

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-33-1 € 16,-

34<sup>2015</sup>

# polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

## Gerechtigkeit und oder Versöhnung

Mit Beiträgen von FRANZISKA DÜBGEN, JAMES OGUDE, UNIFIER DYER,  
JOSEFINA ECHAVARRÍA ÁLVAREZ, NAOKO KUMAGAI, URSULA BAATZ,  
JAMES GARRISON und anderen



Magala

## INHALT

### POLYLOG 34, DRUCKVERSION

13

FRANZISKA DÜBGEN

*Grenzen der Vergebung?*

27

JAMES OGUDE & UNIFIER DYER

*Auf der Suche nach Gerechtigkeit und  
Versöhnung angesichts der Gewalt im  
Nachfeld der kenianischen Wahlen 2007*

43

JOSEFINA ECHAVARRÍA ÁLVAREZ

*Die Kunst des Social Healing in Kolumbien*

67

NAOKO KUMAGAI

*Die Verbindung von Schuld und Verantwortung  
im Fall der Trostfrauen (»comfort women«)  
Für eine wirkliche Versöhnung zwischen Japan und Korea*

83

URSULA BAATZ

*Die hungrigen Geister nähren  
Vom Samurai-Zen zu einem Zen der Versöhnung*

99

JAMES GARRISON

*Das Ästhetik der Macht  
Ein Überblick*

117

REZENSIONEN & TIPPS

146

IMPRESSUM

### POLYLOG 34, SUPPLEMENT (ONLINE)

153

FRANCESCO FERRARI

*Memory, Identity, Forgiveness  
Archaeological and Teleological Perspectives of Recon-  
ciliation from Paul Ricœur*

171

SERGEJ SEITZ

*Schiffbruch mit Zuschauer?  
Europa, das Politische und das Humanitäre*

187

GAIL M. PRESBEY

*Odera Oruka and Mohandas Gandhi on  
Reconciliation*

209

CHRISTINE SCHLIESSER

*The Case for Transformative Justice in  
Reconciliation Processes  
An Argument in View of Post-Genocide Rwanda*

219

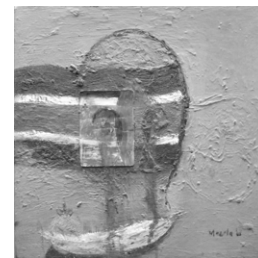
THADDEUS METZ

*Eine Theorie nationaler Versöhnung:  
Einsichten aus Afrika*

245

JONATHAN O. CHIMAKONAM

*Reconciliation and justice in F. U. Okafor's  
Igbo-African thought and its relevance to modern  
political thought:  
Toward a sequence theory*



ANKE GRANESS

## Versöhnung und/oder Gerechtigkeit?

Einleitung zum online-Supplement

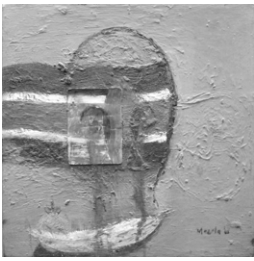
Dies ist eine Premiere, nämlich die erste online-Ausgabe unserer Zeitschrift *POLYLOG*. Sie ist das Ergebnis des 5. *Interkulturellen und Interdisziplinären Kolloquiums des Forums für Interkulturelle Philosophie* ([www.polylog.org](http://www.polylog.org)) zum Thema »Versöhnung und Gerechtigkeit«, das im Mai 2015 in Kooperation mit unserer Zeitschrift, sowie der Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (WIGIP) und dem Forum Scientiarum der Universität Tübingen am Institut für Wissenschaft und Kunst (IWK) in Wien stattgefunden hat. Nachdem im Dezember 2015 bereits die Printausgabe des *POLYLOG* Nr. 34 unter dem Titel »*Versöhnung und/oder Gerechtigkeit*« ausgewählte Beiträge des Kolloquiums veröffentlicht hat, erscheinen nun hier weitere Beiträge dieses Kolloquiums. Neu ist in diesem Zusammenhang nicht nur der freie Zugang zu den Beiträgen über das Internet, sondern auch, dass die Beiträge in verschiedenen Sprachen erscheinen, nämlich auf Deutsch oder auf Englisch. Während unsere Printzeitschrift weiterhin auf Deutsch erscheinen wird, werden wir in Zukunft auf unserer Website vermehrt Bei-

träge in anderen Sprachen veröffentlichen. In diesem Sinne wird unser *POLYLOG* in den nächsten Jahren auch polyphoner.

In dieser online-Ausgabe finden Sie nun Beiträge von Francesco Ferrari (Universität Jena), Sergej Seitz (Universität Wien), Thaddeus Metz (Universität Johannesburg), Jonathan Chimakonam (Universität Calabar), Christine Schliesser (Universität Zürich) und Gail Presbey (Universität Detroit Mercy).

Die beiden Beiträge von Ferrari und Seitz beziehen sich auf zwei der großen europäischen Denker von Konzepten der Versöhnung, nämlich Paul Ricœur und Emmanuel Levinas. Während Ferrari sich in sehr detaillierter Weise mit Ricœurs Begriff der Versöhnung und der Frage, inwiefern Vergebung eine konstitutive Dimension von Versöhnung darstellt, auseinandersetzt, nimmt Seitz sich dem derzeit aktuellen Thema des Umgangs Europas mit der gegenwärtigen Flüchtlingssituation an. Dabei verweist er darauf, dass insbesondere die Trennung zwischen humanitären und politischen Fragestellungen sich im Hinblick auf den Umgang mit geflüchteten Menschen

ANKE GRANESS, Dr. phil., ist Inhaberin einer Elise-Richter-Forschungsstelle des FWF am Institut für Philosophie der Universität Wien.



POLYLOG 34, Print-Ausgabe:

Franziska DÜBGEN:

*Grenzen der Vergebung?*

James OGUDE & Unifier DYER

*Auf der Suche nach Gerechtigkeit  
und Versöhnung angesichts  
der Gewalt im Nachfeld der  
kenianischen Wahlen 2007*

Josefina ECHAVARRÍA ÁLVAREZ

*Die Kunst des Social Healing in  
Kolumbien*

Naoko KUMAGAI

*Die Verbindung von Schuld  
und Verantwortung im Fall der  
Trostfrauen («comfort women»)  
Für eine wirkliche Versöhnung  
zwischen Japan und Korea*

Ursula BAATZ

*Die hungrigen Geister nähren  
Vom Samurai-Zen zu einem Zen  
der Versöhnung*

James GARRISON

*Die Ästhetik der Macht  
Ein Überblick*

u.a.

als problematisch erweist, da im Zuge einer Fokussierung auf das eigene Gemeinwesen die ethischen Ansprüche Geflüchteter als nachgeordnet betrachtet werden. Mit Levinas argumentiert Seitz, dass die Bereiche des Humanitären und des Politischen keineswegs als getrennt, sondern vielmehr als ineinander konstitutiv verwoben zu verstehen sind.

Die folgenden Beiträge fokussieren nun vor allem auf Fragen nach dem Verhältnis von Versöhnung und Gerechtigkeit, wie sie sich heute im afrikanischen Kontext stellen. Thaddeus Metz unternimmt in seinem Beitrag den Versuch, auf der Basis von traditionellen afrikanischen Vorstellungen von Gemeinschaft eine Ethik nationaler Versöhnung zu entwerfen. Anhand von Fragen der Wahrheitsfindung, Vergebung und Amnestie, wie sie sich im süd-afrikanischen Kontext stellen, wird dieses Konzept dann einer Prüfung unterzogen.

Chimakonam setzt sich kritisch sowohl mit afrikanischen als auch »westlichen« Konzepten von Versöhnung und Gerechtigkeit auseinander und entwirft einen alternativen theoretischen Ansatz unter dem Begriff der Sequenztheorie. Dabei betont er die Notwendigkeit, Fragen der Gerechtigkeit und der Versöhnung in Postkonfliktsituationen gleichrangig zu betrachten.

Ähnlich kritisch setzt sich auch Christine Schliesser mit der Spannung zwischen der Frage nach Gerechtigkeit und Prozessen der

Versöhnung auseinander, und zwar anhand der Politik der nationalen Versöhnung in Ruanda nach dem Genozid von 1994. Auch sie betont, dass ein Vorziehen von Versöhnungsprozessen vor Gerechtigkeitsfragen, ebenso wie das Vernachlässigen einer grundlegenden Auseinandersetzung mit Stereotypen von Tätern und Opfern, nicht zu einem nachhaltigen Frieden führen kann.

