

Der Sinn der Gewalt.

Aporien der Unmittelbarkeit

bei Benjamin, Foucault und Lévinas

CHRISTIAN SCHLÜTER

Ich habe nie anders forschen und denken können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle. Nun: *Hierarchien des Sinns* hat meiner Meinung nach die abgegriffenste kommunistische Plattitüde mehr als der heutige bürgerliche Tiefsinn, der immer nur den einen der Apologetik besitzt.

Walter Benjamin, 1931¹

Im Anfang war die Gewalt.

Emmanuel Lévinas, 1968²

In seiner kurzen Abhandlung *Zur Kritik der Gewalt* scheint Walter Benjamin nicht viel mehr als einige in bezug auf den titelgebenden Begriff der Gewalt wesentliche Unterscheidungen einführen zu wollen. Und tatsächlich finden sich hier, ganz im kantischen Sinne der Kritik, eine Reihe von Einteilungen und Begrenzungen. Die Rede ist von Mitteln und Zwecken der Gewalt, von Natur- und Rechtszwecken der Gewalt, von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt, politischer, mythischer oder göttlicher Gewalt ... Überdies läßt uns Benjamin auch nicht über den Sinn seiner Abhandlung im Unklaren, also über die Aufgabe und Richtung seiner Kritik. So heißt es gleich zu Beginn, daß es um die Gewalt und »die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit« gehe, um die Fragen, »ob Gewalt jeweils in bestimmten Fällen Mittel zu gerechten oder ungerechten Zwecken sei« und »ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten

1. Walter Benjamin: Briefe, Band 2, Frankfurt/Main 1978, S. 524.

2. Emmanuel Lévinas: *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, S. 82.

Zwecken sittlich sei«.³ Gefragt wird somit nach möglichen Begründungen oder Rechtfertigungen der Gewalt, nicht nur nach ihrem Ort oder ihrer Funktion in bezug auf Recht und Gerechtigkeit.

Dabei vermeidet Benjamin, Gewalt als allein zu verurteilendes, tunlichst zu verhinderndes oder, wenn nicht anders möglich, zu ermäßigendes, zu milderndes Übel darzustellen. In erkenntniskritischer Absicht hält er zunächst fest, daß Gewalt, »um im prägnanten Sinne des Wortes [...] eine wie immer wirksame Ursache« zu sein, »in sittliche Verhältnisse eingreift«⁴ – also durch die Vermittlung des Sozialen hindurchgegangen sein muß, wenn sie einen ursächlichen, wenn sie überhaupt irgendeinen Sinn haben soll. In der Folge und in eher politischer, ethischer Absicht interessiert Benjamin dann die Frage, ob und wie Gewalt in die »sittlichen Verhältnisse« eingegriffen haben muß, damit diese überhaupt in Erscheinung treten – als sinnvoll gedacht, als einem theoretischen wie praktischen Verstehen zugänglich und insofern als zur Veränderung fähig begriffen werden – können. Hat die Gewalt also einen transzendentalen Sinn? Wie steht es um die verschiedenen, vor allem politisch und ethisch zu verstehenden Sinndimensionen der Gewalt? Gibt es einen positiven, positivierbaren Sinn der Gewalt?

Hat Gewalt einen positiven Sinn? Nicht zuletzt diese Frage läßt uns den auf das Jahr 1921 datierten Text⁵ Benjamins unvermindert aktuell erscheinen. Dazu bedarf es nicht erst der missionarischer Weltordnungsabsichten einer Supermacht, ihres »Kriegs gegen den Terror« oder ihrer präemptiven Gewalt- und Militärstrategien. Und doch zeigt sich an genau diesem Punkt auch ein erstes Problem: Ist ein positiver Begriff der Gewalt überhaupt noch zu begrenzen? Worin, wenn nicht in einer anderen Gewalt, soll er seine Grenzen finden? Und was begrenzt dann wiederum diese begrenzende Gewalt? Gerät die einmal positivierte Gewalt nicht in einen Exzeß der vielen Gewalten? Vermag insofern nur ein generelles Verdikt gegen die Gewalt ihrer exzessiven Multiplikation Einhalt zu gebieten? Benjamin scheint sich mit diesen Fragen kaum zu beschäftigen. Mehr noch, als ob er alle – erkenntniskritische – Vorsicht vollständig fahren lassen wollte, scheint seine Abhandlung auf eine ganz andere Pointe hinauszulaufen: auf den Begriff einer »reinen« Gewalt, von dem her alle institutionellen, etwa rechtlichen Beschränkungen auszuschließen sind; in diesem Zusammenhang verweist Benjamin auf die göttliche Gewalt als »Insignium

3. Alle Zitate aus: Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band II.1, Frankfurt/Main 1991, S. 179.

4. Ebd.

5. Vgl. die Anmerkungen in den *Gesammelten Schriften*, Band II.3, S. 943ff.

und Siegel [...] heiliger Vollstreckung«⁶ und bringt sie als »revolutionäre Gewalt«⁷ politisch in Stellung. Was aber soll das sein, eine reine, unmittelbare Gewalt? Eine Gewalt ohne, vor oder nach aller Vermittlung?

Zur Beantwortung dieser Fragen, vor allem aber, um sie erst einmal genauer formulieren zu können, möchte ich kurz noch Benjamins Denkweg weiter verfolgen; dabei werde ich auch die von Jacques Derrida gemachten Einwände streifen, mich dann aber für einen – sowohl begrifflich als auch von der Sache her – anderen Fortgang entscheiden. (1.) In dieser Hinsicht sollen Michel Foucaults machtanalytische Untersuchungen eine weiterführende Rolle spielen; insbesondere versprechen sie eine, von Benjamin vernachlässigte, präzisere Verortung der Gewalt, und zwar in Rekurs auf die Freiheit. (2.) Abschließend werde ich auf einige Aspekte der Sozialphilosophie von Emmanuel Lévinas eingehen und dabei vor allem die Freiheit als Richtmaß für einen positiven Sinn der Gewalt herausstellen.⁸

1. Absolutes und Unsinn

Jacques Derrida hat in bezug auf die *Kritik der Gewalt* den unübersehbaren antiinstitutionellen Aplomb Benjamins kenntlich gemacht: Der Entstehungszeit, dem, unvorsichtig gesagt, Zeitgeist geschuldet, habe sich Benjamin einem ganzen Konvolut von Ressentiments ergeben – der Kritik an den Menschenrechten, der Kritik an Repräsentation und Parlamentarismus etc. –, sei überdies der sowohl bei Linken als auch Rechten verbreiteten Sehnsucht nach der alles reinigenden Zerstörung, einer Art kulturrevolutionärem »Stahlgewitter« erlegen und in der Folge der Hoffnung auf einen radikalen Neubeginn nachgehangen.⁹ In der Tat scheint Benjamin einiges zu unternehmen, um etwa den politisch-theologischen Avancen des von ihm durchaus verehrten Carl Schmitt zu entsprechen. Antiparlamentarismus, der Generalvorbehalt gegen staatliche Institutionen überhaupt, gegen Verkrustung und Bürokratismus gehören dann schlicht zum Programm. Ebenso wie auch das – nicht nur konservativ revolutionäre – Plädoyer für eine politische »Bewegung«, auf daß sie das in Regeln, Gesetzen, Konventionen,

6. Walter Benjamin: *Kritik der Gewalt*, S. 203.

7. Ebd., S. 202.

8. Zu Foucault und Lévinas vgl. auch die sehr viel ausführlicheren Erläuterungen in meiner Dissertation: <http://dochoost.rz.hu-berlin.de/dissertationen/schlueterchristian-2000-07-12/>.

9. Vgl. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/Main 1991, S. 60ff.

Hierarchien und dergleichen mehr erstarrte Gemeinwesen wahlweise von unten oder oben her sprengt.¹⁰ Vor diesem Hintergrund wäre es allerdings eine fast schon ironisch zu nennende Volte, der politisch-theologischen Versuchung ausgerechnet im Augenblick fortgeschrittener Säkularisation folgen zu wollen. Vielleicht als Reaktion nicht auf das Sterben Gottes, sondern auf den Bedeutungsverlust seiner kirchlichen Behausung; Gott hätte sich aus der institutionellen Erstarrung befreit, um eine neue Heimat nunmehr im Politischen finden.

Benjamin schwebt anderes vor. Ihm geht es nicht um eine neue »Verheimatung« Gottes, so als sei seine Erscheinung oder eine durch ihn inspirierte politische Kraft die vitalisierende Ausnahme vom parlamentarischen Regeleinserlei, die nur darauf wartet, in die institutionalisierten Üblichkeiten integriert zu werden. Während Carl Schmitt in seiner *Politischen Theologie* die höchste Bestimmung des Politischen in der polemischen Zuspitzung des Freund-Feind-Verhältnisses sucht und schließlich in der »politischen Einheit« des »wirklichen Kampfes« als einem »gehegten« und »begrenzten« Gewaltverhältnis verortet¹¹ – will Benjamin diese ethisch-juridische Relativierung der Feindschaft, das, was Schmitt einen »großen Fortschritt im Sinne der Humanität«¹² nennt, noch überbieten. Ihm geht es in seinem politisch-theologischen Programm um die Aussetzung auch noch dieser letzten Regel: Die reine, unmittelbare, göttliche Gewalt kann weder gehegt noch begrenzt werden; erst mit ihr und durch sie findet das Politische seine grundlegende Bestimmung. Für Benjamin »nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt«.¹³ Es muß eine »Gewalt in ihrer vollendeten Form« sein, so wie Gott sie

durch jene Momente des unblutigen, schlagenden, entsühnenden Vollzugs [übt ...] Insofern ist es zwar berechtigt, diese Gewalt auch vernichtend zu nennen; sie ist dies aber nur relativ, in Rücksicht auf Güter, Rechte, Leben und dergleichen, niemals absolut in Rücksicht auf die Seele des Lebendigen.¹⁴

An dieser Stelle verliert Derrida die Geduld: Nicht nur sei Benjamin einer »Versuchung« erlegen, sondern lege uns überdies auch nahe, »den Holocaust als eine gegen alle Deutung widerspenstige Manifestation der göttlichen Gewalt zu denken [...]«. Wenn man an die Gaskammern

10. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit nimmt Werner Hamacher gegen diesen Anschein Stellung; vgl.: Afformativ, Streik, in: Christian L. Hart Nibbrig (Hg.), Was heißt »Darstellen«?, Frankfurt/Main 1994, insb. S. 344f.

11. Vgl. Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen, Berlin 1963, S. 11.

12. Ebd.

13. Walter Benjamin: Kritik der Gewalt, S. 196.

14. Ebd., S. 200.

und die Brennöfen denkt, läßt einen diese Anspielung auf eine Vernichtung, die entschuldigend sein soll, weil sie unblutig ist, erschauern.«¹⁵ Muß man Derrida in seiner Verweigerung folgen oder ihm stattdessen die Gefolgschaft verweigern?¹⁶ Benjamins *Kritik der Gewalt* scheint paradoxerweise auf eine Konzeption der Gewalt hinauszulaufen, die sich jedweder Kritik zu entwinden trachtet – mit dem Begriff also über den Begriff hinaus gehen will. Dabei scheint er auch den kantischen Zuschnitt der Kritik hinter sich lassen, wenn nicht gar sprengen zu wollen. Doch wo soll das hinführen? Verfolgt er dabei eine Strategie der Immunisierung, etwas, das in politischen Zusammenhängen nur totalitär mißraten kann? Muß man ihm darin wirklich folgen? Benjamin macht es uns nicht leicht. Hinderlich ist vor allem seine unpräzise Verwendung des titelgebenden, eigentlich doch zu bestimmenden Begriffs, desjenigen der Gewalt selbst.¹⁷ Bevor sie als reine, unmittelbare, göttliche Gewalt wie ein absolut Anderes in die Sphäre der »sittlichen Verhältnisse« einbricht, bevor sie als dieses unvordenkliche Außerhalb in Erscheinung treten, gedacht und begriffen werden kann, müßten doch wenigstens einige begriffliche Vorkehrungen getroffen sein, und seien sie, wie alle Vorkehrungen, nur vorläufig.

Oder sollte es am Ende gar nicht um Gewalt gehen? Sondern um eine nähere Bestimmung von Recht und Gerechtigkeit? Benjamin legt dies zu Beginn immerhin nahe, wenn er zur Aufgabe der Kritik erklärt, nach dem Verhältnis der Gewalt zur Sphäre des Rechts und der Gerechtigkeit zu fragen. Sollen beide Begriffe durch den Rekurs auf die Gewalt auf eine Weise thematisch und problematisch werden, die sie nachhaltig für die leichtfertige Rückkehr in die große Beruhigung des Reglements, in den faulen Frieden der Üblichkeiten verderben? Damit würde sich die Frage nach der Begründung und Rechtfertigung dessen, was Recht und Gerechtigkeit ist, neu stellen. Sie wären jetzt in bezug auf ein absolut Anderes zu bestimmen. Doch selbst dann bliebe die kaum zu beantwortende Frage nach dem positiven Sinn der Unmittelbarkeit, eines Unbedingten – etwas, das durch nichts ihm Äußerliches bedingt wäre und insofern als ein Absolutes zu gelten hätte. Und so bleibt es dabei: Entweder stehen wir vor der Sinnfülle der Gewalt, des Rechts oder der Gerechtigkeit in ihren mannigfaltigen Erscheinungen innerhalb der »sittlichen Verhältnisse« und bestimmen sie nach Maßgabe der vorgefundenen Üblichkeiten; oder wir lassen uns auf den Nicht-

15. Jacques Derrida: Gesetzeskraft, S. 123f.

16. Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei Burkhardt Lindner: Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der »Kritik der Gewalt«, in: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 5/1997, Lüneburg 1997.

