



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Levinas und Marx:

Der Dritte und das Kapital in Analogie“

verfasst von / submitted by

Lena Marinova, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl, Privatdoz.

INHALT

Abstract	3
Einleitung	5
Kritische Überlegungen zu Levinas' Ethik und Marx' Kritik am Kapitalismus	8
Die Entwicklung der Fragestellung	10
1. Marx' Kritik der sozio-ökonomischen Gesellschaftsklassen	13
1.1. Die Geldzirkulation führt über den Warenkreislauf zum Kapital.	15
1.2. Verdinglichung, Entfremdung und Fetischismus	21
1.3. Automatisierung: Eine paradoxe Entwicklung	30
2. Levinas' Konzept des Anderen	35
2.1. Das Ego und das Ich im Antlitz des Anderen	37
2.2. Die Sprache und Entfremdung	44
2.3. Die Freiheit im Antlitz des Anderen	48
3. Levinas' Ethik der Begegnung exemplifiziert an der Begegnung zwischen Arbeiter und Kapitalist	52
3.1. Das Antlitz des Anderen und die transzendente Unendlichkeit	52
3.2. Zur Epiphanie des Antlitzes	55
4. Gerechtigkeit und Verantwortung	63
4.1. Über die Freiheit, die Verantwortung zu wählen	64
4.2. Intersubjektivität als Dienen: Das Paradox der Verantwortung	67
4.3. Das Verständnis der Asymmetrie bei Levinas und Marx	69
4.4. Levinas' Begriff der Gerechtigkeit im Kontext der Gewalt	71
5. Anerkennungstheorien	76
5.1. Hegel als Anerkennungstheoretiker mit seiner Herr- und Knechtschaft	77
5.2. Honneth: Moralische Dimensionen der Anerkennung	78
5.3. Butler: Anerkennung und Gewalt	80
5.4. Normativität im Prozess der Anerkennung	82
5.5. Kritische Stimmen gegen Honneths Anerkennungstheorie	84
5.6. Das Konzept des Dritten im Kontext von Gerechtigkeit, Anerkennung und Verantwortung	85

5.7. Sartre: Eine alternative Intersubjektivität im Kampf um Anerkennung	88
6. Levinas' Konzept des Dritten in Analogie zur Marx' Kritik des Kapitals	91
6.1. Levinas' Konzept des Dritten im Kontext intersubjektiver Beziehungen	93
6.2. Die Ontologie des Dritten	99
6.3. Die Spur im Kapitalismus	102
6.4. Vom Dritten zum Kapital	104
6.5. Zur Phänomenologie und Ontologie in der Analogie	106
6.6. Ethische Ökonomie	109
Abschließende Worte	112
Literaturverzeichnis	115

ABSTRACT (Deutsch)

In der vorliegenden Arbeit werden die dualen Beziehungen bei Karl Marx (sozio-ökonomische Beziehung zwischen Arbeiter und Kapitalist) und Emmanuel Levinas (ethische Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen) analysiert. Dabei wird die These vertreten, dass Levinas' Ethik der Begegnung in Analogie zur Marx' Kapitalkritik gedacht werden kann. Die Herleitung der Analogie beginnt bei Levinas' Aussage in seinem Essay *The Ego and the Totality*, in dem er den Begriff der Gerechtigkeit durch das Ökonomische bestimmt: „Justice can have no other object than economic equality.“ (1987a, 44) Hier setzt der Bezug zur Marx' Kritik am Kapital an. Die Analogie zeigt sich im Vergleich der dritten Entität, die im Moment der Begegnung eintritt: Levinas nennt es den Dritten, die dritte Person, und Marx das Kapital. Bei Levinas drängt der ethische Appell des Dritten an das Subjekt dem Subjekt seine Verantwortung zur Gerechtigkeit auf. Marx' Kritik am Kapital offenbart seinen Anspruch an eine sozio-ökonomische Gerechtigkeit. An der Überschneidung beider Perspektiven finden sich Parallelen, jedoch auch Differenzen. Zum einen ist die Asymmetrie in Levinas' ethischer Subjekt-Anderer-Beziehung positiv gerichtet. Demgegenüber ist für Marx die Asymmetrie in der kapitalistischen Beziehung zwischen Arbeiter und Kapitalist negativ und durch Entfremdung gekennzeichnet. Die Diskussion des Begriffs der Anerkennung unterstützt die Arbeitsthese. Die Analogie ermöglicht es, die begrifflichen Bausteine im Vergleich zu betrachten, sodass die Idee einer ethischen Ökonomie als Ausblick für zukünftige Diskussionen eingeleitet werden kann.

ABSTRACT (English)

In this Master's thesis, Levinas' ethics of the encounter is put into an analogy to Marx' critical approach to the capital. Both authors use a dual relation as a tool for their societal theories. Levinas has an ethical and phenomenological approach to the encounter between the subject and the Other, whereas Marx has an economic perspective on the relation between the worker and the capitalist. The following statement given by Levinas in *The Ego and the Totality* connects Marx' criticism on the capital to his call for socio-economic justice: "Justice can have no other object than economic equality." (1987a, 44) In addition to the duality, the encounter is dominated by a third entity: Levinas calls it the Third, the third person, and Marx identifies it as the capital. The function of the Third is to call the subject to his responsibility. In comparison, Marx' criticism on the capital claims justice on an economic level. There are parallels between both perspectives, but differences as well. The asymmetry in Levinas' ethical subject-Other-relation is positive. However, Marx identifies the asymmetrical relation between the worker and capitalist as negative, which includes the process of alienation. The discussion of the term recognition supports the stated analogy. Finally, the outlook for an ethical economy rounds up the thesis.

EINLEITUNG

Die vorliegende Masterarbeit analysiert die Theorien zweier bedeutender Denker: Der französische Philosoph jüdischer Vorfahren aus Litauen, Emmanuel Levinas (1906–1995), und der deutsche Philosoph und Ökonom Karl Marx (1818–1883) sind die Hauptautoren, deren Konzepte in Analogie gesetzt werden. Die Hauptwerke, die als Literaturbasis für diese Arbeit dienen, sind Levinas' zwei Werke *Totalität und Unendlichkeit* (2002), *Die Zeit und der Andere* (1984) und Marx' Großwerk *Das Kapital* (1962). Beide bauen ihre Theorien auf die Beziehung zwischen zwei Individuen auf. Jedoch betrachten sie die Beziehung aus unterschiedlichen Perspektiven. Genau die Schnittstellen, die es innerhalb beider Perspektiven gibt, bieten den Diskussionsboden für die vorliegende Arbeit und sollen den Levinas'schen Diskurs bereichern. Dabei ist das nachfolgende Zitat von Levinas der Ausgangspunkt für den Versuch, Marx' Kritik am Kapitalismus und Levinas' Konzept des Dritten in Analogie zu stellen:

Justice can have no other object than economic equality. (Levinas 1987a, 44)

Ein derartiger Vergleich ist nicht in der Literatur zu finden und soll somit als Hypothese in der Arbeit diskutiert werden. Beide Autoren weisen Überschneidungen, aber auch Gegensätze in ihren Konzepten auf, die sie zudem in unterschiedlichen Kontexten entwickeln.

Bei Levinas steht die Beziehung zwischen dem Ich bzw. dem Subjekt, und dem Anderen in einem „elementarethischen“ (Bedorf 2003, 326) und phänomenologischen Kontext. Der Arbeiter und der Kapitalist begegnen sich in *Das Kapital* (1962) hingegen in einem als kapitalistisch ausgewiesenen System. Darüber hinaus wirkt in beiden Konstellationen ein drittes Element: Levinas nennt es den Dritten und Marx das Kapital.

Marx bezieht sich auf die sozio-ökonomischen Gesellschaftsstrukturen im 18. und 19. Jahrhundert, die er beschreibt und analysiert. Er kritisiert die soziale Benachteiligung und ökonomische Ausbeutung der Arbeiterklasse und die Profitgier der Unternehmer, wobei die abstrakte Macht der Kapitalvermehrung über allen Produktionsprozessen steht. Seine Sprache ist nüchtern und deskriptiv. Während

er in einigen Schriften¹ die ungleichen, gesellschaftlichen Verhältnisse dem Leser näher bringt, lässt sich *Das Kapital* (1962) als eine Kritik am Kapital selbst lesen und als ethische Aufforderung, für sozio-ökonomische Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft zu kämpfen. Die Beziehung des Arbeiters zum Kapitalisten beschreibt er aus einer sozio-ökonomischen Perspektive. In der vorliegenden Arbeit wird diese Beziehung als ein Prototyp des kapitalistischen Verhältnisses analysiert und darüber hinaus im Verhältnis zum Levinas'schen Konzept des Anderen und des Dritten behandelt².

Wie Marx entfaltet Levinas sein Konzept am Ausgangspunkt der Beziehung zweier Personen. Er geht von der ethischen Beziehung zwischen einem Ich und einem Anderen aus, die ebenfalls asymmetrisch angelegt ist (Sirovatka 2013, 234–5). Für beide Autoren ist die interpersonale Beziehung essenziell, jedoch unterscheidet sie sich in der Ausrichtung ihrer Asymmetrie. Für Marx besteht die negative Asymmetrie darin, dass sie auf der Ausbeutung der Arbeiter und dem Profit der Kapitalisten basiert. Für Marx gilt es diese zu durchbrechen. Im Gegensatz dazu besteht für Levinas die asymmetrische Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, das heißt zwischen „zwei selbstständigen Polen“ (Sirovatka 2013, 233), die eine radikale Trennung beider Entitäten voraussetzt und die Asymmetrie darf nicht aufgehoben werden.

Diese Trennung muß Levinas zufolge in der Weise gedacht werden, daß sie sich jeder Totalisierung widersetzt. Allein eine solche vollständige Trennung ermöglicht eine Beziehung, die nicht zu einer Verschmelzung oder dem Aufgehen des Einen im Anderen führt. (Sirovatka 2013, 233)

Die Asymmetrie ist bei Levinas somit im Ethischen verankert und die Beziehung des Ich zum Anderen ist positiv ausgeprägt. Sie ist sogar notwendig, damit das Ich seine Subjektivität im Antlitz des Anderen erfahren kann (Sirovatka 2013, 234–40). Mit dem Antlitz ist das Angesicht des Anderen gemeint. Das Subjekt blickt in das Antlitz des Anderen und sieht im ethischen Sinne hinter das Antlitz. Im Moment der Begegnung richtet es seinen Blick zum Anderen, wobei der ethische An-

¹ Vgl. Marx 1962, 1968a, 1968b.

² An dieser Stelle möchte ich festhalten, dass die Begriffe Arbeiter und Kapitalist, sowie das Subjekt, der Andere und der Dritte keinem Gender zugeschrieben sind. Demnach ist zum Beispiel mit dem Arbeiter bei Marx genauso die Arbeiterin und auch das Kind gemeint. Ich übernehme die Begriffe wie die Autoren sie selbst verwenden.

spruch des Anderen das Subjekt auffordert, Verantwortung für den Anderen in seiner Not zu übernehmen (Sirovatka 2013, 237). Dieser Anspruch widerfährt dem Subjekt aus einer unendlichen Dimension heraus, worin das Konzept der Figur des Dritten angesiedelt ist.

Als Argumentationsbasis dieser Arbeit wird die These unterstützt, dass der Dritte eine reale dritte Person ist. „Mit dem Dritten soll eine Person oder eine anonyme Ordnungsinstanz gedacht werden, die zu einer Ich-Anderer-Relation hinzukommt“ (Bedorf 2003, 17). Der Dritte übersteigt in seiner Funktion das konkret Reale in der intersubjektiven Beziehung und wirkt aus einer Unendlichkeit heraus. Das Eintreten des Dritten wird zu einem ethischen Problem für das Ich in seiner „Ich-Anderer-Beziehung“ (Bedorf 2003, 23), denn das Ich kann sich dem ethischen Anspruch des Anderen nicht entziehen. „Der Dritte tritt bei Levinas als derjenige auf, der Gerechtigkeit stiftet.“ (Bedorf 2003, 23)

So, wie bei Levinas der Dritte aus der Unendlichkeit heraus nach Verantwortung und Gerechtigkeit fragt, entfaltet bei Marx das Kapital eine totalitäre Macht. Es wirkt ebenfalls als dritte Instanz auf eine duale Beziehung innerhalb der Gesellschaftsstruktur und setzt dort eine negative Asymmetrie. Marx' Kritik an den kapitalistischen Verhältnissen wendet sich gegen diese Entwicklung. Ökonomische Gerechtigkeit ist nur durch eine Umkehr der Negation möglich, wofür das Kapital struktural ebenso notwendig ist wie Levinas' Figur des Dritten. Folgendes Zitat belegt dies und bekräftigt die These der vorliegenden Arbeit:

Die Gerechtigkeit besteht darin, im Anderen meinen Meister anzuerkennen. Die Gleichheit zwischen Personen bedeutet für sich allein nichts. Sie hat einen wirtschaftlichen Sinn; sie setzt das Geld voraus und beruht bereits auf der Gerechtigkeit. (Levinas 2002, 97).

Der Begriff der Gerechtigkeit überschneidet sich bei Levinas und Marx im Ökonomischen. Diese Tatsache hat Autoren wie Floriana Ferro in „Responsibility and Capitalism“ (2013) dazu veranlasst, ökonomische Gerechtigkeit im Kontext von Levinas und Marx zu analysieren, worauf das letzte Kapitel dieser Arbeit Bezug nimmt.

Zu Beginn werden jedoch zunächst Marx' Analysen und Kritik am Kapitalismus dargestellt. Für ihn ist das fundamental kapitalistische, soziale Verhältnis die erste

Begegnung eines Arbeiters mit einem Unternehmer. Im Marxismus gibt es „das Erkennen des Anderen“ als Beweis dafür, dass der Erkennende den „Anderen ernst genommen hat“ (Labrada et al. 1993, 120). Bei der Begegnung beginnt die Beziehung im Angesicht-zu-Angesicht dieser zwei Entitäten.

