

Emmanuel Levinas

HEIDEGGERS ABERGLAUBE

Nach dem kurzen Abriss zu Heideggers Suche nach einer Grundlegung menschlichen Zusammenlebens, die mit seinem Eintritt in die NSDAP, den Einwänden gegen die politischen Wissenschaften und einer Entpolitisierung des Politischen einherging, möchte ich mit der Rezeption des Begriffs des Mitseins in Frankreich durch Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida forsetzen.

Levinas betonte in seinen Schriften wiederholt, welche Bedeutung Heidegger für ihn hatte. In den Jahren 1927 und 1928 besuchte Levinas die Universität Freiburg, um seine phänomenologischen Studien, die er in Straßburg begonnen hatte, bei Husserl fortzusetzen. Dort lernte er Heideggers Arbeiten, insbesondere dessen Buch *Sein und Zeit* kennen, das er später zu den schönsten Büchern der Philosophie zählte.¹ Heideggers spätere Schriften hinterließen nicht annähernd einen ähnlichen Eindruck auf ihn, und das nicht aufgrund des politischen Engagements Heideggers während der Zeit des Nationalsozialismus, vielmehr überzeugten ihn Heideggers Texte als philosophische Lektüre nicht mehr. Levinas vermutete Jahrzehnte später, dass es die Phänomenologie war, die er bei Heidegger vermisste, als sich dieser seiner Hölderlin-Auslegung zuwandte. Indem Heidegger sich der Seinsgeschichte widmete, räumte er der Sprache, und mit ihr der Etymologie, einen Vorrang ein, den Levinas nicht nachvollziehen konnte.²

Für Levinas besaß die Sprache, das Gesagte und die Sage, in dem Sinne auch das Wort, nicht die vorrangige und grundlegende Bedeutung, wie sie letztlich bei Heidegger zu finden ist. In Levinas' Schriften gibt es kein tragendes, kein abgründiges, aber auch kein gründendes Wort, kein Wort, das den Boden zum Wohnen und zur Heimat aufbereitet und das die Gründung verspricht. Auf den Zusammenhang zwischen Heideggers Sprachphilosophie und dessen Denken des Ortes machte Levinas in dem kurzen Artikel *Heidegger, Gagarin und wir* aufmerksam, in dem er seine Abneigung gegen Heideggers Instrumentalisierung der

1 Vgl. Levinas 1986, S. 26.

2 Vgl. Levinas 1986, S. 30.

Sprache nicht verhehlte. Im Artikel heißt es: „Ich denke an Heidegger und die Heideggerianer. Man möchte, daß der Mensch die Welt wiederfinde. Die Menschen hätten die *Welt* verloren [...]. Die Welt wiederfinden heißt eine auf geheimnisvolle Weise in einem Ort zusammengekauerte Kindheit wiederfinden, sich dem Licht der großen Landschaften, der Faszination der Natur, den majestatisch hingelagerten Bergen öffnen; es heißt einen Pfad benutzen, der sich durch die Felder schlängelt; es heißt die Einheit spüren, die die Brücke stiftet, indem sie die Ufer des Flusses und die Architektur der Bauten verbindet, die Gegenwart des Baums spüren, das Helldunkel der Wälder, das Geheimnis der Dinge, eines Krugs, der abgetretenen Schuhe einer Bäuerin, das Funkeln einer Weinkaraffe auf einem weißen Tischtuch. Das *Sein* des Realen selbst würde sich hinter diesen privilegierten Erfahrungen zeigen, sich der Obhut des Menschen anvertrauend. Und der Mensch, Bewahrer des Lebens, zöge aus dieser Gnade seine Existenz und seine Wahrheit.“³

Unverkennbar spielte Levinas in dem Text auf verschiedene Vorträge und Aufsätze Heideggers an, wie z.B. auf *Der Ursprung des Kunstwerkes* und *Bauen Wohnen Denken* sowie auf die Schrift *Der Feldweg*. In diesen von Heidegger nach dem Buch *Sein und Zeit* verfassten Texten fand Levinas genügend Material, um seine Einwände gegen dessen seinsgeschichtlichen Ansatz zu formulieren: eine ortsgebundene Sprachphilosophie mit ontologischer Fundierung, den Anti-Humanismus Heideggers, dessen nationalsozialistisches Engagement und die verschiedenen von Levinas als heidnisch bezeichnete Elemente innerhalb der Philosophie Heideggers.

Der „Aberglaube des Orts“,⁴ den Levinas in Heideggers Denken konstatierte, erwächst aus einer Haltung jener Menschen, die sich als vereinsamt und weltverlassen betrachten und sich in regressiver Weise nach einer Landschaft sehnen, die geheimnisvoll ist und sich im Halbdunkel befindet. Es ist eine Landschaft, die mit Gegenständen angeräumt ist, die halbvertraut und familiär sind und dennoch unheimlich und fremd bleiben, als ob sie aus der eignen Kindheit entstammen: Dazu gehören die Berge, der Pfad, die Brücke, der Krug, die Weinkaraffe und das Tischtuch. Um jedoch in diese Landschaft einzutreten, in der auch das Kunstwerk zu finden ist, das „Funkeln des Seins“,⁵ muss der Mensch hören und die Sprache des Seins vernehmen: Vernehmen, was die Sprache des Seins sagt, auf das hören, was sie spricht, um das Gesagte zu vernehmen. Mit dem Hören

3 Levinas 1992a, S. 174. (Hervorhebungen im Original). Vgl. hierzu auch das 5. Kapitel in Gauthier 2004, S. 111ff.

4 Levinas 1992a, S. 175.

5 Levinas 1992a, S. 174.

und Verstehen des Gesagten der Sprache des Seins wären die Menschen Kraft der Worte in eine heimatliche Landschaft versetzt, die quasi vormenschlich und dennoch von Kindheit an bekannt ist. Levinas setzte seine kritischen Bemerkungen zu Heidegger wie folgt fort: „Der Mythos erzählt sich in der Natur selbst. Die Natur ist in diese anfängliche Sprache eingepflanzt, die, indem sie uns anruft, die menschliche Sprache erst begründet. Der Mensch muß fähig sein, zu horchen und zu hören und zu antworten.“⁶

Heideggers Rede vom Heiligen, Göttlichen und Höchsten – in seinen *Beiträgen zur Philosophie* sprach er vom „Riesenhaften“⁷ –, diagnostizierte Levinas als Ausdruck seines Heidentums. Nach Levinas beschwore Heidegger in seinen mythischen Darstellungen ein „Geheimnis der Dinge“, das die „Quelle jeder Grausamkeit gegen den Menschen“⁸ in sich bewahrt.

DER ORT IM ANDEREN

Levinas’ Verhältnis zu Heidegger war stets ambivalent. Trotz seiner rigiden Ablehnung der späten Schriften Heideggers und dem Insistieren auf einen Zusammenhang zwischen Heideggers nationalsozialistischem Engagement und dessen Philosophie, hielt Levinas an einer intensiven Auseinandersetzung mit Heidegger fest, auch wenn die Auseinandersetzung die Animositäten und Differenzen zwischen ihnen nur bekräftigte.

