

12) B. Waldenfels: Responsive Ethik im Zeichen des Politischen

Das Politische und auch das Ethische sind im Werk von Bernhard Waldenfels stets gegenwärtig, aber zumeist nicht als zentrale Themen, sondern eher als Beimischung in anderen Phänomenen. Darin gleicht es dem Werk Merleau-Pontys. Die Philosophie von Waldenfels versteht sich von sich selbst her als eine Phänomenologie des Fremden. Sie ist dabei zugleich auch eine Sozialphilosophie der Vulnerabilität, denn ihr gilt die »Leiblichkeit als eine Sphäre der Verletzlichkeit.« (Waldenfels 2006, 181) Der Sache nach erschließen sich von hier aus weitere Begriffe, die sich im Laufe der Zeit verändert haben. Dialog und Ordnung standen zunächst im Vordergrund, dann die Responsivität und schließlich das Fremde, dies wiederum in sehr verschiedenen Schattierungen. Zur Orientierung im Hinblick auf das Politische wollen wir das Feld zunächst durch vier Begrifflichkeiten abstecken: das Unendliche, das Fremde, die Ethik und die Gewaltksamkeit.

Waldenfels folgt den Spuren einer »Umwertung von Endlichkeit und Unendlichkeit.« (Waldenfels 2012, 57) Das »Unendliche« ist jetzt etwas, »das uns in unserer Endlichkeit heimsucht.« Das Unendliche »liegt nicht in der Ferne und in der Fremde, es ist selbst das Ferne und Fremde, das uns hier und jetzt beunruhigt.« (ebd., 74) Das Fremde wird als fremder Anspruch verstanden und unser Handeln als Responsivität, genauer als Antwortlichkeit, die Grundzug des Verhaltens, Handels und Sprechens ist. Das »Antworten auf einen fremden Anspruch« (Waldenfels 2006, 53) ist unausweichlich, weil ich auf den Anderen eingehen muss, egal ob ich seiner Rede zustimme oder widerspreche. Der Anspruch ist in der fremden (An)Rede enthalten und muss nicht eigens formuliert werden. Aus dieser Nicht-Indifferenz leitet sich die Gestalt einer »responsiven Ethik« (ebd., 41) ab. Sie ist keine weitere Moral der Ziele, Gesetze oder Kontrakte, sondern der Aufweis der Herkunft jeder Moral aus dem Antworten auf fremde Ansprüche. Zur Moral gehören Regeln und Normen, zur Ethik die Dimension der Verbindlichkeit als das, woran ich nicht vorbeigehen kann, sondern dem ich Beachtung schenken muss. In diesem Geschehen finden sich Spuren von Gewalt und zwar in Form einer »Gewaltksamkeit der Antwort« (Waldenfels 1994, 357) zu der es kommt, da wir nicht »selektionsfrei auf alle Ansprüche antworten können.« (Waldenfels 1994, 369)

Bevor wir das damit abgesteckte Feld befragen, wollen wir kurz nachvollziehen, woher die Motive zur Bildung der Begrifflichkeiten stammen.

a. Kritik an Husserls transzental-phänomenologischem Idealismus

Husserls Programm trägt unter anderem den Namen *transzental phänomenologischer Idealismus*. Sein Radikalismus der Erkenntnisautonomie hat für Husserl auch eine höchste praktische Dimension. Er wirkt nämlich bei der Rettung des gefährdeten Europa mit; eine Bemühung, die heute aktueller denn je scheint. Husserls Arbeitsphilosophie ist dabei auf eine »Unendlichkeit des Lebens und Strebens auf Vernunft hin« (Husserl 1976, 275) ausgerichtet. »Wissenschaftliche Kultur unter Ideen der Unendlichkeit bedeutet also eine Revolutionierung der gesamten Kultur, eine Revolutionierung in der ganzen Weise des Menschentums als Kulturschaffenden. Sie bedeutet auch eine Revolutionierung der Geschichtlichkeit, die nun Geschichte des Entwerdens des endlichen Menschentums im Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben ist.« (ebd., 325) Die Tragweite dieser proklamationsartigen Aussage ist nicht zu unterschätzen. Der endliche und verletzliche Mensch übernimmt die Ansprüche der Unendlichkeit. Es war Alexandre Koyré, der die Implikationen dieser Übernahme aus der Wissenschaftshistorie herauspräparierte. »Das unendliche Universum der neuen Kosmologie, unendlich in der Dauer wie in der Ausdehnung, in welchem sich ewige Materie in Übereinstimmung mit ewigen und notwendigen Gesetzen ohne Ende und Ziel bewegt, hat das Erbe aller ontologischen Attribute der Gottheit angetreten. Jedoch nur dieser – alle anderen nahm der abgeschiedene Gott mit sich hinweg.« (Koyré 2008, 249) Eine Art von Theologie des wissenschaftlichen Zeitalters beseelt das Projekt der Moderne.