Genau an dieser Stelle der Marx'schen Gesellschaftskritik setzt die Analyse der Levinas'schen Ethik der Begegnung an. Hierfür werden Überschneidungen und Gegensätze beider Autoren herausgearbeitet, die schließlich die These dieser Arbeit verteidigen sollen: Marx' Kritik am Kapital und Levinas' Figur des Dritten sind analog zu verstehen, damit eine ökonomische Gerechtigkeit möglich ist. Dabei wird in der vorliegenden Arbeit die Anforderung an Levinas' Theorie gestellt, dass eine ethische Beziehung in jedem Moment der Begegnung zweier Subjekte unabhängig von den Rahmenbedingungen gültig und anwendbar sei. Diese These nimmt das Spannungsverhältnis zwischen ethischem und ökonomischem Ansatz der intersubjektiven Begegnung auf und versucht eine Möglichkeit für deren Überwindung anzubieten.

Kritische Überlegungen zu Levinas' Ethik und Marx' Kritik am Kapitalismus

Die Begegnung und Beziehung zweier Personen ist Ausgangspunkt für Levinas' Ethik und Marx' Gesellschaftskritik. Der Begriff der Intersubjektivität bietet sich hier an. Jedoch merkt Thomas Bedorf in *Dimensionen des Dritten* (2003) an, dass Intersubjektivität in Levinas' bipolarer Beziehung „ein deplatziertes Ausdruck“ ist, „weil Levinas keine Beziehungen zwischen Subjekten beschreibt, sondern sich zu zeigen bemüht, wie [Intersubjektivität] in der Subjektconstitution und im Subjektsein der Andere schon am Werk ist“ (Bedorf 2003, 26). Stattdessen schlägt Bedorf die Bezeichnung „asymmetrische Intersubjektivität“ (2003, 27) vor, um Missverständnissen vorzubeugen. Die ethische Beziehung richtet sich für Levinas in einer positiven Asymmetrie vom Subjekt zum Anderen. Das Antlitz des Anderen fragt nach Gerechtigkeit (Levinas 2002, 311), wobei kollektive Gerechtigkeit von Levinas ausgespart wird. Nachdem der Andere immer der Andere für jemanden ist und eine unvermeidliche Verantwortung für den Anderen trägt, hat intersubjektive Gerechtigkeit die kollektive Gerechtigkeit als Konsequenz. Diese Entwicklung ist

entscheidend für soziale und kapitalistische Entwicklungen in der Gesellschaft. Deshalb ist eine detaillierte Auseinandersetzung der Termini Gerechtigkeit und Verantwortung am Horizont der ethischen Ansprüche an die Ökonomie für den hier aufgestellten Diskussionsbereich entscheidend.

Im Gegensatz zu Levinas' asymmetrischer Beziehung ist für Marx die negative Asymmetrie der Arbeiter-Kapitalist-Relation Ausgangspunkt seiner Kritik. Wenn in *Das Kapital* (1962) das kapitalistische System als unethisch kritisiert, ergibt sich das weitere Problem, dass die Ethik Levinas' mit dem westlichen Konzept der freien Marktwirtschaft, dem Liberalismus, unvereinbar ist (Tahmasebi 2010). In diesem Kontext ist die ökonomische Verantwortung für den Anderen auf private Wohltätigkeit begrenzt, wobei soziale und politische Dimensionen von dieser Verantwortung ausgeschlossen sind. Ethik wird somit zu einer privaten Angelegenheit, wobei die Gefahr besteht (Tahmasebi 2010, 532), das Kapital bzw. die Kapitalvermehrung in der Hierarchie der gesellschaftlichen Machtstrukturen über die ethische Verantwortung und Gerechtigkeitsforderung gegenüber Anderen zu stellen. Victoria Tahmasebi interpretiert in „Does Levinas justify or transcend liberalism?“ Levinas' Ethik dahingehend, dass es darum geht, ihre private Eingrenzung zu überwinden, um die Befreiung aus der ökonomischen Ausbeutung zu erlangen (Tahmasebi 2010, 533). Auch wenn die Forderung nach Gerechtigkeit außerhalb der ökonomischen Beziehungen kommt, kann für Levinas Gerechtigkeit nur ökonomische Gerechtigkeit als Gegenstand haben (Tahmasebi 2010, 537–8). Oder wie Robert Gibbs in *Correlations in Rosenzweig and Levinas* (1992) es ausdrückt: „Money is intrinsically social and is the key tool for instituting social justice.“ (Gibbs 1992, 235)

Levinas' Ethik ist vom Begriff der Verantwortung geleitet, wobei der freie Markt im Kapitalismus auf Egotismus beruht und das Verhältnis zum Anderen für diesen Zweck instrumentalisiert wird (Harold 2009, 209–10). Daher schlagen neben Levinas (1987a, 29) verschiedene Autoren eine ethische Ökonomie vor (Harold 2009, 204–5; Tahmasebi 2010, 537; Gibbs 1992, 241), um die ökonomische Umkehr zu ermöglichen und in ihrer Folge den Kapitalismus in seiner Totalität zu entmachten (Labrada et al. 1993, Levinas 2007). Der Begriff der Gerechtigkeit ist ein unvermeidlicher Bestandteil in diesem Prozess.

Nach Marx ist das Kapital als übergeordnetes System auf Kapitalvermehrung ausgerichtet, wobei Gerechtigkeit im Prozess der Kapitalvermehrung unbedeutend ist, da das Kapital weder nach Subjektivität und ihren Beziehungen fragt, noch nach dem Anderen, dem Antlitz des Anderen und der ethischen Beziehung zum Anderen. Somit wird auch die Frage einer Levinas'schen intersubjektiven Ethik in der kapitalistischen Asymmetrie ausgespart.

Weiterführend ergibt sich die Frage, welche Elemente noch aufzuspüren sind, um ethische Ansprüche an ökonomische Machtverhältnisse zu stellen. Menschen haben gemäß Levinas das Bedürfnis die Schlechtergestellten, die Menschen in der Exteriorität oder die Ausgeschlossenen in die Gesellschaft miteinzubeziehen und ökonomische und damit soziale Gerechtigkeit herzustellen (Minister 2012). Axel Honneth ist mit seinem Werk *Kampf um Anerkennung* (1992) ein wichtiger Vertreter im Kontext der Anerkennung und weist in seinem Ansatz Parallelen zu Levinas' Denken auf. Auch er geht auf das Bedürfnis des Menschen ein, einbezogen und anerkannt zu sein. Allerdings ist bei ihm dieses Bedürfnis auf das Selbst gerichtet. Im Falle der Nicht-Anerkennung fühlt der Ausgeschlossene, Nicht-Respektierte Scham über sich selbst, was die Betroffenen zum Kampf um Anerkennung motiviert. Honneth argumentiert in seinem Artikel „Recognition and Moral Obligation“ (1997) mit dem Bedürfnis und Notwendigkeit der Anerkennung in der Ethik der Begegnung, um moralische Spannungen aufzudecken. Diese können durch die individuelle Übernahme der Verantwortung gelöst werden. Im Gegensatz zu Levinas' und Marx' Konzepten der intersubjektiven Beziehung, beruht für Honneth (1992) die Anerkennung auf beiden Individuen gleichermaßen. Die Asymmetrie wie sie bei Levinas und Marx kennzeichnend ist, verwandelt sich bei Honneth (1992) in eine Beziehung, die im Kontext der Anerkennung steht und in der beide Pole betroffen sind.

Die Entwicklung der Fragestellung

Basierend auf den vorangegangenen Diskussionspunkten präsentiert die Masterarbeit eine phänomenologische und ethische Analyse der interpersonalen Beziehungen bei Levinas und Marx. Zum einen leitet sich die Fragestellung von Levinas'

Ethik ab, zum anderen basiert sie auf Marx' deskriptiven Analysen sozialer und ökonomischer Klassenverhältnisse. Die kapitalistisch geprägte Arbeiter-Unternehmer-Beziehung, wie sie Marx beschreibt, wird nach dem Konzept von Levinas' intersubjektiver Ethik untersucht.

Für beide Autoren ist Ausgangspunkt ihrer Theorie in eine Zweierbeziehung. Das Erscheinen des Kapitals bei Marx und der Eintritt des Dritten bei Levinas bereichern ihre Konzepte der Dualität um eine weitere Dimension. Levinas stellt Anspruch auf Gerechtigkeit, wenn der Andere sich dem Dritten gegenüber verpflichtet. Wer ist das Subjekt und der Andere im Kontext eines sozio-ökonomischen Kontextes, wie Marx ihn beschreibt? Welche Ähnlichkeiten weisen der Dritte bei Levinas und Marx' Kritik am Kapital auf? Wie ist Levinas' Vorstellung einer Gerechtigkeit im ökonomischen Umfeld zu denken, wie er sie im oben erwähnten Zitat beansprucht?

Diese Überlegungen führen zu folgenden beiden Thesen, die ich im Rahmen der Arbeit als Forschungsgegenstand diskutieren möchte: Levinas' Konzept des Dritten erfüllt in seiner sich selbst übersteigenden Funktion ein Verständnis von Gerechtigkeit, das nur im Ökonomischen möglich ist. Sein Konzept des Dritten ist in Analogie mit Marx' Kritik am Kapital zu denken.

Wie bereits oben angedeutet, gibt es in der aktuellen Forschungsliteratur bereits Arbeiten zum Verhältnis Levinas–Marx. Jedoch stellen die hier ausgearbeiteten Thesen eine neue Perspektive dar, die weitere Fragen evoziert: Wie lässt sich angesichts Levinas' Ethik der Begegnung und Marx' Kritik am kapitalistischen System die ethische Beziehung zwischen Arbeiter und Unternehmer erklären? Oder handelt es sich bei der Begegnung um einen Kampf der Anerkennung (Honneth 1992)? Damit einhergehend werden die Berührungspunkte und Unterschiede von Levinas' Ethik und Marx' Kapitalkritik untersucht. Insbesondere im Zusammenhang mit dem Problem der Gerechtigkeit stellt sich die Frage: Sind die von Marx aufgedeckten Ausbeutungsstrukturen im kapitalistischen System auf Basis der Ethik nach Levinas zu überwinden? Marx' Kritik richtet sich genau gegen die asymmetrische Beziehung der Ausbeutung. Eine Revolution gegen das kapitalistische System wäre auch eine ethische Revolution, wo sich die rein kapitalistischen

Beziehungen einer Abhängigkeit in gleichwertige, gerechte und ethisch-ökonomische transformieren.

Die Analogie scheint mir deshalb so relevant, weil sie die Möglichkeit bietet, die kapitalistische Beziehung aus einer ethisch-ökonomischen Perspektive zu betrachten. Anders gesagt: In kapitalistischen Verhältnissen lässt sich so eine Ethik des Anderen entfalten, die Marx in seiner Kapitalismus-Kritik noch streng ausgeschlossen hat. Jedoch kann die Distanz zwischen dem Dritten im ethischen Kontext (Levinas) und dem Kapital im ökonomischen Kontext (Marx) aufgrund ihrer Analogien zur Aufhebung der Gegensätze führen, die in weiterer Folge im globalen Kontext der Gesellschaft untersucht werden können. Die vorliegende Masterarbeit bietet mit der hergeleiteten Analogie dazu erste Überlegungen.

Im Hinblick auf das erste Kapitel ist zu sagen, dass Levinas sich in seinen Werken nur vereinzelt auf Marx bezieht. Seine Referenzen zu Marx liegen im Kontext ökonomischer Verhältnisse. In der vorliegenden Arbeit sollen diese Stellen hervorgehoben werden, um Levinas' Gründe herauszufinden, warum er sich auf Marx' Analysen der Gesellschaftsklassen bezieht. Zweitens steht auch der Vergleich seiner Ethik und Phänomenologie der Begegnung mit Marx' Darstellungen der sozio-ökonomischen Verhältnisse zwischen Arbeiter und Kapitalisten im Mittelpunkt. Zunächst wird Marx' Kritik an der kapitalistischen intersubjektiven Beziehung dargestellt (Kapitel 1) und in den darauffolgenden Kapiteln Levinas' Philosophie der Begegnung des Subjekts mit dem Anderen herausgearbeitet (Kapitel 2 und 3). Mit dem Eintritt der Figur des Dritten in Levinas' Werk wird der Vergleich zu Marx' Kritik am Kapital vollständig. Im letzten Kapitel wird dieser Vergleich evident gemacht und im Ausblick auf eine ethische Ökonomie die Bedeutung der aufgestellten These aufgezeigt. Demzufolge führen die vorgestellten Kapitelthemen zur These dieser Arbeit, die besagt, dass die Funktion der Figur des Dritten bei Levinas mit Marx' Kritik am Kapital in Analogie gestellt werden kann, was in ihrer Konsequenz eine ethische Ökonomie ermöglicht. In den aufeinander aufbauenden Kapiteln werden hierfür entscheidende Begriffe und Autoren angeführt und bearbeitet.

1. MARX' KRITIK DER SOZIO-ÖKONOMISCHEN GESELLSCHAFTSKLASSEN

In den folgenden Kapiteln wird Emmanuel Levinas' Sinn für Gerechtigkeit als ökonomisch identifiziert. In diesem Abschnitt ist der Fokus auf die Perspektive Karl Marx' und seine Darstellung der kapitalistischen Gesellschaft gerichtet sowie auf dessen Versuch, die negativen Asymmetrien in der hegemonischen Gesellschaftsstruktur aufzudecken. Es wird auch gezeigt werden, dass seine hauptsächlich deskriptive Sprache es erlaubt, die Asymmetrie als eine Kritik am Kapitalismus zu interpretieren, worin der Ruf nach Gerechtigkeit laut wird.

Wie Levinas stellt Marx (1968a, 537–38) die zwischenmenschliche Beziehung in den Fokus seiner Analysen. Beide betrachten den Menschen als ein höchst soziales Wesen, das erst durch die Beziehung zu einem Mitmenschen selbst zu einem Mensch wird (Gibbs 1992, 243–4). Beziehungen lassen sich in kapitalistischen Verhältnissen allerdings weder in den Warentauschhandel, noch in den Kaufprozess integrieren. Daher muss eine zwischenmenschliche Beziehung gezwungenermaßen auf die materielle Ebene transferiert werden, damit sie in der kapitalistischen Gesellschaft gültig ist. Das heißt, eine ethische Beziehung wird im kapitalistischen System durch eine Beziehung der Expropriation ersetzt. In diesem Sinne dominiert beim Verkauf des Besitzes nicht die intersubjektive Beziehung als höchste Form des Besitzes, sondern das Kapital.