Gail Presbey nun widmet sich in ihrem Beitrag dem interessanten Vergleich zwischen Konzepten der Bestrafung und Vergeltung des kenianischen Philosophen Henry Odera Oruka, der afrikanische Entschädigungstraditionen den Formen europäischer Strafgerechtigkeit vorzieht, und dem Versöhnungskonzept Mohandas Gandhis und eröffnet damit eine weitere Dimension interkultureller Vergleiche und Theoriebildung, die ein fruchtbares Feld für zukünftige Forschungen bilden kann.

Die hier versammelten Beiträge bilden eine Ergänzung und Erweiterung des Prozesses eines kritischen Hinterfragens des Versöhnungsbegriffs und seines Verhältnisses zu Fragen der Gerechtigkeit aus der Perspektive verschiedener Kontexte, wie er bereits in der Printausgabe des polylog 34 begonnen wurde.

Unser Dank gilt hier allen Autorinnen und Autoren, die durch ihre Beiträge die Debatte bereichert haben, sowie Lara Hofner, die einen Großteil der editorischen Arbeit übernommen hat.



ANKE GRANESS

## Reconciliation and / or Justice?

Introduction to the online-edition

This is the launch of the first online-edition of our journal *polylog*. The edition is the result of the 5th Intercultural Interdisciplinary Colloquium of the Forum for Intercultural Philosophy e.V. ([www.polylog.org](http://www.polylog.org)) under the title „Reconciliation and Justice“ at the Institute for Science and Art (IWK) in cooperation with Viennese Society for Intercultural Philosophy (WiGiP), Institute of Philosophy at the University of Vienna, and Forum Scientiarum at the University of Tübingen in May 2015. The first part of the proceedings of the colloquium was published in our print issue of *polylog* No. 34 in December 2015 under the title »Reconciliation and /or Justice«. In addition to the printed issue, the online edition publishes now those excellent papers of the Vienna colloquium which have not been included in the printed issue due to the limitation of space.

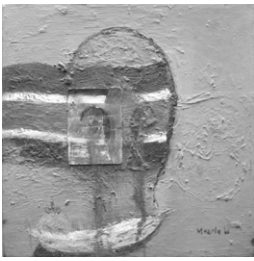
New in this context is not only free access to all articles, but that the articles are not published exclusively in German (like in our print issue) but in different languages, this time in German or in English. While the printed issue of *polylog* will continue to be published in

German only, the online edition will publish articles in different languages, and in this, our *polylog* will become in the coming years also more polyphonic.

Our first online edition includes contributions from the following scholars: Francesco Ferrari (University of Jena), Sergej Seitz (Vienna University), Thaddeus Metz (University of Johannesburg), Jonathan Chimakonam (University of Calabar), Christine Schliesser (University of Zurich), and Gail Presbey (University of Detroit Mercy).

The contributions of Ferrari und Seitz refer to two great European thinkers of the concept of reconciliation, namely Paul Ricœur and Emmanuel Levinas. While Ferrari explores in a very detailed way Ricœur's concept of reconciliation and the question if forgiveness is a constitutive dimension of reconciliation; Seitz turns to the currently topical issue of Europe's attitude towards refugees and asylum seekers. Seitz argues that the prevailing separation between humanitarian and political issues turns out to be problematic, for a focus on the own com-

ANKE GRANESS, Dr. phil., is holder of a Elise-Richter-Forschungsstelle of the FWF at the Department for Philosophie of the University Vienna.



POLYLOG 34, print edition:

Franziska DÜBGEN:

*Grenzen der Vergebung?*

James OGUDE & Unifier DYER

*Auf der Suche nach Gerechtigkeit  
und Versöhnung angesichts  
der Gewalt im Nachfeld der  
kenianischen Wahlen 2007*

Josefina ECHAVARRÍA ÁLVAREZ

*Die Kunst des Social Healing in  
Kolumbien*

Naoko KUMAGAI

*Die Verbindung von Schuld  
und Verantwortung im Fall der  
Trostfrauen («comfort women»)  
Für eine wirkliche Versöhnung  
zwischen Japan und Korea*

Ursula BAATZ

*Die hungrigen Geister nähren  
Vom Samurai-Zen zu einem Zen  
der Versöhnung*

James GARRISON

*Die Ästhetik der Macht  
Ein Überblick*

*et al.*

munity excludes the ethical demands of refugees as secondary. With Levinas he argues that the humanitarian and the political cannot be conceived as separated, but rather as constitutively interwoven.

The following contributions focus on issues of the relationship between reconciliation and justice in the African context of today. Thaddeus Metz undertakes the attempt to conceptualise on the basis of traditional African ideas of community a new ethics of national reconciliation. Moreover, he applies the new theory to burning issues in South Africa, such as truth-telling, forgiveness or amnesty. Jonathan Chimakonam takes a critical approach to African as well as Western conceptions of reconciliation and justice and suggests as an alternative theoretical approach a theory which he calls »sequence theory«. He argues, that in a post-conflict situation, issues of justice and reconciliation have to be considered in an equal way. A similarly critical approach takes the analysis of processes of reconciliation in

post-genocide Rwanda by Christine Schliesser. Schliesser pronounces that to favour reconciliation over issues of justice, and to neglect a confrontation with persisting stereotypes and animosities, cannot lead to a sustainable peace. Gail Presbey analyses in a comparative way concepts of punishment and retribution of the Kenyan philosopher Henry Odera Oruka, who favours African forms of compensation to forms of European criminal justice, with the concept of conflict resolution and reconciliation of Mohandas Gandhi. In doing so, Presbey opens a new field of intercultural comparative work which promises to be a fertile field for future research.

All articles contribute to a critical questioning and conceptualization of concepts of reconciliation and justice - a process which will hopefully be continued in the future.

Our thanks go to the authors who have enriched by their contributions the debate, and to Lara Hofner who was responsible for much of the editorial work.

SERGEJ SEITZ

## Schiffbruch mit Zuschauer?

Europa, das Politische und das Humanitäre

---

### EINLEITUNG: SCHIFFBRUCH MIT ZUSCHAUER. EUROPA, DAS POLITISCHE UND DAS HUMANITÄRE

---

In seinem Band *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979) untersucht Hans Blumenberg die Metaphern der Seefahrt und des Schiffbruchs im Verlauf der europäischen Geistesgeschichte.<sup>1</sup> Blumenberg zeichnet nach, wie das Bild der Seefahrt und des Schiffbruchs als Metapher für die Stellung des europäischen Denkens gegenüber der Welt und der Natur herangezogen wurde. Der Denker benötigt<sup>2</sup>, so die klassische Metaphorik, festen Boden auf dem er stehen kann, um seine Gedanken zu entwickeln, was bild-

lich als Gegensatz zu den schwankenden, unsicheren Planken eines Schiffes dargestellt wird, das unmittelbar den unvorhersehbaren Kräften der Natur ausgesetzt ist. Der Zuschauer an der Küste, der ein in Seenot geratenes Schiff beim Sinken beobachtet, wird dabei zu einem zentralen und oft wieder aufgerufenen Sinnbild des europäischen Geistes, der sich von den gewaltsamen Naturvorgängen distanziert, um ruhig und ungezwungen die Katastrophe zu reflektieren, die sich vor seinen Augen abspielt.

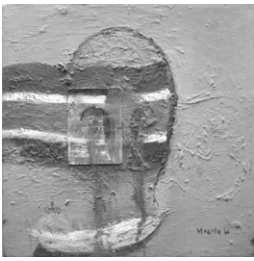
Im weiteren Verlauf seiner Darstellung kommt Blumenberg auf eine bedeutsame Veränderung dieser Seefahrtsmetapher in der Moderne zu sprechen: Die klare Unterscheidung zwischen dem sicheren, den Fortschritt des Geistes ermöglichenden Leben auf trockenem Boden und dem prekären Leben auf See gerät ins Schwanken. Zunächst ist es Blaise Pascal,

Sergej Seitz ist Universitäts-  
assistent am Institut für Philoso-  
phie der Universität Wien;  
E-Mail: sergej.seitz@univie.ac.at

---

<sup>1</sup> Blumenberg: *Schiffbruch*.

<sup>2</sup> In der Folge wird an einigen Stellen keine gendersensible Sprache verwendet, um die (problematischen) androzentrischen Konnotationen mancher Begrifflichkeiten nicht unsichtbar zu machen.



