits kann die Moralisierung von Entscheidungen wiederum pragmatisch wechseln und mit ihr die Berufung auf scheinbar übergeordnete Normen und Prinzipien.

Mit beidem, der Personalisierung und der Moralisierung der Politik in der (viel gescholtenen) Mediendemokratie, ist Levinas' Konzeption des Ethischen und des Politischen berührt, auch wenn er selbst nicht darauf eingegangen ist. Die Personalisierung hält die Politiker(innen) durch die Medien in ständiger Nähe, zeigt unablässig ihre Gesichter. Man sieht ständig in ihre Gesichter, um die Glaubwürdigkeit dessen, was sie sagen, zu kontrollieren, – und sieht zugleich Gesichter in ihrer Verletzlichkeit, die »gnadenlos« der Öffentlichkeit ausgesetzt werden. Dies könnte, denke ich, von Levinas' Prämissen aus zu einer – wohl noch unpopulären – Apologie der Politiker(innen) als Personen Anlass geben. Politiker(innen) tragen mit ihrer Befugnis zu kollektiv verbindlichen Entscheidungen über die Belange der Gesellschaft eine tendenziell unbegrenzte Verantwortung.⁶¹ Und da der Politik in der Moderne immer weitere Aufgaben zugewachsen sind – von der Landesverteidigung, der inneren Sicherheit und der Gewährleistung des Rechts über die Förderung der Wirtschaft, die Ermöglichung von Bildung und Wissenschaft und die soziale Sicherung bis zur Alimentierung der Kultur und dem Schutz der Umwelt –, hat sich auch das Feld ihrer Verantwortung immer weiter ausgedehnt. Auch wenn es moralisch populär geblieben ist, Politiker(inne)n lediglich Interesse an der Macht (wenn nicht Schlimmeres) zu unterstellen, sind sie in modernen sozialen Marktwirtschaften die, von denen zuletzt alles erwartet wird, sind sie in der Position derer, die die Verantwortung für die Not anderer nicht mehr an Dritte abgeben können. Sie können sich nicht in Neutralität zurückziehen, wo immer sichtbare Nöte vieler sich melden. Für sie wird *das Dritte* zum Nächsten, einem allgemeinen, neutralen Nächsten, unter das gleichwohl viele konkrete Einzelne fallen, denen sie von Zeit zu Zeit ins Gesicht sehen müssen. Deren Nöte machen die, die sich dazu haben wählen lassen, über die gemeinsamen Belange aller zu entschei-

61 Zur unbegrenzten Verantwortung nach Levinas, Nietzsche und Dostojewski vgl. Werner Stegmaier: *Levinas*. A.a.O. 161-171.

den, auch schon zu deren Geiseln. Mit Levinas kann man den außerordentlichen Mut von Menschen achten lernen, sich eine solche Geiselschaft zum Beruf zu machen. Wie immer sie auch ihrer Verantwortung gerecht werden, erfolgreich oder nicht, mit Anstand oder nicht, man wird mit Levinas auch an eine Verantwortung der Regierten für die appellieren müssen, die die Politik für sie ›machen‹ und verantworten. Jedenfalls gibt er kein Recht zu allzu bequemer ›Politikverdrossenheit‹.