Das europäische Menschentum vermag sich stets zu erneuern, indem es sich in den Strahl der Unendlichkeit eines »Geistes« stellt, »der allein unsterblich ist.« (348) Unendlichkeit ist nicht eine des Anderen (Levinas), die von außen in die Eigenheitssphäre der Vernunft einbricht, sondern eine der Immanenz und damit »eine Unendlichkeit des Lebens und Strebens auf Vernunft hin.« (275) Der Mensch *entwird*, wie Husserl sagt, sich und »wird zum unbeteiligten Zuschauer, Überschauer der Welt, er wird zum Philosophen.« (331)

Ähnlich wie Michel Foucault gelangt Hans Blumenberg zu der Einsicht in die Probleme der Antinomie von Endlichem und Unendlichem. Weil Unendlichkeit der Vernunft vom endlichen Leben aus gedacht werden muss, bleibt diesem Leben die »Erfüllung versagt.« (Blumenberg 2015, 193) Dieses Versagen ist auch ein Versagen bei der Rettung Europas. »Man kann nicht vom Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben schwärmen und gleichzeitig den Preis für dieses Werden verweigern.« (ebd., 194) Husserl hat zu viel gefordert, die Vernunft erschöpfte sich dabei und ist hinter der versprochenen Rettung des Menschentums zurückgeblieben. Die Konsequenz daraus ist die Einsicht, dass

»der konkrete Mensch gar nicht mögliches Subjekt einer unendlichen Aufgabe ist.« (198)

b. Die Endlichkeit des Leibes

Es gilt der alte Satz von Ludwig Landgrebe, dass es immer wieder möglich ist, mit Husserl gegen Husserl zu argumentieren. Die *Phänomenologie der Leiblichkeit* rückt die Verletzlichkeit des endlichen Leibes in den Mittelpunkt. Bei allem aktiven Tun wird mir immer auch etwas ange- tan. Ich applaudiere dem Sänger. Dabei erleidet jede meiner Hände den Widerstand der je anderen. Ich erfahre die Welt, indem sie mir wider- fährt. Darin liegt eine Verletzlichkeit, die prinzipiell nicht aufzuheben ist. Daraus ergeben sich erhebliche Konsequenzen. Der alte Grundsatz *Neminem laedere* (niemanden schaden), der in mancher medizinischen Ethik hochgehalten wird, ist wichtig, zugleich aber auch ein Problem. Der Mensch ist nicht Gott und somit nicht unverletzbar, sondern er ist ein Prothesengott.

c. Merleau-Ponty: Die Gewaltsamkeit der Erfahrung

Was passiert, wenn man schweren Herzens die Endlichkeit der leiblichen Person anerkannt hat und wenn diese auf Unendliches reagieren muss? Das ist die Frage, die Husserl an Merleau-Ponty weitergibt. Die Antwort Merleau-Pontys bringt uns zum Problem der Gewaltsamkeit, die das Ethische und das Politische wiederum herausfordert.

»Gewalt ist eben nur deshalb notwendig, weil es keine letzte Wahrheit der betrachteten Welt gibt; sie kann sich also kein absolut Wahres zu- gute halten.« (Merleau-Ponty 1974, 66) Das Leben ist endlich und impliziert Verletzlichkeit und eine Anfälligkeit für Gewalt. Ethik und Politik sind Angesichts dessen zu verstehen - und zwar im Ausgang von der Erfahrung.