6 Levinas 1992a, S. 174.

7 Heidegger 1989, S. 135ff und S. 441ff.

8 Levinas 1992a, S. 175. In dem Essay *Gewalt und Metaphysik* formulierte Derrida seine Vorbehalte gegenüber Levinas’ Interpretation, Heideggers Ausführungen zum Heiligen und zum Ort als heidnisch zu bezeichnen und schrieb: „Der Ort ist niemals ein empirisches Hier, sondern immer ein *illlic*: für Heidegger, wie für den Juden und den Dichter. Die Nähe der Ortschaft ist stets gespart, sagt der von Heidegger kommentierte Hölderlin. Das Denken des Seins ist sonach kein heidnischer Kult des Ortes, weil der Ort keine gegebene, sondern eine versprochene Nähe ist. Dann aber auch, weil es kein *heidnischer Kult* ist. Das Heilige, von dem es spricht, gehört weder der Religion im Allgemeinen noch irgendeiner Theologie an und läßt sich deswegen aus keiner Geschichte der Religion bestimmen. Es ist zunächst einmal die wesentliche Erfahrung der Göttlichkeit oder der Gottheit.“ Derrida 1976, S. 221f. (Hervorhebungen im Original).

Gegen Ende des Buches *Totalität und Unendlichkeit* resümierte Levinas, dass er mit der Philosophie des Neutrums gebrochen hatte.⁹ Weder mit Hegels Philosophie einer unpersönlichen Subjektivität noch mit dem anonymen Seingeschick bei Heidegger konnte sich Levinas anfreunden. Bezogen auf Heidegger bedeutete dieser Bruch für Levinas, dass er das Seiende nicht einem anonymen Sein und dessen Geschick und Geschehen unterstellt, dem das Seiende – wie Levinas betonte – nur schwärmerisch gehorcht. Levinas beharrte einerseits auf einer auserwählten und zu verantwortenden Anrede, die vom Antlitz eines anderen Menschen verpflichtend, verlangend und befehlsartig ausgeht. Andererseits ließ er das heideggersche Motiv des Hörens auf einen *logos* des Seins beiseite, ein Hören, das auf einen Seinsgehorsam hinausläuft. Levinas präzisierte den Imperativ, der vom Antlitz ausgeht, in einem Interview folgendermaßen: „Das ‚Du sollst nicht töten‘ ist das erste Wort des Antlitzes. Das aber ist ein Gebot. In der Erscheinung des Antlitzes liegt ein Befehl, als würde ein Herr mit mir sprechen. Dennoch ist das Antlitz des Anderen zur gleichen Zeit entblößt; hier ist der Elende, für den ich alles tun kann und dem ich alles verdanke.“¹⁰

Unter dem Antlitz des Anderen verstand Levinas weder das Gesicht des Menschen, seine Nase, die Augen, den Mund, die Stirn, die Ohren, also all jene Merkmale, die die Identifizierung eines Menschen ermöglichen, und zur menschlichen Objektivität und Gegenständlichkeit gehören. Noch ist mit dem Antlitz die Erscheinung des Menschen, sein Charakter, seine Persönlichkeit, seine Erkennbarkeit oder seine Identität gemeint.¹¹ „Das Andere als Anderes ist der andere Mensch“,¹² ein absolut anderer Mensch, der mir völlig fremd ist und fremd bleibt, jedoch nicht deshalb, weil dieser Mensch der Fremde ist, sondern weil dieser Mensch der andere Mensch ist, der auch der nächste Mensch sein kann: Ein Mensch, der sich nicht auf etwas reduzieren lässt, was ich wahrnehme, was ich kenne und erkenne bzw. auf etwas, das ich verstehe. Das Antlitz ist weder etwas Sinnliches oder Körperliches, noch ist es etwas, das von meiner Auf-fassung und meinem Urteil oder von meiner Erfahrung abhängt. Das Erste, was dem Menschen widerfährt, dem Subjekt, in dem sich das Antlitz des anderen Menschen erscheint, ist ein Befehl: Ein Imperativ, eine ethische Forderung, die dem Subjekt befiehlt, nicht zu töten. Ein Imperativ, der dem Subjekt zuvorkommt:

9 Vgl. Levinas 1987, S. 432f. Levinas wies hier anerkennend auf Blanchots Untersuchungen zum Neutrum und dessen intensive Beschäftigungen mit Heideggers Philosophie hin. Vgl. Blanchot 2011, S. 79ff.

10 Levinas 1986, S. 68.

11 Vgl. Levinas 1986, S. 64f.

12 Levinas 1987, S. 95.

Unabhängig von dessen Entschlossenheit, dessen Willen und Wahl, unabhängig von dessen Entscheidungen.

Für Levinas war es nicht die Wahrnehmung, die das Antlitz des anderen Menschen erfassen kann. Auch wenn es die Nacktheit und die Blöße waren, die Armut und die Exponiertheit, aber auch die Verletzlichkeit und das Elend, die Levinas dem Antlitz zuschrieb, so ist das Antlitz nichts, was sichtbar ist, oder er-fühlt und ertastet werden kann.¹³ Mit dem Antlitz des Anderen überschritt Levinas das phänomenologische Denken und beschrieb den Einbruch der Transzendenz in die Immanenz. Das Antlitz ist vielmehr körperlos und ist das Unfassliche des anderen Menschen, das Unendliche und Fremde im Anderen: „Der Andere ist der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung zu Gott unerlässlich.“¹⁴

So verstanden ist die Erfahrung des Anderen in der Hauptsache eine verstörende und traumatisierende Erfahrung einer absoluten Transzendenz Gottes. Das Antlitz des Anderen ist hierbei der Ort, an dem die nicht zu erfassende Erfahrung einer Beziehung zu Gott gemacht wird. Wie schon bei Heidegger, ist der Ort (also das, was Heidegger in wesentlicher Hinsicht als einen Ort bezeichnet) ein heiliger Ort. In einer Erörterung zu einem Gedicht Trakls heißt es bei Heidegger: „Der Ort versammelt zu sich ins Höchste und Äußerste.“¹⁵ Diesen Bezug zwischen dem Ort und der Erfahrung zum Höchsten, der Erhabenheit, der Transzendenz Gottes, formulierte Levinas auf ähnliche Weise: „Der Andere ist nicht die Inkarnation Gottes; vielmehr ist er durch sein Antlitz, in dem er körperlos ist, die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart.“¹⁶

Das Antlitz des Anderen als ein Ort der transzendenten Öffnung ist nicht jener Bereich, in dem es zu einer leiblichen Erfahrung mit Gott kommt. Diese bei Levinas als erlitten und traumatisch beschriebene Erfahrung am Ort einer transzendenten Öffnung zu Gott ist hingegen eine Erfahrung manifestierter Höhe. Diese Höhe ist die Öffnung ins Hohe, ein Sturz in die Höhe, wie Heidegger mit Hölderlin betonte.¹⁷ Es ist ein Sturz, der nicht abstürzt, sondern am Antlitz des Anderen zur Höhe fährt. Diese Höhe ist keine Inkarnation, keine Versinnlichung Gottes, der der Mensch in seinem Erlebnishorizont erliegt. Vielmehr ist diese Manifestation eine der Differenz, eine Differenz der Ungleichzeitigkeit, der Diachronie und der Erhabenheit, wie Levinas schrieb. Diese Erfahrung der Diffe-

13 Vgl. Levinas 1986, S. 65.

14 Levinas 1987, S. 108.

15 Heidegger 1990, S. 37.

16 Levinas 1987, S. 108.

17 Vgl. Heidegger 1990, S. 13.

renz und Höhe beruht nicht allein auf der Unmöglichkeit einer Synthese (von Zeit, Wissen, Erfahrung, Sprache usw.), sondern die Zeit des Menschen ist durch den absolut Anderen, durch dessen Antlitz, manifest gestört. Die Zeit des Menschen ist diachronisch, strebt auf ein Antlitz ohne Endpunkt und Ziel hin, ist auf eine Annäherung ohne Begreifen und Besitznahme aus.¹⁸