... der europäische Geist hat in seinem eigenen Imaginären die privilegierte Stellung gegenüber dem Kosmos, den er beobachtet, verloren und findet sich stattdessen schon seit jeher auf unsteter See wieder.

der in Abrede stellt, dass der Denkende auf sicherem Boden steht, von wo aus er die Not derer auf See in Ruhe beobachten kann. Für Pascal sind wir stets schon auf See, ohne dass je ein sicherer Hafen in Aussicht wäre. Zwei Jahrhunderte nach Pascal formuliert Friedrich Nietzsche denselben Gedanken: »Wir haben die Brücke hinter uns – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schiffelein! Sieh dich vor!«<sup>3</sup> Der imaginäre Ort des neutralen Zuschauers, der den Naturgewalten enthoben ist, ist nicht mehr zu halten – der europäische Geist hat in seinem eigenen Imaginären die privilegierte Stellung gegenüber dem Kosmos, den er beobachtet, verloren und findet sich stattdessen schon seit jeher auf unsteter See wieder.

Seit 1990, elf Jahre nach der Veröffentlichung von Blumenbergs Text, sieht und vollführt Europa eine sehr wörtliche, unmetaphorische Wiedereinsetzung und Verstärkung dieser strikten Grenzziehung zwischen Land und See, deren tödliche Konsequenzen sich von Tag zu Tag mehren. Mit der verschärften EU-Grenzpolitik und der Verschlimmerung zahlreicher Konflikte im Nahen Osten, in Afrika und im arabischen Raum waren und sind immer mehr Menschen gezwungen, über unsichere Routen wie das Mittelmeer in die EU zu flüchten. Ganz im Gegensatz zu dem metaphorischen Verlust festen Bodens setzte sich Europa damit als distanzierter Zuschauer unzähliger Schiffbrüche wieder ein, was bis heute über 30.000 Todesfälle zur Folge hatte. Einen der Gipfelpunkte dieser restrikt-

tiven Grenzpolitik stellte im Oktober 2014 die Ersetzung der Rettungsoperation »Mare Nostrum« der italienischen Marine durch die EU-Mission »Triton« dar, deren Ziel nunmehr nicht die Rettung von Schiffbrüchigen, sondern die bloße »Sicherung« der EU-Außengrenzen ist.

Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, welche Möglichkeiten bestehen, um ethische Forderungen zu stellen, die sich dieser gegenwärtigen umfassenden europäischen Hypokrisie wirkungsvoll zu widersetzen vermögen. Unter Berufung auf welche ethischen Grundlagen ist es uns möglich, eine Politik zu kritisieren und zu beeinspruchen, die die maximale Gefährdung Hunderttausender in Kauf nimmt, um sich selbst vermeintlich festen Boden unter den Füßen zu geben?<sup>4</sup> Ist eine verstärkte Berufung auf Werte wie Barmherzigkeit, Mitleid und Gnade ein gangbarer Weg, um Veränderungen der europäischen Grenzpolitik zu fordern? Oder laufen vielmehr gerade diese »humanitären« Werte Gefahr, aus einer eigentlich strukturellen politischen Problematik eine Angelegenheit guten Willens und paternalistischer Selbstversicherung zu machen? Wäre es im Gegenteil möglich, einen starken Begriff von Gerechtigkeit ins Spiel zu bringen, der in dezidierterer Weise die ethischen Verpflichtungen auszuweisen vermag, die aus der Katastrophe des Mittelmeers erwachsen?

4 Vgl. zur ethischen Bedeutung des Moments der Gefährdung BUTLER, Judith: *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Campus: Frankfurt/M./New York: 2010.





Im Folgenden werde ich zunächst argumentieren, dass wirkmächtige gegenwärtige Konzeptionen der Gerechtigkeit mit einer strikten Grenzziehung zwischen dem Humanitären einerseits und Fragen politischer Gerechtigkeit andererseits einhergehen, die sich auch in problematischer Weise in gegenwärtigen politischen Entscheidungsmustern nachverfolgen lässt. Demgegenüber soll Emmanuel Levinas' alteritäres Gerechtigkeitsdenken in einem weiteren Schritt so eingeführt werden, dass deutlich wird, inwiefern es Hinweise darauf gibt, dass die traditionelle Unterscheidung zwischen dem Humanitären und dem Politischen zugunsten eines kritischen Begriffs der *Gerechtigkeit* infrage zu stellen ist, der gerade an der Grenze zwischen dem Ethischen und dem Politischen situiert ist. Damit soll für die Notwendigkeit der Anerkennung einer europäischen Verantwortlichkeit argumentiert werden, die die Aufgabe, Gerechtigkeit ins Werk zu setzen, nicht nur für ihre eigenen Mitglieder, sondern auch und vor allem für den und die »Anderen«, die (vermeintlich) nicht Teil der »eigenen« Geschichte oder Kultur sind, ernst nimmt.

---

#### BEDINGTE GERECHTIGKEIT

---

David Humes *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* (1751)<sup>5</sup> ist weithin bekannt aufgrund des darin vorgetragenen Versuchs, die sinnvollen Grenzen der Anwendung des Gerechtigkeitsbegriffs zu bestimmen. Im Rahmen seiner *Untersuchung* argumentiert Hume,

<sup>5</sup> Hume: *Prinzipien*.

dass der Begriff der Gerechtigkeit nur in solchen Situationen notwendig zum Einsatz kommt, die weder von umfassendem natürlichen Reichtum und makelloser Fülle an Gütern, noch von äußerster Güterknappheit und extremster Gefährdung und Armut geprägt sind. Nur im Falle einer relativen Knappheit der zu verteilenden Güter ist es sinnvoll, Gerechtigkeitserwägungen anzustellen. Um dies plausibel zu machen, führt Hume ein berühmtes zweiseitiges Gedankenexperiment durch.

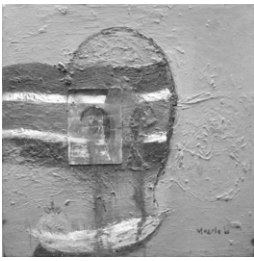
Einerseits ruft Hume das Bild eines Gesellschaftszustands auf, in dem »die Natur dem menschlichen Geschlecht einen so reichlichen *Überfluß* an allen *äußeren* Bequemlichkeiten gegeben hätte, daß sich jedes Individuum ohne jede Ungewißheit gegenüber der Zukunft, ohne jede Sorge oder Fleiß von unserer Seite mit allem ausgestattet findet, was auch sein unersättlichster Appetit oder seine üppigste Phantasie wünschen oder verlangen kann.«<sup>6</sup> Hume fährt fort, dass in einem solchen Zustand niemand zur See fahren müsste: »Keine mühselige Beschäftigung ist notwendig: kein Pflügen, keine Schifffahrt. Musik, Dichtung und Denken stellen sein einziges Geschäft dar: Gespräch, Heiterkeit und Freundschaft sind seine einzigen Vergnügungen.«<sup>7</sup> In einer derartigen Situation des Überflusses ist es nach Hume »offensichtlich, daß [...] jede andere soziale Tugend blühen und sich zehnfach ausdehnen würde, daß man aber von der vorsichtigen

»Ist es ein Verbrechen, bei einem Schiffbruch ein jedes mögliche Mittel oder Instrument zu ergreifen, ohne dabei Rücksicht auf frühere Einschränkungen zu nehmen, die aus Eigentumsverhältnissen resultieren?

David Hume

<sup>6</sup> Ebd., 17.

<sup>7</sup> Ebd.