Wie Robert Gibbs (1992, 244–5; vgl. auch Marx 1968c, 63 u. 81) argumentiert, spiegelt sich im Verkaufsprozess die vorherrschende gesellschaftliche Struktur wider. Bei diesem sind zwei Personen involviert, die einander begegnen, nämlich der Verkäufer und der Käufer. Wenn die Tauschware ein Produkt aus der Produktionskette ist, verbleiben die Personen als Verkäufer und Käufer. Treten sie jedoch in ein Arbeitsverhältnis, bei dem die Arbeitskraft als Tauschware gehandelt wird, verwandeln sie sich zum Arbeiter und Kapitalisten. Der Kapitalist kauft die Arbeitskraft, die der Arbeiter verkauft. Im Vergleich dazu präsentiert Levinas die Begegnung des Subjekts mit dem Anderen, die im nächsten Kapitel diskutiert wird. Im Moment der Begegnung, das Marx und Levinas vorstellen, sind Ähnlichkeiten zu finden, die in weiterer Folge zur These dieser Arbeit führen. Hier setze ich die

Figuren des Arbeiters und Kapitalisten aus Marx' *Das Kapital* (1962) in den Vergleich zu den Figuren im Levinas' Verständnis vom Subjekt und dem Anderen.

Beginnend mit Marx ergibt sich die Frage: Wie definiert dieser eine kapitalistische Gesellschaft, in der der Eine und der Andere sich in den Figuren des Arbeiters und Kapitalisten offenbaren? Claus Offe (2006) versteht Marx' Kapitalismusbegriff nicht als einen statischen Prozess, sondern als ein Verlaufsgesetz. Er schreibt über die „nicht-kontrollierten Begleitphänomene dieses Wachstumsprozesses“, („Herrschaft, Unterdrückung, Entfremdung und Mangel“), als „nicht-notwendig klassentheoretisch lokalisierbare Folge“ des wirtschaftlichen Wachstums im kapitalistischen System (Offe 2006, 59).

Stephen Shapiro findet in *How to Read Marx's Capital* den fundamentalen Unterschied zwischen Marx und liberalen Ökonomen wie Adam Smith (1937) im Fokusbereich des Handelsmarktes (Shapiro 2008, 19). Mit der Aussage in *Wealth of Nations*, dass Produktion nicht ohne Austausch stattfinden kann, sieht Smith (1937, 66) die freie Wahl des Konsumenten am Markt als den einzig wichtigen Bereich ökonomischer Praxis. Marx hingegen richtet seinen Blick auf die Produktion als die einzig geltende Sphäre in einer kapitalistischen Gesellschaft. Smith und Marx verstehen jedoch gleichermaßen die Abläufe in dieser Gesellschaft dynamisch und involvieren parallel stattfindende Prozesse. Hier sind die Phänomene der Verdinglichung und Entfremdung gemeint, die als Schlüsselbegriffe bei der Verwandlung des Geldes als Kapital und Profit gelten (Shapiro 2008). Im 16. Jahrhundert entstehen Welthandel und -markt, auf deren Nährboden die Warenzirkulation erblüht und den Ausgangspunkt des Kapitals darstellt, nachdem als letztes Produkt des Warenaustausches das Geld in Erscheinung tritt (Marx 1962). Die Verdinglichung der Arbeiter und ihrer Arbeitskraft scheint eine Voraussetzung für den Fortbestand und die unendliche Wiederholbarkeit der kapitalistischen Zirkulationsmechanismen zu sein, worin Arbeiter die Entfremdung³ hauptsächlich von ihren Ar-

³ Ein Zitat von György Lukács in *Der junge Hegel* (1948) führt eine Erklärung des Begriffs der Entfremdung an, die hilfreich für die weitere Lektüre der Arbeit ist: „An und für sich sind die Ausdrücke ‚Entäußerung‘ und ‚Entfremdung‘ keine neuen. Sie sind einfach die deutschen Uebersetzungen des Wortes: ‚alienation‘, das sowohl in der englischen Oekonomie für die Bezeichnung der Veräußerung der Ware, wie in fast allen naturrechtlichen Theorien des Gesellschaftsvertrags für die Bezeichnung des Verlustes der ursprünglichen Freiheit, der Uebertragung, Veräußerung der ursprünglichen Freiheit, der Uebertragung, Veräußerung der ursprünglichen Freiheit an die durch den Vertrag entstandene Gesellschaft benutzt wurde.“ (Lukács 1948, 682) Dabei ist Marx' Ver-

beitsprodukten erfahren. Weiter bestätigt diese Dynamik die kapitalistische Beziehung zwischen Arbeiter und Kapitalist, wie sie Marx darstellt. Marx' Kritik der sozio-ökonomischen Verhältnisse beschreibt eine Ethik der Ungleichheit, worin die fundamentale Begegnung zweier scheinbar freier Privatpersonen eingebettet ist, worauf die verzerrte Arbeiter-Kapitalist-Beziehung beruht. In dem kapitalistisch-sozialen Umfeld stehen sich die beiden Personen als Arbeiter und Kapitalist gegenüber, wobei der Begriff der Freiheit in der asymmetrischen Beziehung ebenso ungleich bestimmt ist. Marx (1968a) betrachtet den Kapitalisten als frei, Arbeitskraft zu kaufen und nach Bedarf einzusetzen, wobei der Arbeiter immerwährend einem Zwang unterliegt, seine Arbeitskraft zu verkaufen, da sonst der Wert seiner Arbeit zerstört wird. Der Unternehmer ist von diesem Zwang befreit (Marx 1968a). Arbeiter sind bereits einem strukturellen Nachteil erlegen, noch bevor sie die Käufer ihrer Ware Arbeitskraft treffen. Sie haben kaum Alternativen als sich dem kapitalistisch-repetitiven Kreislauf zu ergeben, um ihre existenziellen Bedürfnisse zu befriedigen (Shapiro 2008). Denn Arbeit kann im Gegensatz zu Waren und zum Kapital nicht akkumuliert werden (Marx 1968a). Um diesen Prozess besser zu verstehen, wird im nächsten Abschnitt Marx' Analyse des Warenkreislaufes vorgestellt, der letztendlich in Kapitalvermehrung und Verdinglichung bzw. Entfremdung des Individuums mündet.

1.1. Die Geldzirkulation führt über den Warenkreislauf zum Kapital.

Hauptvoraussetzung einer kapitalistischen Gesellschaft ist die Metamorphose abstrakter Arbeit in die verkörperte Form von Waren, die als Gebrauchsgegenstände mit Gebrauchs- und Tauschwert in Geldform verwandelt werden. Damit der Kreis-

ständnis der Veräußerung auf die Veräußerung der Dinge bezogen, da für den Menschen Dinge „äußerlich und daher veräußerlich“ sind (Marx 1962, 102). Weiter schreibt er über die Notwendigkeit dieser Eigenschaft der Waren, um als Preisform aufzutreten: „Die Preisform schließt die Veräußerlichkeit der Waren gegen Geld und die Notwendigkeit dieser Veräußerung ein.“ (Marx 1962, 18)

lauf kapitalistisch bleibt, muss aus Geld⁴ letztendlich Kapital gewonnen werden. W-G-W (Ware-Geld-Ware) bleiben im äquivalenten Tauschhandel als solche erhalten und sind keine Neuerfindung in der Geschichte der Menschheit. „Geld als Geld und Geld als Kapital unterscheiden sich zunächst nur durch ihre verschiedene Zirkulationsform.“ (Marx 1962, 161) Kapitalistischer Handel erzeugt über mehrere Schritte einen Mehrwert an Geld (G') mit der Gleichung G-W-G'. Über weitere Stufen verwandelt sich diese in G-W-C mit C als Kapital bzw. Profit zum Zweck eines kapitalistischen Verhältnisses. G' ist C, das sich wiederum zu C' verwandelt. Das Kapital unterteilt sich in weitere Elemente, die unterschiedliche Funktionen in der Zirkulation erfüllen. Zum einen ist konstantes Kapital notwendig, um die Produktionsmittel zu beschaffen und weiter die Produktionsmittel wie eine Fabrik aufrechtzuerhalten. Demgegenüber dazu ist das variable Kapital für den Tauschhandel bestimmt (Marx 1962).

Die Notwendigkeit des Geldes im Tauschhandel liegt für Marx in dem Bedürfnis Objekte tauschen zu können, die verschiedenen Materialklassen angehören. Geld dient als externer Faktor, um Dinge zu vergleichen und zu bewerten. Stephen Shapiro (2008, 45) fasst zusammen, dass Geld den Tauschwert einer Ware im Zuge des Warentausches angibt, sobald ein Preisschild das Objekt zu einem Handelsobjekt besiegelt. Waren und Geld sind in diesem System bloße Erscheinungsformen, die als Träger des Werts des Arbeiters selbst funktionieren. Preis und Wert einer Ware sind nicht identisch, mit der Bedingung, dass der Preis unverändert bleibt und der Wert der Ware sich nach dem Preis richtet (Shapiro 2008).

Dabei bewertet Marx Waren nicht als gut oder schlecht, sondern er betrachtet jedes brauchbare Objekt vom Blickwinkel seiner Qualität und Quantität. Die materiellen Qualitäten und abstrakten Quantitäten eines Gegenstandes indizieren zwei verschiedene Arten von Werten, nämlich den Gebrauchswert und Tauschwert einer Ware (Shapiro 2008). Der Gebrauchswert ist an ihre materielle Funktion gebunden und realisiert sich durch deren aktive Konsumption. Der Tauschwert hingegen ist an den Handelspreis gebunden, der sich erst im Moment des Warenverkaufs realisiert, wenn sich tatsächlich ein Käufer findet, der den Preis für die Ware

⁴ Auch wenn Marx in *Das Kapital* nicht auf Währung als solche eingeht, betont er den symbolhaften Charakter des Geldes in Form von Geldscheinen, als Papiergeld, oder Münzen als Metallgeld (Marx 1962, 140–141), das durch jede andere Art von Währung ersetzt werden könnte (Shapiro 2008, 42).

bezahlt und sie folglich konsumiert. Ungebunden an menschliche Zufriedenstellung erscheint der abstrakte Tauschwert einer Ware nur am Tauschmarkt selbst. Daraus leitet Shapiro (2008, 38) ab: Sollte der Tauschwert nicht vorhanden sein, ist auch kein Profit daraus zu bilden und ohne Profit ist Kapitalismus per Definition nicht möglich.

Wichtig ist auch zu betonen, dass für Marx nur Arbeit Wert entstehen lassen kann und somit Wertentstehung und -steigerung in den Händen der Arbeiterklasse liegen, da Kapitalisten laut Marx nicht arbeiten und nicht als Arbeiter gelten. Deshalb ist der Eigentümer der Produktion an die Werteproduzierenden gebunden, um Wert zu erzeugen. Der Eigentümer braucht die Wertproduzierenden für seinen Profit. „For money to be transformed into capital, for money to create surplus-value (profit), it must buy a value-producing commodity. This commodity is labour-power.“ (Shapiro 2008, 64) Im Rahmen des Tauschwertes der Arbeit dient Geld zu deren Quantifizierung. Zwei Personen begegnen sich im System des Kapitalismus als Subjekte, in dem sich die eine Partei als Unternehmer bzw. Kapitalist definiert und die zweite zwangsläufig die Position des Arbeiters einnimmt (Shapiro 2008, 64). Außerhalb der Zirkulation sind beide Subjekte Produzent und Konsument. Sobald sie jedoch in die Zirkulation eingebettet sind, kauft der Produzent die Arbeitskraft des Produzierenden, des Arbeiters als Warenbesitzer seiner Arbeit. Allerdings gibt es im Tauschhandel mit der Arbeitskraft als Ware festgesetzte Voraussetzungen. Im Moment der Begegnung dieser zwei Subjekte

[...] kann die Arbeitskraft als Ware nur auf dem Markt erscheinen, sofern und weil sie von ihrem eignen Besitzer, der Person, deren Arbeitskraft sie ist, als Ware feilgeboten oder verkauft wird. Damit ihr Besitzer sie als Ware verkaufe, muß er über sie verfügen können, also freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein. Er und der Geldbesitzer begegnen sich auf dem Markt und treten in Verhältnis zueinander als ebenbürtige Warenbesitzer, nur dadurch unterschieden, daß der eine Käufer, der andre Verkäufer, beide also juristisch gleiche Personen sind. [...] Er als Person muß sich beständig zu seiner Arbeitskraft als seinem Eigentum und daher seiner eignen Ware verhalten, und das kann er nur, soweit er sie dem Käufer stets nur vorübergehend, für einen bestimmten Zeitermin, zur Verfügung stellt, zum Verbrauch überläßt, also durch ihre Veräußerung nicht auf sein Eigentum an ihr verzichtet. [...] Die zweite wesentliche Bedingung, damit der Geldbesitzer die Arbeitskraft auf dem Markt als Ware vorfinde,

ist die, daß ihr Besitzer, statt Waren verkaufen zu können, worin sich seine Arbeit vergegenständlicht hat, vielmehr seine Arbeitskraft selbst, die nur in seiner lebendigen Leiblichkeit existiert, als Ware feilbieten muß. (Marx 1962, 182–3)

Der Arbeiter bietet seine Ware Arbeitskraft als Tauschware zu einem erhofften hohen Tauschwert in Form von Geld an – als die Entlohnung seiner Arbeit. Da der Kapitalist jedoch nach Profit bzw. Mehrwert strebt, und der Arbeiter zur Erhaltung seiner Existenz den Arbeitsvertrag unterschreiben möchte, kann der Tauschwert als quantitative Einheit nicht in gleicher Höhe im Tauschhandel erfolgen (Shapiro 2008). Um dem entgegenzuwirken muss der Arbeiter seine Ware Arbeitskraft unter seinen eigentlichen Wert verkaufen, damit der Unternehmer bzw. Arbeitgeber einen Mehrwert, *surplus value*, in Form von Profit aus dem Arbeitsverhältnis gewinnen kann (Shapiro 2008). „Das Kapital ist daher rücksichtslos gegen Gesundheit und Lebensdauer des Arbeiters, wo es nicht durch die Gesellschaft zur Rücksicht gezwungen wird.“ (Marx 1962, 285) Margaret Fay bezieht sich in *The 1844 Economic and Philosophic Manuscripts of Karl Marx* (1979) auf Marx (1970a), der ausdrücklich die Abhängigkeit des Arbeiters vom Kapitalisten betont, da der Kapitalist sein Kapital dem Preis der kaufbaren Waren folgend frei einsetzen kann. Der Arbeiter hingegen hat nur seine Arbeitskraft im Tauschhandel zur Verfügung, wobei er keinen Einfluss auf deren Preis hat. Gleichzeitig kann er nur eine Art der Arbeit ausführen, die ihn jede Forderung von Seiten des Kapitalisten akzeptieren und zu erfüllen versuchen lässt (Fay 1979, 232).