Mit der Kritik an Heideggers ortsgebundener und heimatsuchender Sprachphilosophie vollzog Levinas eine Scheidung zwischen Sein und Jenseits des Seins bzw. zwischen Sein und der Transzendenz des absolut Anderen. In dem Zusammenhang verwarf Levinas das anonyme Sprechen einer Sprache des Seins und stellte dabei die Bedeutung der Anrede heraus, mit der sich das Antlitz des anderen Menschen an einen Menschen richtet. Während bei Heidegger der Mensch von der anonymen Sprache des Seins angesprochen wird und im Haus des Seins wohnt, sofern der Mensch diese Sprache des Seins – in aller Stummheit – je vernehmen sollte, so ist bei Levinas das Antlitz die metaphysische Öffnung des Menschen im anderen Menschen. Mit dieser Verschiebung von einer Sprache des Seins hin zu einem anderen Menschen, der sich an den Menschen wendet, wird die Ansprache zu einer ethischen Herausforderung und nicht zu einer Frage heimischen Wohnens. Diese Verschiebung impliziert zugleich eine andere Struktur des Zusammenlebens.

Wurde der Mensch bei Heidegger in das stille Geläut der Sprache geworfen, um sein Sein zu vernehmen, damit er wesentlich in der Welt wohnen kann, so stellte Levinas das Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Antlitz des anderen Menschen als ein Gespräch dar: Ein Gespräch unter Ungleichen, vertikal in die Höhe geführt von radikaler Asynchronität und Asymmetrie, das vom Antlitz des Anderen, als Sage ohne Gesagtes, ausgeht und den Menschen – in Verantwortung genommen – herausfordert zu antworten. In diesem Sinne ist der Mensch bei Levinas nicht nur ein Mensch, der mit anderen Menschen zusammenlebt, weil er sie braucht, vielmehr brauchen ihn die anderen Menschen, die sich an ihn richten und ihn in die Pflicht nehmen zu antworten und zu reagieren, wie immer auch der geforderte Mensch antworten und reagieren wird.

Gleichwohl Heidegger in der Frage des Zusammenlebens von den Theoremen der Politischen Philosophie abrückte, dieser vorwarf, die wesentlichen Fragen, die Platon mit der *Politeia* aufwarf, nicht verstanden zu haben, und Handlungen – wie das Verstehen, das Hören, das Denken, das Fragen, das Sich-Sorgen usw. –, und keine vom Subjekt getroffenen politische Entscheidungen (bzw. die Angst um sich und nicht die Furcht vor Anderen), als Ausgangspunkte wählte, blieben die Handlungen des Daseins innerhalb seiner Fundamentalonto-

18 Vgl. Levinas 1985, S. 194.

logie, wenn auch nicht als Mittel verstanden, so dennoch Existenzialien des Seins. In seiner *Parmenides*-Vorlesung führte Heidegger dazu aus: „Der Mensch selbst ‚handelt‘ durch die Hand; denn die Hand ist in einem mit dem Wort die Wesensauszeichnung des Menschen. Nur das Seiende, das wie der Mensch das Wort (μῦθος) (λόγος) ‚hat‘ kann auch und muß ‚die Hand‘ ‚haben‘. Durch die Hand geschieht zumal das Gebet und der Mord, der Gruß und der Dank, der Schwur und der Wink, aber auch das ‚Werk‘ der Hand, das ‚Handwerk‘ und das Gerät. Der Handschlag gründet den bündigen Bund. Die Hand löst aus das ‚Werk‘ der Verwüstung. Die Hand west nur als Hand, wo Entbergung und Verbergung ist. Kein Tier hat eine Hand, und niemals entsteht aus einer Pfote oder einer Klaue oder einer Kralle eine Hand. Auch die verzweifelte Hand ist niemals und sie am wenigsten eine ‚Kralle‘ mit der sich der Mensch ‚verkrallt‘.“¹⁹

Mit dem Fallenlassen einer Phänomenologie, die ihr Fundament in der Ontologie suchte, versuchte Levinas eine Philosophie der Ethik und der Ansprache zu entwickeln, in der der Mensch seine Bleibe nicht dort findet, wo er eigentlich und dauerhaft hingehört, um sich in sein Sein und mithin in seine Umwelt einzufügen.²⁰ Vielmehr muss der Mensch seine Bleibe in sein „Außer-sich-Sein“,²¹ in der Anarchie des Exils, in der Exteriorität des Anderen finden. In diesem Sinne ist der Mensch ein Fremder in der Fremde, der seine Bleibe vorübergehend im Exil findet. Zu diesem Ort der Bleibe, ein Ort, der im Anderen liegt, und dennoch den Ort und die Wahrheit des Menschen bildet, ein Ort, der weder ihm gehört noch von ihm angeeignet werden kann, muss sich der Mensch verhalten. Nur in einem asymmetrischen und unendlich distanzierten Verhältnis zum Antlitz des Anderen kann sich der Mensch verhalten und muss er handeln: Er wird gerufen, ist besessen, traumatisiert und verwundet.²² Hierin ist der verunsicherte Mensch auch ein antwortender Mensch. Levinas sprach vom Menschen als der Geisel des Anderen: D.h. der Mensch, der in den Bann des Anderen gezogen ist, schuldet es dem Anderen zu antworten. Der Mensch muss handeln, ohne zu wissen, wohin und an wen er sich richtet, bzw. ohne zu wissen, wer der oder die Andere ist, und weshalb er oder warum sie sich an mich wendet.

19 Heidegger 1992a, S. 118f. Vgl. Derrida 1988c, S. 73.

20 Zu berücksichtigen ist, dass zur heideggerschen Ontologie die Aporie von Ereignis und Enteignis gehört.

21 Wenzler 1989, S. XVIII.

22 Zur urpassiven Affektivität und Selbstheit bei Levinas vgl. Gondek, Tengelyi 2011, S. 124ff.

DAS EXIL ALS BLEIBE

Die Bleibe des Menschen – dort, wo der Mensch wohnt – lässt sich als ein Ort beschreiben, an dem der Mensch zur Ruhe kommt und sich vor anderen Menschen zurückzieht. Dieser Ort des Rückzugs kann aber auch ein Ort der Versammlung sein, ein Wohnraum, in dem der Mensch mit seiner Familie und seinen Gästen, mit seinen Freunden und Freundinnen, aber ebenso mit fremden Menschen zusammenkommt. Zugleich dient die Bleibe nicht nur als ein Raum, in dem der Mensch anderen Menschen aus dem Weg geht oder mit ihnen zusammentrifft, mit ihnen zusammenlebt und wohnt. Dieser Raum dient ebenfalls als ein Platz, an dem der Mensch Dinge um sich sammelt, die ihm wichtig sind, die für ihn eine Bedeutung haben, die aber auch von ihm als Werkzeuge benutzt werden können. In dem Buch *Totalität und Unendlichkeit* begann Levinas seine Beschreibung der menschlichen Bleibe mit folgenden Worten: „Man kann das Wohnen als den Gebrauch eines ‚Zeugs‘ unter ‚Zeugen‘ verstehen. Das Haus würde zum Wohnen dienen wie der Hammer zum Versenken eines Nagels oder die Feder zum Schreiben. Die Wohnung gehört in der Tat zum Apparat der für den Menschen lebensnotwendigen Dinge. Sie dient dazu, dem Menschen vor den Unbilden des Wetters Schutz zu geben, ihn vor den Feinden oder Lästigen zu verbergen.“²³