In einer Situation des Schiffbruchs mit Zuschauer wäre nicht nur der Schiffbrüchige, sondern auch der Zuschauer von dem Gebot, Gerechtigkeit ins Werk zu setzen, befreit.

und eifersüchtigen Tugend der Gerechtigkeit nicht einmal auch nur geträumt hätte«.<sup>8</sup>

Andererseits evoziert Hume die gegenteilige Extremsituation, in der ein »derartige[r] Mangel an allen gemeinschaftlichen Lebensnotwendigkeiten [herrscht], daß die höchste Sparsamkeit und der größte Fleiß nicht verhindern können, daß die meisten von ihnen sterben und alle anderen höchstes Leid erleben. Man wird sofort zugeben, glaube ich, daß die strengen Gesetze der Gerechtigkeit in einer so dringlichen Notlage aufgehoben werden und den stärkeren Motiven der Notwendigkeit und Selbsterhaltung Platz machen.«<sup>9</sup> Wie sich an einem Beispiel zeigt, das Hume unmittelbar nach der Darstellung dieses zweiten Teils seines Gedankenexperiments gibt, gilt diese Aufhebung der Gesetze der Gerechtigkeit nicht nur für Bedingungen extremer struktureller Knappheit, sondern insbesondere auch für situative Notlagen: »Ist es ein Verbrechen«, fragt Hume, »bei einem Schiffbruch ein jedes mögliche Mittel oder Instrument zu ergreifen, ohne dabei Rücksicht auf frühere Einschränkungen zu nehmen, die aus Eigentumsverhältnissen resultieren?«<sup>10</sup>

Hume argumentiert, dass in einer derartigen Situation die Vorbedingungen für die Anwendung des Gerechtigkeitsbegriffs ebenfalls nicht gegeben sind, und versucht zu zeigen, dass im Zustand extremer struktureller Knappheit oder in äußersten Notlagen gewissermaßen ein »Naturzustand« entsteht, in

dem alle Gesetze verschwinden und einzig das Recht des Stärkeren in Geltung bleibt. Hume buchstabiert diese Überlegungen in zweierlei Hinsicht weiter aus. Erstens hält er fest, dass Notleidende nicht für ihre Taten im Notzustand zur Rechenschaft gezogen werden können. Kurz: Im (Ausnahme-)Zustand extremer Knappheit werden die Betroffenen dem Gebot der Gerechtigkeit enthoben und kommen nicht mehr als Subjekte der Gerechtigkeit in Betracht. Zweitens argumentiert Hume jedoch – und dies ist für meine weiteren Überlegungen entscheidend –, dass nicht nur die Betroffenen, sondern auch mögliche BeobachterInnen der Notlage den Notleidenden gegenüber nicht unter der Forderung der Gerechtigkeit stehen. Anders formuliert: In einer Situation des Schiffbruchs mit Zuschauer wäre nicht nur der Schiffbrüchige, sondern auch der Zuschauer von dem Gebot, Gerechtigkeit ins Werk zu setzen, befreit.

Um zu plausibilisieren, dass die Aussetzung des Gerechtigkeitsgebots nicht nur für die von Not Betroffenen, sondern auch für die BeobachterInnen dieser Not gilt, bietet Hume ein weiteres vielsagendes Gedankenexperiment auf: »Wenn es eine Art von Lebewesen gibt, die mit den Menschen zusammenleben und die, obwohl rational, so schwach an Körper und Geist sind, daß sie sich in keiner Weise wehren oder uns die Folgen ihrer Verstimmlung fühlen lassen können, dann haben wir die Pflicht, sie aufgrund der *Gesetze der Menschlichkeit* milde zu behandeln. Wir sind ihnen gegenüber aber, genau genommen, nicht dem

<sup>8</sup> Ebd., 17–18.

<sup>9</sup> Ebd., 20.

<sup>10</sup> Ebd.



Für Hume besteht ein strenger Gegensatz zwischen dem Politischen und dem Humanitären.

Zwang der Gerechtigkeit unterworfen.«<sup>11</sup> Als konkrete – und, wie Hume selbst bereits zum Teil anmerkt, höchst problematische – Beispiele für diesen Fall führt Hume das Verhältnis von Menschen zu Tieren, von Männern zu Frauen sowie die »große Überlegenheit der zivilisierten Europäer über die barbarischen Indianer«<sup>12</sup> an. Hume zufolge setzt der »Zwang der Gerechtigkeit« eine grundlegende Gleichheit der jeweiligen Akteure voraus; wo eine solche Gleichheit von Natur aus (Tiere und Frauen), aufgrund kultureller Differenzen (barbarische Indianer) oder aufgrund extremer situativer Not (Schiffbrüchige) nicht vorliegt, ist der Zwang der Gerechtigkeit sistiert.

Die Lücke, die die Aufhebung des Zwangs der Gerechtigkeit freilässt, wird dabei durch die Berufung auf die »Gesetze der Menschlichkeit« kompensiert, die die Beziehungen zu den gegenüber »uns« (weißen, männlichen Europäern) in verschiedentlicher Hinsicht Subalternen bestimmen sollten, die uns jedoch weniger stark zu verpflichten (zu »zwingen«) vermögen als die Notwendigkeiten der Gerechtigkeit.

Die Gleichheit der Akteure ist für Hume somit nicht so sehr ein Ziel, dessen Dringlichkeit eine Gerechtigkeitskonzeption einsichtig machen sollte, sondern kommt als eine Voraussetzung ins Spiel, die notwendig ist, damit überhaupt Fragen der Gerechtigkeit aufkommen können. Dieser Gedanke lässt sich in moderneren Begriffen folgendermaßen

reformulieren: Für Hume besteht ein strenger Gegensatz zwischen dem Politischen und dem Humanitären. Das Politische – der Ort der Verhandlung von Gerechtigkeitsfragen – muss von Fragen des Humanitären und damit ebenfalls von Subjekten freigehalten werden, die aus unterschiedlichen Gründen nicht als Gleiche in Betracht kommen können.

In seiner einflussreichen *Theorie der Gerechtigkeit* (1971)<sup>13</sup> nimmt John Rawls auf Hume Bezug, um die Vorbedingungen der Anwendung des Gerechtigkeitsbegriffs zu klären, indem er die Parameter des »Urzustandes« beschreibt, d.h. des gedachten Zustands vor der Einigung auf die grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien, in dem alle Beteiligten ihre »Schleier des Nichtwissens« anlegen, um gemeinsam die gerechte Konstitution der zukünftigen Gesellschaft zu entwickeln. Rawls zufolge hat Hume die Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit »besonders klar analysiert« und er möchte hierin Humes »viel ausführlicherer Erörterung nichts Wesentliches hinzu[fügen]«.<sup>14</sup> Demgemäß bringt Rawls, im Anschluss an Hume, die Voraussetzung in Anschlag, dass der Gerechtigkeitsbegriff dort am Platze ist, wo »Menschen konkurrierende Ansprüche an die Verteilung gesellschaftlicher Güter bei mäßiger Knappheit stellen«.<sup>15</sup> Wie bereits Hume zieht Rawls damit eine strikte Grenzlinie zwischen »gnädigen« Akten der

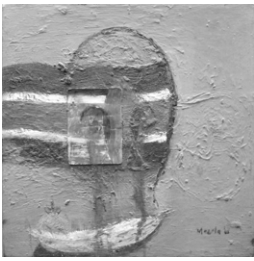
11 Ebd., 25, meine Hervorhebung.

12 Ebd., 26.

13 Rawls: *Theorie*.

14 Ebd., 150.

15 Ebd.



Menschlichkeit und (vorrangig distributiven) Fragen der Gerechtigkeit.<sup>16</sup>

Diese Grenzziehung zwischen dem Humanitären und dem Politischen ist im Übrigen kein exklusives Kennzeichen des philosophischen Liberalismus, sondern zieht sich – zu meist einhergehend mit einer rhetorischen Geste der Entpolitisierung des Humanitären –, bis in den politischen Mainstream unserer Tage hinein. Als der britische Premierminister David Cameron Ende April 2015 ankündigte, ein Schiff der britischen Marine für Rettungsoperationen im Mittelmeer zur Verfügung zu stellen, machte er im selben Atemzug klar, dass Großbritannien darum noch keineswegs bereits sei, vor dem Krieg geflüchtete Menschen aufzunehmen. Cameron legte großen Wert darauf, deutlich zu machen, dass der »humanitäre« Akt der Rettung von Schiffbrüchigen nicht damit verwechselt werden darf, den Geretteten auch nur in der geringsten Weise Anteil am britischen Wohlstand und Gemeinwesen zu geben.<sup>17</sup> Das Zerrbild des Humanitären füllt die Lücke genuin politischer Auseinandersetzung.

Auch die Debatte um die in den letzten Monaten immer wieder erwogene EU-Militärintervention an der libyschen Küste, mit dem Ziel, Schlepperboote zu zerstören, bezieht sich auf diese Trennung zwischen dem Humanitären und dem Politischen. Die Zerstörung der Boote wird dabei als eine Art humanitä-

rer Akt dargestellt: Schleppern soll damit, so der Gedanke, die böswillige Verführung potentieller *boat people* verunmöglicht werden.<sup>18</sup> Damit werden nicht nur die dringlichen Probleme des Massenelends, des Krieges, der Vertreibung und des Hungers auf die Verdammung einer Figur des individuell Bösen reduziert (des ruchlosen, profitorientierten Menschenhändlers), sondern diese Konzentration auf die Figur des bösen Schleppers eignet sich ebenfalls, um die Sicht auf die umfassenderen politischen, sozialen, ökonomischen und religiösen Konfliktlagen zu verstellen, die in vielfacher Weise am Anfang von Fluchtgeschichten stehen.