17. Derrida macht hier einige Vorschläge zur Präzisierung; vgl. Gesetzeskraft, S. 14f.

sinn des Reinen, Unmittelbaren, Göttlichen ein, der zwar einen über alles erhabenen normativen Bezugspunkt versprechen mag, aber nicht nur unzugänglich, sondern verborgen bleiben muß, so daß nicht einmal von ihm zu wissen möglich ist. Von den politischen Implikationen solcher Extreme sei gar nicht erst die Rede.

Es sei denn, wir könnten das Verhältnis zwischen Sinnfülle und Nichtsinn als aufeinander verwiesen, jedoch nicht ineinander aufgehend begreifen. Grammatisch macht der Gebrauch des einen nur Sinn in Rekurs auf den Gebrauch des anderen. Dabei darf die Differenz zwischen beiden nicht verschwinden, soll nicht auch der Sinn *in toto* verschwinden: Sinnfülle und Nichtsinn wären sonst buchstäblich identisch, nämlich nichts, ein Nullpunkt des Sinns. Benjamins *Kritik* ist vor diesem Hintergrund als »rettende Kritik« zu verstehen, die den Nichtsinn gegen die Sinnfülle zu bewahren sucht, ohne das eine durch das andere aufzuheben. Dies läßt sich in seiner nichtdialektischen Façon auch im Rückgriff auf eine kantische Unterscheidung verstehen: In einer Variation auf das »analytische Urteil« ist das Absolute dann weder zu bejahen noch zu verneinen, es ist weder Realität noch Negation, sondern ein Un-Endliches.¹⁸ Analog dazu ist es Benjamin weder um die positive Sinnfülle, noch um den negativen Nichtsinn, sondern um den Un-Sinn des absolut Anderen zu tun: Von einem Anderen kann nicht als einem absolut Anderen die Rede sein, weil es ohne jeden Bezug auf eine Form der Vermittlung überhaupt nicht verständlich wäre; dennoch muß etwas am Anderen absolut sein und sich der Vermittlung uneinholbar entziehen, weil sonst seine Andersheit keinen Sinn hätte, außer dem, nur ein – noch – nicht verstandenes Moment des Selben zu sein.

In erkenntniskritischer Absicht kann somit von keinem Präjudiz der Sinnfülle gegenüber dem Nichtsinn oder der Regel gegenüber der Ausnahme oder des Allgemeinen gegenüber dem Einzelnen die Rede sein. Statt dessen aber und in bezug auf die Möglichkeitsbedingungen des Sinns von der Gleichursprünglichkeit beider Momente. Diese Gleichursprünglichkeit ist quasi transzendental. Mit diesen Erweiterungen können wir Benjamins Unterfangen immer noch als transzendentalphilosophische Kritik verstehen. Doch wie steht es jetzt um die Formen der Vermittlungen, die möglichen Sinndimensionen der Gewalt? Und wie um ihr Verhältnis zu Recht und Gerechtigkeit? Mit anderen Worten: Worin besteht der positive Sinn des absolut Anderen? Mit Benjamin läßt sich vielleicht noch die Unausweichlichkeit dieser Frage nachvollziehen, dennoch, für eine weiterführende Antwort bietet er nur wenige Anhaltspunkte. Mag sein, daß dergleichen gar nicht in

18. Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1990, B 95ff., S. 110ff.

seiner Absicht gelegen hat. Oder daß ihm die begrifflichen Mittel einfach gefehlt haben. Im Weiteren soll es jedenfalls um eine Verortung der Gewalt innerhalb der »sittlichen Verhältnisse« gehen. Als Inbegriff des Sozialen werde ich sie mit Michel Foucault machtanalytisch verstehen: Sie erscheinen so als Machtverhältnisse.¹⁹ Dabei wird auch ein für das Denken sowohl des Politischen wie auch des Ethischen unverzichtbarer Begriff – die Freiheit – nicht nur in den Vordergrund, sondern auch an die Stelle der Gewalt rücken.

2. Macht und Freiheit

Taucht bei Benjamin der Begriff der Macht vereinzelt auf, so unterscheidet er ihn kaum von dem der Gewalt. Für ihn ist, nur ein Beispiel sei hier genannt, »Rechtsetzung [eine] Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt«.²⁰ Michel Foucault fordert demgegenüber eine klare Unterscheidung: Macht ist weder als ein Gewaltverhältnis zu verstehen, noch als eine, wie es Benjamin nahezu legen scheint, akzeptanzheischende »Manifestation« – sei sie juristischer, politischer oder auch ethischer Natur. Zwar schließt bei Foucault

die Einrichtung von Machtverhältnissen genausowenig den Gebrauch der Gewalt wie das Vorhandensein einer Übereinkunft aus; keine Machtausübung kann auf das eine oder das andere, oft auch auf beides verzichten. Aber wenn sie auch deren Instrumente oder Wirkungen sind, stellen sie nicht deren Grundlage oder Natur dar. Die Machtausübung kann wohl soviel Akzeptanz hervorrufen wie sie will; sie kann Leichen anhäufen und sich hinter allen erdenklichen Drohungen verschanzen. Sie ist von sich aus weder eine Gewalt, die sich bisweilen zu verstecken weiß, noch ein Konsens, der sich aus sich selbst erneuert. Sie ist ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf *mögliche Handlungen*; sie operiert auf dem *Möglichkeitsfeld*, in das sich das Verhalten der handelnden Subjekte eingeschrieben hat: sie stachelt an, gibt ein, lenkt ab, erleichtert oder erschwert, erweitert oder begrenzt, macht mehr oder weniger *wahrscheinlich*; im Grenzfall nötigt oder verhindert sie vollständig; aber stets handelt es sich um eine Weise des *Einwirkens* auf ein oder mehrere handelnde Subjekte, und dies, sofern sie handeln oder zum Handeln fähig sind. Ein *Handeln auf Handlungen*.²¹

19. Hier sei nur am Rande erwähnt, daß ein solches Vorhaben etwa in bezug auf Max Weber naheliegen würde, der gewissermaßen ein Zeitgenosse Benjamins ist. Aus Platzgründen verzichte ich hier darauf.

20. Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, S. 198.

21. Michel Foucault: Das Subjekt und die Macht, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/Main 1987, S. 254f.; kursiv von mir, C.S.

Entscheidend ist hier das Moment des Einwirkens auf die Handlungen anderer, es definiert nicht nur die Machtausübung, sondern führt zu einer ganzen Reihe weiterer Bestimmungen der Macht. Wie ist nun dieses Einwirken zu verstehen?

Für Foucault setzt die Einrichtung von Machtverhältnissen sowohl handelnde und handlungsfähige Akteure als auch ein offenes und zugängliches Feld von konkreten Möglichkeiten voraus. Damit rückt die Freiheit ins Zentrum der Machtanalytik: »Macht wird nur auf ›freie Subjekte‹ ausgeübt und nur insofern diese ›frei‹ sind.«²² Macht und Freiheit schließen einander nicht aus, sondern stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander. In einem *positiven* Sinne erscheint die Freiheit als *Voraussetzung* der Macht, insofern es der Freiheit bedarf, um Macht ausüben zu können, und als ihre ständige *Begleiterin*, insofern es der Macht bedarf, um Freiheit überhaupt wirksam werden zu lassen; entzöge sich die Freiheit der Macht, dann würden beide verschwinden und dem schlichten Zwang der Gewalt weichen. In einem *negativen* Sinne erscheint die Freiheit als etwas, das sich der Machtausübung entgegensetzt; Machtbeziehungen zeichnen sich stets durch eine bestimmte *Widerständigkeit* seitens der Machtunterworfenen aus und können eine *Umkehrung*, eine Art Rollenwechsel zwischen Machthabern und Machtunterworfenen erfahren.²³ Entscheidend für das Zustandekommen eines Machtverhältnisses ist, »daß der ›andere‹ (auf den es einwirkt) als Subjekt des Handelns bis zuletzt anerkannt und erhalten bleibt und sich vor dem Machtverhältnis ein ganzes Feld von möglichen Antworten«²⁴ ausbreitet. Ein Machtverhältnis entsteht nur zwischen den Extremen ungezügelter Gewalt und unberührter Autonomie; es entfaltet sich in einem Spielraum konkreter Möglichkeiten. In diesem Sinne eröffnet sich eine grundlegende Dimension des sozialen und politischen Lebens,

22. Ebd., S. 255.

23. Zum komplexen Spiel zwischen Freiheit und Macht vgl. ebd. S. 256, außerdem: Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/Main 1983, S. 116f.; ders.: *Omnes et singulatim*. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/Main. 1994, S. 91f., und ders.: *Was ist Kritik*, Berlin 1992, S. 40. – Nur am Rande sei erwähnt, daß in der Literatur zu Foucaults Machtanalytik das enge Verhältnis zwischen Macht und Freiheit kaum angemessen gewürdigt, nicht einmal bemerkt worden ist. Vgl. dazu Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin, Hamburg 1997, S. 13ff., und Thomas Schäfer: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Machtkritik*, Frankfurt/Main 1995, S. 103ff.

24. Michel Foucault: *Das Subjekt und die Macht*, S. 254.

das heißt, daß die Machtverhältnisse tief im gesellschaftlichen Nexus wurzeln, und nicht über der ›Gesellschaft‹ eine zusätzliche Struktur bilden, von deren radikaler Austilgung man träumen könnte. In Gesellschaft leben heißt jedenfalls so leben, daß man gegenseitig auf sich einwirken kann. Eine Gesellschaft ohne ›Machtverhältnisse‹ kann nur eine Abstraktion sein.²⁵

Foucaults Aussage, es könne Gesellschaften nicht ohne Machtverhältnisse geben, ist weder so zu verstehen, daß die einmal eingeführten, historisch und traditionell gegebenen Machtformen notwendig sind, noch bedeutet sie, daß nur *eine* Machtform die Gesellschaft wie ein unvermeidliches Schicksal durchzieht. Macht ist kein Überbauphänomen, kein universaler Verblendungs- und Entfremdungszusammenhang und auch nicht das Prinzip geschichtlicher Notwendigkeit, sie ist keine Substanz und kein Subjekt, kein Besitz, keine Struktur, keine Gewalt. Ihrer Herkunft nach ist sie vielmehr kontingent und ansonsten »der *Name*, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt«. Dabei beschreibt die Macht *kein Zentrum*, keinen ursprünglichen Mittelpunkt, sondern den »bebenden Sockel der Kräfteverhältnisse, die durch ihre *Ungleichheit* unablässig Machtzustände erzeugen, die immer *lokal und instabil* sind«. Sie versammelt den gesellschaftlichen Körper nicht zu einer unerschütterlichen Einheit, denn »nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall«. Sie setzt sich aus »vielfältigen Kräfteverhältnissen« *innerhalb* verschiedener sozialer Gruppen zusammen und erzeugt sich »in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder *Beziehung zwischen Punkt und Punkt*«. ²⁶ Machtbeziehungen sind insofern »intentional und nicht-subjektiv« ²⁷, denn sie entfalten sich in einer Reihe von Absichten und Zielsetzungen, doch nicht in der einsamen Entscheidung eines souveränen Subjekts. Kurzum: Macht ist »keine mysteriöse Eigenschaft, in deren Urgründe man sich vertiefen muß. Macht ist nur ein bestimmter Typ von Beziehung zwischen *Individuen*.« ²⁸

Aus dieser noch etwas unübersichtlichen Vielfalt²⁹ läßt sich dennoch ein *basales Verständnis* der Macht gewinnen. So hat Wolfgang Detel

25. Ebd., S. 257.

26. Alle Zitate: M. Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 114; kursiv von mir, C.S.

27. Ebd., S. 116.

28. Michel Foucault: Omnes et singulatim, S. 91; kursiv von mir, C.S.

29. Foucault hat sich bei seinen vielen, an verschiedenen Orten hinterlegten Ausführungen zum Machtbegriff nicht unbedingt konsistent zu dessen methodischem Status geäußert; vgl. dazu auch die etwas ratlosen Fragen, die Dreyfus und Rabinow in: Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, S. 240, zum Schluß ihrer ansonsten so verständigen Interpretation stellen.

folgende Erläuterung vorgeschlagen: Eine Person P_1 hat die Macht, auf eine Person P_2 einzuwirken, X zu tun, falls

(a) P_1 über die Gelegenheit und die Mittel verfügt, um P_2 zu veranlassen, X zu tun; (b) P_1 intendiert, P_2 zu veranlassen, X zu tun; (c) P_2 aufgrund des Einflusses von P_1 gelegentlich X tut, ohne daß andere Personen P_2 gezwungen hätten, X zu tun; (d) P_2 ohne den Einfluß von P_1 X nicht getan hätte; (e) P_1 gewöhnlich nicht identisch ist mit P_2 , ohne daß es ausgeschlossen wäre, daß $P_1 = P_2$ ist; (f) daraus, daß P_1 in diesem Sinne Macht über P_2 hat, nicht folgt, daß P_2 auch Macht über P_1 hat.³⁰

Die Asymmetrie der Machtbeziehung im Sinne von (f) ist durchaus vereinbar mit ihrer Reziprozität, und zwar, weil P_1 auf die Kooperation von P_2 angewiesen bleibt, auf deren Entgegenkommen oder Mitwirkung, und weil es, wie bereits erwähnt, aufgrund des nie erschöpfenden und zwingenden Charakters der Macht immer zum Widerstand und zur Umkehrung eines Machtverhältnisses kommen kann. Aus der Macht, die P_1 über P_2 erfolgreich ausübt, folgt nicht, daß Wünsche, Fähigkeiten, Haltungen oder Absichten von P_2 enttäuscht oder unterdrückt werden. Foucaults basaler Machtbegriff formuliert eine Machtbeziehung ohne Repression, auch wenn durch Aufnahme zusätzlicher Bedingungen die Überführung in eine Form repressiver Macht immer möglich ist. Doch zuvorderst beschreibt die basale Macht nichts weiter als »lokale Kräfteverhältnisse« zwischen Individuen, sie ist die Basis für alle weiteren Machtformen und gleicht darin einem »bebenden Sockel von Kräfteverhältnissen«, die immer lokal und instabil sind.