Zu jeder Aufweisung gehört das Phänomen der *Mehrmeinung*. Eine Sache ist mir gegeben und »während sie aktuell gegeben ist, meine ich mehr, als sie bietet.« (Husserl 1976, 160) Husserls *Analysen zur Passiven Synthesis* enthalten zahlreiche Phänomene, die der einer möglichen Hybris des Unendlichen entgegenstehen. Unter Hinzuziehung der Gestalttheorie hat Aron Gurwitsch diese Gesetzmäßigkeit der Erfahrung ausge- deutet. Ebenso Merleau-Ponty. Er nimmt die Mehrmeinung zum Anlass einer phänomenologischen Fundamentalbetrachtung.

»Jede Wahrnehmung behauptet ... mehr als sie erfaßt: Wenn ist sage, ich sehe den Aschenbecher da und daß er da ist, so setze ich eine Erfahrungsentfaltung als vollendet voraus, die ins Unendliche ginge, ich

antizipiere alle zukünftige Wahrnehmung. Und ebenso ziele ich, wenn ich sage, ich kenne jemanden oder ich liebe ihn, jenseits aller seiner Eigenschaften auf einen unerschöpflichen Grund seines Seins, der eines Tages das Bild sprengen könnte, das ich mir von ihm mache. Um diesen Preis nur gibt es für uns Dinge und Andere, nicht aufgrund einer Illusion, sondern auf Grund eines gewaltsaften Aktes [acte violent], der eben die Wahrnehmung selbst ist.« (Merleau-Ponty 1966, 413f)

Diese bemerkenswerte und höchst erstaunliche Ausweisung besagt, dass die Wahrnehmung ein Ort der Gewalt ist. Wenn es stimmt, dass man nicht nicht wahrnehmen kann, dann ist Gewaltsamkeit in der Tat ein unvermeidliches Problem. Stets beende ich eine potentiell unendliche Erfahrungsentfaltung ohne dafür zureichende Gründe zu haben. Ich beraube das Ding (Aschenbecher) und auch den Anderen seiner Unendlichkeit, indem ich der Erfahrungsentfaltung ein Ende setze.

Wenn ich den Anderen ansehe und als meinen Freund und damit als-jemanden identifiziere, dann behaupte ich etwas, ohne eine vollständige Kenntnis zu haben. Müsste ich nicht eigentlich auch auf seinen Rücken und nicht nur in sein Gesicht und auf seine Gestalt sehen, wenn ich ihn als-jemanden behandle? Ich könnte zusätzlich noch mindestens von oben auf ihn schauen und darüber hinaus noch Zeugnisse Dritter einholen – wann genau habe ich alles erschöpfend erledigt? Bei Platon existiert die Vorstellung, dass die Wirklichkeit vorgegebene Strukturen hat (vgl. Platon *Phaidros* 265d ff). Wer einen Sachverhalt identifiziert, richtet sich nach diesen Strukturen. Ein Koch tranchiert ein Huhn nicht irgendwie, denn er folgt den von der Natur vorgegebenen Linien. Ebenso verfährt jemand, der ein Ding als-etwas oder einen Anderen als-jemanden auffasst. Doch eine solche klare Vorzeichnung, nach der wir uns richten können, gibt es Merleau-Ponty zufolge nicht mehr. Daher ist eine Gewalt unvermeidlich. Ich setze der Auffassung ein Ende.

Die Gewaltsamkeit hat jedoch nicht nur einen einschränkenden, sondern auch einen konstitutiven Aspekt. Durch sie gibt es überhaupt eine Welt der Dinge und der Anderen für mich. Ich fasse das Ding als-etwas und den Anderen als-jemanden auf. Damit lege ich sie auf bestimmte Eigenschaften fest. Aschenbecher, Freund. Beide sind aber mehr als das. Jenseits der immer auch mit Gewaltsamkeit festgelegten Eigenschaften befindet sich ein unerschöpflicher Grund des Unendlichen. Das Unendliche ist immer indirekt gegeben, denn es lässt sich nicht abschließend fixieren. Es ist ein Überschuss, der über die Eigenschaften, die ich etwas oder jemandem zuschreibe, hinausgeht. Das Andere und der Andere sind immer auch anders, ja fremd und vermögen das Bild, das ich mir von ihnen mache, aufzusprengen.