Bereits 1995 hat Giorgio Agamben bemerkt, dass nicht nur Staaten, sondern auch explizit unpolitische, humanitäre Organisationen »jedemal, wenn die Flüchtlinge nicht mehr individuelle Fälle, sondern, wie es mittlerweile immer häufiger geschieht, ein Massenphänomen darstellen, [...] trotz ihrer feierlichen Anrufungen der ‚heiligen und unveräußerlichen‘ Menschenrechte sich nicht nur als gänzlich unfähig erweisen, das Problem zu lösen, sondern überhaupt in angemessener Weise mit ihm umzugehen.«<sup>19</sup> Agamben zufolge liegt dies gerade an der vorherrschenden »Trennung zwischen Humanitärem und Politischem« als »extreme[r] Phase der Entfer-

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 556.

<sup>17</sup> Vgl. NN: *Mogherini soll Militäreinsätze vorbereiten*, <http://orf.at/stories/2274927/2274886/>, zuletzt am 7.1.2016.

<sup>18</sup> Vgl. NN: *Militär soll Schlepperboote im Mittelmeer zerstören*, <http://www.faz.net/aktuell/politik/europaeische-union/eu-will-fluechtlings-schlepperboote-im-mittelmeer-versenken-13598664.html>, zuletzt am 7.1.2016.

<sup>19</sup> Agamben: *Homo sacer*, 142.

Die Debatte um die in den letzten Monaten immer wieder erwogene EU-Militärintervention an der libyschen Küste, mit dem Ziel, Schlepperboote zu zerstören, bezieht sich auf diese Trennung zwischen dem Humanitären und dem Politischen



nung zwischen den Menschenrechten und den Bürgerrechten.«<sup>20</sup> Die bereits von Hannah Arendt konstatierte Kraftlosigkeit der von Bürgerrechten abgekoppelten Menschenrechte<sup>21</sup> erweist sich nach Agamben als zutiefst verwoben mit der Kraftlosigkeit des vom Politischen abgekoppelten Humanitären. Agambens Diagnose zufolge kann der »vom Politischen abgetrennte Humanitarismus [...] die Absonderung des nackten Lebens [...] lediglich wiederholen«.<sup>22</sup> Damit ist gemeint, dass die systematische Hervorbringung entrechteter Subjekte (»nackten Lebens«) durch die Verselbstständigung des Unpolitisch-Humanitären nicht abgemildert oder konterkariert, sondern mithin geradezu verstärkt wird.

Ein anderes ethisch-politisches Rahmenwerk müsste in diesem Sinne gerade die Grenzziehung zwischen dem Humanitären und dem Politischen kritisch in Frage stellen. Damit soll aufgezeigt werden, inwiefern humanitäre Agenden intrinsisch mit dem Politischen verwoben sind. Ich werde in der Folge dafür argumentieren, dass das Gerechtigkeitsdenken von Emmanuel Levinas eine derartige Infragestellung zu leisten vermag und damit in anderer Weise deutlich machen kann, welcher Art die ethische Verpflichtung oder Verantwortung ist, die für Europa erwächst,

wenn der selbstgewählte Platz als distanzierter Schiffsbruchzuschauer nicht mehr haltbar sein kann.

---

#### SOLIDARITÄT VOM ANDEREN HER: MIT LEVINAS ZU EINER ANDEREN GERECHTIGKEIT

---

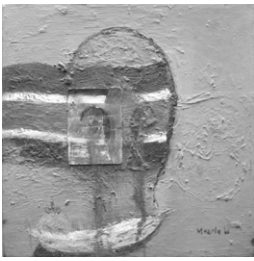
Verantwortlichkeit von Levinas her kann sich, so viel sei vorausgeschickt, nicht mehr auf das Eigene eines Ensembles einander gleicher Wesen beziehen, die homogene Bedingungen miteinander teilen, um Zugang zu einem gemeinsamen (Gerechtigkeits-)Diskurs zu haben. Sie könnte nicht einmal eine Verantwortlichkeit sein, die sich von diesem Ensemble aus auf den Anderen bezieht, im Sinne einer Ausnahme, die das homogene Feld der Bedingungen suspendiert, um den Anderen in beschränkter Weise teilhaben zu lassen. Vielmehr müsste es sich um eine Verantwortlichkeit handeln, die zuallererst vom Anderen her kommt und jedes Eigene in Frage stellt, bereits bevor es sich unter Rekurs auf ein Gemeinsames beziehen konnte, um sich zu konstituieren. Eine solche Verantwortlichkeit, die vom Anderen her käme, würde die Trennung der Sphären der Humanität und des Politischen unterlaufen und jede totalisierende Schließung eines politischen Diskurses verunmöglichen. So soll im Folgenden unter Bezug auf Emmanuel Levinas plausibel gemacht werden, dass das Humanitäre und das Politische, wenn man sie ausgehend vom Anderen her denkt, gerade keine strikt voneinander getrennten Bereiche mehr darstellen, sondern vielmehr als wesentlich

Ein anderes ethisch-politisches Rahmenwerk müsste in diesem Sinne gerade die Grenzziehung zwischen dem Humanitären und dem Politischen kritisch in Frage stellen.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Vgl. die Ausführungen zu den »Aporien der Menschenrechte« Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. Piper: München/Zürich: 2011 [1951], 601–626.

<sup>22</sup> Agamben: *Homo sacer*, Fn 18, 143.



ineinander verzahnt in den Blick zu kommen vermögen. Damit soll verdeutlicht werden, dass Gerechtigkeitsforderungen nicht nur innerhalb vorgängiger Gemeinwesen – und sei es auch in der universalen kantischen Rationalitätsgemeinschaft – mit als gleich konstituierten Akteuren gestellt werden können, sondern dass Gerechtigkeit vielmehr je schon die Relation zum Anderen betrifft, mit dem mich keine vorgegebene Gemeinschaft zusammenschweißt, sondern die mir Gemeinschaft stets als noch ins Werk zu setzende aufgibt.

Levinas' Zeitdiagnose zufolge »zeugt die moderne Geschichte Europas von der Besessenheit vom Endgültigen; [...] Besessenheit von einer Ordnung, die auf universalen, aber abstrakten [...] Regeln und in der Unterschätzung und im Vergessen der Einzigkeit des anderen Menschen aufgestellt werden soll«. <sup>23</sup> Gegen die traditionelle Konzentration des europäischen Denkens auf die Universalität eines Normenkatalogs für eine bestehende Gemeinschaft versucht Levinas ein anderes Verständnis von Gerechtigkeit ins Spiel zu bringen, das sich nicht über die Singularität der Anderen hinwegsetzt. Dabei wird das Moment der Universalität nicht verabschiedet, sondern es wird gezeigt, inwiefern jede Universalität auf das Konfrontiert-sein mit singulären Ansprüchen zurückverweist, die ihrerseits in keiner universalen Ordnung aufgehen können.

Levinas' zentraler Gedanke der *Alterität* bezeichnet ein spezifisches Verständnis von Subjektivität, das sich gegen das traditionelle

westlich-metaphysische Modell der Subjektivität als Autonomie und selbst gegründetes Selbstbewusstsein richtet. Alterität meint die Idee, dass Subjektivität niemals bei sich selbst beginnt, sondern von allem Anfang an dem Anderen ausgesetzt ist, der sich den epistemischen, praktischen und ästhetischen Vorstellungsvermögen und Einflusskräften des Subjekts grundlegend entzieht. Dass der Andere nicht in derselben Weise, wie konkrete oder ideale Objekte, konstituiert werden kann, sondern die subjektiven Konstitutionsakte übersteigt, ist seit Husserl über Heidegger und Merleau-Ponty bis hin zu Sartre ein phänomenologischer Grundtopos, der bei diesen Autoren in jeweils unterschiedlicher Weise ausbuchstabiert wird. Die wesentliche neue Einsicht von Levinas liegt in dem Gedanken, dass das Entzugsgeschehen des Anderen zugleich und zuvorderst als ethisches Anspruchsgeschehen zu explizieren ist.