In der Auseinandersetzung um die Länge des Arbeitstages stellt Marx den Klassenkampf dar, basierend auf der Antinomie der Gesellschaftsklassen, nämlich der „Gesamtkapitalisten, d.h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse“ (Marx 1962, 249). Er erläutert die Antinomie folgendermaßen:

Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer, wenn er den Arbeitstag so lang als möglich [...] zu machen sucht. Andererseits schließt die spezifische Natur der verkauften Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgröße beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide

gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt. (Marx 1962, 249)

Die Alternative, Forderungen nicht nachzugehen bzw. nachzugeben, erscheint dem Arbeiter nicht als solche, da sie ihn ohne Einkommen durch seine Lohnarbeit in den Hungerstod treibt (Fay 1979). Marx' drückt es klar aus: „Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als Entwirklichung, daß der Arbeiter bis zum Hungerstod entwirklicht wird.“ (Marx 1968a, 512)

Selbst wenn der Lohn der Lohnarbeiter stabil bleibt, ist der individuelle Arbeiter mit der permanent mitschwingenden Möglichkeit des Arbeitsverlustes als Resultat der Fluktationsmöglichkeit des Marktes konfrontiert, als Teil der Dynamik im Arbeitsverhältnis zwischen dem Arbeiter und dem Kapitalisten als Arbeitgeber (Fay 1979). Ein Arbeiter arbeitet für den Erwerb von Lebensmitteln und einer Unterkunft für sich und seine Familie. Auf der anderen Seite des Beziehungssoles bekommt der Unternehmer die Mehrarbeit in Form von Mehrwert als Kapital von allen Arbeitern in der Produktionskette.

Ein weiterer Nachteil für den Arbeiter ergibt sich aus der Tatsache, dass die Lohnrate abhängig von der Arbeitstätigkeit variiert. Im Gegensatz dazu ist der Profit, der in unterschiedlichen Arbeitsbereichen erwirtschaftet wird, in weit weniger Variationen an der Kapitalvermehrung ausgesetzt. Das tote Kapital zeigt sich gegenüber der individuellen Arbeit gleichgültig (Fay 1979, 153–4). Das bedeutet in seiner Absolutheit, dass der Arbeiter bei einem riskanten Kapitalgeschäft an seine existentiellen Grenzen stößt, wohingegen der Kapitalist unter den gleichen Bedingungen nur unter seinem Profitverlust leidet—oder unter seiner eigenen Profitgier, wie es in „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“ (Marx 1968a) veranschaulicht ist:

Bei der Arbeit tritt die ganze natürliche, geistige und soziale Verschiedenheit der individuellen Tätigkeit heraus und wird verschieden belohnt, während das tote Kapital immer denselben Tritt geht und gleichgültig gegen die *wirkliche* individuelle Tätigkeit ist. Überhaupt ist zu bemerken, daß da, wo Arbeiter und Kapitalist gleich leiden, der Arbeiter an seiner Existenz, der Kapitalist am Gewinn seines toten Mammons leidet. Der Arbeiter muß nicht nur um seine physischen Lebensmittel, er muß um die Erwerbung von Arbeit, d.h. um die Möglichkeit, um die Mittel kämpfen, seine Tätigkeit verwirklichen zu können. (Marx 1968a, 472–3)

Die Nachteile für den Arbeiter dominieren und prägen die asymmetrische Beziehung zwischen ihm und dem Kapitalisten. Marx kritisiert das Leid des Arbeiters als ein ethisches Ungleichgewicht, worin er den Kapitalisten in seinem höher gestellten Status nicht einholen kann. Diese negative Asymmetrie möchte er im Gesellschaftsbild aufdecken. Darüber hinaus ist zu bemerken, dass die Akkumulation von Kapital die Akkumulation von Arbeit bedeutet, allerdings nur in den Händen der nicht-arbeitenden Kapitalistenklasse (Fay 1979)⁵. Den einzigen Schutz, den sich die Arbeiter gegen die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft vonseiten der Kapitalisten erhoffen können, ist ihr Wettbewerb untereinander (Marx 1962)⁶.

Das Moment der Begegnung zwischen Arbeiter und Kapitalist ist geschichtlich kein Novum. Jedoch ist diese Begegnung im Kontext des Feudalismus eine andere als im Kapitalismus. Die Feudalherren besitzen ihre Diener samt dem Land, auf dem sie arbeiten. Ein sogenannter Arbeitsmarkt existiert noch nicht. Die Beziehung Diener/ Feudalherr unterliegt sozialen und politischen Pflichten. Im Kapitalismus hingegen sind Lohnarbeiter frei, ihre Arbeitskraft jedem möglichen Kapitalisten, dem Arbeitgeber, zu verkaufen. Es gibt in diesem Kontext keine formalen Verbindungen außerhalb der Arbeitszeit. Der politische Status beider ist in ihrem kapitalistischen Verhältnis gleich, da sie als Staatsbürger gleiche Rechte und Pflichten haben (Fay 1979, 210). Hinter der Illusion der Freiheit und Gleichheit, versteckt sich die asymmetrische Struktur im Sinne Marx' Kapitalkritik:

⁵ Fay (1979) bezieht mit folgenden Worten Stellung auf das Kapitel „Of the Accumulation of Capital, or of Productive and Unproductive Labour“ in Smiths Werk (1937, 66): „Hence the accumulation of capital means the accumulation of labour – but in the hands of the non-labouring capitalist class. We already get a hint of the conceptual framework (the alienation of labour in the hands of a class whose interests are always opposed to the labourers.“ (Fay 1979, 156)

⁶Zusammenfassend stellt Marx klar, dass die Position des Arbeiters anders vor Beginn des Arbeitsprozesses ist als am dessen Ende. Das folgende Bild verbindet die Freiheit beider Teilnehmer im Moment ihrer Begegnung und beleuchtet die Illusionen, in die der Arbeiter verfällt, um den Arbeitsvertrag zu unterzeichnen. Damit sich die Arbeiter selbst vor dieser illusorischen Freiheit schützen können, ist eine gesetzlich beschränkte Arbeitszeit notwendig. „Man muß gestehn, daß unser Arbeiter anders aus dem Produktionsprozeß herauskommt, als er in ihn eintrat. Auf dem Markt trat er als Besitzer der Ware „Arbeitskraft“ andren Warenbesitzern gegenüber, Warenbesitzer dem Warenbesitzer. Der Kontrakt, wodurch er dem Kapitalisten seine Arbeitskraft verkaufte, bewies sozusagen schwarz auf weiß, daß er frei über sich selbst verfügt. Nach abgeschlossenem Handel wird entdeckt, daß er ‚kein freier Agent‘ war, daß die Zeit, wofür es ihm freisteht, seine Arbeitskraft zu verkaufen, die Zeit ist, wofür er gezwungen ist, sie zu verkaufen, [...] Zum ‚Schutz [...] müssen die Arbeiter ihre Köpfe zusammenrotten und als Klasse ein Staatsgesetz erzwingen, [...] das [...] verhindert, durch freiwilligen Kontrakt mit dem Kapital sich und ihr Geschlecht in Tod und Sklaverei zu verkaufen.“ (Marx 1962, 319–20)

Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein Mittel, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen [...]. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung, die Entäußerung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäußerung sein. (Marx 1968a, 514)

Für Shapiro (2008) gibt es zwei Hauptmerkmale des Kapitalismus, die sich in *Das Kapital* (Marx 1962) manifestieren:

[...] the problem of what seems to be self-expanding value (fetishism) and the loss of human control (alienation, objectification) to the inorganic system. These two effects converge to find a form of appearance in the new status of the commodity, which seems to create value by itself. (Shapiro 2008, 103–4)

Der Entfremdungsprozess betrifft den Arbeiter und den Kapitalisten gleichermaßen. Im nächsten Abschnitt wird näher darauf eingegangen, denn der Fetischcharakter des Kapitals, sowie die Prozesse der Entfremdung und Verdinglichung bedingen einander und prägen die Beziehung zwischen Arbeiter und Kapitalist.

1.2. Verdinglichung, Entfremdung und Fetischismus

Auch die Arbeitsdurchführung, die dem Verkaufsprozess vorausgeht, wird von gesellschaftlichen Strukturen dominiert, nämlich von gemeinschaftlichen Interessen. In diesem Moment entsteht Entfremdung des Arbeiters durch dessen Ausbeutung, wie Robert Gibbs (1992, 245) bezogen auf Marx (1970b; 1968a, 512) klar beschreibt:

In *The German Ideology* (1970[b]) Marx distinguishes between a division of labor that is naturally derived or indigenous and one that is voluntary. That naturalistic division is linked to families and produces the break between the individual and the community. The fixed roles force each to do his or her own job, but such service to the community is not a fulfillment of the individual's interest.

That coercive role itself creates the alienation of labour. Alienation for Marx is not simply an externalization of my will, but, specifically, the expropriation of labor. The labor that I put into the object, transforming it and increasing its value, becomes something other and external to me, but, more importantly, it also becomes something alien

to me and ultimately something that rules over me. The production of the object becomes the definition of my worth (instead of my will defining the worth of the object). The problem with externalization is a result of the modes of production (the division of labor): because one's labor is assigned by social structures that are not democratically and freely chosen, but are determined in one of several oppressive manners, the externalization means the expropriation of labor. (Gibbs 1992, 245)

Gibbs' Erläuterungen zur Entfremdung (1992) führen ebenso zu einer notwendigen Entfremdung der Landbesitzer in Bezug auf ihre Mieter, sodass das Land sie am Ende selbst besitzt. Ebenso ist auch der Kapitalist im Entfremdungsprozess in seiner Position verzerrt, und wird zum Sklaven des Kapitals.

Ultimately, the competition of the appropriation of things, for the accumulation of property, makes all human effort into a struggle for survival [...]. For Marx, the injustice of capitalism is that people serve their commodities as human faculties are reduced to a crude sort of animal materialism. Marx is not opposed to the material need of humanity, but competition and commodification reduce such needs to the bare needs of survival. (Gibbs 1992, 248)

Der nackte Überlebenskampf offenbart die ineinander überlaufenden Prozesse, die letztendlich ein verzerrtes Bild der Wahrheit darstellen. Erst wird der Überlebenskampf zu einem durch den „animal materialism“, wie Gibbs (1992, 246) es ausdrückt, oder in Marx' Worten, durch die „Vergegenständlichung von Arbeit“ (Marx 1962, 181). Diese führt Marx zufolge weiter zum Geldfetisch. Das Geld taucht wie aus dem Nichts auf, wird nicht hinterfragt und erscheint als eine unabhängige Macht vor allem anderen. Der Geldfetisch transformiert sich zum Kapitalfetisch, worin das Kapital als eine selbstständige Entität in der Gesellschaft wahrgenommen und anerkannt wird. Würde das Geld und folglich das Kapital nicht diesen eigenständig agierenden Stellenwert in der Gesellschaft bekommen, könnte sich das Kapital in seiner Machtposition nicht halten. Das Phänomen des Fetischismus zeigt deutlich, wie Marx die Gesellschaft in eine Illusion eingehüllt sieht, worin die Mitglieder den Schein selbst produzieren und ihn in repetitiven Abläufen wahren. Diese Selbsttäuschung als eine erlebte Ideologie ist ein falsches Bewusstsein, da es verkehrt und gleichzeitig notwendig ist, um den Fetischismus aufrecht zu erhalten:

„Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein.“ (Marx 1968b, 97)

Auf der anderen Seite gilt der Geldfetisch als Voraussetzung zur Verselbstständigung des Geldes als Ware, um aus Geld ein Mehr an Geld zu produzieren. Marx beschreibt das Phänomen der Verdinglichung im Rahmen des Produktionsprozesses, bei dem Produktionsmittel zu Produkten durch konkrete, menschliche Arbeit werden. Wenn die Produkte als Gebrauchsgegenstände einen gesellschaftlichen Nutzwert, den sogenannten Gebrauchswert, zugestanden bekommen, werden sie dem Markt zum Verkauf dargeboten. Ihr Tauschwert bestimmt ihren Wert in Preisform stellvertretend für eine Geldsumme in Form von Zahlen.

Für den funktionierenden Kreislauf in einer kapitalistischen Gesellschaft sind wie eben geschildert einige elementare, aufeinander folgende Ebenen notwendig. Am Weg zur Kapitalvermehrung wird die Funktion der Ware verdinglicht und infolge dessen ebenso die Arbeitskraft des Arbeiters als verkörperte Arbeit. Im weiteren Verlauf wird der Wert der Funktion der Arbeitskraft bezahlt – und nicht der Wert der Arbeitskraft als solcher. Das bedeutet, der stellvertretende Geldwert arbeitet für sich selbst. Die Verdinglichung des Kapitalisten liegt darin, dass der Käufer und Fabrikbesitzer in seinem Sein als Person „[a]ls bewußter Träger dieser Bewegung“ vom Geldbesitzer zum Kapitalisten wird (Marx 1962, 167). Nachdem sich dieser Prozess unendlich wiederholt, ist „[d]ie Bewegung des Kapitals [...] daher maßlos“ (Marx 1962, 167).