Mit diesen wenigen Sätzen bezog sich Levinas gleich auf zwei Auffassungen, die mit dem Wohnen im Zusammenhang stehen: Einerseits auf die Heideggersche Analyse des Alltagsgegenstands, d.h. auf einen Gegenstand, der quasi im Gebrauch nicht vorhanden ist, sondern nur in der Benutzung aufgeht. Diesen Gegenstand nannte Heidegger in *Sein und Zeit*, mit einem Verweis auf das Altgriechische πράγματα, das „Zeug“.²⁴ Andererseits spielte Levinas auf jene Vorstellung menschlichen Wohnens an, von der auch Hobbes ausging, als dieser den Menschen als verletzlich und furchtsam beschrieb, der sich mit Anderen zu kleinen Gruppen und Familien zusammenschloss, um sich vor Raub und Totschlag zu schützen, um aber auch effektiver dem räuberischen Gewerbe nachzugehen. In dem Buch *Leviathan* heißt es: „[Ü]berall dort, wo die Menschen in kleinen Familien zusammenlebten, war gegenseitiges Rauben und Plündern ein Gewerbe und weit davon entfernt, als naturrechtswidrig angesehen zu werden [...].“²⁵

Hobbes betrachtete das Zusammenleben der Menschen – ob es sich nun in kleinen oder in großen Gruppen gestaltet – als eine freiwillige Selbstbeschrän-

23 Levinas 1987, S. 217.

24 Vgl. Heidegger 1984, S. 68.

25 Hobbes 1976, S. 131.

kung, die der einzelne Mensch sich mit der Absicht auferlegt, um für seine „Selbsterhaltung zu sorgen und ein zufriedeneres Leben zu führen“.²⁶ eine Beschränkung, die sich von der familiären Keimzelle bis zur Staatsgründung entwickelte. Levinas verstand hingegen die Bleibe, in der der Mensch wohnt, weder als einen Ort, den der Mensch annexieren oder in dem er sich einzurichten vermag, noch als einen Ort, der den Menschen dauerhaft beherbergt und Schutz gewährt. Für Levinas ist die Bleibe des Zusammenlebens – jener Ort, an dem der Mensch beim Anderen ist – nur vorübergehend und eine auf Zeit geliehene Gabe des Anderen. Die Bleibe des Zusammenlebens ist keine, die der Mensch sich selbst wählt und in die er sich einrichtet.

Wie letztlich für Heidegger, ist der Mensch auch bei Levinas ein heimatloser Mensch. Während der Mensch bei Heidegger jedoch aufgrund der Seinsverborgenheit (Entzug des Seins, Seinsverbergung, Seinsvergessenheit, Vergessung, *Lethe* usw.) in eine ihm heimatlose Welt geworfen ist, so wies Levinas darauf hin, dass der Mensch existenziell heimatlos ist, da der einzelne Mensch seine Bleibe nur beim anderen Menschen, beim Antlitz des Anderen, beim absolut anderen Menschen, also existenziell im Exil finden kann.²⁷ Diese Akzentverschiebung der ontisch-ontologischen Notlage ließ Levinas wiederholt die Aufmerksamkeit auf die Gewalt und die Verfolgung lenken, denen andere Menschen ausgesetzt sind. In Anspielung auf Kant, Heidegger und Pascal, schrieb Levinas in *Wenn Gott ins Denken einfällt*: „Sein Seinsrecht zu verantworten haben, nicht in bezug auf die Verallgemeinerung irgendeines anonymen Gesetzes, einer juristischen Abstraktion, sondern in der Furcht für die Anderen. Ist mein ‚In-der-Welt-Sein‘ oder mein ‚Platz an der Sonne‘, mein Zuhause, nicht bereits widerrechtliche Inbesitznahme von Lebensraum gewesen, der Anderen gehört, die ich schon unterdrückt oder ausgehungert, in eine Dritte Welt vertrieben habe: ein Zurückstoßen, ein Ausschließen, ein Heimatlos-Machen, ein Ausplündern, ein Töten?“²⁸

Der Mensch findet sich weder in eine Welt „geworfen und verlassen“, sie ist weder eine Welt, die ihm die Befindlichkeit gibt, zugleich „draußen und drinnen“²⁹ zu sein, noch nimmt der Mensch einen Ort innerhalb der Welt in Anspruch, indem er Objekte um sich sammelt, arrangiert und gebraucht. Sie ist keine Welt, die die Menschen zusammengehörig sein lässt, weil der Menschen andere Menschen unterwirft, mit ihnen Verträge und Abkommen abschließt, oder

26 Hobbes 1976, S. 131.

27 Vgl. Gauthier 2004, S. 189.

28 Levinas 1985, S. 250.

29 Levinas 1987, S. 218.

weil es eine vorgeburtliche Identität bzw. weil es eine gemeinsame Mentalitätsgeschichte gibt. In *Totalität und Unendlichkeit* beschrieb Levinas eine Sammlung, das Sich-Sammeln mit anderen Menschen und Dingen, die den Menschen erst existieren lässt. Er existiert, weil er in der Innerlichkeit und Intimität einer Sammlung zur Welt kommt. Diese Sammlung ist kein Mitsein, schon gar keine Schutzgemeinschaft oder eine Gemeinschaft aufgrund einer gemeinsamen Mentalitätsgeschichte. Die Sammlung ist hingegen das Exil des Außer-sich-Seins bei Anderen. Die Sammlung, in der der Mensch wohnt, wird von Anderen gewährt. Zur Voraussetzung der Sammlung – d.h. des Sich-Sammelns, der Versammlung und des Sich-mit-Anderen-Versammelns – gehört die Gewährung des Exils und ein Empfang, den Andere dem Menschen bereiten.

Dieser Empfang, den Andere bereiten, ist nicht nur die Voraussetzung eines handelnden und antwortenden Menschen, sondern er ist auch die Voraussetzung der Sammlung und damit die des Wohnens. Das Wohnen und die Bleibe setzen die Zuwendung und den Empfang durch Andere voraus. Erst mit der Ansprache des Antlitzes gibt es die Einzigartigkeit des zur Antwort aufgeforderten Menschen, der anderen Menschen begegnet. In eben dieser Begegnung stellt sich die Frage des Zusammenlebens: Wie leben wir zusammen, wenn wir zusammenleben müssen, mit wem auch immer und wie auch immer diese Begegnungen ausgehen?