Levinas ist im gesamten Verlauf seines Werks bestrebt zu zeigen, dass Subjektivität sich nur als (theoretische gleichwie praktische) Subjektivität verstehen kann, wenn sie im Ausgang von einem »Befehl«, einer »Forderung« oder einem »Anspruch« vonseiten des Anderen her in den Blick kommt, der selbst nicht *begriffen* oder *aufgewiesen* werden kann. Dies würde wiederum die Herrschaft des Selbst gegenüber dem Anderen bestätigen.

»Ethisch« ist diese In-Anspruch-Nahme des Selbst durch den Anderen in dem Sinne zu nennen, als dass das, was durch den Aufweis der Alterität im Herzen der Subjektivität bezeugt wird, eine Verantwortlichkeit ist,

Eine solche Verantwortlichkeit,  
die vom Anderen her käme,  
würde die Trennung der  
Sphären der Humanität und  
des Politischen unterlaufen und  
jede totalisierende Schließung  
eines politischen Diskurses  
verunmöglichen.



Alterität meint die Idee, dass Subjektivität niemals bei sich selbst beginnt, sondern von allem Anfang an dem Anderen ausgesetzt ist.

die sich aus keinem vorgängigen Engagement und keiner Willensentscheidung herleiten lässt, sondern mich vielmehr diesseits aller aktivischen Vermögen betrifft: »Das Paradox solcher Verantwortung besteht darin, daß ich verpflichtet bin, ohne daß diese Verpflichtung in mir begonnen hätte.«<sup>24</sup>

Die Inanspruchnahme durch den Anderen kann nicht gleichsam in geradliniger Weise in ontologischer Sprache thematisiert werden, insofern diese Inanspruchnahme sich vor der Konstitution jedes neutralen Seinsraums vollzieht. Das *Jenseits* des Seins, auf das Levinas verweist, ist ein Jenseits der thematisierenden Rede, die die Ansprüchlichkeit des Anderen bereits in Objektbeziehungen auflöst. Verweilt man in der Thematisierung von Subjektivität bei deren Seinsbedingungen, dann kann die Andersheit, die das Subjekt zuallererst als verantwortliches instituiert, nicht in den Blick kommen: »Warum betrifft mich der Andere? Was geht mich Hekuba an? Bin ich der Hüter meines Bruders? – diese Fragen haben nur Sinn, wenn man bereits zur Voraussetzung gemacht hat, daß das Ich sich nur um sich sorgt, nur Sorge ist um sich selbst. Unter dieser Annahme bleibt es in der Tat unverständlich, daß das absolute Außerhalb-meiner – der Andere – mich betrifft.«<sup>25</sup>

Das Heideggersche Motiv des Daseins als Sorge um sich selbst steht hier stellvertretend für eine westliche Philosophie, die Levinas zufolge die absolute Homogenität einer Subjektivität behauptet, die bei sich selbst begin-

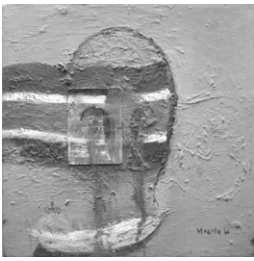
nen kann und für die alles Andere bloß als nachträgliche Störung ihres ursprünglichen Selbstbezugs auftreten kann. Gegen diesen philosophischen Ursprungsmythos bringt Levinas eine »Vorgeschichte« der Subjektivität ins Spiel, in der kein Ich das Andere konstituiert und damit stets distanziert, sondern in der das Ich je schon »Sich« ist, d.h. im Anklagefall steht, insofern es vor jeder Selbstgegenwart zum Antworten auf die Ansprüche Anderer aufgerufen ist. Levinas spricht hier von einer vor-ursprünglichen »Besessenheit« und »Geiselschaft«, die jeder ichlichen Selbstbezüglichkeit vorausgeht.

Für das Verständnis der Levinas'schen Position ist es zentral, die Pluralität der Ansprüche hervorzuheben, die von den Anderen her an mich ergehen. Ich und der Andere bilden keine ethische Dyade, in der erst in einer späteren Umwendung Dritte hinzukommen würden, sondern als Angesprochener stehe ich je schon in pluralen Antwortrelationen, bin also nicht für einen einzigen singulären Anderen exklusiv verantwortlich, sondern »der Dritte« meldet sich bereits in jedem Anspruch des Anderen: »Es ist nicht so, daß der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre und daß meine Verantwortung für den Anderen sich durch den ›Zwang der Verhältnisse‹ zu einem Kalkül genötigt findet. 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.«<sup>26</sup>

24 Levinas: *Jenseits*, 46.

25 Ebd., 260.

26 Ebd., 344.



Levinas verweist hier mit Bezug auf den zentralen Begriff des Dritten darauf, dass die Pluralität von Ansprüchen bereits in jeder singulären Antwortrelation mit-thematisch ist; jede Singularität ist intrinsisch an ein plurales Anspruchsfeld gekoppelt, und jede Pluralität ist von den jeweils inkommensurablen Ansprüchen von Singularitäten perforiert. Damit werden nicht nur Vorstellungen homogener Gemeinschaften zurückgewiesen, sondern es wird deutlich, dass Verantwortung (für den einen Anderen) immer schon gleichsam von sich selbst her in Gerechtigkeit (für die Vielzahl der Anderen) umschlagen muss.<sup>27</sup> Bereits die bare Faktizität des Konfrontiertseins mit pluralen Ansprüchen ruft das Subjekt nach Levinas dazu auf, der Forderung der *Gerechtigkeit* – im Sinne eines Umgehens mit verschiedenen Verantwortlichkeiten – zu entsprechen; mehr noch: Subjektivität konsti-

27 Vgl. zum Begriff des Dritten sowie zum Politischen bei Levinas v. a. Bernasconi, Robert: »Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas«, in: Waldenfels, Bernhard und Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Fink: München 1998, 87–110; Delhom, Pascal: *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. Fink: München 2002; Zeillinger, Peter: »«eins, zwei, viele...» – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas«, in Flatscher, Matthias und Loidolt, Sophie (Hg.): *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*. Königshausen & Neumann: Würzburg 2010, 225–247; Seitz, Sergej: »Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität. Zu den normativen Implikationen der Philosophie von Emmanuel Levinas«, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 3/2016 (i. Ersch.).

tuiert sich zuallererst als Notwendigkeit, der Pluralität der Anderen gerecht zu werden.

Mit dem Fokus auf dem pluralen ethischen Anspruchsgeschehen in der Vorgeschichte der Subjektivität verweist Levinas damit auf eine Gerechtigkeit, die nicht restringiert ist auf eine Sozialität, die die Zugangsbedingungen zum Gerechtigkeitsdiskurs von sich her zu regeln vermöchte, sondern die vielmehr den Status einer unbedingten Forderung hat, der diesseits jeder Konstitution eines Gemeinsamen zu entsprechen ist. Ein solches Verständnis von Gerechtigkeit, *von den Anderen her*, hat eminente Konsequenzen für das Denken von Solidarität: »Die Unbedingung der Geisel ist nicht der Grenzfall der Solidarität, sondern die Bedingung jeglicher Solidarität.«<sup>28</sup> Solidarität kann somit, wie Levinas hier andeutet, nicht mehr als Solidarität einer Gruppe gegenüber ihren Mitgliedern oder auch als Solidarität der Gruppe gegenüber Anderen, die ihr nicht angehören, gedacht werden, sondern muss als eine Bewegung verstanden werden, die ihren Ausgang beim Anderen nimmt und jede Selbstidentität einer Gemeinschaft dadurch unterwandert, dass sie sie ethisch bereits in Anspruch nimmt. In diesem Sinne spricht Levinas auch von einer »Brüderlichkeit oder Komplizenschaft ohne Grund«<sup>29</sup>, d.h. von einer Solidarität, die nicht auf ein irgendwie geartetes Gemeinsames zurückgeht, sondern gerade durch das Fehlen jedes Gemeinsamen zuallererst Solidarität mit dem

28 Levinas: *Jenseits*, Fn 23, 261.

29 Ebd., 306.

Für das Verständnis der Levinas'schen Position ist es zentral, die Pluralität der Ansprüche hervorzuheben, die von den Anderen her an mich ergehen.





Subjektivität konstituiert sich zuallererst als Notwendigkeit, der Pluralität der Anderen gerecht zu werden.

Anderen und mit den Anderen innerweltlich möglich macht.