Georg Simmel (1990) stellt in *The Philosophy of Money* ein anderes Modell vor. Er betont zwei Bewegungen im Kontext der Verdinglichung. Zum einen müssen Personen in einer entpersonalisierten Beziehung in einem Warenaustausch stehen und sich als Träger allgemeiner Eigenschaften einer Person zur Verfügung stellen, damit sie überhaupt als Austauschpartner anerkannt werden können. Demgegenüber bedeutet die Verdinglichung gleichzeitig, dass Menschen ihre Existenz als Mensch zu leugnen. Für Simmel (1990) muss diese Konsequenz aufgrund von wachsender negativer Freiheit getragen werden, die durch die Vervielfachung der ökonomischen Austauschverhältnisse generiert wird. Hier setzt Axel Honneth mit seiner Ausgabe *Reification: a new look at an old idea* (2008, 157) an, wenn er vom Vergessen und der Verdinglichung intersubjektiver Beziehungen spricht. Die Ent-

personalisierung sozialer Beziehungen setzt die Anerkennung einer gegenwärtig anonymen anderen Person als solcher voraus, wobei Verdinglichung das Vergessen dieser vorausgehenden Anerkennung ist. Diesem Argument folgend kann der Prozess der Verdinglichung sozialer Beziehungen nicht mit dem Prozess der Objektivierung gleichgestellt werden.

Im Gegensatz dazu weitet György Lukács in *History and Class Consciousness* (1971) sein Konzept der Verdinglichung – und die damit einhergehenden Zwangsformen der Positionswechsel der Subjekte bezogen auf ihre Umwelt und auf sich selbst – auf die Gesamtheit des kapitalistischen sozialen Lebens aus, um dessen ökonomische Bedeutung und Konsequenzen für die Ethik sozialer Beziehungen zu erklären. Für ihn bildet die kapitalistische Gesellschaft mit dem vorherrschenden intersubjektiven Handlungspotenzial den Rahmen für die Ausbreitung des Warenaustausches. Letzteres ist der Grund für das konstante Bestehen der Verdinglichung. Im entscheidenden Moment der Begegnung der Handlungsträger, aus einem sozialen Umfeld kommend, schlägt ihre soziale Beziehung zueinander um in ein primäres Austauschverhältnis, worin gleichgestellte Warengüter als Austauschmittel agieren. Die Handlungsträger werden in eine Umgebung versetzt, worin ihre Beziehung zueinander und zum umliegenden Umfeld sich von einer sozialen in eine verdinglichende Relation verwandelt. Der Perspektivenwechsel auf die Dinge führt in ebenso viele Richtungen wie es Formen der Verdinglichung gibt, wie Axel Honneth in *Reification: a new look at an old idea* (2008) Lukács' (1971) Gedanken zusammenfasst:

Subjects in commodity exchange are mutually urged (a) to perceive given objects solely as “things” that one can potentially make a profit on, (b) to regard each other solely as “objects” of a profitable transaction, and finally (c) to regard their own abilities as nothing but supplemental “resources” in the calculation of profit opportunities. (Honneth 2008, 22)

Der Perspektivenwechsel des Subjekts vollzieht sich somit in Richtung der externen Welt, sowie auch rückbezogen auf das Subjekt selbst. Dabei übersieht Lukács (1971), wie Honneth (2008, 22) kritisiert, die unterschiedlichen Nuancen dieses Prozesses, was die Unterscheidung zwischen egoistischem Verhalten und Instrumentalisierung anderer aus ökonomischem Interesse heraus erschwert.

An der Schnittstelle zwischen ökonomischen Interessen und dem Warenhandel ist auch die direkte Verbindung zu Marx zu finden. Lukács (1971) setzt den Fokus der Verdinglichung in den Prozess des Warenhandels, wobei Marx diesen Perspektivenwechsel Warenfetischismus nennt. Im Kapitalismus, so Lukács' These (1971, 101), bestimmt die Verdinglichung die Natur des Menschen und wird zur „second nature“, wobei die zweite Natur des Menschen die Gewohnheiten des alltäglichen Lebens infiltriert. Bemerkenswert ist auch sein Argument, dass sich die Erfahrung der Vergegenständlichung gerade dann vollzieht, wenn das Potenzial eines wirtschaftlichen Nutzens in den Transaktionen ruht. Jedoch zeigt Honneth (2008, 23) berechtigterweise die Kontroverse auf, dass Lukács (1971, 86) die Vergegenständlichung des Erfahrbaren die zweite Natur des Menschen als determinierend beschreibt, jedoch diesen Perspektivenwechsel gleichzeitig nur auf ökonomische Dynamiken beschränkt. Es scheint, als ob er neben der wirtschaftlichen Dimension alle anderen Formen der sozialen Aktivitäten und Transaktionen übersieht. Lukács (1971, 90) versucht das Problem allerdings zu lösen, indem er das Verhalten des Subjekts in den Mittelpunkt des Prozesses der Verdinglichung stellt. Das Verhalten im Warenaustausch selbst erzwingt infolgedessen diesen Prozess. Die Partner der Interaktion im Rahmen des Warenaustausches werden zu neutralen Beobachtern und verlieren ihre empathischen Verbindungen zu ihrer Umwelt (Honneth 2008, 23–4).

Marx' Prozess der Entfremdung erstreckt sich auch auf die intersubjektive Beziehung als „[e]ine Konsequenz davon, daß der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist“, sodass dies „die Entfremdung des Menschen von dem Menschen“ bedeutet (Marx 1962, 517). Der Entfremdungsprozess infiltriert nicht nur die Beziehungen des Arbeiters zur sinnlichen Außenwelt. Sein Verhältnis zu sich selbst leidet ebenfalls darunter, wo

seine Tätigkeit als Leiden, Kraft als Ohnmacht, die Zeugung als Entmannung, die eigne physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben – denn was ist Leben [anderes] als Tätigkeit – als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit. Die Selbstentfremdung, wie oben die Entfremdung der Sache. (Marx 1968a, 515)

Für Marx (1968a, 1962) ist das kapitalistische System eine Rahmenbedingung, das den Prozess der Verdinglichung als Entfremdung des Arbeiters gegenüber der Ware erst ermöglicht. Dabei ist die Verselbstständigung des Geldes in der Geldzirkulation am Weg zur Kapitalvermehrung allerdings auch Schuld der Arbeiter. Die ethische Dimension kommt erst durch die Frage auf, ob kapitalistische Arbeitssysteme einer Ausbeutung der Arbeiterklasse gleichzusetzen sind. Die Fragen nach Gerechtigkeit und Verantwortung werden ebenso laut. Diese Punkte werden im späteren Verlauf bedeutend, da sie den Bezug zu Levinas herstellen.

Nachdem für eine moralische Anklage die subjektive Intention für ein moralisches Fehlverhalten oder die Befolgung moralischer Prinzipien fehlt, leitet Lukács (1971, 89) von seiner Analyse dieses Endresultat ab, wie Honneth (2008, 25) es ausdrückt: „reification [...] can be conceived neither as a kind of moral misconduct, nor as a violation of moral principles.“ Daher macht es Sinn, dass Lukács (1971, 89) die Individuen einer kapitalistischen Gesellschaft, wenn sie ihre Umgebung inklusive ihrer Mitmenschen vergegenständlichen, nicht als moralisch handelnd definiert, sondern dieses Muster der Reifikation als eine Art soziales Verhalten in die kapitalistische Gesellschaft inkorporiert. Wenn das Verhalten als falsch erachtet werden kann, dann nicht zufolge eines moralischen Urteils, sondern als rein strukturell falsches Verhalten (Honneth 2008, 24), so auch im Sinne Marx’.

Wie kann die Welt erlebt werden, wenn sie nicht verdinglicht wird? Lukács (1971, 97) gibt zu, dass ein aktives Subjekt der Gesellschaft die Welt direkt oder miterlebend erfährt, sogar als ein „organic part of his personality“ (Lukács 1971, 100), worin Objekte in ihrer Qualität erlebt werden. Die Reifikation ist somit das Produkt des Subjekts, wo dessen Geist und die Welt miteinander interagieren (Honneth 2008, 27; Lukács 1971, 123 und 141–2).

Der Prozess der Vergegenständlichung der Welt löst jedoch nicht den Anderen auf, wie Honneth (2008, 28) klar erkennt. Nach ihm handelt es sich nicht, wie bereits dargestellt, um ein moralisch falsches Verhalten im Gegensatz zu einem richtigen in Form von traditioneller Lebenspraxis. Er interpretiert eine Gesellschaft als vergegenständlicht oder vergegenständlichend, weil sich ein Missverständnis der alltäglichen Praktiken etabliert hat. Das bedeutet, dass die daraus entstehenden ontologischen Folgen und die Hegemonie der Subjekt-Objekt-Trennung zu einer

destruktiven Beziehung zur Welt führen. Er argumentiert weiter, dass der kapitalistische, freie Markt einen anonymen Verhaltenszwang beinhaltet, worin die darin agierenden Subjekte diese bewusste Einstellung zur Umgebung einnehmen.

Wie bisher dargestellt, versucht Lukács (1971) zwischen drei Aspekten der Verdinglichung konzeptuell zu unterscheiden: nämlich die Reifikation des Selbst, anderer Personen und die Vergegenständlichung von Objekten. Dabei beeinflusst jede einzelne Form die anderen beiden. Honneth (2008, 23) bezweifelt jedoch die notwendige Verbindung dieser drei Formen, da die Reifikation der Objekte in der externen Welt und die Reifikation des Selbst nicht unbedingt ineinander übergreifen müssen.

In der Analyse Lukács' (1971) ist ein weiteres Problem zu finden. Bezogen auf Marx' Grundstruktur der kapitalistischen Gesellschaft betrachtet er die ökonomische Dimension als eine Kraft, die das kulturelle Leben in einem solchen Ausmaß formt, dass er sich gezwungenermaßen die Infiltration der ökonomischen Prozesse in allen Aspekten des sozialen Lebens sieht. Den Ursprung des Phänomens der Verdinglichung ortet er im kapitalistischen Verhältnis, was Honneth (2008, 78) ihm als Ignoranz gegenüber anderen angenommenen Ursprüngen der Vergegenständlichung vorwirft, weswegen Lukács' Modell schnell an Grenzen stößt. Zum Beispiel kann das soziale Phänomen des Rassismus nicht nur auf Basis des Kapitalismus erklärt werden. Andererseits ignoriert Lukács (1971), so Honneth (2008, 80), auch den rechtlichen Schutz eines Vertrages gegenüber den Teilnehmern einer kapitalistischen Beziehung. Die Vertragspartner gewähren sich aufgrund dessen einen immerhin minimalen Grad an Respekt. Rechtliche Institutionen betrachtet Lukács (1971) wiederum als kapitalistisch durchsetzt und somit als Träger von Tendenzen für die Verdinglichung. Damit sieht er sein Modell bestätigt (Honneth 2008, 80).

Zahlreiche andere Autoren haben sich ebenfalls mit dem Begriff der Verdinglichung beschäftigt. An dieser Stelle sollen diejenigen vorgestellt werden, die für eine Ethik der Begegnung aufschlussreiche Perspektiven bieten können. Martha Nussbaum (2000) verwendet den Begriff *objectification* um extreme Formen zwischenmenschlicher Beziehungen zu charakterisieren, worin Individuen andere instrumentalisieren. Auch wenn Elizabeth Anderson in *Value in Ethics and Econo-*

mics (1993) den Begriff der Verdinglichung vermeidet, schließt sich ihr Konzept der ökonomischen Entfremdung des kontemporären Lebens an das Phänomen an. Nachdem diese normativen Beschreibungen der Verdinglichung im ethischen Kontext stehen, beziehen sie sich auf menschliches Verhalten, wobei moralische oder ethische Prinzipien verletzt werden, indem Subjekte nicht als menschliche Wesen, sondern als leblose und starre Objekte behandelt werden, als Dinge oder Waren (Honneth 2008, 19–20).

Die Möglichkeit der Verdinglichung aller greifbaren Dinge ermöglicht es, auch die Funktion der Dinge selbst zu objektivieren und infolgedessen zu verändern. Die Funktion der Arbeitskraft, die für die Produktion von Waren notwendig ist, kann nur in einem fertigen Produkt als inhärente Eigenschaft gesehen werden. Die Arbeitskraft als abstraktes Potenzial wird durch einen und stellvertretend in einem Arbeiter verkörpert. Marx übersetzt das Konzept der Verdinglichung weder auf die Marktverhältnisse zwischen privaten Individuen, noch auf den Tauschhandel der Arbeitsprodukte. Er verwendet den Mechanismus der Entfremdung im Zuge der Verdinglichung für die Analyse der Struktur des Produktionsprozesses selbst. Der Produktionsprozess bestimmt, wer die Produzenten und die Besitzer der Produktionsmittel sind und in welchem Klassenverhältnis sie sich befinden (Fay 1979). Die Macht der dominanten Klasse liegt in ihrem Privatbesitz der Produktionsmittel. „Thus the alienation of labour is at the same time the movement of private property, and the movement of private property is the alienation of labour.“ (Fay 1979, 231) Die Unterordnung der produzierenden Klasse, der Arbeiterklasse, in der kapitalistischen Machtstruktur ist auf die Entfremdung der Produzenten von den objektiven Konditionen ihrer Produktionsaktivität zurückzuführen. Die Begriffserklärung der Alienation gibt Aufschluss darüber:

[...] “alienus”, the Latin root of “alienation”, literally means “belonging to another”. Marx’ analysis of the rule of private property is an analysis of the “thing” that is privately owned, but the relationship between those who appropriate (alienate) and those who are deprived (alienated). (Fay 1979, 205)

Nachdem die Arbeitskraft als Ding an sich ebenfalls objektiviert wird, wird sie zu einer Ware auf dem freien Markt des Tauschhandels (Fay 1979). Um Marx’ Sprache treu zu bleiben, bedeutet die Verdinglichung des Arbeiters, dass das Produkt der

Arbeit diesem als fremdes Wesen gegenübertritt und er als Vergegenständlichung als vom Produzenten unabhängig erscheint.

Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*. (Marx 1968a, 511–2)

Die Knechtschaft des Gegenstandes symbolisiert die Herr-Knecht-Beziehung zwischen dem Arbeiter als Knecht, der sogenannte Sklave des Kapitalisten, und dem Kapitalisten als Herr. In der Folge verkehrt sich diese Beziehung innerhalb der sozio-ökonomischen Gesellschaftsstruktur, wie weitere Ausführungen darstellen. In diesem Kontext verbleibend ist in *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (Marx 1968a) zu lesen:

Die Nachfrage nach Menschen regelt notwendig die Produktion der Menschen wie jeder andren Ware. Ist die Zufuhr viel größer als die Nachfrage, so sinkt ein Teil der Arbeiter in den Bettelstand oder den Hungertod herab. Die Existenz des Arbeiters ist also auf die Bedingung der Existenz jeder andren Ware reduziert. Der Arbeiter ist zu einer Ware geworden, und es ist ein Glück für ihn, wenn er sich an den Mann bringen kann. Und die Nachfrage, von der das Leben des Arbeiters abhängt, hängt von der Laune der Reichen und Kapitalisten ab. (Marx 1968a, 471)

Diese Tatsache lässt Margaret Fay (1979) zur folgenden Schlussfolgerung über Marx führen:

He is thereby able to argue that private property and alienation do not begin with the emergence of commodity production and the confrontation of private buyers and sellers on the market, but are rooted in the separation of the means of production from the producers themselves, a separation which had already occurred and been institutionalized in Europe's feudal past. (Fay 1979, 200)

Zusammenfassend siedelt Marx Entfremdung auf drei Ebenen an. Auf der ersten erfolgt die Entfremdung des Arbeiters vom Produkt seiner Arbeitstätigkeit. Die zweite Stufe bezeichnet die Entfremdung des Arbeiters vom Arbeitsprozess selbst. Marx demonstriert in seiner Analyse, dass ein Objekt bloß das Endresultat des Objektivierungsprozesses ist. Auf der nächsten Stufe entfremdet sich der Arbeiter von seiner speziesspezifischen, menschlichen Aktivität. Das Hauptmerkmal der Arbei-

terklasse ist die Tatsache ihrer arbeitenden Mitglieder. Ihre Entfremdung von der Arbeit ist somit gleichbedeutend mit ihrer Entfremdung von ihrer speziesspezifischen Aktivität (Fay 1979, 234). Im Fortschreiten der Automatisierung der Arbeitsprozesse wird diese Entfremdung zugespitzt, wie der nächste Abschnitt es veranschaulicht. Außerdem wird im Folgenden die asymmetrische Arbeiter-Kapitalist-Beziehung zu Lasten des Arbeiters in einer erweiterten Dimension diskutiert, wo Fragen der Hegemonie, Anerkennung und Gerechtigkeit wiederaufkommen. Im Voranschreiten der zuvor beschriebenen Prozesse der Entfremdung und Verdinglichung, entfernen sich der Arbeiter und Kapitalist von ihren Ausgangspositionen: Nämlich in der ursprünglichen interpersonalen Begegnung scheinen sich zwei Individuen in Arbeiter und Kapitalist zu verwandeln, wonach in der Begegnung das Ethische von dem Kapitalistischen entmachtet wird, indem der Arbeiter und Kapitalist in den Totalanspruch des kapitalistischen Systems transferiert werden. Genau von dieser Aufspaltung oder Trennung geht die asymmetrische Beziehung aus, die Marx von der sozio-ökonomischen Perspektive aus kritisiert, nachdem die Begegnung keine Ethik der Begegnung ist in der Art, wie Levinas' ethische Beziehungstheorie des Weiteren vorgestellt wird, sondern zu einer kapitalorientierten Beziehung mutiert. Zunächst ist der Fokus noch auf die Automatisierung gerichtet.

1.3. Automatisierung: Eine paradoxe Entwicklung

Maurice Godelier beschreibt in *System, Struktur und Widerspruch im „Kapital“* (1970) den Widerspruch in kapitalistischen Gesellschaften als einen interstrukturellen, da der Widerspruch nicht „im Inneren einer Struktur“ liegt, „sondern zwischen [...] der Struktur der Produktivkräfte, ihrer immer weiter vorangetriebenen Vergesellschaftung, und der Struktur der Produktionsverhältnisse, dem Privateigentum an den Produktivkräften“ (Godelier 1970, 22). Mit dem Eintritt der Maschinen in die Produktionskette, verschiebt sich das Bild der Verkehren, Ver-

dinglichungen und Entfremdungen⁷. Denn ab diesem Punkt „bekämpft der Arbeiter das Arbeitsmittel selbst, die materielle Existenzweise des Kapitals“ (Marx 1962, 446). Die Maschine reduziert die Kosten für den Unternehmer und steigert gleichzeitig die Produktivität der Arbeit, indem jener Teil des Arbeitstages reduziert wird, in dem der Arbeiter für sich selbst arbeitet. Allerdings wird der Anteil des Arbeitstages verlängert, obwohl der Kapitalist dem Arbeiter durch keinerlei Leistung entgegenkommt. Somit ist die Maschine ein Mittel zur Produktion von Mehrwert (Shapiro 2008, 124). Die Mehrarbeit vonseiten der Arbeiter, was seine Ausbeutung determiniert, ist notwendig für die Profiterhaltung. Dies erzwingt auch den repetitiven Ablauf der einzelnen Phasen des Produktionsprozesses. Die Arbeiterklasse muss fortwährend reproduziert werden, um Kapital zu reproduzieren. Die Automatisierung bezweckt primär die Steigerung des *surplus values* im kapitalistischen System, was zur Verlängerung des Arbeitstages führt und zur Einsparung an Lohnarbeitern. Die für die Durchführung der Arbeit notwendigen Fähigkeiten der Arbeiter sollen die Maschinen nachahmen und der folglich mögliche Ersatz der Arbeiter ist ein positiver Nebeneffekt. Dies führt jedoch zu einer Wertsteigerung der Arbeit nicht durch die Benutzung der Maschinen, sondern durch das Einsparen der Menge an Arbeitern (Shapiro 2008, 122 ff.).

Die Beziehung zwischen Arbeiter und Kapitalist verändert sich ebenfalls mit der Einführung der Maschinen. Der Kapitalist steht dem Arbeiter nicht mehr nur als Kapitalist gegenüber, er verkörpert nun auch die Macht der Maschinen. Der Arbeiter bemüht sich um seine Gunst, um sich einen Arbeitsplatz in der Industrie zu sichern. Gegner der Arbeiter sind nicht mehr die Kapitalisten, sondern ihresgleichen, die sie wegen Arbeit bekämpfen. Die Hierarchie im Klassenkampf bleibt in dieser Entwicklung erhalten. Der Kampf wird jedoch in der eigenen Arbeiterklasse ausgeübt. Im Zuge des Wettbewerbs ist Lohnkürzung möglich, da die Annahme be-

⁷ Das folgende Zitat veranschaulicht Marx' Analyse über die verkehrte Beziehung zwischen den Arbeitern und Maschinen: „Aller kapitalistischen Produktion, soweit sie nicht nur Arbeitsprozeß, sondern zugleich Verwertungsprozeß des Kapitals, ist es gemeinsam, daß nicht der Arbeiter die Arbeitsbedingung, sondern umgekehrt die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung technisch handgreifliche Wirklichkeit. Durch seine Verwandlung in einen Automaten tritt das Arbeitsmittel während des Arbeitsprozesses selbst dem Arbeiter als Kapital gegenüber, als tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt.“ (Marx 1962, 446)

steht, dass die Arbeiter zu jeder Bedingung ihren Arbeitsplatz sichern wollen (Shapiro 2008, 130 ff.).

Der Kapitalist braucht als Gegenpol den Arbeiter, um sich in seiner Position zu definieren und zu behaupten. Was passiert mit der Beziehung, wenn der Arbeiter durch Automatisierung ersetzt wird? Wie verschiebt sich die Beziehung der Anerkennung zwischen Kapitalist und Arbeiter, wenn nur Kapitalist und Maschine auf der Produktionsfläche übrigbleiben? Der bisher geschilderte Entfremdungsprozess bezieht sich auf die Entfremdung des Arbeiters im Rahmen der Produktionskette. Wenn diese Entfremdung für den Kapitalerwerb notwendig ist, welche Entwicklung wird eingeleitet, sobald der Arbeiter durch Maschinen ersetzt wird? Das Paradoxon, worauf Shapiro (2008, 128) hinaus will: Automatisierung führt sowohl zu einer Steigerung des Mehrwerts als auch zu einer Verringerung des Mehrwerts. Die Produktionssteigerung ermöglicht es dem Kapitalisten, mehr Produkte auf dem Warenmarkt anzubieten. Marx betont in *Das Kapital* (1962) allerdings, wie Shapiro (2008, 64) richtig erkennt, dass nur menschliche Arbeit, die als Mehrarbeit in die Produktion einfließt, einen Mehrwert dem kapitalistischen System beisteuern kann. Da sich der Kapitalist in seiner Position erhalten und sein Kapital steigern will, muss der Kapitalismus selbstregenerierend sein. Somit würde die vollkommene Ersetzung der Arbeiter durch Maschinen das Ende des Kapitalismus bedeuten. Infolgedessen bleibt der Entfremdungsprozess zwischen Arbeiter und seinem Arbeitsprodukt, zwischen Arbeiter und seiner Arbeitskraft in seinem dynamischen Verhältnis in der Produktionskette. Neu ist, dass der Arbeiter in ein Entfremdungsverhältnis zur Maschine eintritt, da diese in der Hierarchie scheinbar höher steht als er. Dies basiert auf der Tatsache, dass die Macht der Maschine durch den Kapitalisten verkörpert wird und dessen Macht verstärkt. Darüber hinaus steht der Arbeiter im Wettbewerbskampf zu anderen Arbeitern.

Damit diese Entwicklungen überhaupt stattfinden können, ist nicht nur eine Objektivierung der Arbeiter im Verhältnis zu ihren Arbeitsprodukten notwendig, sondern auch die Objektivierung ihrer Positionen in der Arbeiterklasse, um sich in ihrer Funktion als Arbeitskraft gegenüberzustehen und somit auch im Wettbewerb zu einander.

Die Frage der Anerkennung in den jeweiligen Verhältniskonstellationen bleibt bedeutend, um die Entwicklung einer Ethik der Begegnung zwischen Arbeiter und Kapitalist zu analysieren, beginnend mit ihrer ersten Begegnung und im weiteren Verlauf innerhalb der sich verschiebenden Verhältnisse, insbesondere in Anlehnung zu G.W.F. Hegels Herr-Knecht-Beziehung in seinem Werk *Phänomenologie des Geistes* (1988).

Marx kritisiert in seiner komplexen Analyse diese Verhältnisse und verlangt nach Gerechtigkeit im kapitalistischen System. Im Begriff der Gerechtigkeit nähern sich Levinas als Ethiker und Marx als Ökonom an, wie in den nächsten Kapiteln deutlich wird. An dieser Stelle sei zunächst festgehalten: Auch wenn Levinas und Marx Analogien (direkte und indirekte) aufweisen und für das gleiche Ziel der sozialen Gerechtigkeit in zwischenmenschlichen Beziehungen zu argumentieren scheinen, weist Levinas (1987a) auch auf Kritikpunkte hin. Obwohl der sozialistische Gedanke Marx in seinen Analysen begleitet und Faschismus darin keinen Platz finden soll, beschreibt Levinas (1987a) Marx' Universalanspruch als totalisierend und der individuellen Freiheit entgegengesetzt. Eine totalisierende Gesellschaft hegt für Levinas (1987a, 30 ff.) immer die Gefahr, die Verantwortung ihrer Mitglieder zu verletzen. Selbst wenn eine Gesellschaft auf Wohltätigkeit aufgebaut ist, ist sie dazu verleitet, totalitär zu werden, wenn sie nicht auf Gerechtigkeit basiert (Gibbs 1992, 253).

Wie aber könnte man den Trennstrich zwischen einer gerechten und einer totalitären Gesellschaft ziehen? Nachdem die Begriffsanalyse einen schmalen Grad darstellt, Levinas' Kritik berücksichtigend, reicht der Gerechtigkeitsbegriff dafür nicht aus. Denn Levinas zufolge muss das Ego des Selbst eliminiert werden, um das Ideal einer intersubjektiven Beziehung zu verwirklichen. Wie Marx sieht auch Levinas das Selbst in Abhängigkeit vom Anderen, um sich als solches überhaupt wahrnehmen zu können: Ich werde durch die andere Person, der Andere, herausgefordert und muss ihr gegenüber Verantwortung übernehmen. Durch den Appell des Anderen kann ich mich von meinem Ego lösen und den Ruf nach Gerechtigkeit hören. Levinas' Denkart ist ein entscheidender Schritt in Richtung ökonomischer Gerechtigkeit, wofür Marx' Kritik an der kapitalistischen Ausbeutung als Lektüre

im Vorfeld gewinnbringend ist. In diesem Sinne wird die Forschungsfrage dieser Arbeit relevant und die Analogie beider Theorien bestätigt.