Der Anspruch des Anderen widerfährt dem Menschen, wenn wir Levinas folgen, in einer ursprünglichen Passivität: „Erst in der Passivität der Besessenheit [...] individualisiert sich eine Identität zur Einzigkeit, ohne sich [...] der Vorladung durch den Anderen entziehen zu können“.³⁰ Erst mit der Dringlichkeit und Eindringlichkeit eines fremden Anspruchs, aber auch mit der Maßlosigkeit einer Hingabe, mit der sich der Andere bzw. die Andere dem Menschen in seiner willenlosen Passivität zuwendet, individualisiert sich der Mensch derart, dass die Frage des Zusammenlebens auftaucht: eines privaten Zusammenwohnens wie auch eines öffentlichen Miteinanderlebens. In *Totalität und Unendlichkeit* sprach Levinas von einem „Empfang des Antlitzes“, ein Empfang, den das Antlitz friedlich und in Sanftmut dem Menschen bereitet. Levinas betonte: „Dieser Empfang des Antlitzes ereignet sich in ursprünglicher Weise in der Sanftmut des weiblichen Antlitzes“.³¹ Dreizehn Jahre später hob er in seinem Buch *Jen-*

30 Levinas 1992b, S. 247f.

31 Levinas 1987, S. 216. Zur Frau und zur Weiblichkeit als Bedingungen des Wohnens und damit auch als Voraussetzung für Gastgeberschaft vgl. Derrida 1999a, S. 47ff. Derrida hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Levinas „die Andersheit als Geschlechtsunterschied immer vernebensächlicht“. Wenn bei Levinas von der Anders-

seits des Seins oder anders als Sein geschieht hingegen die „traumatische Einzigkeit“³² hervor, die der Mensch in der Erwählung durch den Anderen erfährt.

Nur in diesem ursprünglichen Miteinandersein wohnt der Mensch. Während der Mensch bei Heidegger in seine Welt geworfen ist, samt den Anderen seiner Umwelt, in der er sich um sich selbst sorgt, ist der Mensch bei Levinas nicht in eine Welt geworfen, sondern wird vom absolut Anderen in einer Welt empfangen, die nicht die seinige ist. Der Ort, zu dem hin der Mensch gerufen und empfangen wird, ist niemals seine Heimat, sondern seine Exteriorität.

Seine Bleibe hängt mit dieser Exteriorität zusammen. Diese Exteriorität, dieser Ort des Anderen, zu dem der Mensch eingeladen und an dem er empfangen wird, ist letztlich die Bleibe des Menschen, die seine Wohnung sein kann. So gesehen ist der Mensch bei Levinas in seiner Bleibe – in seinem Haus, in seiner Wohnung – ein Empfänger der Gastfreundschaft des Anderen, auch wenn er der Eigentümer oder die Eigentümerin des Hauses und seiner Bleibe ist. Levinas verdeutlichte: „Das Haus wird besessen, weil es schon eh und je seinem Eigentümer Gastfreundschaft bietet. Dies verweist uns auf die wesentliche Innerlichkeit des Hauses und auf den Bewohner, der es *vor* jedem Bewohner bewohnt [...].“³³

Die radikale Konsequenz, die Levinas aus der existenziellen Heimatlosigkeit des Menschen und der ethischen Herausforderung durch den Anderen zog, besagt, dass derjenige, der glaubt, Besitzer eines Hauses zu sein, in Wirklichkeit ein Gast ist, der in seinem eigenen Haus vom Gast empfangen wird. In einem Nachruf zu Levinas führte Derrida aus: „[Der Besitzer] empfängt die Gastfreundschaft, die er *in* seinem eigenen Haus gewährt, er empfängt sie *von* seinem eigenen Haus – das ihm im Grunde nicht gehört. Der Gastgeber ist sein eigener Gast. Die Bleibe öffnet sich sich selbst, ihrem wesenlosen ‚Wesen‘ als ‚Zu-

heit und vom Anderen die Rede ist, dann ist die Geschlechterdifferenz eine Nebensache und ist männlich konnotiert. Derrida hob hervor, dass bei Levinas das philosophische Subjekt ein Mann ist: „Nicht etwa die Frau oder das Weibliche verneben-sächlicht, abgeleitet, untergeordnet, sondern die geschlechtliche Differenz. Nun, ist der Geschlechtsunterschied einmal untergeordnet, so findet es sich immer, daß der ganz andere, der noch *nicht gezeichnet* ist, sich als *schon* von der Männlichkeit gezeichnet wiederfindet (er – vor er/sie, Sohn – vor Kind Sohn/Tochter, Vater – vor Vater/Mutter, usw.“ Vgl. Derrida 1990b, S. 72.

32 Levinas 1992b, S. 136.

33 Levinas 1987, S. 226 (Hervorhebungen im Original).

fluchtsstätte‘. Der Empfangene ist zuallererst Empfangener bei sich. Der Einladeende ist der von seinem Eingeladenen Eingeladene.“³⁴

DIE ÖFFNUNG DES POLITISCHEN

Eines scheint offensichtlich zu sein: Levinas hegte mit der Ausarbeitung der Ethik als „erste Philosophie“³⁵ nicht die Absicht, politische Schlüsse zu ziehen, um eine Politische Philosophie zu formulieren und damit einen Entwurf des Politischen zu liefern. Er formulierte mit seiner Ethik eine philosophische Position, die die Phänomenologie transzendent, das Subjekt als eine Geisel des Anderen beschreibt und die Gastfreundschaft wie den Empfang des Gastes als Ausgangspunkte der menschlichen Sammlung wählt. Jedoch hob Levinas ausdrücklich hervor, dass die ethische Dimension für die Begegnung mit anderen Menschen wie das soziale und politische Zusammensein eine Bedeutung hat. Darunter fiel – wie er schrieb – die gesamte Zivilisation als eine „Inkarnation des Bewusstseins“³⁶ und somit auch die Welt des politischen Lebens. In Distanz zu Buber, der die Begegnung mit dem Anderen in einer Zweisamkeit zu denken versuchte, betonte Levinas hingegen die soziale Dimension einer Begegnung mit dem Anderen. Neben dem Nächsten gibt es stets den Dritten, der eine gerechte Abwägung aller Forderungen fordert: „Als reziproke Beziehung zum Anderen beginnt Gerechtigkeit bei Buber bereits im Ich-Du. In unserer Perspektive dagegen würde die ethische Ungleichheit – oder, wie wir es nannten, die Asymmetrie des intersubjektiven Raumes – aufgrund der politischen Ordnung der Bürger eines Staates in die ‚Gleichheit von Personen‘ übergehen. Das Entstehen des Staates aus der ethischen Ordnung ließe sich dadurch erklären, daß ich auch den ‚Dritten‘ neben meinem Nächsten zu entsprechen habe [...]. An der Verantwortung für den Anderen misst sich die Legitimität des Staates, d.h. seine Rechtsstaatlichkeit.“³⁷

Caygill konnte in seinem Buch *Levinas and the Political* die Bedeutung herausstellen, die politische Ereignisse, Verfolgungen, Gewaltexzesse, Morde und eine Politik der Vernichtung in Levinas Werk haben. Er schrieb: „The confrontation of the philosophical tradition with the consequences of National Socialism

34 Derrida 1999a, S. 62 (Hervorhebungen im Original).

35 Levinas 1987, S. 442.

36 Levinas 1987, S. 219.

37 Levinas 1991, S. 44.

issued in the transformation of philosophical and political thought systematically worked through in *Totally and Infinity and Otherwise than Being*.³⁸

Dennoch scheint die Zurückhaltung bzw. die Ablehnung, die Levinas gegenüber einer Formulierung einer politischen Philosophie hatte, gravierende philosophieimmanente Gründe zu haben. Dessen ungeachtet bezeichnete Critchley in seinem Aufsatz *Levinas's View of Politics* die fehlende Passage zwischen dem Ethischen und dem Politischen bei Levinas als „Achilles' heel of his work“³⁹ und damit als den kritischen Punkt seiner Arbeit. Für Levinas stand jedoch außer Zweifel, dass die ethische Dimension die Bereiche des Politischen, also auch die Entstehung des Staates, nicht nur erklärt, sondern ebenso transzendent und öffnet: die Öffnung als ein Einbruch des Transzendentalen in die Immanenz des Politischen. Während Levinas die politischen Sphären in seinen phänomenologischen Studien fast gar nicht ansprach, so diskutierte er die politischen Rahmenbedingungen und deren Konflikte mit dem Ethischen in seinen Talmud-Lektüren *Asylstädte*,⁴⁰ *Israel unter den Nationen*⁴¹ und *Im Staat den Staat überschreiten*⁴² sehr wohl.