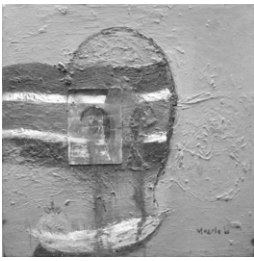
Die Vorgeschichte der Konstitution von Subjektivität, mit der Levinas alle Figuren der Selbstgründung und der Autonomie zu unterminieren versucht, ist zugleich auch eine Weise, das Europäische und das europäische Denken anders zu verstehen: Gegen den ursprünglichen und unkritischen Status von Wahrheit und Objektivität bringt Levinas die Verunsicherung durch das Andere ins Spiel, die Europa stets zu verdrängen gesucht hat, indem es sich als geschlossenes Reich des Sinns und des Universalen zu setzen versucht hat: »Das Drama Europas ist nicht die intellektuelle Enttäuschung eines Systems, das durch die Inkohärenzen der Wirklichkeit widerlegt wird. Es ist nicht einmal nur die Gefahr des Sterbens, die jeden erschreckt. Es gibt die Angst, auch da Verbrechen zu verüben, wo sich die Begriffe vertragen.«<sup>30</sup> Das »Drama Europas« liegt demnach in der Möglichkeit, dass die Wahrheit und Objektivität des Systems nicht die Gerechtigkeit für die einzelnen Individuen verbürgt, die von ihm betroffen sind. Selbst für den Fall, dass sich die »Begriffe vertragen«, dass sich ein Sinnsystem als Totalität abzuschließen vermag, bleibt immer noch die Frage vakant, ob dem singulären Anderen dadurch Gerechtigkeit widerfährt. Wenn es ein Spezifikum des europäischen Denkens war, die Frage der Gerechtigkeit der Frage der Wahrheit nachzuordnen und damit die Konstitution einer sinnhaften Totalität dem stets prekären Ins-Werk-Setzen von Ge-

rechtigkeit für die Einzelnen voranzustellen, so gilt es nach Levinas, gerade diese Rangordnung kritisch zu hinterfragen und analog zur Vor-Geschichte der Subjektivität auch am Ursprung Europas eine Gerechtigkeitsforderung freizulegen, die dem Streben nach Wahrheit, Objektivität und Universalität vorausgeht: »Es ist nicht unwichtig zu wissen – und dies ist vielleicht die europäische Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts –, ob der egalitäre und gerechte Staat, in dem der Europäer seine Erfüllung findet – und den es einzurichten und vor allem zu bewahren gilt –, aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht – oder aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen und ob er die Einzigkeit des Angesichts und die Liebe ignorieren kann. Es ist nicht unwichtig, dies zu wissen, damit der Krieg nicht zur Einrichtung eines Krieges mit gutem Gewissen im Namen der historischen Notwendigkeiten wird. Das Bewußtsein entsteht als Anwesenheit des Dritten in der Nähe des einen zum anderen [...]. Der Grund des Bewußtseins ist die Gerechtigkeit und nicht umgekehrt. Die Objektivität ruht auf der Gerechtigkeit.«<sup>31</sup>

Levinas schreibt hiermit etwas wie einen »Anti-Hobbes«, indem er die Einsetzung des Staates als Notwendigkeit beschreibt, der Pluralität der Anderen gerecht zu werden. Es wäre demnach nicht die Differenz einander entgegenstehender egoistischer Interessen, die einen Ausgleich in der universalen Sphäre des Staates fordert, sondern die Differenz inkommensurabler singulärer Ansprüche, die

30 Levinas: *Frieden*, 140.

31 Ebd., 148f.



Levinas schreibt hiermit etwas wie einen „Anti-Hobbes“, indem er die Einsetzung des Staates als Notwendigkeit beschreibt, der Pluralität der Anderen gerecht zu werden

zuallererst den »Vergleich der Unvergleichlichen« auf staatlicher Ebene und damit Universalität in praktischer Hinsicht notwendig macht – Universalität zwar, die je schon perforiert ist durch die singulären Ansprüche, die diese stiften.

Levinas' Umkehrung des Bedingungsverhältnisses von Objektivität und Universalität einerseits sowie Gerechtigkeit andererseits bereitet, mit seinem Fokus auf der Unmöglichkeit, die singulären Ansprüche Anderer zu ignorieren mit denen mich keine Gemeinschaft von vornherein verbindet, den Weg für ein anderes Verständnis des Verhältnisses von Politischem und Humanitärem. Es wäre demnach nicht die Gleichheit der Akteure, die die Frage nach Gerechtigkeit und die Frage nach der Konstitution des gerechten Gemeinwesens ermöglicht, sondern Gleichheit erweise sich zuvorderst als eine Forderung, die gerechterweise ins Werk zu setzen wäre oder der der gerechte Staat nachkommen muss, ohne bereits auf die vorgängige Gleichheit unterschiedlicher Individuen desselben Ensembles Bezug zu nehmen<sup>32</sup>: »Durch den Dritten »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 [...] auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem

Gericht.«<sup>33</sup> Gerechtigkeit ist somit nichts, was einfach unter von vornherein Gleichen geschieht oder die Gleichheit der konfligierenden Ansprüche voraussetzt, sondern zunächst derjenige Anspruch, der zuallererst zur Institutionierung von rechtlicher Gleichheit und zum Schaffen von Bedingungen, unter denen wir uns als Gleiche begegnen können, aufruft.

Unter Rekurs auf einen derartigen Gerechtigkeitsbegriff gibt es, wie die bisherigen Ausführungen deutlich machen sollten, keine Politik, die in der Artikulation der Interessen einander Gleicher besteht, und die im Gegensatz stünde zu einem Moment der Solidarität oder des Humanitären, das sich von dieser vorgegebenen Gleichheit aus dem Anderen zuwendet, die dieser Gleichheitsforderung nicht entspricht. Vielmehr bestünde das Politische gerade im Antwortenmüssen auf ein plurales Aufgerufensein zur Gerechtigkeit durch die Anderen, in einer unabweisbaren »Brüderlichkeit« jenseits aller Verwandtschaft, in einer Forderung nach Solidarität mit dem Anderen, die Gemeinschaft und Gleichheit immer noch realisieren muss und sich gegenüber dieser Forderung nur um den Preis einer grundlegenden Selbstverkenning abzuschließen vermag.

Wenn das Wesen Europas nicht ohne den Bezug auf das *Gnothi seauton* gedacht werden kann, dann kommt es Europa vielleicht gerade heute zu, entgegen den umgreifenden nationalistischen Tendenzen der Selbstabgrenzung und Selbsteinzäunung rückhaltlos anzuerkennen, dass die Selbsterkenntnis niemals durch

<sup>32</sup> Vgl. hierzu insbes. Rawls' Ausführungen zur »Grundlage der Gleichheit«, Rawls: *Theorie*, Fn 12,

<sup>33</sup> Levinas: *Jenseits*, Fn 23, 343.



Die Regulierung von Bevölkerungsströmen durch juristische und exekutive bis hin zu (para-)militärischen Maßnahmen macht Europa als Ganzes zu einem Grenzgebiet.

einen selbstbezüglichen und selbstgenügsamen Akt zu leisten ist, der das Eigene in der universalen Ordnung einer einheitlichen Geschichte aufhebt, sondern sich immer schon gerade mit dem Anderen im Herzen jedes vermeintlich stabilen Eigenen auseinandersetzen muss, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Levinas scheint damit ein anderes Denk-Bild anzubieten, das uns dazu führen könnte, in anderer Weise über die konkreten politischen und institutionellen Konsequenzen nachzudenken, die aus der gegenwärtigen Lage der geflüchteten Menschen in Europa und an dessen Grenzen zu ziehen sind.