Die Machtförmigkeit interpersonalen Beziehungen ist auf ihrer basalen Ebene auch als *responsive Interaktion* zu beschreiben: Wenn und insoweit freie Individuen interagieren, also aufeinander einwirken, dann tun sie dies immer in einer Frage-Antwort-Relation.³¹ Die Responsivität zeichnet auf basale oder fundamentale Weise eine Lebensform aus, innerhalb der Handlungs- und Gesprächsanschlüsse mehr oder weniger unproblematisch möglich sind. Mit anderen Worten besteht die basale Macht aus dem faktischen Können angesichts situationsbedingter Herausforderungen – Widerständen – und eröffnet dem an die jeweilige Lebensform – lokal und spezifisch – gebundenen Handeln anschlussfähige Zugänge und Möglichkeiten. In diesem Sinne kann mit Foucault auch von einer »Rationalität der Macht«³² die Rede sein, von einer Art kognitiven Moment in der mehr oder weniger kom-

30. Wolfgang Detel: Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike, Frankfurt/Main 1998, S. 26.

31. Vgl. zu Begriff und Konzept der Responsivität die Ausführungen von Bernhard Waldenfels: Antwortregister, Frankfurt/Main 1994, S. 88ff. und insb. S. 333ff.

32. Michel Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 116.

plexen strategischen Situation, in der sich jedes Handeln befindet. Jedwede Form der Machtbeziehung ist von irgendeinem Kalkül durchzogen, das auf die Sicherung oder Veränderung der praktischen Anschlußfähigkeit zielt. Und genau diese Anschlüsse werden inmitten der reziproken Asymmetrien zwischen Individuen hergestellt, dadurch, daß sie voneinander verschieden und zugleich voneinander abhängig sind. Die basale Macht realisiert sich also im alltäglichen, mehr oder weniger erfolgreichen und aufeinander abgestimmten Anschlußhandeln zwischen zumeist verschieden handlungsfähigen oder -bereiten Kooperationspartnern: Jemand weiß etwas genauer als der andere, ist im Vorteil, weil er zuerst da war, entscheidungsfreudiger oder mit der Situation vertrauter ist, weil er besser vorbereitet, kräftiger, geschickter oder überlegter und nachdenklicher ist; oder jemand knüpft einen Kontakt, fängt ein Gespräch an, bittet den anderen um etwas, will ihm helfen oder etwas vorschlagen, ihn beeinflussen, behindern, ermuntern oder auffordern etc.³³

Foucaults Machtkonzeption beschränkt sich allerdings nicht auf den Aspekt individueller Machtbeziehungen. Zwar sind Individuen und ihre Freiheit eine wesentliche Voraussetzung der Macht, doch inmitten der Vielzahl individueller Kräfteverhältnisse werden sie zu bloßen Punkten neben unzähligen anderen (Ich-)Punkten. Macht bedeutet insofern immer auch die Anonymisierung zwischenmenschlicher Beziehungen. Damit eröffnet sich die Perspektive der Sozialisation oder Vergesellschaftung und es kommen nicht zuletzt die verschiedenen Formen der Disziplinierung und Normierung ins Spiel. In dieser Hinsicht kann von einer *regulierenden Macht* gesprochen werden: Auf der

33. Zu denken wäre auch an Interaktionsformen wie jemandem den Vortritt lassen, jemandem etwas schenken, jemanden grüßen oder vertrauen – hierbei darf das Verhalten des einen vom anderen nicht in gleicher Manier »beantwortet« werden. Drei Hinweise: (a) Wenn dies immer schon der Fall wäre und wenn jeder überdies immer schon wüßte, daß sein Vertrauen, Grüßen, Schenken etc. in exakt der gleichen Weise zurückerstattet würde, dann hätten diese sozialen Umgangsformen jeglichen Sinn verloren; man könnte sie sich buchstäblich sparen, weil sie nur noch *mechanistisch* erfolgten. (b) Der Witz besteht darin, etwas Gegebenes weder in gleicher noch erwartbarer Weise zurückzubekommen. So mag der Vorgang des Schenkens durchweg ritualisiert sein, doch würde es der Schenkende als Beleidigung seiner Individualität empfinden, wenn ihm der Beschenkte das gleiche Geschenk unter möglichst gleichen Umständen »heimzahlt«. Der *soziale Sinn* des Vertrauens(schenkens) oder des Sich-Anvertrauens besteht gerade in dem Risiko, daß ihm nicht in der gleichen oder erwarteten Weise entsprochen wird; beim Grüßen verhält es sich ähnlich. (c) Jemandem den Vortritt lassen, führt mitunter zu *Koordinationsschwierigkeiten*, wenn dieser Jemand das gleiche versucht, so daß beide in die gleiche Richtung ausweichen oder in gleicher Weise den gelassenen Vortritt in Anspruch nehmen; in dieser unentschiedenen Situation käme keiner mehr vom Fleck.

Grundlage der basalen Macht – die oben erwähnten Bedingungen (a)-(f) sind erfüllt – hat eine Person P_1 die regulierende Macht, auf eine Person P_2 einzuwirken, X zu tun, falls (a) X das Befolgen einer sozialen Regel oder Norm N ist; (b) das Befolgen von N konstitutiv für die Handlung X ist; und (c) die Art und Weise, in der P_2 von P_1 veranlaßt wird, der Norm N zu folgen, eine diskursive oder nicht-diskursive Praktik ist, in der N zumeist nur implizit enthalten ist.³⁴

Personen verfügen über die Mittel, die Gelegenheit und die Absicht, andere Personen zu veranlassen, sich bestimmten Normen anzupassen oder anzuschließen. Dies geschieht in der Regel nicht durch explizite Vorschriften, sondern durch gemeinsame Praxis und praktische Einübung im Rahmen eines Lehr- und Lernkontextes. Dabei geht es in erster Linie um die Teilnahme an einem Diskurs, um die Zugehörigkeit zu einer diskursiven Praxis, die allerdings nicht nur sprachlich im engeren Sinne ist, sondern ebenso gestische Praktiken umfaßt, das Vormachen oder Vorexerzieren, also das gesamte Ensemble des deiktischen Vokabulars. Die Normen sind hier insofern konstitutiv, als es nicht nur um die Ermöglichung von Handlungs- und Gesprächsanschlüssen geht, sondern auch um die Etablierung angemessener, richtiger und wahrer Aussagen.

Die regulierende Macht umfaßt alle diejenigen praktischen Formen der Disziplinierung oder Normierung, denen sich niemand von sich aus und ohne äußere Veranlassung unterwirft. Gleichwohl kann auch hier noch nicht von einer repressiven Macht die Rede sein, wenigstens nicht notwendigerweise und einseitig, denn genauso sind hier produktive Effekte zu verzeichnen. So unterwirft sich jemand, der beispielsweise das Tanzen erlernt, einem bestimmten Reglement und Bewegungsrepertoire, um sich irgendwann, ein gewisses Talent sei vorausgesetzt, auf der Tanzfläche zu bewegen, und zwar im Takt und ohne seinem Tanzpartner oder anderen auf die Füße zu treten; er fügt sich in die Ordnung, eine Art Choreographie, die er als solche weder ganz durchschauen noch herstellen oder befehlen muß, solange sein Verhalten nur anschlußfähig bleibt; er bewegt sich im Rahmen seiner Möglichkeiten frei und mag sogar einen eigenen Stil kreieren. Entscheidendes Merkmal der regulierenden Macht ist die Einführung, Durchsetzung und Sicherung einer *Grenze der Zugehörigkeit* – es gibt solche, die können tanzen, und solche, die es eben nicht können. Grenzziehungen variieren je nach Kontext, doch immer geht es dabei um ein Innen und ein Außen, um Ein- und Ausschluß, Annehmen und Ablehnen, Erlauben und Verboten, Mitmachen und Zuschauen, Teilnehmen und Beobachten etc. Die Wirksamkeit der regulierenden Macht entfaltet sich in der Dichotomisierung und Hierarchisierung komplexer (stra-

34. Vgl. Wolfgang Detel: Macht, Moral, Wissen, S. 58.

tegischer) Situationen. Mit einem Wort Niklas Luhmanns: Sie reduziert Komplexität.³⁵ Dies gilt immer dann, wenn (wertende) Oppositionen im Spiel sind, wenn etwa von positiv-negativ, männlich-weiblich, jung-alt, schön-häßlich, gut-böse, freundlich-feindlich, gleich-verschieden, wahr-falsch, vernünftig-wahnsinnig, fleißig-faul und dergleichen mehr die Rede ist. Dabei soll sich eine der beiden Seiten als überlegen durchsetzen, insofern die Durchsetzung *nur einer* Seite die Generalisierung, Egalisierung und Homogenisierung – fast so, wie auf einer glatten Tanzfläche – gegenüber einem ansonsten unübersichtlichen, fragmentierten und variablen Kontext zur Folge hat.

Mit der so eingeführten Normierung und Disziplinierung werden nun Abweichungen sichtbar; sie fordern Sanktionen heraus, die Androhung und Durchsetzung von Strafe oder Lob.³⁶ Allerdings läßt der Vollzug der angedrohten Strafe ein bestehendes Machtverhältnis wenigstens teilweise kollabieren, weil er insgeheim dem Eingeständnis gleichkommt, über den Machtunterworfenen nicht vollständig zu verfügen. Und auch die versprochene Belohnung führt zu einer Einschränkung der Macht, weil nun Forderungen nach Einlösung des Versprechens erhoben werden können. Die regulierende Macht findet ihre höchste Erfüllung (und damit auch ihr Ende), sobald eine Person ganz und gar unangefochten nicht mehr zu handeln braucht, weil für sie ausnahmslos alles möglich ist und alles tatsächliche Geschehen genau in ihrem Sinne ist. Ein solcher Zustand entspricht am ehesten der Vorstellung göttlicher Allmacht oder absoluter Souveränität.³⁷ Sie ist das regulative Ideal angesichts der endlichen Bedingungen, unter denen

35. Vgl. Niklas Luhmann: *Macht*, Stuttgart 2. Aufl., 1988, S. 19ff.

36. Etwas anschaulicher: Wer seinen Kindern die Anweisung geben kann, ihr Zimmer aufzuräumen, ohne die dazu erforderlichen Einzelhandlungen beschreiben, anordnen oder gar vormachen zu müssen, der hat in diesem Kontext Macht; dazu bleibt die Möglichkeit, und zwar *als* Möglichkeit, im Hintergrund bestehen, die Anweisung jederzeit selbst ausführen zu können oder entscheidungs- und handlungsfähig zu bleiben, wenn es um positive oder negative Sanktionen geht, um Belohnung, Duldung oder Bestrafung.

37. Vgl. dazu Rainer Paris: *Stachel und Speer. Machtstudien*, Frankfurt/Main 1998. Paris zeigt sehr anschaulich, wie selbst in unserem säkularen Zeitalter allerlei Halbgötter die Szenerie beherrschen: Der Rennfahrer, der sein Auto kaum selbst reparieren oder gar konstruieren kann, sondern es andere für sich tun läßt; der Chef, der seine Angestellten durch geschickte Zurückhaltung, etwa Schweigen, in Schach hält, anstatt sich einzumischen; die Bankräuber oder Demonstranten, deren Vermummung nicht nur die polizeiliche Ermittlung der Identität verhindert, sondern aufgrund der Unmöglichkeit, in ein menschliches oder sonstwie vertrautes Antlitz zu blicken, ein nicht berechenbares Gewaltpotential befürchten läßt; die Klatschbase, deren wortreiche Ergüsse auch nicht um die größten Geheimnisse und intimsten Details verlegen sind, doch damit nur von sich selbst ablenkt und auf diese Weise unbemerkt das Gespräch dominiert etc.

die Machtausübung doch so störanfällig gegen jedwede Form der Unterbrechung oder Ausnahme bleibt. In der Spannung zwischen dem kontexttranszendierenden Ideal, und das heißt in letzter Konsequenz: der totalen Inklusion, und der kontextimmanenten Praxis mit all ihren Widrigkeiten und Anschlußproblemen entfaltet sich die regulierende Macht wie ein notwendiger Kompromiß; stets verspricht sie mehr, als sie halten kann. Eben deshalb ist sie ein Medium der Reflexivität oder, wie Foucault sagen würde, der *praktischen* oder *politischen Rationalität*. Dabei wird in praktischer Hinsicht das Handeln nicht nur zu Handlungsmöglichkeiten modalisiert, sondern die Modalisierung auch *institutionalisiert*. Erst die Institutionalisierung gewährleistet ein temporal und sozial stabiles Arrangement von Handlungsmöglichkeiten – ein Dispositiv im foucaultschen Sinne, für eine längere Zeit und für eine Mehrzahl von Personen.