Eine kapitalistische Gesellschaft bildet sich aus intersubjektiven Beziehungen, die jedoch im kapitalistischen System nicht gleichwertig sind. Kapitalismus erfordert eine Hegemonie in politischer und rechtlicher Hinsicht, damit die ökonomische Machtstellung des Kapitals gewährleistet ist. Demnach ist nicht nur die *surplus value* der Arbeiter notwendig, sondern auch die hegemonischen Rahmenbedingungen der Gesellschaft an sich. Den Gedanken zu Beginn dieses Absatzes aufgreifend, besteht die Gesellschaft aus unzähligen intersubjektiven Beziehungen, deren Wertigkeit in der Perspektive zur Kapitalvermehrung die Verhältnisse auf unterschiedliche Ebenen transferiert und sie schlussendlich zu Gesellschaftsklassen kategorisiert. Dazu sind Prozesse wie die in diesem Kapitel beschriebenen notwendig, welche die Geldtransformation in Kapital, den Geldfetisch und die Entfremdungsprozesse des Arbeiters involvieren. Unabhängig von diesen komplexen und gleichzeitigen Abläufen liegt deren Basis in intersubjektiven Beziehungen, wie ich an dieser Stelle noch einmal betonen möchte. Bei Marx werden die zwei Positionen der Begegnung vom Arbeiter und Kapitalisten eingenommen. Seine kritischen Darstellungen der Arbeitsbedingungen bestärken den Ruf nach gerechten sozio-ökonomischen Verhältnissen, nach Anerkennung des Arbeiters in seinem Leid und möchten die Ausbeuter zur Verantwortung ziehen. Marx' deskriptive Sprache hat sich durch seine Kritik in eine ethische verwandelt. Hier liegen die Überschneidungen zwischen Marx und Levinas, wie Levinas sich aufgrund seines Verständnisses von Gerechtigkeit auf Marx bezieht. Die nächsten Kapitel sollen auf Levinas' Theorie des Anderen eingehen und seine Nähe zu Marx offenbaren.

2. LEVINAS' KONZEPT DES ANDEREN

Ähnlich wie bei Karl Marx im vorherigen Kapitel dargestellt wurde, stehen Beziehungen der Menschen zueinander und zum eigenen Selbst im Mittelpunkt der Metaphysik von Emmanuel Levinas. In seiner heteronomen Ethik (Simmons 1999, 83) etabliert er das Konzept des Anderen. Unter dem Anderen ist bei Levinas in erster Linie die andere Person⁸ zu verstehen. Jedoch nähert er sich anders als Marx dem Anderen von einer ethischen Perspektive. Zum weiteren Verständnis werden an dieser Stelle einige Begriffe Levinas' aufgegriffen, um die Ethik der Begegnung zwischen dem Einen und dem Anderen zu erklären, aber auch die Begegnung des Arbeiters mit dem Unternehmer bzw. Kapitalisten. Die Begegnung, die Marx beschreibt, wird nach phänomenologischen und ethischen Eigenschaften untersucht. Die Werkzeuge dafür bietet Levinas in seinem Konzept des Anderen, die sich in den folgenden Begriffen widerspiegeln: Subjektivität, Ego bzw. Egoismus, Identität, Exteriotität, Genuss, der absolut Andere, das Selbst, Verantwortlichkeit, das Antlitz des Anderen und Transzendenz.

In *Totalität und Unendlichkeit* (2002) begreift Levinas „die Subjektivität als eine solche, die in der Idee des Unendlichen begründet ist“ (Levinas 2002, 27). Damit muss zuerst der Begriff des Unendlichen als Urgrund der Subjektivität erfasst werden. Für Levinas existiert das Subjekt nicht a priori, „um sich *anschließend* zu offenbaren“ (Levinas 2002, 27). Das Gegenteil ist der Fall: Der infinitive Charakter der Subjektivität geschieht nämlich als Offenbarung im Selben, im Ich, in dem Subjekt. Dabei ist das Selbe, das Ich, „ein getrenntes, in seiner Identität fixiertes Seien-des“ (Levinas 2002, 28). Die gleichzeitige Separation des Ich von der Welt und des

⁸ Auch wenn die Mehrheit der Autoren dafür argumentieren, dass Levinas mit dem Anderen die andere Person meint (Schöppner 2006), lohnt sich die Begriffsanalyse dennoch, um den Begriff des Anderen genauer einzugrenzen. Z.B. liest Ralf Schöppner (2006, 10) in Levinas' dem Anderen als den radikal Fremden, wobei der Andere als ein Anderer zum Anderen in Beziehung steht. Bernhard Waldenfels (1995, 311) meint weiter, dass Anderes, wie er es in : „Singularität im Plural“ benennt, nicht einfach ein Fremdes ist. Anderes ist vom Selben abgegrenzt und Fremdes als solches ist ein- und ausgegrenzt (Waldenfels 1997, 20 ff) Nachdem sich Levinas des Terminus des Anderen bedient und nicht des Fremdes, kann davon ausgegangen werden, dass Levinas selbst mit dem Anderen die andere Person meint. Dennoch bleibt dieser Terminus eine vage Vorstellung. Markus Pfeifer fügt in *Die Frage nach dem Subjekt* (2009, 46 ff.) diese Argumente zusammen und schließt daraus, dass Levinas sich auf die Andersheit des Anderen konzentriert, da der Andere als solches unbestimmt bleibt. Das Fremde hingegen erfährt eine Bestimmung in seiner Ein- und Ausgrenzung vom Selben und kann somit mit dem Anderen mit seinen unbestimmten Grenzen nicht deckend sein.

Unendlichen als Teil seiner Identität, ermöglichen der Subjektivität, mehr zu enthalten, und das zu denken, „was immer außerhalb des Denkens bleibt“ (Levinas 2002, 26).

Der Begriff der Exteriorität hingegen ist über eine Distanz mit dem Subjekt verbunden. Die Trennung des Selben von seiner Exteriorität, der externen Welt, schafft eine Distanz zum äußeren Sein. Diese Distanz drückt sich in der Transzendenz des äußeren Seins aus. Das Antlitz des Anderen drängt sich dem Subjekt auf. Dabei wird das Subjekt von einer transzendentalen Erfahrung erfasst und blickt dadurch in eine Unendlichkeit, die das Antlitz des Anderen übersteigt. Der Eine bzw. der Selbe und der Andere bilden dabei kein Ganzes, sondern sind absolut getrennt. „Die radikale Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen bedeutet gerade, daß es unmöglich ist, außerhalb der Korrelation von Selbem und Anderem zu stehen“ (Levinas 2002, 39). Wäre die Trennung beider Entitäten nicht absolut, würden sich das Subjekt und der Andere auf ein Gemeinsames reduzieren. Die radikale Andersheit des Anderen wäre dadurch vernichtet und das Transzendente ist dem Subjekt nicht zugänglich (Levinas 2002). „*Die Differenz macht seine Subjektivität aus.*“ (Bedorf 2003, 41)

Diese kurze Einführung in Levinas' Konzept des Anderen kennzeichnet die Relationen der Begriffe in ihren Grundzügen. Nun sollen seine Erläuterungen im Detail betrachtet werden, um in weiterer Folge die Verbindungen zu Marx' Gesellschaftskritik zu verdeutlichen und Marx' Konzept der Entfremdung durch die Brille der Levinas'schen Analysen zu lesen. Diese Analysen sind entscheidend für den Vergleich der Beziehungen zwischen dem Subjekt und dem Anderen bzw. dem Kapitalisten und dem Arbeiter.

Die weitere Diskussion dieser Beziehungskonstellationen setzt Levinas' Begriff der Subjektivität voraus. Levinas nimmt eine zum Teil gegensätzliche Position in der philosophischen Begriffsdiskussion um Subjektivität und des Anderen ein. Edmund Husserl zum Beispiel sieht in *Cartesianische Meditationen* (1995) das Ego in einer intellektuellen Beziehung zur Welt. Im Gegensatz dazu macht für Levinas diese Beziehung nicht die Beziehung zur Welt aus, jedoch ist dies die Kondition zur Subjektivität (Lupo 2016, 103).

Im Kontext des Anderen verwendet Levinas (1986a) den Begriff der Spur. Genau wie für Jaques Derrida (1978) ist der Andere für Levinas unbestimmbar und unbesprechbar. Demzufolge ist die Spur des Anderen ein Gedanke einer Grenze sowie eine Grenze des Gedankens (Marder 2004, 243 ff.). Beide Autoren haben jedoch einen anderen Zugang zu dieser Grenze. Levinas betrachtet die Spur in einer zeitlichen Dimension. Die Zeit bezieht sich zur absoluten und irreversiblen Vergangenheit, und zwar als einer Vergangenheit, die niemals präsent war. Trotzdem besetzt die Spur des Anderen das Bewusstsein des Selben (Levinas 1998b, 206 ff.). Dieser Fakt bedeutet für Levinas (1998b) jedoch, so Michael Marder in „Retracing Capital“ (2004, 244), dass die Spur und ihr Effekt gegeben sind, aber auch gleichzeitig nicht gegeben sind, was die genaue Bestimmung der Spur verunmöglicht ⁹.

2.1. Das Ego und das Ich im Antlitz des Anderen

Das Subjekt blickt in das Antlitz des Anderen. Die Trennung zwischen den beiden Polen wird weder aufgehoben, noch überwunden. Die Heterogenität bleibt notwendigerweise aufrecht. Denn das Subjekt ist der Transzendenz fähig und verein-

⁹ Der Begriff der Spur taucht im Kontext des Anderen und des Dritten auf (vgl. Kapitel 6). Markus Pfeifer (2009, 170 ff.) arbeitet mit dem Begriff der Spur in Verbindung mit Levinas' Illeität: „Das Antlitz selbst scheint daher gar nicht transzendent oder jenseitig in einem eminenten Sinne zu sein, denn in ihm bedeutet das Jenseits, und zwar als Spur.“ (Pfeifer 2009, 173) Hier wird die Bedeutung der Spur deutlich, denn sie kann die Transzendenz aus dem Jenseits tragen und mit dem Antlitz des Anderen als Mittel zur transzendentalen Erfahrung dem Subjekt darbieten. Pfeifers (2009) Umschreibung der Spur unterstützt Levinas' Illeität, welche ebenfalls das Subjekt der transzendentalen Erfahrung aussetzt und gefangen nimmt.

Dementsprechend bedeutet Illeität einerseits „die durch den Anderen gestiftete personale Ordnung zu einer dritten Person, die befiehlt“ (Pfeifer 2009, 174) Auf der anderen Seite benennt Illeität eine Beziehung zu einem Unbenennbaren und zum unerreichbaren Unendlichen. Illeität ist demzufolge der Inbegriff der Beziehung, die sich zwischen dem Subjekt zum Anderen über die Distanz hinweg aufbaut. In diesem Spalt wird das Unendliche und Unbenennbare als solches nicht weniger endlich oder benennbarer, jedoch als Idee greifbarer. Diese Idee stammt „aus einer absoluten Vergangenheit, aus einer diachronen Zeit [...], die vorübergegangen ist und nie anwesende Gegenwart war“ (Pfeifer 2009, 174). Illeität schreibt sich in die ethische Beziehung in Form von Asymmetrie ein, welche an eine unumkehrbare Verantwortung an das Subjekt gerichtet ist.

Pfeifer (2009, 174 ff.) liest Levinas' Illeität sogar soweit, wo sie jenen Bereich einnimmt, woraus der ethische Befehl nach Gerechtigkeit und Verantwortung an das Ich ausgeht. Allerdings entnimmt Pfeifer der Dimension des Dritten nicht seinen Stellenwert ab, woher das Selbst angerufen wird. Illeität und der Dritte ersetzen für Pfeifer (2009, 174) einander nicht.

nahmt den Anderen. Thomas Bedorf beschreibt diese Identitätsfindung des Subjekts folgendermaßen:

Das transzendente Ich, das Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* Subjekt nennt, vereinnahmt das Andere und vereinigt es zu einer Identität. [...] Die Universalität des Subjekts gründet darauf, daß es das Andere in sich integriert, wodurch es kein Außen zuläßt, das der Erkenntnis unzugänglich wäre. Daher versteht Levinas das Subjekt auch nicht als Teil eines umfassenderen Systems, sondern als das Umfassende selbst. [...] Dieses von Levinas kritisierte Subjekt wird identifiziert mit dem *Selben*, der Ich-Herrschaft und der Universalität, in der das besondere, individuierte Ich verschwindet. (Bedorf 2003, 30)

Wenn „[d]as erkennende Subjekt“ nicht Teil eines Ganzen ist, da es an nichts grenzt (Levinas 2002, 80) und von der Welt unabhängig ist, „[w]ie nun läßt sich der Einbruch eines radikalen Anderen verstehen, wenn das Subjekt bereits konstituiert ist?“ (Bedorf 2003, 32) Bedorf (2003, 32) bezieht sich auf ein Zitat von Levinas, das entscheidend im Diskurs um Subjektivität und in der Ethik der Begegnung ist: „Die Andersheit ist nur möglich im Ausgang von *mir*.“ (Levinas 2002, 45)

Das Ego des Ich hingegen begehrt und verlangt, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Dabei differenziert Levinas (2002) das Phänomen Bedürfnis vom Begehren, wie es hier klar ausdrückt ist:

Beachten wir noch den Unterschied zwischen Bedürfnis und Begehren. Im Bedürfnis habe ich Zugriff auf das Reale, ich kann mich befriedigen, das Andere angleichen. Im Begehren liegt kein Zugriff auf das Sein, keine Satttheit, sondern grenzenlose Zukunft vor mir [...]. Das menschliche Bedürfnis beruht schon auf dem Begehren. So hat das Bedürfnis die Zeit, durch die Arbeit dieses *Andere* in das *Selbe* umzuwandeln. (Levinas 2002, 163)

Auch Arbeiter und Kapitalist streben nach Befriedigung ihrer Bedürfnisse und empfinden ein Begehren. Entsprechend Marx können beide allerdings ihre Ziele nicht gleich verfolgen. Das Bedürfnis des Arbeiters ist es, seine Existenz und die seiner Familie durch Lohnarbeit zu sichern. „Das Andere angleichen“, wie Levinas (2002, 163) schreibt, trifft auch auf den Arbeiter und den Kapitalisten zu, denn beide werden in dem Arbeitsverhältnis entlohnt und können ihre materiellen Bedürfnisse befriedigen. Der Kapitalist kann jedoch auch seinem Begehren nachge-

hen. Er strebt nach dem Kapital und er kann es sich aneignen. Der Arbeiter hingegen ist vom Begehren nach Kapital ausgeschlossen. Auch in diesem Zusammenhang ist die negative Asymmetrie erkennbar, auf die die kapitalistische Gesellschaft aufgebaut ist.