An dieser Stelle verweisen wir auf frühere Überlegungen. Dort haben wir den Begriff der *Person*, den die analytische Philosophie durch Eigenschaften bestimmt, neu gefasst, so dass jenseits wichtiger Eigenschaften

auch eine *Andersheit der Person* zur Geltung kommen konnte (vgl. Schnell 2017, 93ff).

d. Levinas und die Ethik des Unendlichen

Merleau-Ponty hat einen wichtigen Paradigmenwechsel angestoßen. Das Unendliche ist nichts mehr, dem wir als endliche Wesen vergeblich nachlaufen. Es ist deshalb aber auch nicht Nichts. Das Unendliche ist nun etwas, das uns heimsucht. Damit gehen wir zu Emmanuel Levinas und auf das Feld des Ethischen über. Ganz im Sinne Merleau-Pontys überschreitet auch für Levinas der Andere jedes Bild und alle ihm zugeschriebenen Eigenschaften. »In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterläßt, überschreitet er die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatum ist – die adäquate Idee.« (Levinas 1987, 63) Levinas entwickelt von hier aus, »in Übereinstimmung mit den bemerkenswerten Analysen von Merleau-Ponty« (Levinas 1989, 40), aber auch darüber hinaus, seine Ethik des Unendlichen.

»Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere.« (Levinas 1983, 197) Das Unendliche impliziert eine »soziale Beziehung« (ebd., 198) In ihr setzt mir der Andere einen »ethischen Widerstand« (199) entgegen, der besagt: »Du wirst nicht töten!«, »Du bist verantwortlich für den Anderen und die Anderen!« Im Unterschied zu Autoren wie Hans Jonas hüttet sich Levinas vor einem rigorosen Ethizismus. Politik und Institutionen sind ebenso wichtig. »Die Politik muß immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar sein.« (Levinas 1986, 63) Ohne Zweifel versteht sich diese Ethik als nichtexklusiv, da es niemanden gibt, der per se als nacktes Leben aus dem Schutzbereich des Ethischen ausgeschlossen werden kann. »In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen.« (Levinas 1992, 344) Wie haben wir uns die ethische Kontrolle der Politik vorzustellen?

e. Ungerechtigkeit durch Gerechtigkeit

Bernhard Waldenfels hebt im Sinne Merleau-Pontys hervor, dass die Ethik des Unendlichen und des Fremden eine Ordnung beinhalten müsse, über die hinaus das Unendliche und Fremde als Überschuss fassbar wäre. Ein direkter Zugriff auf das Fremde impliziert allzu schnell Weltlosigkeit. Ein Ansatzpunkt für die Frage nach dem Ethischen und dem Politischen bietet der Mitanspruch des Dritten, der gegeben ist, weil mich im Antlitz des Anderen andere Andere, ja die Menschheit betrifft.

Der Dritte ist Nächster des Anderen und fordert einen Vergleich des Unvergleichlichen. Unvergleichlich, da jeder Andere nicht per se jeder-
mann ist, sondern als Singularität erscheint. Weil diese Singularität im Plural auftritt, ist der Vergleich aber unerlässlich. Da ich meine Verant-
wortung nicht jedem gegenüber sofort und auf einen Schlag angehen
kann, stellt sich die Frage, »welcher Vortritt vor dem Anderen hat?«
(Levinas 1992, 343)

Der Vergleich des Unvergleichlichen ist als Prozess der Ordnungsbil-
dung ambivalent. Einerseits zielt er auf Gerechtigkeit als Möglichkeit der
ethischen Kontrolle der Politik, andererseits praktiziert er Ungerechtig-
keit (vgl. Waldenfels 1997, 125f). Wenn gerecht ist, dass jeder das Sei-
nige erhält und zu tun hat, dann wird das je Seinige von einer Ordnung
her gedacht, die jeden Anderen als-jemanden auffasst, fixiert und damit
der Fremdheit des Anderen Gewalt antut. Insofern erscheint die Ord-
nung im Zwielicht.