In ihrer institutionalisierten Form erweist sich die Macht gleichwohl als empfindlich. Sie bleibt abhängig von einer kontingenten »Wirklichkeit«, sie wird bedroht von anderslautenden, in ihrem Sinne »falschen« Informationen über andere Wirklichkeiten; mitunter reicht schon das schlichte Bestreiten ihrer Mächtigkeit, um sie aus der *Façon* zu bringen. Die Macht ist also aufgerufen und herausgefordert, für ihren Erhalt zu kämpfen, und sei es, daß sie nur die Fassade ihrer Mächtigkeit wahrt. Letztlich wird sie die Kontingenz ihrer eigenen Herkunft zu verschleiern suchen, indem sie von eben dieser Herkunft ablenkt. Mit anderen Worten: Die Macht wird *produktiv*. Ihre Produktivität darf allerdings nicht in einem starken ontologischen oder gar idealistischen Sinne mißverstanden werden, so als ob sie ganz neue Wirklichkeiten oder Welten hervorbringen würde – obwohl ihr immer auch, wie bereits erwähnt, die Tendenz zur phantasmatischen Ausweitung eigen ist. Vielmehr besteht ihre Produktivität und insofern auch ihr Manöver der Ablenkung darin, daß sie etwas in Aussicht stellt. In diesem Sinne tritt die Macht stets im Namen – besser noch: im Zeichen, in der Repräsentationsform oder mit der Emblematis – der eigenen Überlegenheit auf, der unbeugsamen Stärke, der unbestechlichen Wahrheit, der ruhmreichen Vergangenheit, der besseren Zukunft oder sogleich der Ewigkeit. Dies erlaubt folgende Spezifikation ihres bis dato unspezifischen Charakters: Eine Person P_1 hat die produktive Macht, auf die Person P_2 einzuwirken, und zwar in einem *positiven* Sinne, falls (a) die Handlung X auszuführen oder der Norm N zu folgen die Realisation der Bedürfnisse und Wünsche von P_2 zuläßt; (b) P_1 das Verhalten von P_2 duldet, so daß P_2 weitestgehend ungestört seiner Wege gehen kann und in seinen Handlungsmöglichkeiten anschußfähig bleibt; (c) P_1 das Verhalten von P_2 belohnt, so daß es zu einer Erweiterung seiner Handlungsmöglichkeiten kommt. In einem *negativen* und *repressiven* Sinne hat P_1 produktive Macht, auf P_2 einzuwirken, falls (a) die Handlung X auszu-

führen oder der Norm N zu folgen die Bedürfnisse und Wünsche von P_2 hemmt; (b) P_1 das Verhalten von P_2 behindert, so daß P_2 hinsichtlich seiner Bedürfnisse und Wünsche frustriert wird; (c) P_1 das Verhalten von P_2 verhindert, so daß P_2 seine Bedürfnisse und Wünsche gar nicht mehr wahrnehmen kann; (d) die Weigerung seitens P_2 , also sein Widerstand, gebrochen wird.

Die Palette negativer Sanktionen ist durchaus umfangreich. Sie reicht von kleinen Sticheleien, Klatsch und Tratsch, von der gezielten Verbreitung übler Nachrede, der Desinformation und Denunziation, der Erzeugung von Unsicherheit, eines schlechten Gewissens oder Schuldgefühls, der Preisgabe von Vertraulichkeiten und der Nichtachtung, der Erpressung und des Boykotts über die normgerechte, also gesetzliche Verurteilung und Bestrafung bis hin zur physischen Verletzung. *Erst an diesem äußersten Punkt kommt die Gewalt tatsächlich ins Spiel*, und doch bleibt sie auch hier produktiv, solange sie ein normgerechtes oder -gefälliges Verhalten erzeugt. Überdies lassen sich weitere Spezifikationen vornehmen, etwa die Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt oder die zwischen rechtsstaatlichen Zwangsbefugnissen und ständischen (mafiösen, tribalistischen, paternalistischen etc.) Ehrenkodizes. Auch gibt es verschiedene Machtmittel, wie etwa die individuellen Eigenschaften von P_1 , seine Bildung, sein Talent oder Charisma; ökonomische Ressourcen, über die P_1 verfügt, etwa Geld, Kredit, Grund und Boden; soziale Elemente wie Autorität, Beziehungen und Einfluß; kommunikative Techniken wie das polizeiliche Verhör, die wissenschaftliche Befragung, die rationale oder rhetorische Kunst der Überredung, mediale Öffentlichkeiten; soziale und politische Organisationsformen wie Vereine, Gewerkschaften oder Parteien; und nicht zuletzt bleibt die Verfügbarkeit von Gewaltpotentialen, etwa in Gestalt von körperlicher Überlegenheit oder durch den Besitz von Waffen. Soweit die unvollständige Aufzählung. Klar ist auch auf dieser Ebene der Machtausübung, daß es auf Seiten von P_2 immer Möglichkeiten zur Verweigerung gibt – von leichter Renitenz, dem Murren und Nörgeln, über die argumentative Entgegnung oder den Dienst nach Vorschrift bis zur handgreiflichen Sabotage und zum bewaffneten Widerstand. Genauso wie schon bei der basalen und regulierenden Macht bleibt die mehr oder weniger eingeschränkte Möglichkeit zur Umkehrung oder wenigstens Veränderung innerhalb des Machtverhältnisses bestehen.

Die Freiheit bleibt auf allen Ebenen der Macht – sei es der basalen, regulierenden oder produktiven – die wesentliche Voraussetzung. Auf all diesen Ebenen muß entschieden werden können, solange das Einwirken des einen auf den anderen niemandem die Entscheidung abnimmt, sondern eine Entscheidung mehr oder weniger nachdrücklich nahelegt. Auf jeder Ebene müssen also Handlungs- und Gesprächsanschlüsse möglich sein. Die hier skizzierten Aspekte der Macht, ihre

basale, regulierende und produktive Erscheinungsform, beschreiben mehr oder weniger komplexe Formen der Vergesellschaftung, die allerdings nicht zu trennen, sondern allenfalls – in machtanalytischer Perspektive – zu unterscheiden sind. Macht ist insofern der Name für eine komplexe strategische Situation, in der ihre verschiedenen Aspekte auf je unterschiedliche Weise zur Geltung kommen, sich einander durchdringen, verstärken oder abschwächen. (a) In basaler Hinsicht treten die menschlichen Individuen als Referenzobjekte lokaler Machtbeziehungen in den Vordergrund; hier geht es um individuelle Verantwortung, Entscheidung und Freiheit. (b) In regulierender Hinsicht treten die sozialen und immer schon anonymisierten Regeln in den Vordergrund; hier geht es um Normierung und Disziplinierung, durch die Individuen zu bloßen Punkten werden. Der damit einhergehende, für jede Form praktizierter Freiheit nie auszuschließende Ausschluß führt (c) in produktiver Hinsicht zur Durchsetzung und Verteidigung eines Machtregimes; dessen letztes Mittel besteht in der Anwendung von Gewalt und insofern in der Vernichtung von Freiheit.

Vor diesem Hintergrund läßt sich Gewalt wesentlich so bestimmen: Nicht als Kraft, auch nicht als physisches oder handgreifliches Einwirken, sondern als Vernichtung der Freiheit; Gewalt unterbricht die Gesprächs- und Handlungsanschlüsse. Sie isoliert, sie traumatisiert. In dieser Hinsicht ist sie zwar eingebettet in Machtverhältnisse, in Formen der sozialen Vermittlung, und damit auch in Sinnverhältnisse. Doch erscheint sie zugleich unvermittelt, unmittelbar. Gewalt eignet eine Plötzlichkeit, sie ereignet sich in dieser Hinsicht unvorhersehbar. Insofern ist die Gewalt nicht, wie oben angedeutet, allein als Phantasma göttlicher Allmacht und reine Potentialität zu verstehen – so als sei sie eine Art perspektivische Täuschung der Macht selbst, ein aus ihr nur abgeleitetes Phänomen. Gewalt ist ein Ereignis, sie ereignet sich, indem sie das Bestehende unterbricht und verrückt. Dies wiederum vermag sie nur, weil und insoweit die bestehenden Machtverhältnisse nicht total sind. Versteht man Macht als Realisierungs- und Intensitätsgrad der Freiheit und die Gewalt als Vernichtung eben dieser Freiheit, dann erweist sich ausgerechnet die Freiheit als Einfallstor, als Bedingung der Möglichkeit für die Gewalt: Sie geht aus der Freiheit hervor, nicht konform zu den Macht- und Sinnverhältnissen handeln zu können. Dient die Macht also dem Schutz der Freiheit, weil und insoweit die Freiheit zugleich Voraussetzung der Macht ist, so wird die Macht in grundlegender Weise durch die Freiheit auch bedroht. Freiheit und Macht bedingen einander, und doch fügt sich die Freiheit nicht in die Machtverhältnisse. Sie bleibt eine widerständige Reserve, ein letzter Vorbehalt, und in dieser Hinsicht ein Unbedingtes, Unmittelbares – ein Absolutes.

Mit der Freiheit taucht also das eingangs erwähnte Problem der Unmittelbarkeit wieder auf. Doch hat sich jetzt der Fokus von der Ge-

walt auf die Freiheit verschoben. Wie nun ließe sich ihr ein Sinn abgewinnen? Foucaults Machtanalytik kann sich mit dem attestierten Bedingungsverhältnis zwischen Macht und Freiheit begnügen. erinnert man dagegen die mit Benjamin aufgeworfene, in gewisser Hinsicht unabweisbare Frage nach dem positiven Sinn des Absoluten, dann kann dies nicht befriedigen. Gleichwohl zeigt sich die Foucaultsche Analyse als durchaus anschluss- und erweiterungsfähig. In dieser Richtung möchte ich wenigstens einige Hinweise geben und den Begriff der Freiheit als seinerseits in einem Absoluten, einer absoluten Andersheit begründet aufweisen; ein solches Konzept findet sich in der Sozialphilosophie von Emmanuel Lévinas.

3. Ethik und Unendliches

Die Sprache von Emanuel Lévinas ist nicht ohne theologische Referenzen. Damit scheint sie auch geeignet zu sein, an einigen der zu Beginn erwähnten Intuitionen Benjamins anzuschließen. Dennoch bietet das Denken von Lévinas genügend Anhalt für ein eher säkulares – wenn es so etwas überhaupt geben kann – Verständnis des Absoluten.³⁸ In diesem Zusammenhang läßt sich allenfalls erwägen, ob eine theologisch inspirierte Sprache nicht die allein angemessene und gewissermaßen auch aufrichtigste Form bei der Erläuterung von Begriffen wie dem der Freiheit darstellt, wenn dabei von »Unbedingtheit« oder »Unverfügbarkeit« die Rede ist. Damit ist, wie Micha Brumlik klarstellt, »weder ein indirekter Gottesbeweis erbracht noch eine genuin theologische Ethik entwickelt, sondern ein Vorschlag zur Verdeutlichung einer sonst abstrakt bleibenden ethischen Überlegung gemacht. Immerhin könnte es ja sein, daß es für die Erläuterung dessen, was wir als ›unbedingt‹ bezeichnen, keine angemesseneren Interpretationen gibt als theologische.«³⁹ Der Vorstellung oder gar der Erfahrung von Gott, aber auch der Verwendung göttlicher Attribute wie »unfaßlich« oder »unendlich« muß nicht schon, wie man seit der kantischen Antinomienlehre wissen kann, eine ontologische Entität entsprechen: Die faktische Unfaßlich-

38. Vgl. zum theologischen Hintergrund bei Lévinas die knappen Ausführungen von Daniel Krochmalnik: Emmanuel Lévinas im jüdischen Kontext, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jg. 21/1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, sowie die systematische Darstellung von Rudolf Funk: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott, München 1989, insb. S. 35ff.

39. Micha Brumlik: Phänomenologie und theologische Ethik, in: Michael Mayer/Markus Hentschel (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990, S. 131.

keit des sich stets entziehenden, fremden und anderen Menschen mag sich als seine individuelle Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit sinnvoll interpretieren lassen, sie verweist aber nicht zwingend auf seine Göttlichkeit. Wenn auch Lévinas davon spricht, daß *Gott ins Denken einfällt*,⁴⁰ dann ist dies immer nur so zu verstehen, daß Gott ins Denken einfallen *kann*, aber nicht ins Denken einfallen *muß*. Über hermeneutische Analogieschlüsse hinaus ist hier keine Gewißheit zu haben.