---

#### ENT-GRENZUNG EUROPAS?

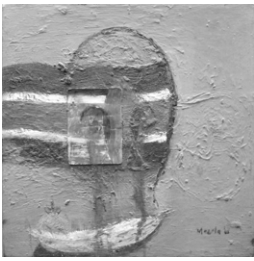
---

Wie Etienne Balibar vor Kurzem trefflich formuliert hat, vermag die gegenwärtige »Flüchtlingskrise« zu »zeigen, dass Europa ›keine‹ Grenzen im klassischen Sinn hat: Es hat weder ihm eigene Grenzen noch auch die Grenzen der Nationen, aus denen es besteht. Vielmehr ist es selbst eine ›Grenze‹ neuen Typs, eine Grenze, wie sie der ›Globalisierung‹ eignet, ein *borderland*<sup>34</sup>, wo ein Komplex aus Sicherheitsinstitutionen und -dispositiven, die sich auf seinem ganzen Territorium breit machen, Bevölkerungsbewegungen [...] ›regulieren‹ will.«<sup>34</sup> Balibar verweist hiermit darauf, dass die Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie Europas heute in einem spezifischen Sinne nicht mehr haltbar ist: Die Regulierung von Bevölkerungsströmen durch juristische und exekutive bis hin zu (para-)

militärischen Maßnahmen macht Europa als Ganzes zu einem Grenzgebiet, in dem klandestine Bewegungsfreiheit allerorten dermaßen eingeschränkt wird, dass, nicht nur im Mittelmeer, sondern auch am europäischen Festland zahlreiche Menschen den Tod finden. Das neoliberale Paradigma des freien Warenverkehrs verträgt sich dergestalt umstandslos mit der umfassenden Restriktion menschlicher Bewegungsfreiheit, und sei es um den Preis der Maximierung der Gefährdung ganzer Bevölkerungen. Die Forderung nach einer gleichsam »gastfreundlichen« Öffnung der Grenzen muss demnach kraftlos bleiben, solange sie nicht auch die Forderung nach dem mitimpliziert, was man eine »Ent-Grenzung« Europas nennen könnte: eine Loslösung Europas von den politischen Regimen der Ein- und Abgrenzung, sowie von der Selbst-Begrenzung Europas auf eine ökonomische Interessengemeinschaft mit nationalem Vorbehalt. Dazu sind abseits der dringlichsten Veränderungen angesichts der gegenwärtigen Notlage (wie der Schaffung praktikabler, sicherer und rechtlich gedeckter Möglichkeiten für das Ansuchen um Asyl) gewiss umfassende ökonomische, juristische, politische und kulturelle Umwälzungen vonnöten.

Abschließend möchte ich stattdessen anhand eines Beispiels andeuten, inwiefern sich derartige Veränderungsbestrebungen an den hier vorgeschlagenen Begriffen einer alteritären Gerechtigkeit und einer Solidarität vom Anderen her orientieren könnten. Im oben angeführten Artikel hat Etienne Balibar einige Forderungen in Bezug auf den

<sup>34</sup> Balibar: *Europa*, online.



Die Forderung nach einer gleichsam »gastfreundlichen« Öffnung der Grenzen muss demnach kraftlos bleiben, solange sie nicht auch die Forderung nach dem mitimpliziert, was man eine »Ent-Grenzung« Europas nennen könnte.

gegenwärtigen politischen Umgang mit der Frage der Geflüchteten formuliert, die mir ganz in diesem Sinne Europa so zu denken scheinen, dass es gerade nicht als identitäre Gemeinschaft einander Gleicher in den Blick kommt, sondern als in einem positiven Sinne selbst-ent-fremdete Gemeinschaft, deren Solidarität sich je aus der Konfrontation mit dem Anderen erneut als dringliche Frage stellt. Emblematisch scheint mir hier Balibars Vorschlag zu sein, den nach Europa Geflüchteten eine Perspektive anzubieten, indem ihnen Zugang zur europäischen Bürger\_innenschaft ermöglicht wird. Im Zuge dessen sollen »neue, wirklich europäische Modalitäten und Perspektiven eines Zugangs zur Bürger\_innenschaft erfunden werden, die auch deren Definition verändern«<sup>35</sup>, und zwar gerade so, dass eine europäische Staatsangehörigkeit nicht mehr auf identitäre nationale Charakteristika bezogen wird, sondern gerade demjenigen zugestanden wird, der keinen nationalen europäischen Hintergrund hat. Konkret schlägt Balibar vor, »neben dem Zugang zur europäischen Bürger\_innenschaft über den Weg der nationalen Bürger\_innenschaft, so wie sie heute existiert (man ist »europäische\_r Bürger\_in«, weil man französische\_r, deutsche\_r, polnische\_r, griechische\_r etc. Bürger\_in ist), einen unmittelbaren Zugang im Rahmen einer »föderalen Nationalität« zu schaffen.«<sup>36</sup> Als weitergehende Alternative, die den Vorteil hätte, den Sonderstatus der Geflüchteten

nicht zu perpetuieren, schlägt Balibar eine »Verallgemeinerung des »ius soli« in der gesamten Europäischen Union durch eine von den Mitgliedstaaten umzusetzende Richtlinie« vor.<sup>37</sup> Der Vorschlag Balibars hat einen im produktiven Sinne paradoxen Charakter: Demnach würde die (etwa aus Syrien, dem Irak oder Afghanistan) Geflüchtete gleichsam zur Europäerin schlechthin, die nicht mehr des nationalstaatlichen Hintergrunds bedarf, der sie in zweiter Linie auch zur Europäerin macht, sondern gerade als Geflüchtete wird sie zur Europäerin als solcher.

Ungeachtet dessen, wie (un)realistisch sich ein derartiger Vorschlag angesichts der gegenwärtigen politischen Kräfteverhältnisse und Stimmungslagen ausnehmen mag, scheint mir damit doch ein wesentlicher Aspekt dessen getroffen zu sein, was ich hier mit Bezug auf Levinas als ein Verständnis der Gerechtigkeit, des Politischen und der Rolle Europas herausarbeiten wollte, das nicht mehr auf die Konstitution einer geschlossenen institutionellen Struktur ausgehend von einem im Vorhinein bestehenden Eigenen abzielt, sondern sich als konstitutiv vom Anderen herausgefordert versteht, im Sinne eines Antworten- und Gerech-werden-Müssens, das keine gemeinschaftliche Homogenität mehr voraussetzen kann, sondern die Andersheit im Herzen jedes vermeintlich Eigenen rückhaltlos anzuerkennen hat. Auf der Ebene der philosophischen Reflexion kann der Kampf gegen das Paradigma des Schiffbruchs mit Zuschauer damit auf das Paradigma der Andersheit zurückgreifen,

35 Ebd.

36 Ebd.

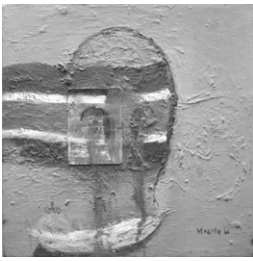
37 Ebd.



das zur Verantwortung und zur Gerechtigkeit aufruft, ohne auf bestehende und vermeintlich unverrückbare Grenzen staatlicher oder kultureller Natur Rücksicht zu nehmen.

### LITERATURLISTE

- AGAMBEN, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Suhrkamp: Frankfurt/M. 2002.
- ARENDDT, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. Piper: München/Zürich 2011 [1951].
- BLUMENBERG, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Suhrkamp: Frankfurt/M. 2014 [1979].
- BALIBAR, Etienne: *Europa und die Geflüchteten: die Erweiterung*, <http://transversal.at/blog/elargissement?lid=erweiterung>, zuletzt am 10.10.2015.
- BERNASCONI, Robert: »Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas«, in Waldenfels, Bernhard und Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Fink 1998, 87–110.
- BUTLER, Judith: *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt/M./New York: Campus 2010.
- DELHOM, Pascal: *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Fink 2002.
- HUME, David: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Meiner: Hamburg 2003 [1751].
- LEVINAS, Emmanuel: »Die Bibel und die Griechen« [1986], in ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Diaphanes: Zürich/Berlin 2007, 151–154.
- LEVINAS, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Alber: Freiburg/München 1992 [1978].
- NN: »Militär soll Schlepperboote im Mittelmeer zerstören«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (Online-Ausgabe), <http://www.faz.net/aktuell/politik/europaeische-union/eu-will-fluechtlings-schlepperboote-im-mittelmeer-versenken-13598664.html> (zuletzt abgerufen am 15.9.2015).



- NN: »Mogherini soll Militäreinsätze vorbereiten«, in: news.orf.at, <http://orf.at/stories/2274927/2274886/> (zuletzt abgerufen am 15.9.2015).
- NIETZSCHE, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. KGW V/2, De Gruyter: Berlin/New York: 1971 [1882].
- RAWLS, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp: Frankfurt/M. 1979 [1971].
- SEITZ, Sergej: »Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität. Zu den normativen Implikationen der Philosophie von Emmanuel Levinas«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3/2016 (i. Ersch.).
- ZEILLINGER, Peter: »«eins, zwei, viele...» – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas«, in Flatscher, Matthias und Loidolt, Sophie (Hg.): *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 225–247.