Wir begegnen hier erneut einer ambivalenten Genealogie politischer
Ordnung. Kant und Hegel waren die ersten, die versuchten in der Mo-
derne damit umzugehen. Kant unterschied zwischen Tätern und Zu-
schauern und belegte den zu verteidigenden Wert der republikanischen
Verfassung mit der Tatsache, dass sie von den unbeteiligten Zuschau-
ern begrüßt wird. Für Hegel wohnt der Geburt eines neuen und maß-
geblichen Allgemeinen ein Terrorismus inne, so dass erst nach der
Etablierung des Allgemeinen eine differenzierte Behandlung des Be-
sonderen möglich wird. Als Dialektiker zeigt Hegel diese Logik für die
Weltgeschichte, die Geschichte der Gesellschaften und die Individual-
geschichte (am Beispiel der Pubertät) auf. Entweder zählt die Gewalt-
samkeit gar nichts oder sie ist beinahe alles. Gibt es zu dieser Alterna-
tive eine Alternative?

f. Der Anspruch des Fremden und der Mitanspruch des Dritten

»Vom einem Mitanspruch des Dritten sprechen wir insofern, als im fremden Anspruch stets eine Instanz mitspricht, die nicht mit dem Ad-
ressaten zusammenfällt.« (ebd., 124) Wie ist in dieser Konstellation eine
Politik möglich, die ethisch verantwortlich wäre? Levinas beantwortet
diese Frage erstaunlich klar.

»Wenn es mir gegenüber allein den Anderen gäbe, würde ich ganz klar
sagen: ich schulde ihm alles. Ich bin für ihn. Und das gilt selbst noch
für das Böse, das er mir antut. Ich bin nicht mit ihm auf einer Stufe,
ich bin ihm auf immer unterworfen. Mein Widerstand beginnt dann,
wenn das Böse, das er mir antut, einem Dritten angetan wird, der eben-
so mein Nächster ist. Der Dritte ist es, der die Quelle der Gerechtigkeit
und dadurch der berechtigten Repression ist. Die Gewalt, die ein Dritter

erleiden muß, rechtfertigt es, daß man gewaltsam der Gewalt des Anderen Einhalt gebietet.« (Levinas 1985, 104)

Levinas spricht hier im Rahmen des Ethischen als politischer Denker. Die politische Strategie, die dem entspricht, besagt, dass Flächenbrände zu vermeiden sind. Die Politik debattiert und legt zu einem Zeitpunkt fest, dass der Andere als Aggressor definiert wird. Sie bekämpft ihn daraufhin gewaltsam im Namen der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit besteht schon zu Hegels Zeiten darin, dass auch der Verbrecher das Seinige erhält, selbst wenn es eine Verletzung ist. Wir wollen an dieser Stelle offenlassen, ob diese Art der ethischen Kontrolle und Rechtfertigung einer Politik etwas mit einem israelischen Nationalismus zu tun hat, den Judith Butler Levinas unterstellt (vgl. Butler 2016, 142f) Wichtiger ist uns der Hinweis, dass Waldenfels andere Strategien als das verletzende Eingreifen vorsieht. Ihm geht es eher um ein Offenhalten.

Anlässlich des Krieges in Jugoslawien plädiert er dafür, die Ansprüche Anderer und anderer Anderer nicht zu beschneiden, sondern offen zu halten. Politik ist keine Parteinaahme für Werte, sondern das handelnde Eingreifen in den öffentlichen Raum. Problematisch sei in der spezifischen Situation Jugoslawiens das »Nichteingreifen in den Krieg« (Waldenfels 1997, 127), das dadurch gerechtfertigt werde, dass man ihn als regionale und ethnische Familienfehde einstufe. Eine Alternative wäre es, zwischen berechtigten und unberechtigten Anliegen zu unterscheiden und die unberechtigten aktiv zu bekämpfen. Aber auch hier ist Vorsicht geboten. Fragwürdig ist nämlich »das Bestreben, Ansprüche des Anderen und Fremden gegen Rechte und Pflichten aufzurechnen, die sich aus dem Blickwinkel des Dritten ergeben. ... Es käme vielmehr darauf an, die Dimension fremder Ansprüche offenzuhalten.« (130)

g. Ausweitung des Fremden und die Folgen

Das Fremde ist für Waldenfels ethisch relevant. Die Frage ist jetzt, was diese Relevanz im Rahmen des Politischen, innerhalb dessen Entscheidungen gefällt und durchgeführt werden, bedeutet. Es geht darum, die Dimension fremder Ansprüche offenzuhalten. Die politische Strategie ist auch hier deutlich zu erkennen. Menschen im Krieg dürfen nicht im Stich gelassen werden. Eingriffe sollen aber nicht, wie heute üblich, mit Moralisierungen und vorschnellen Feindzuschreibungen legitimiert werden. An dieser spezifischen Auffassung hat sich seither die Dimension ethisch relevanter Fremdheit verändert.