Im Sinne dieser ersten, vorsichtigen Einschränkung soll im folgenden vom Beziehungsereignis der Begegnung die Rede sein: Ein anderer Mensch, insoweit er mir begegnet, bleibt mir immer auch entzogen und damit auch transzendent; er geht nie in meinen Erwartungen oder Vorstellungen auf, und ich werde nie vollkommen über ihn verfügen können; er wird mir immer auch fremd und anders bleiben, so sehr, daß seine Andersheit sich auch noch in dem bewahrt, was mir als »Verschmelzung« mit ihm erscheint. Darüber hinaus begegnet der Andere unter Bedingungen, die man ganz im Sinne Heidegger als alltäglich bezeichnen kann, die weder als unmittelbar noch als mittelbar überhaupt thematisch oder problematisch sind. Bei dieser Alltäglichkeit nimmt das Denken von Lévinas seinen methodischen Anfang. Sie ist die Grundlage, auf der Lévinas sein »einziges Thema«, so Wolfgang Nikolaus Krewani, verfolgt, nämlich »den Ausbruch aus der Totalität«. In diesem Sinne ist die Philosophie von Lévinas »eine Philosophie der Befreiung. [...] Lévinas' Philosophie möchte den Menschen auf den Weg in die Freiheit bringen«.⁴¹ Dieser Weg fängt für Lévinas nicht bei einem abstrakten, möglicherweise verborgenen Ursprung an, sondern hat in der Alltäglichkeit seinen unbestimmten Anfang; von hier aus verläuft der Weg parallel zur Konstitution der Individualität, eines Selbstverhältnisses, so wie es sich faktisch vorfindet und zu verstehen beginnt. Insofern die Freiheit niemandem andemonstriert werden

40. Emmanuel Lévinas: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg, München 1985.

41. Wolfgang Nikolaus Krewani: Nachwort. Der versteinerte Augenblick, in: Emmanuel Lévinas, Vom Sein zum Seienden, Freiburg, München 1997, beide Zitate S. 127. Krewani ist, soweit ich die Literatur zu Lévinas überblicke, der einzige, der die fundamentale Bedeutung der Freiheit im Denken von Lévinas erkannt hat. Vgl. auch ders.: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg, München 1992, S. 31ff. Wichtige Ergänzungen finden sich bei Stephan Strasser: Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas, Den Haag 1978, S. 320ff., und bei Colin Davis: Lévinas. An Introduction, Cambridge 1996, S. 13 u. 49. – Ansonsten ist in diesem Zusammenhang, wenn überhaupt, immer nur von der (ethischen, theologischen u.ä.) Einschränkung der individuellen, zumeist nur als Beliebigkeit oder Willkür verstandenen Freiheit die Rede; vgl. Rudolf Funk: Sprache und Transzendenz, S. 385f., sowie John Llewelyn: Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics, London 1995, S. 144f.

kann, so als sei sie ein abstraktes Ideal, muß man sie konkret erfahren. Die Erfahrung der Freiheit beginnt, so Lévinas, mit der Verantwortung, einer

Aufforderung zur Antwort. [...] Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen zu können. Dieser Auswuchs an Sein, diese Übertreibung, die man Ichsein nennt, dieser Ausbruch an Selbstheit im Sein vollzieht sich als Anwachsen der Verantwortung.⁴²

Die Verantwortung, von der Lévinas hier spricht, darf nicht als (rational, argumentativ) begründete (ethisch-moralische) Norm verstanden werden; vielmehr geht es ihm darum, wie das »Ichsein« in der Verantwortung erst einmal zustande kommen muß, um vernünftigen Gründen sein Ohr leihen zu können und zu wollen. Die Frage nach meinem Selbst und meiner Freiheit entsteht nur, insoweit ich mich in einem innerweltlichen Zusammenhang *vorfinde* und zugleich in einer *besonderen, nicht-alltäglichen* Beziehung zu dieser mir erschlossenen Welt stehe. Diese innerweltliche Distanz entsteht mir angesichts eines Anderen. Mein Selbst bleibt hier stets gefährdet und gefordert, weil und insoweit meine Freiheit eine *nicht durch mich* verfügte, gleichwohl *nur von mir* zu verantwortende Frei-Gabe ist. In diesem Zusammenhang lassen sich bei Lévinas sechs verschiedene, dennoch aufeinander verwiesene und gleichursprüngliche Momente der Freiheit rekonstruieren – eine Konstellation der Freiheit.

Freiheit entsteht (a) mit einer Unterbrechung oder *Störung*:

Jemand ist schon vorbeigegangen. Seine Spur *bedeutet* nicht sein Vorübergegangensein, wie sie auch nicht seine Arbeit oder sein Genießen in der Welt *bedeutet*, sie ist vielmehr die Störung selbst, die sich mit unabweisbarem Nachdruck [gravié] eindrückt (man ist fast versucht zu sagen: *eingraviert*).⁴³

Mit anderen Worten, die Spur des Anderen hat sich als störender und *entregelnder* Anspruch in die umgangssprachlich-alltägliche Grammatik, in den bislang unproblematischen Umgang des ich (frz.: *je*) eingeschrieben. Sie verläuft in einem Dazwischen, in der Entfernung zwischen dem ich, das sich erst jetzt *als* Ich (frz.: *moi*) vorfindet und sich zu verstehen beginnt, und seiner Vergangenheit, die ihm erst jetzt *als* mehr oder weniger problematisches Kontinuum erscheint. Damit beginnt die (Auto-)Biographisierung des ehemals personalen und relatio-

42. Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen, in: ders., Die Spur des Anderen, Freiburg, München 1983, S. 224.

43. Emmanuel Lévinas: Die Bedeutung und der Sinn, in: ders., Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, S. 58.

nalen Ich-Punktes; er steht jetzt in der Zeit. Die störend-verstörende Spur des Anderen besteht in der Gabe der Zeit, die »Spur ist die Einführung des Raumes in die Zeit, der Punkt, an dem die Welt sich einer Vergangenheit und einer Zeit zuneigt. Die Zeit ist das Sich-Zurückziehen des Anderen.«⁴⁴

Die Freiheit entsteht (b) mit der *Unsicherheit*, mit einem Verlust des Selbstverständlichen oder, wie Lévinas sagt, mit der »Enteignung«⁴⁵ durch die Unendlichkeit des Anderen. Der Vorgang des Enteignens verweist nicht auf den Verlust eines schon sicher gewußten Besitzes, sondern entsteht erst mit der freisetzenden Entfernung des ich aus seiner bis dato unproblematischen Alltäglichkeit. Dabei bleibt der Andere insofern unendlich, als er eine unerwartete Zukunft und unerschöpfliche Vergangenheit bedeutet. Zeitgebend hat er sich so uneinholbar wie unbestimmt entzogen. Durch ihn hört das alltägliche In-der-Welt-sein auf, alltäglich zu sein, die Person des grammatikalisch situierten ich wird entpersonalisiert, die Struktur responsiver Bezüge wird entstrukturiert und die Totalität des Responsiven wird enttotalisiert. In diesem Zustand der »passivsten Passivität« ist das ich zu dem Selbst(verhältnis) geworden, als das es sich faktisch vorfinden muß, bevor es sich entscheiden kann, aktiv oder passiv zu sein. Doch ist das Selbst damit, daß es geworden ist, sogleich ein »Von-sich-Weggerissenwerden«, es hat »keinen eigenen Stand« und ist mit sich selbst die »absolute Nicht-übereinstimmung«.⁴⁶ Das sich in seiner Passivität erst »zeitigende« Selbst verdankt sich einzig der irritierenden Spur eines Anderen. Die »eigene Passivität [...] bedeutet in der ›passiven‹ Synthesis ihrer Zeitlichkeit«⁴⁷ den nicht durch sich selbst verfügbaren Zusammenhalt, obwohl im »Auseinanderfallen der Identität« des Selben »das Selbe nicht mehr das Selbe erreicht: Nicht-Synthese«⁴⁸ ist. Mit anderen Worten: Weil sich der Andere nur in der Spur des Vorübergegangenseins zeigt, er also immer entzogen bleibt, ist das Ich zwar freigesetzt, aber auf sich

44. Ebd., S. 57.

45. Emmanuel Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg, München 1987, S. 303. – Vgl. zu dem Motiv der Enteignung am Beispiel des Erblickt-/Ertapptwerdens durch einen anderen Menschen: Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1993, S. 471: »Ich bin, jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, dieses Ich, das ein anderer erkennt. Und dieses Ich, das ich bin, bin ich in einer Welt, die der Andere mit entfremdet hat«.

46. Alle Zitate in Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg, München 1992, S. 121.

47. Ebd., S. 124.

48. Ebd., S. 126.

selbst verwiesen, ohne seiner in dieser vom Anderen eröffneten und getragenen Selbstbeziehung je habhaft zu werden.

Die Freiheit entsteht (c) mit der *Aufforderung* oder Herausforderung; angesichts eines fremden Anspruches bin ich gefordert, zu antworten und damit die Verantwortung zu übernehmen. Allerdings entspringt für Lévinas die Verantwortung »keineswegs einem freien Engagement, einer Gegenwart, in der sein Ursprung angelegt wäre und in der eine sich identifizierende Identität Atem holen könnte«. ⁴⁹ Die Verantwortung ist »nicht vorrangig in die Rolle und an den Platz des unbeugsamen transzendentalen Bewußtseins berufen«, vielmehr ist das Selbst in seiner es konstituierenden Passivität, also kraft eines Anderen, »von vornherein verantwortlich und ohne Möglichkeit, sich dem zu entziehen«. ⁵⁰ Das Selbst steht aufgrund seiner nicht durch es selbst verfügbaren Konstitution in der Verantwortung für einen Anderen, ob es das will oder nicht. Ganz gleich, *ob*, *wie* und *was* geantwortet wird, bleibt unvermeidlich, *daß* damit schon geantwortet ist. In jeder Verantwortung steckt dieses Moment der Unbedingtheit, ohne das mithin nichts zu verantworten wäre und statt dessen alles wie von ewig her seinen gewohnten Verlauf nehmen müßte. Diese Unbedingtheit bezeichnet Lévinas als »die Nicht-Reziprozität schlechthin« ⁵¹, es ist das *irreduzibel-irreziproke* Moment, das auf den Vorrang des Anderen verweist: Zwar erscheint, von außen betrachtet, das Selbst mit dem Anderen gleichursprünglich, doch gebührt dem Anderen insofern der Vorrang, als seine Spur, sein Anspruch und das dadurch freigesetzte Selbstverhältnis nicht mehr ungeschehen gemacht werden können; seine Nachträglichkeit ist dem Selbst unhintergebar und unwiderruflich. Genau diese diachrone Beziehung zwischen zwei Menschen bezeichnet Lévinas als die grundlegende, weder absichtlich herbeizuführende noch einfach zu übernehmende Verantwortlichkeit, in der ein Mensch steht, insoweit er sich als frei versteht.

Die Freiheit entsteht (d) mit der je *eigenen Möglichkeit* des Entscheidens; dadurch werden das Denken und Handeln als meine eigenen Möglichkeiten eröffnet. Mit dem Entzug des Anderen erweist sich das Selbst in seiner Nachträglichkeit als ein von sich unterschiedenes und sich uneinholbares Selbstverhältnis; in dieser konstitutiven Differenz zu sich selbst hat sich die Spur des Anderen bereits verlaufen. Dabei ist das Selbst in seiner Passivität auf sich verwiesen und damit auch auf sich bezogen. Mit dem störend-verstörenden Vorübergang des Anderen und seinem unablässigen Rückzug vollzieht sich das, was

49. Ebd., S. 335.

50. Ebd., S. 190.

51. Ebd., S. 189.

Lévinas die »Umkehrung des Ich zum Sich«⁵² nennt. Diese Vereinzelung hat das *in sich* unterschiedene Selbst eröffnet und treibt seine *reflexive Verdoppelung* hervor: In der Reflexion des Ich auf das Mich liegt eine reflexiv nicht einholbare und zu nivellierende Verschiedenheit oder Differenz; innerhalb dieser Differenz liegt das Sich als die unlösbare Verschränkung des Selben mit einem Anderen.⁵³ Das Sich, von dem Lévinas spricht, »entsteht als unauflösbare Verknüpfung in der Verantwortung für den Anderen«⁵⁴, insoweit dieser entzogen oder vergangen bleibt:

Die Selbstreflexion des Bewußtseins, das Ich, das das Sich wahrnimmt, ähnelt nicht der vorgängigen Rekurrenz des Sich, dem Einen ohne alle Dualität [...]. Das Sich ist nicht der Idealpol einer Identifizierung durch die Mannigfaltigkeit »psychischer Abschattungen« hindurch [...], wie in einem] Bewußtsein, das sich selbst erleuchtet, indem es sich unterbricht und sich wiederfindet.⁵⁵

52. Ebd., S. 122.

53. In diesem Zusammenhang ist auch auf Georg H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/Main 1973, zu verweisen. Mead geht von bestimmten Erfahrungen aus, »in denen der physische Organismus sich selbst zum Objekt werden kann« (S. 179); diese Reflexion verläuft auf dem Umweg über die soziale Welt, die Anderen. Reflexivität wird definiert als »Rückbezug der Erfahrung des Einzelnen auf sich selbst« (S. 175), indem er »aus sich heraustritt« (S. 180) in das Soziale. Mit Lévinas können wir davon ausgehen, daß hier das reflexive Sich nicht erst durch die Reflexion zustande gebracht wird, sondern (als sprachlich, sozial) vorausgesetzt werden muß; das Sich erzeugt einen noch unscharfen, nicht genau bestimmten Selbstbezug. Diese Indifferenz zwischen Eigenem und Fremden ist erst die Grundlage für einen unabschließbaren Prozeß fortführender (sozialisierender) Differenzierung; anders als Mead es vorsieht, kann es deswegen auch nicht zur »Verschmelzung« (S. 320ff.) zwischen dem von ihm so konzipierten triebhaften, spontanen Ich und dem allgemeinen, konventionellen mich in der Einheit des Selbst kommen. Weil Mead das Ich immer nur gegen die konventionelle Instanz des mich oder des »generalisierten Anderen« abgrenzt und nicht auch in Beziehung zu einem konkreten Anderen versteht, droht ihm bei der Bestimmung des individuellen oder personalen Selbst immer der Rückfall auf die Entwicklungsstufe des physischen (triebhaft-spontanen) Organismus, mithin des Biologischen – in gewisser Analogie zu Buber übrigens, dessen Verkenntung des konkret Anderen ihn in die Transzendenz Gottes ausweichen läßt. Vgl. zu diesem Problem Bernhard Waldenfels: Grenzen der Universalisierung. Zur Funktion der Rollenübernahme in Meads Sozialtheorie, in: ders., Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt/Main 1980, und die dezidierte Kritik von Seyla Benhabib: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: Elisabeth List/Herlinde Studer (Hg.), Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt/Main 1989.

54. Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins, S. 234.

55. Ebd., S. 230.

Das Sich verweist auf den Anderen im Selbst, es steht (stellvertretend) für den Anderen im Selben, es entspringt nicht seiner eigenen Initiative, es ist insofern auch kein universales, anonymes, punktuell, zeitloses oder sonstwie unvordenkliches Bewußtsein hinter dem Bewußtsein, sondern taucht »als eine nicht durch sich selbst zu rechtfertigende und in diesem Sinne empirische oder kontingente Identität auf, die jedoch in ihrem Bestand der Erosion durch die Zeit und die Geschichte Widerstand bietet«. ⁵⁶

Aufgrund meines durch den Anderen eröffneten und begrenzten Selbstverhältnisses, als das ich mich faktisch vorfinde, bleibe ich ihm immer hinterher und damit auch in seiner Schuld. Insofern mir der Andere entzogen bleibt und ich dennoch auf ihn bezogen bin, insofern ich mich ihm also nicht entziehen kann, bedeutet dies meine *individuelle Bestimmung*: »Einzigkeit bedeutet hier Unmöglichkeit, sich zu entziehen und ersetzen zu lassen, Unmöglichkeit, in der gerade die Rekurrenz des *ich* sich ausbildet.« ⁵⁷ Die Rekurrenz des *ich* beschreibt Lévinas als »Rückzug *in sich*« oder auch »Selbstheit«: Sie

ist nicht ein abstrakter Punkt, nicht Zentrum einer Kreisbewegung, das identifizierbar ist aufgrund der Kreisbahn, die diese Bewegung des Bewußtseins beschreibt, vielmehr ist sie ein immer schon von außen identifizierter Punkt, der sich nicht in und an der Gegenwart identifizieren noch auch seine Identität »ablehnen« muß, ist er doch älter als die Zeit des Bewußtseins. ⁵⁸

Das bewußte Selbstverhältnis verfügt nicht über seinen Grund, das Sich bleibt *resistent* gegen alles Verfügen wollen und, als nicht durch sich selbst verfügbarer Grund, auch *kontingent*, ein Außen oder, wenn man so will, eine heteronome Erfahrung. Der Andere individuiert mich in der Verantwortung, die ich für ihn habe. Um frei entscheiden zu können, muß ich bereits von einem Anderen betroffen, angesprochen oder, etwas emphatischer, erwählt sein, und zwar auf eine Weise, über

56. Ebd., S. 235. – Die Verwendung des Begriffs kontingent verweist in diesem Zusammenhang auch auf das lateinische *contingere*, das einander begegnen.

57. Ebd., S. 135. – Individualität ist hier als unersetzliche, also unververtretbare Einzelheit, nicht aber als Einzigartigkeit zu verstehen: Daß ich mich zu verantworten, zu entschuldigen etc. habe, kann mir von niemandem abgenommen werden, was mich gleichwohl nicht zu einem einzigen einer Art macht. Die Verwendung des Wortes unersetzlich oder unververtretbar ist hier attributiv, nicht im Sinne eines prädikativen Adjektivs; vgl. Lutz Wingert: Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1993, S. 296.

58. Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins, S. 236f.

die ich nicht verfüge, auch und gerade, wenn ich über das bloße Faktum meiner Verantwortlichkeit hinaus versuche, dem Anderen verständlich, wahrhaftig, richtig, wahr oder, kurzum: angemessen zu antworten. Dennoch bestimme ich, indem ich dem Anderen antworte, mein Verhältnis zu ihm und insofern auch mich selbst. Damit bleibt nicht nur meine Verantwortung, sondern auch meine Freiheit *exzentratisch*; selbst antwortend und verantwortend, bin ich zugleich ein anderer, nachträglich und nach-tragend auf einen anderen Ort und eine andere Zeit verwiesen.⁵⁹

Die Freiheit entsteht (e) mit der Zeit, und ihre Zeitlichkeit bedeutet immer auch einen *Aufschub*, eine Art Verzögerung; die Reflexivität verdankt sich einer bereits vergangenen Störung durch den Anderen, sie steht als Beziehung des Ich zu sich selbst in einer unkündbaren Verantwortung für den Anderen und erfährt das Zurückweichen des Anderen als allemal verunsichernden Selbstentzug. Gleichwohl dauert die Reflexivität in ihrer Nachträglichkeit länger an als das Ereignis der Begegnung, sie geht über die Störung hinweg, sie bedeutet in ihrer Nachträglichkeit geradezu ein Innehalten und Aushalten, eine Geduld und Mühe, eine Aufmerksamkeit und Bedachtsamkeit. Daß die Reflexion immer zu spät kommt, aber auch, daß sie überhaupt kommt, verzögert die »Reaktion« der Antwort auf den »Reiz« der Störung. Die reflexive Selbstbeziehung ist dem natürlichen Funktionskreislauf von Reiz und Reaktion enthoben. In der Verzögerung oder dem Aufschub macht sich die *Trägheit* der Sprache geltend, die sich in ihrer grundlegenden *Sozialität* – in ihrem responsiv strukturierten Gebrauch und ihrer regelhaften Grammatikalität des »ich«, »sich«, »selbst« oder »mein« – dem Unerwarteten und Neuen immer auch widersetzt.⁶⁰ Mit Lévinas können wir davon sprechen, daß sich die irritierende Aktualität des *Sagens* – die Ansprache und die Betroffenheit durch einen Anderen, die konkrete Eröffnung einer (Gesprächs)Situation, die Kontaktaufnahme

59. Anders als bei Buber kann in der Beziehung zu einem Anderen von einer unmittelbaren Einheit aus Passion und Aktion nicht die Rede sein; das scheinen dialogische Ansätze generell zu verkennen. Vgl. dazu Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, S. 316ff.; Theunissen vermag die Beziehung zum Anderen nur als »Entsprechung« im Sinne der Angleichung oder Übereinkunft zu denken, vgl. etwa S. 329. Ähnlich auch Bernhard Waldenfels: *Im Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971, S. 294ff. u. 302ff.

60. Vgl. George Herbert Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft. Zu Reiz und Reaktion* insb. S. 131ff.; ansonsten Jacques Derrida: *Freud und der Schauplatz der Schrift*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main 1976, S. 302-350, hier S. 311: »Der Aufschub bildet das Wesen des Lebens. [...] Die Verspätung ist also ursprünglich.« Vgl. auch Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, S. 459ff.

noch vor irgendeiner besonderen Thematisierung – nur im regelhaften Gebrauch des bereits *Gesagten* artikuliert. Dabei sind die störend-verstörende Spur des Sagens – ihr performatives *Daß* – und das Reglement des Gesagten – sein propositionales *Was* – gleichermaßen innersprachlich, sie gehen zwar nicht ineinander auf, bleiben aber aufeinander angewiesen:

Die Korrelation von Sagen und Gesagtem, das heißt die Unterordnung des Sagens unter das Gesagte, unter das linguistische System und unter die Ontologie, ist der Preis, den die Manifestation [ergo: die Kommunikation; C.S.] verlangt. In der Sprache als Gesagtem läßt sich alles für uns ausdrücken – und sei es um den Preis des Verrats.⁶¹

Der Verrat, von dem Lévinas hier spricht, besteht in der unhintergehbaren Alltäglichkeit und Geschichtlichkeit der Sprache, ihrer Konventionalität, insofern sie den allemal maßlosen Anspruch des Anderen und die unendliche Verantwortung des Selbst immer wieder einge-meindet und abgemildert haben wird.

Die Freiheit entsteht (f) mit der Verfehlung oder *Entfernung* des mir vorausgegangenen und vergangenen Anderen; seiner diachronen Einzigkeit wird die sprachliche, soziale und kulturelle Ordnung mit ihrer synchronisierenden und egalisierenden Macht kaum genügen können. Lévinas verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß es niemals nur um die singuläre Beziehung der unendlichen und unerfüllbaren Verantwortung gehen kann, denn sie stände in ihrer ganzen Maßlosigkeit allein da, sie wäre mithin ohne jeden Vergleich und damit nicht nur unproblematisch, sondern ohne jeden ethisch-moralischen Sinn:

Wenn die Nähe mir allein den Anderen und niemand sonst zur Aufgabe machte, »hätte es kein Problem gegeben« – nicht einmal im allgemeinen Sinne des Wortes. Die Frage wäre nicht entstanden, auch das Bewußtsein nicht und ebensowenig das Selbstbewußtsein. Die Verantwortung für den Anderen ist eine Unmittelbarkeit, die der Frage vorausgeht: eben Nähe. Sie wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten.⁶²

Dieser Dritte mag anders sein als der Nächste, doch ist auch er ein Anderer, der durch die exklusive Beziehung der unermeßlichen Verant-

61. Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins, S. 30f.

62. Ebd., S. 342. – Lévinas beschreibt die vermeintliche Unmittelbarkeit der Begegnung auch als Auflösung »zur ›konkreten Abstraktion‹, die der Welt, den Horizon-ten, den Bedingungen entrissen ist, eingebettet in die kontextfreie Bedeutung des der-Eine-für-den-Anderen, die der Leere des Raumes entstammt, des Raumes, der die Leere bedeutet, des verlassenen und verödeten Raumes, der unbewohnbar ist wie die geometrische Homogenität« (ebd., S. 205).

wortung, durch ihre vermeintliche Unmittelbarkeit, ins Abseits gedrängt wurde. Dieser Dritte ist aber auch die Konventionalität der Sprache, ihr regelhafter Gebrauch durch die Anderen, die in dem Netzwerk responsiver Verweisungen immer schon da sind, wenn nur ein Wort gesprochen, wenn zumal die Verantwortung übernommen und Antwort gegeben wird. Lévinas betont, daß der Andere immer schon »in einer Beziehung zu einem Dritten [steht,] für den ich nicht gänzlich verantwortlich sein kann, selbst wenn ich – vor jeder Frage – für meinen Nächsten allein verantwortlich bin. Der Andere und der Dritte, meine Nächsten, Zeitgenossen füreinander, entfernen mich vom Anderen und vom Dritten.«⁶³

Die mit dem beharrlich störenden Dritten gegebene Distanz zum Anderen, und sei er auch der Nächste, ist also unvermeidlich. Damit findet aber auch die vorgeblich unmittelbare und rückhaltlose Verantwortung durch sich selbst eine Grenze. Es

entsteht die Frage: »Was habe ich gerechterweise zu tun?« Gewissensfrage. Es braucht die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die *Sichtbarkeit* der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und in der Intentionalität und dem Intellekt die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht.⁶⁴

Die Gerechtigkeit, von der Lévinas hier spricht, versammelt all die *kognitiven* Modi des Denkens, des Vermessens, Vergleichens, Abwägens, Zögerns, Urteilens, Gleichsetzens oder Entscheidens. Sie wird damit, und das ist die Pointe, zur »Grundlage des Bewußtseins«.⁶⁵ Anders formuliert, das »Bewußtsein entsteht als Präsenz des Dritten«⁶⁶, weil erst jetzt tatsächlich entschieden werden muß, was sich in der singulären Verantwortung mangels Alternativen immer schon entschieden hätte: »In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein.«⁶⁷ Kurzum, je mehr Ansprüche dem Bewußtsein entstehen, desto mehr wird es Bewußtsein, desto mehr wird es sich zu entscheiden haben und zu bestimmen suchen. Seine erwachsene und ausgebildete *Autonomie* geht weder auf ein noumenales Bewußtsein noch auf seine singuläre Verantwortung noch auf die

63. Ebd., S. 343.

64. Ebd.

65. Ebd., S. 349.

66. Ebd., S. 348.

67. Ebd., S. 344.

konventionelle Ordnung zurück. Zwar ist es sich selber unhintergebares Faktum, doch verdankt es sich gleichermaßen dem Anspruch eines Anderen und eines Dritten, der Singularität und der Konventionalität, der Störung und der Regel.⁶⁸

Wenn jemand zu Bewußtsein kommt, dann, weil er zwischen verschiedenen Ansprüchen entscheiden muß, weil er sich diesen Ansprüchen nicht entziehen kann, weil er sie nicht erst gewählt, geprüft und zugelassen hat, sondern *sich selbst* in der Erwählung, Besonderung und Vereinzelung durch fremde Ansprüche vorfindet. Das Bewußtsein ist nachträglich. In seiner individuellen Bestimmung bleibt es heteronom, es ist nur mit seiner sozialen Umwelt da, wenn und insoweit diese auf nicht-alltägliche und nicht-wiederholbare Weise aufdringlich geworden und entzogen worden ist; es steht mit seiner Konstitution durch die Anderen, seien sie die Nächsten oder die Fernsten, bereits in der Verantwortung. Das Bewußtsein trägt einen ethisch-moralischen Index. In seiner passiv-diachronen Nachträglichkeit und in seiner praktisch-sozialen Befindlichkeit entsteht es in einem nicht von ihm selbst vor-entschiedenen, sondern im strengen Sinne des Wortes unentschiedenen Konflikt. Das Bewußtsein *ist* vergleichend und insofern immer schon praktizierte Gerechtigkeit. In seiner kognitiven Orientierung findet es allerdings nicht vorbehaltlos zu einem egalitären, legalistischen, prozeduralen oder quantifizierenden Maximum, jedenfalls dann nicht, wenn es das für sich konstitutive Moment der irreduzibel-irreziproken Begegnung oder der Nähe nicht vergessen, gar verdrängt hat. Die Gerechtigkeit, so Lévinas, ist nicht möglich,

ohne daß derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet. Seine Funktion beschränkt sich nicht auf die »Funktion der Urteilstkraft«, auf die Subsumtion von Einzel-