Nach Critchley besteht das derzeitige Problem der Politischen Philosophie darin, dass sie in der Diskussion des Politischen von den Momenten der Grundlegung, der Gründung, der Feststellung und der Institutionalisierung und somit auch von den Begriffen der Souveränität, des Souveräns und dessen Entscheidungen besessen ist. Daraus resultiert, dass sich die Politische Philosophie als unpolitisch bzw. anti-politisch deklariert. In seiner Anmerkung zu Levinas heißt es: „What such a tradition of political thinking fears most is the people, the radical manifestation of the people, the people not as *das Volk* or *le people* shaped by the state, but as *die Leute*, or *les gens*, the people in their irreducible plurality [...]. If politics can be understood as the manifestation of the anarchic demos, then politics and democracy are two names for the same thing. Thus, democracy is not a fixed political form of society, but rather the *deformation* of society from itself through the act of political manifestation. Democracy is a political process, what we might think of as the movement of democratisation.“⁴³

In dieser festgefahrenen Situation, in der sich die Politische Philosophie seit längerem – aber auch gegenwärtig noch – befindet, versuchte Critchley den Ge-

38 Caygill 2002, S. 50 (Hervorhebungen im Original).

39 Critchley 2004, S. 173.

40 Levinas 1996, S. 51ff.

41 Levinas 1994, S. 141ff.

42 Levinas 2001, S. 39ff.

43 Critchley 2004, S. 182 (Hervorhebungen im Original).

dankengang Levinas' zu bekräftigen und umzuarbeiten, um das Politische als einen beweglichen Prozess, als Abgründiges und Mannigfaltiges des *demos* der Menschen zu beschreiben: „One way of thinking about Levinas and politics, and I think it is the most convincing way, is in terms of ethics as an anarchic, meta-political disturbance of the antipolitical order of the police. It would here be a question of linking what Levinas sees already in *Totality and Infinity* as ‚the anarchy essential to multiplicity‘ [...] to the multiplicity that is essential to politics. The essence of politics, as far as I'm concerned, consists in the manifestation of the multiplicity that is the people, of the *demos*.“⁴⁴

Der Begriff der Demokratie bildete somit für Critchley ein strategisches Moment, um das Politische einerseits aus der statischen Grundlegung, andererseits aus der Logik der Souveränität zu befreien. Schon einige Jahre zuvor, bevor Critchley auf Levinas' Schwachstelle hinwies – den mangelnden Brückenschlag zwischen dem Ethischen und dem Politischen –, zeigte Derrida im Jahr 1996 anlässlich einer Veranstaltung zur Erinnerung an Levinas die Möglichkeiten auf, eine Beziehung zwischen der levinasschen Ethik der Gastfreundschaft und dem Politischen auszuloten. Zu einer möglichen Vorgangsweise im Rahmen dieser Erkundung formulierte Derrida: „So würde man sich zum Beispiel fragen, ob die Ethik der Gastlichkeit, die wir im Denken von Lévinas zu analysieren versuchen, ein Recht und eine Politik, jenseits des familiären Hauswesens, in einem gesellschaftlichen, nationalen, staatlichen oder nationalstaatlichen Raum begründen kann oder nicht.“⁴⁵

Letztlich ging es Derrida um die Prüfung, ob nicht gerade das Fehlen einer Brücke zwischen der Ethik im Sinne der ersten Philosophie bei Levinas und dem, was gewöhnlich unter Recht und Politik verstanden wird, alles andere als ein Mangel ist. Räumt nicht womöglich dieser Hiatus – diese Kluft, dieser Spalt, diese Öffnung – erst die Möglichkeit ein, „Recht und Politik anders zu denken“?⁴⁶ Ist nicht gerade dieser unpolitische Zugang, den Levinas einschlug, erst jene Chance, Recht und Politik anders zu denken und zu verstehen.

44 Critchley 2004, S. 182f. (Hervorhebungen im Original). In der deutschsprachigen Übersetzung lautet der Abschnitt, in dem der zitierte Satz von Levinas fällt: „Die Ichsubjekte bilden keine Totalität. Es existiert keine bevorzugte Ebene, auf der die Ichsubjekte sich in ihrem Prinzip erfassen könnten. Diese Anarchie ist für die Mannigfaltigkeit wesentlich.“ Levinas 1987, S. 425.

45 Derrida 1999a, S. 38.

46 Derrida 1999a, S. 39.

LEVINAS UND KANT

Um diese Möglichkeit in Betracht zu ziehen, Recht und Politik anders zu denken – sofern eben die Gastfreundschaft die Immanenz des Rechts und der Politik transzendierte, setzte Derrida Levinas' Denken in Vergleich zu Kants Schwierigkeiten, die ethischen Dimensionen in Einklang mit denen des Rechts und der Politik zu bringen. Derrida machte in dem Vortrag *Das Wort zum Empfang* auf zwei entscheidende Differenzen zwischen Levinas und Kant aufmerksam. Einerseits ist auf ihre unterschiedliche Behandlung des Friedensbegriffs hinzuweisen, andererseits unterscheiden sich Kants und Levinas' Analysen darin, den Frieden in ein Verhältnis zur Politik zu setzen. In Bezug auf Levinas lässt sich von einem „ethischen und ursprünglichen Frieden (ursprünglich, aber nicht natürlich: besser ist es vorursprünglich, anarchisch zu sagen)“⁴⁷ sprechen, auch wenn das Antlitz des Anderen das Subjekt zur Geisel nimmt und traumatisiert. Bei Kant hingegen muss ein ewiger Frieden diese kosmopolitische Gastlichkeit oder Hospitalität zu allererst stiften. Kant schrieb in seinem philosophischen Entwurf *Zum ewigen Frieden*: „Der Friedenzustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausdruck der Feindseligkeiten, doch immerwährend Bedrohung mit denselben. Er muß also *gestiftet* werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und, ohne dass sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem *gesetzlichen* Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln.“⁴⁸

Nach Kant ist ein Akt der Vernunft notwendig, um den kriegerischen Naturzustand, das Naturrecht, zu unterbrechen und das menschliche Zusammenleben in endgültig zivilisierte Bahnen zu bringen. Da für Kant dieser Frieden kein bloßer „Aufschub der Feindseligkeiten“⁴⁹ durch Waffenstillstände, Bündnisse und Verträge sein darf, um ein tatsächlicher Friedensschluss zu sein, muss dieser Frieden schaffende Akt der Vernunft mit seinem vorausgesetzten Naturzustand radikal brechen. Dies ist ein Brechen mit einer Natur, die sich stets – ob nun akut oder virtuell – in einem Kriegszustand befindet. Schmitt wiederholte diese These von den Waffenstillständen, Bündnissen und Verträgen, die keinen Frieden herstellen, um letztlich, in einer Zurückweisung der kantischen Idee eines den Krieg verhindernden Völkerbundes, den Krieg des Naturzustandes in die zivilen und