Diese Veränderung bedeutet, dass nicht mehr nur die Relation Selbst-Anderer-Dritte bedeutsam ist, denn »die Fremdheit haftet nicht nur an uns selbst im Verhältnis zum Anderen, sie durchfurcht die Welt,

in der wir leben.« (Waldenfels 2002, 11) Damit wäre das Fremde nicht nur auf Menschen zu beziehen, sondern auch auf Personen, Tiere, Dinge und Atmosphären. Die »responsive Ethik ... unterläuft die strikte Zäsur von Person und Sache« (Waldenfels 2006, 83). Diese Auffassung geht weit über Levinas hinaus! Für Levinas ist die Nichtexklusivität des Ethischen auf die Person des Anderen bezogen. Tiere gehören primär nicht in die Ethik. Darin ist sich Levinas mit Kant und Habermas einig. Indem Waldenfels dem Fremden neue und andere Aspekte abgewinnt als Levinas es tut, stellt sich die Frage, ob im Krieg auch eine ethische Relevanz von Tieren und Landschaften zu beachten wäre? Würde diese Option, für die im Falle von Tieren durchaus etwas spricht (vgl. das Kapitel »Das Tier als Person« in: Schnell 2017, 160ff), nicht erfordern, dass die responsive Ethik auf die ökologische Ethik zugehen sollte? Bruno Latour plädiert dafür, dass Politik heute immer auch die Erde und das Klima beachten solle. Die Erde ist auch vulnerabel! Die responsive Ethik erscheint unvermeidlich im Zeichen des Politischen und einer Option für Politiken.

Wenn dem Antworten auf fremde Ansprüche eine Gewaltsamkeit innewohnt, dann affiziert und verletzt diese nicht nur die andere Person, sondern auch alles fremde Andere und alles Fremde an Anderem. Mit Georg Simmel können wir festhalten, dass das eine große Verschuldung beinhaltet. Obwohl wir das Fremde zu beachten haben und an ihm nicht einfach vorbeigehen können (selbst wenn wir es wollten), kommt nicht alles im Hinblick auf die Möglichkeit einer Realisierung zum Zuge. Man muss antworten, aber man wird nicht allem und allen gerecht werden, weil die Gerechtigkeit nicht frei von Ungerechtigkeit ist. Mit Judith Butler könnte man befürchten, dass die Ordnung der Gerechtigkeit, auf die nicht verzichtet werden kann, eher die Natur als die Menschen, eher Frauen als Männer, eher die Armen als die Reichen benachteiligen wird.

Die Ausweitung des Fremden hat zur Folge, dass der Schutzbereich des Ethischen als das, was ethisch relevant und damit zu beachten ist, über das, was wir von Levinas her kennen, hinaus geöffnet wird. Das Politische hat darauf zu reagieren, nicht nur im Falle von Konflikten wie in Jugoslawien. Wäre es dann nicht notwendig, das Politische in Richtung eines Konfliktfeldes widerstreitender Ansprüche und eines offenen, nicht fundamentalistischen und nicht separatistischen Wettbewerbes um Macht, ihre Ausgestaltung und eine Unterbrechung um ausgelassener Möglichkeiten willen auszubauen? Die daraus entstehende Form des Politischen könnte man im Ausgang von Claude Lefort als *Demokratie* bezeichnen.

Im Ausgang von Waldenfels wollen wir nun drei Punkte weiterverfolgen: zunächst die Auffassung des Politischen als Konfliktfeld, dann das das Miteinander von Macht und Ethischem, welches die Eigenständigkeit des Politischen, auf die Cornelius Castoriadis so viel Wert legt,

gegenüber der Ethik zu betonen ermöglicht. Schließlich wenden wir uns der Frage einer Ausweitung des Ethischen, die über die Differenz von Natur und Sache hinausgeht, zu. Unsere Gesprächspartner sind Claude Lefort, Emmanuel Levinas und die politische Ökologie.