68. Vgl. Paul Ricœur: Das Selbst als ein Anderer, München 1996, S. 403ff. u. 425f. Ricœur versucht, im Kontrast zu Heideggers »solipsistischer« Konzeption des Schuldigseins und der Faktizität des In-der-Welt-seins, die »exteriale« Konzeption der Andersheit bei Lévinas als dessen bloße Kehrseite darzustellen: Versinkt der eine in der Immanenz der Selbstheit, so verliert sich der andere an die Transzendenz der Andersheit. Gegen diese beiden Extreme macht Ricœur das »Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit« (S. 425) geltend und damit einen Zwischenbereich der Vermittlung. Doch abgesehen davon, daß bei Heidegger gerade nicht die Faktizität, sondern die Verkennung ihrer sozialen Bedeutung zugunsten einer »existenzialen« Freiheit des reinen Möglicheins das Problem ist, hat sich Lévinas nicht blindlings der Andersheit des Anderen verschrieben, sondern berücksichtigt *sowohl* die Aufforderung (qua Störung, Verantwortung, Sagen) und das Selbst (qua Freiheit, Bewußtsein, Autonomie) *als auch* die soziale oder konventionelle Dimension (qua Gesagtes, Dritter, Gerechtigkeit) – ein sehr viel umfanglicheres Programm als Ricœurs Dichotomisierung überhaupt erfassen kann.

fallen unter die allgemeine Regel. Der Richter steht nicht außerhalb des Streitfalls, das Gesetz aber gilt nur in der Nähe. Die Gerechtigkeit, die Gesellschaft, der Staat und seine Institutionen – die verschiedenen Weisen des Sich-Austauschens und der Arbeit, von der Nähe her verstanden – bedeuten jeweils, daß nichts sich der Kontrolle der Verantwortung des Einen für den Anderen entziehen kann.⁶⁹

Dem bewußten Leben eignet aufgrund seiner ihm unhintergehbaren Verantwortung eine Unbedingtheit, über die es sich mit mehr oder weniger guten Gründen hinwegsetzen, die es aber nicht einfach beseitigen kann, so als wäre rein gar nichts geschehen. Es fehlt also keineswegs am *Daß* der Verantwortung, es mangelt allenfalls am *Wie* und *Was*, also am Können und an Inhalten, an kulturellen Standards und innerweltlichen Gelegenheiten, kurzum: an der bereits etablierten und praktizierten Kultur der Verantwortung, um der je eigenen Verantwortung auch eine angemessene Sprache und ein entsprechendes Handeln nahezulegen.⁷⁰ Dabei findet das Bewußtsein die direkteste Umsetzung seiner nicht selbst verfügbaren, es gleichwohl einsetzenden Verantwortung in der Gerechtigkeit; sie *ist* angesichts der Unvermeidlichkeit eines Dritten von Anfang an da. Als kognitive Disposition des Vergleichens oder auch Ausgleichens verschiedener Ansprüche mag sie vorerst nur auf den nächstliegenden Kontext beschränkt bleiben:

Alle Anderen, die mich im Anderen bedrängen und verfolgen, betreffen mich nicht als »Exemplare« derselben Gattung, die mit meinem Nächsten aufgrund von Ähnlichkeit oder natürlicher Gemeinschaft verbunden sind – nicht als Individuationen der Gattung Mensch oder als Bruchstücke aus einem selben Block [...] Die Brüderlichkeit geht hier

69. Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 347.

70. Nebenbei bemerkt: Wenn es bei Politikern aus den westlichen Industriestaaten mittlerweile zum guten Ton gehört, aus vielfältigen Gründen (ökonomische und technologische Globalisierung, internationaler Wettbewerb, defizitäre Staatshaushalte, demographische Entwicklung etc.) drastische Sparmaßnahmen auf Seiten des Staates und damit einhergehend mehr *Verantwortung* auf Seiten seiner Bürger zu fordern, dann bleibt der beabsichtigte Verantwortungstransfer eine wohlfeile Forderung, solange den Menschen angesichts der weltweiten, zunehmend weniger kontrollierten Veränderungen und angesichts der Zerstörung sozialer Ressourcen die (institutionelle, gesetzliche, familiäre, lokale etc.) Basis für eine neue Verantwortungskultur fehlt. Wer Verantwortung delegiert, ohne für die Möglichkeit Sorge zu tragen, diese Verantwortung auch übernehmen zu können, d.h. ohne die hierzu erforderliche soziale Freiheit zu berücksichtigen, handelt schlicht verantwortungslos. Mehr noch: Die Rede von der Verantwortung hat ohne die – weder als staatliche Zurückhaltung noch als gesetzlicher Schutz allein zu verstehende – Freiheit überhaupt keinen Sinn.

der gattungsmäßigen Gemeinschaft voraus. Meine Beziehung mit dem Anderen, dem Nächsten, gibt meinen Beziehungen mit allen Anderen ihren Sinn.⁷¹

Ohne eine Spur der Irritation, ohne die direkte Betroffenheit durch einen Anderen, ohne das konkrete Näheverhältnis zu einem Anderen und ohne die Einmaligkeit oder Unvertretbarkeit in der Verantwortung bliebe die Gerechtigkeit nicht nur blind, sondern auch leer.⁷²

Das Bewußtsein der Gerechtigkeit ist und bleibt in seiner lebensweltlichen Sphäre beheimatet, doch als kritische Reflexion der Gleichheit ist es auch die Grundlage dafür, die situative Enge zu erweitern und die kontextuelle Nähe zu transzendieren. Die mit der Verantwortung gegenwärtige Gerechtigkeit, so Lévinas, appelliert »an die Gesellschaft und den Staat, an das Vergleichen und Haben, an das Denken und die Wissenschaft, an den Handel und die Philosophie und, außerhalb der Anarchie, an die Suche nach einem ersten Grund«⁷³, also an eine Gewißheit und Zuverlässigkeit, an eine legitime und institutionalisierte Norm, die den Einzelfall übersteigt und für jeden Einzelnen einklagbar ist. Das Bewußtsein der Gerechtigkeit steht somit in einem unerläßlichen Spannungsverhältnis zwischen Nähe und Ferne, Anderem und Drittem, Sagen und Gesagtem, Begegnung und Gesetz, besonderer Verantwortung und allgemeiner Gleichgültigkeit, kurzum: zwischen singulärer Betroffenheit und universaler Gleichheit. Entscheidend bleibt zwar, wie Lévinas immer wieder betont, die »Nähe mit dem Nächsten, in der ich in der Autonomie der Gewissensstimme eine Verantwortung ausspreche, die nicht in mir hat beginnen können«⁷⁴, sondern mir gegeben wurde als das bewußte Leben, als das ich mich je schon urteilend und handelnd vorfinde. Jedoch entsteht und steht mein Bewußtsein niemals nur in der singulären Verantwortung für einen Anderen, sondern auch in der egalisierenden Verantwortung für einen Dritten, insoweit beider Ansprüche zu vergleichen sind und über beide Ansprüche zu entscheiden ist. Zwischen der exklusiven Befangenheit

71. Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 346.

72. Vgl. Wolfgang Nikolaus Krewani: Emmanuel Lévinas. *Denker des Anderen*, S. 242f: »Aber die ethische Inspiration bleibt nur präsent, wenn die Gerechtigkeit sich nicht als System selbständig macht, sondern sich aus der Nähe der unmittelbaren Verantwortung speist. [...] Vielmehr bleibt die Ontologie nur solange Gerechtigkeit, als sie zurückbezogen ist auf die Nähe des unvergleichlichen Antlitzes.« Ähnlich auch Stéphan Mosès: *Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas*, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, S. 369f.

73. Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 351.

74. Ebd., S. 352.

durch die Nähe eines Anderen und der distanzierenden Inanspruchnahme durch einen Dritten, also im verantwortlichen Vergleich, eben der Gerechtigkeit, kommt schließlich die *Freiheit* zu Bewußtsein: als freier Akt der Einsicht und der Entscheidung.

Die Freiheit ist endlich und sie ist nachträglich. Im Namen der Freiheit sollte nicht so getan werden, merkt Lévinas ironisch an, »als sei ich bei der Schöpfung der Welt dabei gewesen und als könne ich nur für eine Welt verantwortlich sein, die aus meinem freien Willen hervorgegangen ist«. ⁷⁵ Endlichkeit und Nachträglichkeit der Freiheit – fassen wir die bisher aufgezählten Momente der Freiheit zusammen: Die Freiheit entsteht (a) mit der *Störung* durch einen Anderen, seiner irritierenden Spur, (b) mit der *Unsicherheit* über die Herkunft, dem Verlust des Selbstverständlichen, (c) mit der *Aufforderung* durch einen fremden Anspruch, der grundlegenden Verantwortung, (d) mit der Eröffnung *eigener Möglichkeiten*, der vereinzelnden Reflexion im Sich, (e) mit dem entlastenden *Aufschub*, der Trägheit des Gesagten gegenüber dem Sagen, und schließlich (f) mit der bewußten *Entfernung* des Nächsten, mit dem Dritten und der Gerechtigkeit. Das individuelle Bewußtsein ist der nicht durch sich selbst eröffnete und begrenzte Ort der Freiheit, an dem es sich je schon als verantwortlich vorfindet. Es bezieht sich nur auf sich selbst, insofern es sich auf etwas bezieht, das ihm nicht von sich selbst her zukommt und das nicht in ihm hat beginnen können. In ihm verläuft die irritierende Spur eines Anderen, einer irreduziblen Fremdheit, durch die es erst in ein Selbstverhältnis geraten ist, allerdings ohne der Fremdheit je habhaft oder inne werden zu können. In dieser grundlegenden Struktur der Verantwortung für einen Anderen und angesichts der unvermeidlichen sowie unabweisbaren Präsenz eines Dritten treibt das gleichermaßen sich entzogene und auf sich bezogene, treibt das *iterative* Selbstverhältnis auf eine Situation der Entscheidung zu. Hier zeigt sich das bewußte »Ich, das der Gegenwart, das des Anfangs fähig ist, als Akt der Einsicht und der Freiheit«. ⁷⁶

4. Schluß

War weiter oben eher allgemein von dem komplexen Bedingungsverhältnis zwischen Macht und Freiheit die Rede, so bietet uns Lévinas mit »Verantwortung«, »Bewußtsein«, »Recht« und »Gerechtigkeit« nicht nur überhaupt eine Begründung der hier thematischen Freiheit, sondern zugleich auch die Realisierungsgrade der *individuellen* Frei-

75. Ebd., S. 271.

76. Ebd., S. 354.

heit. Überdies können wir mit Lévinas nun die Freiheit als eine in der absoluten Andersheit begründete Macht verstehen – gemeint ist die Unbedingtheit im Anspruch des Anderen und, damit einhergehend, die unbedingte Verantwortung. Freiheit gründet in der Verantwortung, nicht umgekehrt. Nicht zuletzt macht uns Lévinas aber auch das Angebot, Recht und Gerechtigkeit als in einem Unbedingten begründet zu denken – ohne sie an den Nichtsinn zu verlieren. Und, um in diesem Zusammenhang einem Mißverständnis vorzubeugen: Lévinas verbindet mit seiner Emphase für die Andersheit des Anderen keine erbaulichen Vision. Das Ereignis der Begegnung wird keinesfalls ermäßigt und die Verantwortung bleibt durchaus ambivalent: Denn mit ihr zeigt sich ausgerechnet auch das Böse, und zwar »als Verantwortung wider Willen, als Verantwortung für die Verweigerung der Verantwortung. Weder neben dem Guten noch ihm gegenüber, sondern an zweiter Stelle, unter ihm, niedriger als das Gute«. ⁷⁷ Im Bösen und nicht zuletzt in der Gewalt durch den Anderen und gegen den Anderen liegt das unvermeidliche Risiko der Begegnung. So kommentiert Krewani, daß gerade aus »der Verantwortung für den Anderen und aus der Sprache [...] Krieg und Sprachlosigkeit werden« ⁷⁸ können.