47 Derrida 1999a, S. 71.

48 Kant 1993b, S. 203 (Hervorhebungen im Original).

49 Kant 1993b, S. 196.

politischen Sphären hineinzutragen. Mit Hinweis auf Hobbes formulierte Schmitt: „Im Völkerrecht stehen die Staaten, wie Hobbes als Erster exakt gesagt hat, *im Naturzustand* einander gegenüber [...]. Der Staat absorbiert in sich alle Rationalität und alle Legalität. Außerhalb seiner ist alles *Naturzustand*.“⁵⁰

Für die politische Theorie gibt es demnach zwei Kriege und zwei Naturzustände: den unpolitischen Krieg im Naturzustand und den politischen Krieg zwischen den Staaten, in einem Zwischenraum, der wiederum nichts anderes als ein Naturzustand ist. Schmitt beharrte einerseits auf dem engen Zusammenhang von Staat und politischer Einheit einerseits und Krieg andererseits, was nichts anderes besagt, als dass sich die Staaten trotz Rationalität, Technik, Organisationsformen und Verstandesarbeit „um so *irrationaler*“⁵¹ gegenüberstehen. In seiner Untersuchung *Der Begriff des Politischen* heißt es: „Zum Staat als einer wesentlich politischen Einheit gehört das *jus belli*, d.h. die reale Möglichkeit, im gegebenen Fall kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen.“⁵²

Hingegen war Kants Einsatz gegen den politischen Irrationalismus, der sich im Völkerrecht als *jus belli*, als ein Recht auf Krieg kaschierte, rigoros: „Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechts *zum Kriege*, lässt sich eigentlich gar nicht denken (weil es ein Recht sein soll, nicht nach allgemein gültigen äußern, die Freiheit jedes einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern nach einseitigen Maximen durch Gewalt, was Recht sei, zu bestimmen), es müßte denn darunter verstanden werden: daß Menschen, die so gesinnet sind, ganz recht geschieht, wenn sie sich untereinander aufreiben, und also den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Greuel der Gewalttätigkeit samt ihren Urhebern bedeckt.“⁵³

Der Friede muss bei Kant radikal, endgültig und ewig sein, damit überhaupt von Frieden die Rede sein kann. Die Stiftung des Friedens muss kompromisslos sein. Im Naturzustand ist schon die Anwesenheit des Nachbarn eine Feindseligkeit, während die gestiftete, universelle und kosmopolitische Gastfreundschaft bei Kant allen Feindseligkeiten, ob mit den nächsten Nachbarn oder den fernsten und fremdesten Menschen, ein absolutes Ende bereitet. In dieser Hinsicht stellen Heideggers Mitsein wie Levinas' unbedingte Gastfreundschaft Revisionen zum kantischen Erbe dar. Weder Heideggers Mitsein, noch die Gastfreundschaft im levinasschen Sinne zeichnen sich durch Feindseligkeiten gegen Andere oder

50 Schmitt 1982, S. 75 (Hervorhebungen im Original).

51 Schmitt 1982, S. 75 (Hervorhebungen im Original).

52 Schmitt 1987a, S. 45 (Hervorhebungen im Original).

53 Kant 1993b, S. 212 (Hervorhebungen im Original).

durch eine Furcht vor Anderen aus. Im Gegensatz zu Kants kosmopolitischer Welt des Friedenschlusses, hob Heidegger hingegen den Streit, das Enteignis, die Verbergung, die Seinsvergessenheit, neben der Sorge und dem Verstehen hervor. Derrida betonte: „Für Lévinas dagegen schreiben die Allergie, die Verweigerung oder das Vergessen des Antlitzes ihre zweite Negativität in den Kern des Friedens, in den Kern einer Gastlichkeit ein, die nicht der Ordnung des Politischen angehört, zumindest nicht so einfach dem politischen Raum.“⁵⁴

Im Zusammenhang mit dem Spalt (Sprung, Öffnung, Hiatus) zwischen Ethik und Politik bei Levinas wies Derrida auf den zweiten entscheidenden Unterschied zwischen Levinas und Kant hin. Während Kant mit seinen Ausführungen zum Friedenschluss das „Korrelat einer zwischenstaatlichen und republikanischen Institution“⁵⁵ anstrebte und absteckte, hielt Levinas den Frieden für einen Begriff, „der das rein politische Denken übersteigt“.⁵⁶

Kant publizierte seine Schrift *Zum ewigen Frieden* 72-jährig im Jahr 1795, eine Schrift, die er unter dem Eindruck des Baseler Friedens vom 5. April 1795 zwischen Preußen und der Französischen Republik verfasste.⁵⁷ Im Zentrum der Schrift steht Kants Frage nach der Schaffung einer Weltrepublik, zu der sich die quasi im Naturzustand befindlichen Staaten zusammenschließen müssten, bei gleichzeitiger Abtretung ihres Gewaltmonopols samt ihrer souveränen Gewalt an eine transnationale Instanz. Dieser Vorgang müsste sich in einem Akt der Vernunft vollziehen, gleichsam dem Vorgang, den die Menschen im Naturzustand umsetzen, um sich zum Staat zusammenzuschließen. Jedoch wies Kant auf den Umstand hin, dass dieser notwendige Vollzug der Vernunft, der die Staaten in einer Weltrepublik bzw. in einem Völkerstaat aufgehen lassen soll, mit jener Idee in Konflikt gerät, die die Menschen sich zu Staaten zusammenschließen hat lassen, nämlich jener des Völkerrechts: „Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Kriege enthält, herauszukommen, als daß sie, eben so wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen (freilich immer wachsenden) *Völkerstaat* (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer *Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren soll) nur das *ne-*

54 Derrida 1999a, S. 71.

55 Derrida 1999a, S. 71.

56 Levinas 1982, S. 228, zitiert nach Derrida 1999a, S. 71. Vgl. Levinas 1989, S. 283.

57 Vgl. Patzig 1996, S. 12ff.

gative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs (Furor impius intus – fremit horridus ore cruento. Virgil).⁵⁸

In der Unmöglichkeit einer Transformation zur Weltrepublik, der sich die Staaten zu unterziehen hätten, stecken mehrere Vorbehalte, die Kant vorbrachte: Erstens sah er die Gefahr eines „seelenlose[n] Despotism“⁵⁹ zu dem sich ein Weltstaat zwingend entwickeln würde: Dieser Weltstaat wäre nichts anderes als eine Universalmonarchie, die nach der Monopolisierung aller Gewalten jedoch ebenso zwingend in Anarchie verfiel. Zweitens kann sich der Vorgang der Staatsgründung nicht auf transnationaler Ebene wiederholen, auch wenn es vernünftig erscheint und rechtlich geboten wäre, über die gesetzlosen und wilden Zustände zwischen Staaten hinauszugehen. Im Gegensatz zu einer gründenden Gewalt, die am Anfang eines Staates steht, sieht das Vernunftrecht bei Kant keinen legitimen Gewaltakt zur Weltstaatsgründung vor, der die Freiheit der souveränen Staaten einschränkt.⁶⁰ Schließlich musste sich Kant in seinem philosophischen Entwurf *Zum ewigen Frieden* auf das negative Surrogat eines Krieg abwehrenden Völkerbundes beschränken, auch wenn die Schaffung eines Weltstaats vernünftig wäre: Denn, so vernünftig ein Weltstaat auch wäre, so unrealisierbar ist er auch. Hingegen ist der Völkerbund in seiner Idee widersprüchlich angelegt, dem zwar die Staaten freiwillig gehorchen wollen, ohne ihm jedoch die notwendige Exekutivgewalt bei Nichteinhaltung zu überlassen.⁶¹