Lévinas verbreitet mitnichten eine optimistische Lehre über die menschlichen Verhältnisse; aufgrund der Bedeutung, die er der Freiheit beimißt, ist ihm dies auch gar nicht möglich. Daraus erklärt sich auch, daß er den bereits erwähnten Vorrang des Guten nicht in einem präskriptiven, sondern in einem genetischen Sinne versteht. Genau hier liegt, worauf Alain Finkelkraut hingewiesen hat, das eigentlich Beunruhigende an Lévinas' Unternehmen: Er setzt allen Genealogien der Moral, die sich darum bemühen, das unmoralische Geheimnis der Moralität zu enthüllen, »eine Reflexion über das Böse entgegen, die das

77. Emmanuel Lévinas: Humanismus und An-archie, in: ders., Humanismus des anderen Menschen, S. 81.

78. Wolfgang Nikolaus Krewani: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, S. 161. – Daß weder der Beginn noch der Verlauf noch das Ende einer Begegnung in einem mehr oder weniger umfassenden Sinn vorentschieden ist, daß also ein nicht zu ermäßigendes *Risiko der Begegnung* bleibt, mag aus der folgenden Passage eines 1988 geführten Interviews mit Lévinas hervorgehen. Auf die Frage, ob jeder Mensch, und zwar auch ein brutaler und grausamer, ein Anderer in seinem Sinne sei, antwortet Lévinas in einer das Problem noch verschärfenden Weise: »[...] ob ein SS-Mann besitze, was ich ein Antlitz nenne? Eine sehr heikle Frage, die meiner Ansicht nach eine positive Antwort verlangt. Eine bejahende Antwort, die in jedem Fall schmerzlich ist!« Emmanuel Lévinas: Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: ders., Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen, München, Wien 1995, S. 275.

moralische Geheimnis der Unmoralität verbreitet«. ⁷⁹ Eben dieses Geheimnis verliert aus dem Blick, wer es immer schon normativ gefaßt und damit ermäßigt hat. Mit anderen Worten: Normen und Institutionen, Moral, Politik, Staat, Gesetz, Vertrag, Gerechtigkeit und nicht zuletzt auch die Gewalt, die von ihnen immer wieder ausgeht, verdanken sich weder dem so mühsam gebändigten wie bösen Krieg aller gegen alle noch einem anderen Zustand vorsozialer, natürlicher oder göttlicher Unmittelbarkeit; sie sind aber auch nicht aus den »niederen Antrieben« des Neids, der Mißgunst und der Gehässigkeit wie ein – je nach Perspektive – verlogener oder segensreicher Kompromiß erwachsen. Am Anfang steht immer die Verantwortung: Sie »ist eine Individuation, ein *Individuationsprinzip*. Bei der berühmten Fragestellung: ›Wird der Mensch durch die Materie oder durch die Form individuiert?‹ vertrete ich«, so Lévinas,

die Individuation durch die Verantwortung für den Anderen. Genauso hart ist es: die ganze tröstliche Seite dieser Ethik überlasse ich der Religion. [...] Was der Verantwortung zum Prinzip der Individuation des Menschen *vielleicht* noch fehlt, ist, daß Gott uns hilft, die Verantwortung zu tragen; das ist die Milde. Aber um Gottes Hilfe zu verdienen, muß man tun wollen, was auch *ohne Gottes Hilfe* getan werden müßte. Ich werde diese Frage *nicht theologisch* beginnen. ⁸⁰

In der individuierenden und insofern auch individuellen Verantwortung besteht das – im guten wie im bösen Sinne – nicht zu ermäßigende Geheimnis der Gerechtigkeit. Damit macht Lévinas auch auf eine unüberschreitbare *Grenze* aufmerksam. Für ihn sind das Gute und auch der Andere in den synchronisierten, also maximen- oder prinzipienorientierten Formen der Gerechtigkeit nicht bestimmbar, sondern umgekehrt läßt sich das Gerechte nur aus der Erfahrung des Anderen als des Fremden bestimmen. Sobald nämlich in der Perspektive des unparteiischen Standpunktes oder der fürsorglichen Haltung dann gehandelt wird, ist diese Erfahrung schon wieder verstellt. Mit dieser Umkehrung zeigt sich der Ursprung der Gerechtigkeit (der Moral, der Ethik, der Politik ...) in der verantwortlichen und insofern auch freien

79. Alain Finkelkraut: Die Weisheit der Liebe, Hamburg 1989, S. 161. Vgl. dazu auch die wichtigen Hinweise von Christoph von Wolzogen: Zwischen Emphase und Verdacht. Wege und Umwege der deutschen Rezeption von Lévinas, in: Philosophische Rundschau, 42. Jg./Bd. 3, Tübingen 1995, S. 220, und ders.: Die eigentliche metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Lévinas, in: Martin Endreß (Hg.), Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt/Main 1995, S. 151.

80. Emmanuel Lévinas: Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: ders., Zwischen uns, S. 138f.; kursiv von mir, C.S.

Entscheidung angesichts eines konkreten Anderen, einer ganz bestimmten Entscheidung, wie Lévinas betont, denn der Andere ist das einzige Seiende, »dessen Negation nur als ganzes geschehen kann: als Mord. Der Andere ist das einzige Wesen, das ich töten wollen kann.«⁸¹ Das Wollen, von dem hier die Rede ist, unterscheidet sich allerdings von einem ganz und gar willkürlichen Können:

Ich kann wollen. Und doch ist dieses Können ganz das Gegenteil des Könnens. Der Sieg dieses Könnens ist seine Niederlage als Können. In dem Augenblick, in dem mein Töten-können sich realisiert, entkommt mir der Andere.⁸²

Im Angesicht des konkreten Anderen bezeugt sich Ohnmacht, eine Grenze des Könnens, denn ich werde seiner *als* Anderem niemals habhaft werden können; im Mord habe ich ihn als Anderen verloren und zum bloßen Ding gemacht. Das Gebot *Du sollst nicht töten* verdankt sich dieser Erfahrung, es geht nicht unmittelbar aus ihm hervor, es »ist keine ontologische Notwendigkeit«⁸³, sondern bedeutet einen letzten skeptischen Vorbehalt – seidener Faden, an dem das Menschliche, der *Humanismus des anderen Menschen* hängt. Ein letzter Vorbehalt also, ihm, und zwar nur ihm ist die *Kritik der Gewalt* noch verpflichtet. Denn das biblische Gebot

bleibt freilich, so wahr es nicht Furcht vor Strafe sein darf, die zu seiner Befolgung anhält, unanwendbar, inkommensurabel gegenüber der vollbrachten Tat. Aus ihm folgt über diese kein Urteil. Und so ist denn im vorhinein weder das göttliche Urteil über sie abzusehen noch dessen Grund.⁸⁴

81. Emmanuel Lévinas: Ist die Ontologie fundamental?, in: ders., Die Spur des Anderen, S. 116.

82. Ebd. – Vgl. dazu Ansgar Maria Hoff: Die Physiologie des Antlitzes. Zur Ethik von Emmanuel Lévinas, in: Philosophisches Jahrbuch, 105. Jg./Bd. 1, Freiburg, München 1998, S. 160f. Hoff kommt hier zu dem absurden Schluß, daß Lévinas' Behauptung, den Anderen *als* Anderen nicht töten zu können, dem Mörder ein willkommenes Alibi verschafft, indem er den Anderen als Anderen verschont und sich statt dessen nur an dessen Leiblichkeit vergeht. Nun würde aber den Mörder die Physis gar nicht interessieren können, wenn er sie nicht in ihrer Andersheit erfährt; außerdem unterscheidet sich die Physis nicht von bloßer Dinghaftigkeit, die nach dem gängigen Sprachgebrauch zu zerstören, nicht aber zu ermorden ist. Kurzum: Der Mord setzt die Erfahrung von Andersheit und insofern auch Verantwortung voraus.

83. Emmanuel Lévinas: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien 1992, S. 66.

84. Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt. S. 200.

Der Mord ist eine Untat, nicht weil er gegen etablierte Normen oder gegen die Gesetze Gottes verstößt, sondern weil er nicht vollbringt, was er vollbringen soll. Gerade im Mord erweist sich die Unintegrierbarkeit des Anderen in die Immanenz.⁸⁵ Im äußersten Können des Mordes zeigt sich die Grenze des Könnens und also die unwiederbringliche Entzogenheit des Anderen aus der alltäglichen Welt: Ein Faktum der Unbedingtheit. Seine Spur im Alltäglichen, der transzendierende Riß in der Immanenz des Gesellschaftlichen – sein Eingriff in die, mit den Worten Benjamins, »sittlichen Verhältnisse« – gibt sich als politische und ethische Herausforderung zu verstehen, und zwar nicht, um eine außerordentliche Fremdheit zu vernichten. Sich ihr zu stellen, bezeugt sich vielmehr in der *freien* Entscheidung, den Anderen nicht zu töten. Allein diese Entscheidung ist wesentlich frei zu nennen: einmal in dem ganz praktischen Sinne, daß nur mit dem Verbleib des Anderen als Anderen auch weiterhin Gesprächs- und Handlungsanschlüsse möglich sind; und dann in dem eher genetischen Sinn, daß nur durch den Anderen, vermittelt der anderen Anderen ein Bewußtsein und, damit einhergehend, Gerechtigkeit möglich ist.

Auf die Tötung des Anderen zu verzichten heißt, *sowohl* eine normative Grenze zu ziehen, *als auch* die Grenze des Normativen anzunehmen. Wenn schon nicht in mißverständlich direkter Weise von Gewalt, so kann doch in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der *Möglichkeit* zur Gewalt von einem Unbedingten oder Absoluten die Rede sein, von einem Ereignis der Begegnung oder Alterität, das im Sinne Benjamins durchaus als unblutig, schlagend und entsühnend, das vor allem aber als schwierige Freiheit zu bezeichnen wäre: »eine Ungewißheit – ein schönes Wagnis«.⁸⁶

85. So Günter Figal: Fremdheit und Feindschaft. Erörterungen zur Grenze des Ethischen, in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge Bd. 18, Bielefeld 1985, S. 249f. Figal verweist hier in bezug auf die Motivik des Fremden und des Feindes auf eine erstaunliche Parallele zwischen Lévinas und Carl Schmitt. Vgl. dazu auch Jakob Taubes: Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1987, S. 50 u. 75.

86. Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins, S. 368.

Literatur

- Benhabib, Seyla:** Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: List, Elisabeth/Studer Herlinde (Hg.), Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt/Main 1989, S. 454-487.
- Benjamin, Walter:** Anmerkungen zu »Zur Kritik der Gewalt«, in: Gesammelte Schriften, Band II.3, Frankfurt/Main 1991, S. 943-946.
- Briefe, Band 2, Frankfurt/Main 1978.
 - Zur Kritik der Gewalt, in: Gesammelte Schriften, Band II.1, Frankfurt/Main 1991, S. 179-203.
- Brumlik, Micha:** Phänomenologie und theologische Ethik, in: Mayer, Michael/Hentschel, Markus (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990, S. 120-142.
- Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.):** Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1993.
- Davis, Colin:** Lévinas. An Introduction, Cambridge 1996.
- Detel, Wolfgang:** Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike, Frankfurt/Main 1998.
- Derrida Jacques:** Freud und der Schauplatz der Schrift, in: ders., Die Schrift und die Differenz (1976), S. 302-350.
- Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt/Main 1991.
 - Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main 1976.
- Figal, Günter:** Fremdheit und Feindschaft. Erörterungen zur Grenze des Ethischen, in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge Bd. 18, Bielefeld 1985, S.229-251.
- Finkelkraut, Alain:** Die Weisheit der Liebe, Hamburg 1989.
- Foucault, Michel:** Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Vogl, Joseph (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt/Main 1994, S. 65-93.
- Das Subjekt und die Macht, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/Main 1987, S. 243-261.
 - Was ist Kritik, Berlin 1992.
 - Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/Main 1983.
- Funk, Rudolf:** Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott, München 1989.
- Hamacher, Werner:** Affirmativ, Streik, in: Hart Nibbrig, Christian L. (Hg.), Was heißt »Darstellen«?, Frankfurt/Main 1994, S. 340- 371.
- Hoff, Ansgar Maria:** Die Physiologie des Antlitzes. Zur Ethik von Emmanuel Lévinas, in: Philosophisches Jahrbuch, 105. Jg., Bd. 1, Freiburg, München 1998, S. 148-161.

- Immanuel Kant:** Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1990.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus:** Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg, München 1992.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus:** Nachwort. Der versteinerte Augenblick, in: Emmanuel Lévinas, Vom Sein zum Seienden, Freiburg, München 1997, S. 127-171.
- Krochmalnik, Daniel:** Emmanuel Lévinas im jüdischen Kontext, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jg. 21/1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 41-62.
- Lemke, Thomas:** Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin, Hamburg 1997.
- Lévinas, Emmanuel:** Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: ders., Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen (1995), S. 365-378.
- Die Bedeutung und der Sinn, in: ders., Humanismus des anderen Menschen (1989), S. 9-59.
 - Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien 1992.
 - Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989.
 - Humanismus und Anarchie, in: ders., Humanismus des anderen Menschen (1989), S. 61-83.
 - Ist die Ontologie fundamental?, in: ders., Die Spur des Anderen (1983), S. 103-119.
 - Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg, München 1992.
 - Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: ders., Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen (1995), S. 132-153.
 - Quatre lectures talmudiques, Paris 1968.
 - Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg, München 1987.
 - Vom Sein zum Seienden, Freiburg, München 1997.
 - Die Spur des Anderen, Freiburg, München 1983.
 - Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg, München 1985.
 - Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen, München, Wien 1995.
- Lindner, Burkhardt:** Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der »Kritik der Gewalt«, in: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 5/1997, Lüneburg 1997, S. 65-100.
- Llewellyn, John:** Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics, London 1995.
- Luhmann, Niklas:** Macht, Stuttgart ²1988.
- Mead, Georg Herbert:** Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/Main 1973.

- Mosès, Stéphan:** Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit (1993), S. 364-383.
- Paris, Rainer:** Stachel und Speer. Machtstudien, Frankfurt/Main 1998.
- Ricœur, Paul:** Das Selbst als ein Anderer, München 1996.
- Schäfer, Thomas:** Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Machtkritik, Frankfurt/Main 1995.
- Sartre, Jean-Paul:** Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1993.
- Schmitt, Carl:** Der Begriff des Politischen, Berlin 1963.
- Strasser, Stephan:** Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas, Den Haag 1978.
- Taubes, Jakob:** Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1987.
- Theunissen, Michael:** Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.
- Waldenfels, Bernhard:** Antwortregister, Frankfurt/Main 1994.
- Im Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl, Den Haag 1971.
 - Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt/Main 1980.
- Wingert, Lutz:** Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit (1993), S. 290-305.
- Wolzogen, Christoph von:** Die eigentliche metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Lévinas, in: Endreß, Martin (Hg.), Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt/Main 1995, S. 130-154.
- Zwischen Emphase und Verdacht. Wege und Umwege der deutschen Rezeption von Lévinas, in: Philosophische Rundschau, 42. Jg., Bd. 3, Tübingen 1995, S. 193-224.