Letztlich musste sich Kant in seinem Friedensentwurf, anstatt für den Weltstaat, für ein negatives Surrogat, für einen Behelf, für einen behelfsmäßigen Ersatz entscheiden, um den Frieden in einer politisch-republikanischen Rechtsvernunft zu verorten. Bei all seiner Widersprüchlichkeit hatte die Idee des Völkerbunds den Vorzug, im Gegensatz zum Weltstaat, realisierbar zu sein. Wohlwissend, dass ein Friede, um tatsächlich ein Friede und nicht ein bloßer Waffenstillstand zu sein, nur mit einem innenwohnenden Ewigkeitsmoment zu denken ist, entschloss sich Kant dazu, den Krieg abwehrenden oder aufhaltenden Bund vorzuziehen: D.h., er wusste sehr wohl um die beständige Gefahr eines Kriegsausbruchs, der im Bund und im Bündnis angelegt ist. Kants Entscheidung für das Surrogat bewahrte also die Spur einer Drohung; oder wie Derrida formulierte:

58 Kant 1993b, S. 212f (Hervorhebungen im Original).

59 Kant 1993b, S. 225. Vgl. Patzig 1996, S. 21.

60 Vgl. Kersting 1996, S. 183.

61 Vgl. Steinvorth 1996, S. 258.

„[...] die Spur dessen, was ihn [den Frieden; Anm.d.V.] bedroht und in ihm [im Frieden; Anm.d.V.] droht“.⁶²

Während bei Kant dem politischen Bündnisfrieden des Völkerbundes die Bedrohung einer „rechtscheuenden, feindseligen Neigung“⁶³ innewohnt, ein Ausbruch seiner kriegerischen Natur, so wies Levinas auf die „Eschatologie des messianischen Friedens“⁶⁴ hin: „Der Friede der Imperien, die aus dem Krieg hervorgegangen sind, ist auf den Krieg begründet [...]. Die Moral erhebt sich gegen die Politik; [...] sie erhebt Anspruch auf Unbedingtheit und Universalität. Historisch geschieht das in dem Augenblick, in dem die Eschatologie des messianischen Friedens sich über die Ontologie des Krieges legt. Die Philosophen mißtrauen der Eschatologie. Freilich nutzen sie die Gelegenheit, um ihrerseits den Frieden anzukündigen; sie deduzieren einen Endfrieden aus der Vernunft, die in den alten und neuen Kriegen ihr Spiel treibt: Sie gründen die Moral auf die Politik.“⁶⁵

Weder bei Kant noch bei Levinas bilden der Krieg und der Frieden ein Gegensatzpaar. Bei Kant gehören Krieg und Frieden jeweils anderen Sphären an; wenngleich der Krieg dem Naturzustand zugeordnet ist, wohnt er aber auch drohend dem kommenden rechtspolitischen Frieden des Völkerbundes inne. Hinsichtlich Levinas lässt sich ebenfalls von einem asymmetrischen Verhältnis zwischen Krieg und Frieden sprechen, einem Verhältnis von Eschatologie und Ontologie. Zum einen lässt Levinas die Totalität des Seins ursprünglich, aber eben an-archisch anfangen: mit einer unbedingten Gastfreundschaft, mit einer traumatischen Erfahrung des Anderen und mit einem unbedingten Tötungsverbot. Zum anderen hat diese anarchische Ursprünglichkeit nichts mit einem Naturzustand oder einer Natürlichkeit bzw. mit einer Natur zu tun. Weder ist sie eine notwendige Hypothese noch etwas historisch Vergangenes. Sie ist die immanente Unterbrechung einer Totalität des Seins. Das bedeutet, dass selbst noch die Feindschaft, der Mord und der Krieg das Antlitz des Anderen, das Tötungsverbot und die unbedingte Gastfreundschaft voraussetzen. Derrida stellte hierzu fest: „Krieg kann nur gegen ein Antlitz geführt werden. Man kann nur da töten oder auch sich verbieten zu töten, wo die Epiphanie des Antlitzes sich ereignet hat, auch wenn man sie verwirft, vergisst oder in der Allergie verleugnet.“⁶⁶

62 Derrida 1999a, S. 116.

63 Kant 1993b, S. 213.

64 Levinas 1987, S. 21.

65 Levinas 1987, S. 21.

66 Derrida 1999a, S. 117f.

In dem Buch *Totalität und Unendlichkeit* wies Levinas das Verhältnis von Krieg und Frieden in folgender Weise aus: „Vom Frieden kann es nur eine Eschatologie geben [...]. Das soll vor allem heißen, daß der Friede keinen Platz hat in der objektiven Geschichte, die der Krieg entdeckt, daß er nicht etwa das Ende des Krieges oder das Ende der Geschichte ist.“⁶⁷

Auch wenn der Frieden keinen Platz findet, wenn er sich durch keine vernünftigen, juristischen, politischen oder institutionelle Entscheidungen herbeiführen lässt, auch wenn sich die unbedingte Gastfreundschaft, die Erfahrung von Fremdheit und Unendlichkeit, all die moralischen Forderungen nicht objektiv realisieren lassen, so legt sich die Eschatologie des messianischen Friedens in einer anarchischen Ursprünglichkeit über die Totalität der Kriege und Imperien, über jeden Akt der Gewalt und über jede Immanenz und Totalität von Sein. So gar eine verleugnete, vergessene, unbedachte und unverstandene Gastfreundschaft des Anderen zerbricht und öffnet die Totalität des Seins. Mit all ihren Kriegen, Imperien und den anderen Gewalttätigkeiten ereignet sich die Totalität des Seins in einer Räumlichkeit, in der das Subjekt Gast und Geisel, in der die Subjektivität von der Unendlichkeit besessen ist. Levinas schrieb: „Wir setzen dem Objektivismus des Krieges eine Subjektivität entgegen, die aus der eschatologischen Sicht hervorgegangen ist [...]. Das harte Gesetz des Krieges zerschellt nicht an einem ohnmächtigen und vom Sein abgeschnittenen Subjektivismus, sondern am Unendlichen, an dem was objektiver ist als die Objektivität.“⁶⁸

Bezogen auf die Frage nach dem Politischen bedeutet die Öffnung und die Transzendenz der Totalität des Seins durch die Eschatologie des messianischen Friedens, dass weder der Krieg noch die Beendigung des Krieges, die immer ein Frieden der Imperien wäre, das Politische bestimmen. Weder der Souverän noch der souveräne Akt bzw. die Entscheidungen des Souveräns bestimmen das Politische. Weder ein Vernunftakt oder Vertragsschluss noch ein kommunikativer Akt oder das Hineingeborensein in eine kulturelle, mentale, soziale oder existenzielle Gegebenheit bilden bei Levinas den Rahmen des Politischen. Levinas wies alle Ansprüche eines „rein politische[n] Denken[s]“ zurück, das den Frieden herstellen, reglementieren oder bestimmen möchte. Sofern „der Friede ein Begriff ist, der das rein politische Denken übersteigt“,⁶⁹ wie Levinas in einer Talmud-Lesung betonte, so ist dieser messianische Friede einer, der das Politische jen-

67 Levinas 1987, S. 24.

68 Levinas 1987, S. 26f.

69 Levinas 1982, S. 228, zitiert nach Derrida 1999a, S. 111.

seits des Politischen platziert: Die Eschatologie des messianischen Friedens eröffnet eine „ganz neue Sicht der Politik“.⁷⁰

70 Levinas 1996, S. 94.