Die letzte und nicht weiter reduzierbare Beziehung ist die des Von-Angesicht-zu-Angesicht, wenn das Subjekt in das Antlitz des Anderen blickt. Dabei erkennt und identifiziert sich das Ich als solches und den Anderen als solchen. Dieser Identifizierungsprozess ist entscheidend für Levinas' Verständnis des Pluralismus in der Gesellschaft (2002). Levinas (2002) isoliert nicht die Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht vom Pluralismus. Das Ich findet sich in dieser letzten Beziehung aller Beziehungen in Relation zum Anderen. Es erkennt das Sein seines Ichs, genauso wie es das Sein des Anderen erkennt. Dies führt Levinas (2002) zu der Konsequenz, dass das Ich nicht in das Angesicht neuer Gesprächspartner blicken muss, um sich gewiss zu sein, dass es noch andere Andere gibt, die stellvertretend für alle intersubjektiven Beziehungen stehen. Die intersubjektive Beziehung ist in der Gesellschaft im Plural zu denken, wo viele Ichs und ebenso viele Andere sind.

Im Kontext der Pluralität in der Gesellschaft nimmt Levinas eine andere Position ein als Martin Heidegger in *Sein und Zeit* (1993). Diese Differenzierung verdeutlicht Levinas' Verständnis und ist an dieser Stelle kurz angeführt. Für Heidegger (1993) bedeutet Intersubjektivität Mitsein. Als neutrale Intersubjektivität geht sie als ein Wir dem Selben und dem Anderen voraus, wobei bei Levinas das Von-Angesicht-zu-Angesicht eine Gesellschaft verspricht und gleichzeitig das Festhalten am getrennten Ich ermöglicht. Levinas (1984, 18) lehnt Heideggers Anschauungen ab, worin die Einsamkeit allen Beziehungen zum Anderen vorausgeht. Doch bei Heidegger findet Levinas (1984, 21–22) nur Unterscheidungen, aber keine Trennungen. Die Mannigfaltigkeit der Beziehungen

setzt eine radikale Andersheit des Anderen voraus; den Anderen *begreife* ich nicht einfach im Verhältnis zu mir, sondern ich stehe ihm im Ausgang von meinem Egoismus *gegenüber*. Die Andersheit des Anderen ist in ihm und nicht in dem Verhältnis zu mir, sie offenbart sich; aber ich habe Zugang zu ihr von mir aus und nicht durch einen Vergleich des Ich mit dem Anderen. Ich habe Zugang zur Andersheit des Anderen von der Ge-

meinschaft aus, die ich mit ihm unterhalte, und nicht dadurch, daß ich aus dieser Beziehung heraustrete, um über ihre Termini nachzudenken. (Levinas 2002, 170)

Der eigentliche Egoismus des Lebens ist nach Levinas (2002) der Genuss. „Die Subjektivität nimmt ihren Ursprung in der Unabhängigkeit und in der Herrschaft des Genusses.“ (Levinas 2002, 158) Es geht nicht darum, nur aus einer Vorstellung heraus Genuss zu empfinden, sondern durch den Akt des Vollzuges selbst. Was uns Nahrung schenkt, wovon wir leben, versklavt uns nicht – wir genießen es. Levinas (2002) bietet hier nach meinem Verständnis einen alternativen Ausweg den Egoismus zu überwinden. Indem die Definition des Anderen nicht durch das Ego des Ich, das Subjekt, erfolgt, sondern die Andersheit des Anderen durch das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen bezeichnet wird, verliert das Ich eine Vormachtstellung. Oder in anderen Worten kann dies bedeuten: Wir genießen unser Ego. Durch diesen Genuss gewinnen wir Unabhängigkeit und verharren in unserer Innerlichkeit (Levinas). Wenn wir die Andersheit des Anderen nicht nur anerkennen, sondern zusätzlich auch genießen, hat dies denselben Effekt mit jedoch einer anderen Gerichtetheit. Der Blick wendet sich von der Innerlichkeit in Richtung des Anderen. Im Endresultat ist das Ego bezwungen mit seinem Bedarf an Selbstzentriertheit.

Mit dem absoluten Selbst bietet Levinas (2002) ein weiteres Element, um in die intersubjektive Beziehung zu treten. Er bezeichnet die absolute Heterogenität des Anderen als seine Andersheit als solche. Das Selbst begegnet dem Anderen. Jedoch ist sich das Subjekt seines Selbst bewusst und weiß auch um seine formale Andersheit in der „bewohnten Welt“, wie Levinas (2002, 43) sich ausdrückt. Dieses absolut Selbe bleibt seinem Wesen nach an seinem Ausgangspunkt bestehen und dient als ein Eingang in die Beziehung zum Anderen. Levinas (2002) folgert daraus, dass ein Selber absolut am Ausgangspunkt einer Beziehung nur als Ich bleiben kann. Das Ich hat seine Identität als Inhalt jenseits aller Systeme. Es findet seine Identität ständig durch alle Begegnungen hindurch wieder. Dies bezeichnet Levinas als die ursprünglichste Leistung der Identifikation, wobei eine Begebenheit die Grenzen der Identifikation des Ich aufzeigt. „Das Ich, das denkt, hört sich nämlich denken oder erschrickt vor seinen Tiefen und ist sich selbst ein Anderer.“ (Levinas 2002, 40)

Demgegenüber vertritt Hegel in *Phänomenologie des Geistes* (1988) ein anderes Bild vom Ich, wobei sich das Ich vom Selben unterscheidet. Der Unterschied wird jedoch nicht als solcher dargestellt, sondern, wie Levinas Hegels Sichtweise beschreibt, das Selbe identifiziert sich „in der Andersheit der gedachten Gegenstände und trotz seines Gegensatzes zu sich selbst“ (Levinas 2002, 40–1). Für Hegel (1988) ist das Selbstbewusstsein phänomenologisch der Unterschied des Nicht-Unterschiedenen. Levinas jedoch kontert mit dem Argument, dass die Identifikation des Selben weder „das Leere einer Tautologie, noch ein dialektischer Gegensatz zum Anderen“ ist, „sondern das Konkrete des Egoismus“ (Levinas 2002, 43). Er begründet seine Anschauung damit, dass sich das Selbe und der Andere nicht nur aufgrund ihres Gegensatzes identifizieren können, da sie sonst Teil beider umfassender Totalität wären. Der Selbe tritt demnach als Egoist auf und geht eine Beziehung zum Anderen ein. Das Entscheidende in dieser Beziehung ist, dass der Selbe dem Anderen seine Andersheit nicht raubt.

Levinas (1984) verweist an dieser Stelle auf eine mögliche Dialektik. Jedoch ist diese nicht im Hegel'schen Sinn (1988) zu verstehen. Levinas möchte keine Widersprüche in einer Synthese versöhnen, sondern strebt Pluralismus an. Im Erkennen des Subjekts wird das Objekt vom ersteren vereinnahmt und die Dualität, wie auch der Andere, verschwindet¹⁰. Diese Anschauung gilt im weiteren Sinne auch für sein Verständnis des zuvor beschriebenen Pluralismus in der Gesellschaft, denn eine interpersonale Beziehung ist nicht nur dual zu denken, sondern plural.

Dennoch setzt Levinas (2002) die Trennung des Selben vom Anderen voraus. In Hegels *Adaptation* (1988) sind diese beiden für Levinas (2002) jedoch nicht entgegengesetzt oder antithetisch. Vielmehr rufen sie einander hervor, indem sie sich wie These und Antithese gegenseitig abstoßen. Die beiden „[...] bilden bereits eine Totalität, die die metaphysische Transzendenz, die in der Idee des Unendlichen zum Ausdruck kommt, integriert und dadurch relativiert“ (Levinas 2002, 67). Eine

¹⁰ Die Pluralität der intersubjektiven Beziehungen, so Levinas (2002), kann nur dadurch erhalten bleiben, wenn die Beziehung einer Person zum Anderen stärker ist als ihre formale Verknüpfung. Die Beziehung lässt sich nicht von einer dritten Person in einem sichtbaren Beziehungsnetz vereinnahmen und beschreibt die Haltung eines Selben zum Anderen, die Levinas Liebe, Hass, Gehorsam oder Unterweisung nennt. Sie basiert nicht auf Reflexion oder den objektiven Blick, „der von dem Gegenüber zwischen mir und dem Anderen unabhängig wäre.“ (Levinas 2002, 169). Würden beide in einem ihnen gemeinsamen Beziehungsnetz, der Totalität, versinken, dann erschienen beide Individuen als an der Totalität teilhabend und folglich würde der Andere zu einem zweiten Exemplar des Ich werden.

metaphysische Asymmetrie lässt sich dennoch nicht vermeiden. Jedoch ist diese Asymmetrie im Gegensatz zu Marx' Konzept der Klassenverhältnisse nicht negativ charakterisiert, sondern Levinas' asymmetrische Beziehung beugt der Totalisierung vor. Marx kritisiert die negative, kapitalistische Asymmetrie, da sie ein totalitäres Machtsystem ermöglicht. Levinas (2002) führt seine Gedanken weiter aus. Er schreibt, was man von sich selbst fordert, kann nicht vom Anderen gefordert werden. Diese ethische Erfahrung bezeugt die „radikale Unmöglichkeit sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden; infolgedessen auch die Unmöglichkeit der Totalisierung“ (Levinas 2002, 67). Die Trennung geschieht vor dem Empfangen der Trennung und dessen Reflektieren im Denken (Levinas 2002).

Jedoch hat das Erkennen des Subjekts nichts in seinen Eigenschaften mit denen der Existenz des Seins zu tun. Das absolut intransitive und nicht-intentionale Element im Existieren, das Sein in einem Ich, ist nicht eintauschbar zwischen Seien-den, im Gegensatz zu den transitiven Beziehungen, bei denen durch Berühren und Arbeit der Andere erkannt wird. Das bloße Existieren verweigert sich für Levinas (1984) jedoch jeder Beziehung und Vielfalt.

Wie ist diese Art von Beziehung möglich? Dafür unterscheidet Levinas zwischen einer formalen und metaphysischen Andersheit. Unsere „innerste Innerlichkeit“, in Levinas' Worten (2002, 43), erscheint uns als fremd oder sogar feindlich. Wir stehen im ähnlichen Verhältnis zu den uns umgebenden Dingen, zur Nahrung, zur von uns bewohnten Welt im Allgemeinen. Nachdem unser Verhältnis zu diesen Gegebenheiten in unserem Handlungsrahmen liegt, zeichnen diese Eigenschaften die formale Andersheit aus. Das Metaphysische allerdings ist der Inhalt des Anderen und steht nicht im Gegensatz zum Selben. Sie beginnt vor der formalen Andersheit und begrenzt nicht die Andersheit im Selben, da sonst der Selbe durch die gemeinsame Grenze im System nicht der Andere, sondern noch immer der Selbe bleiben würde. Somit ergibt sich aufgrund seiner Prämissen die Schlussfolgerung: „Das absolut Andere ist *der* Andere.“ (Levinas 2002, 44)

Die Abwesenheit des Anderen präsentiert sich in seiner Nacktheit „als ein Wert, der immer positiv ist. Eine solche Nacktheit ist Antlitz.“ (Levinas 2002, 102) Wich-

tig zu berücksichtigen ist, dass das Antlitz bezugsfrei von jeglichem System durch sich selbst ist. Seine Transzendenz bezeugt auch

seine Abwesenheit aus dieser Welt, in die es eintritt, die Heimatlosigkeit eines Seienden, sein Status als Fremder, Entblößter, Proletarier. Die Fremdheit, die Freiheit ist, ist auch Fremdheit als Elend. Die Freiheit zeigt sich dem Selben als der Andere; der Selbe seinerseits ist immer Autochthone des Seins, immer bevorzugt in seiner Bleibe. Der Andere, der Freie, ist auch der Fremde. Die Nacktheit seines Antlitzes setzt sich fort in der Nacktheit des Leibes, der friert und der sich seiner Nacktheit schämt. (Levinas 2002, 101–2)

Das eigentliche Sein vollzieht sich, Levinas zufolge, in der Exteriorität. Levinas' Aussage wird durch eine weiterführende Eigenschaft bestätigt. Die Exteriorität ist jene Kraft, die sich äußerlich vom Sein befindet und auf das Sein wirkt. Sie macht das Sein zum Sein, lässt es in Erscheinung treten und übt Macht über das Sein aus. Somit lässt sich das Sein von der Exteriorität beherrschen, die für Befehl, Überlegenheit und Autorität steht. Gemäß der Prämisse des Gegenübers, existieren beide Elemente aufgrund des Anderen. Die Exteriorität des Seins hat ihre Wahrheit nicht im seitlichen Sehen, das sie gegensätzlich zu seiner Innerlichkeit erfassen würde. Denn „sie ist wahr in einem Von-Angesicht-zu-Angesicht, das nicht mehr ganz Sehen ist, sondern weiter geht als das Sehen“ (Levinas 2002, 419). Das Phänomen des Von-Angesicht-zu-Angesicht ist radikal von der Exteriorität getrennt. Levinas spricht über eine notwendige Deformation des subjektiven Feldes im intersubjektiven Raum, worin das Sein der Untertan der externen Kraft ist. Levinas' Gebrauch des Begriffs der Deformation lässt dazu verleiten, eine verfälschte Sichtweise zu verstehen. Er stellt jedoch klar, dass das Sein selbst nicht verfälscht, sondern erst durch die Deformation zu seiner Wahrheit gelangt. Levinas (2002) betrachtet den übergestellten intersubjektiven Raum nicht als deformiert, sondern er löst das Problem des Abstands, der Trennung, Entfernung zwischen dem Sein und der Exteriorität so auf, indem er den Raum als Krümmung darstellt. Diese Dynamik erlaubt es, den Abstand als eine Erhebung zwischen dem Sein und der Exteriorität zu betrachten.

Die Wahrheit des Seins ist nicht das *Bild* des Seins, die *Idee* seiner Natur, sondern das Sein, sofern es in einem subjektiven Feld angesiedelt ist; das subjektive Feld *deformiert*

die Sicht, aber gerade dadurch gestattet es der Exteriorität, die ganz und gar Befehl und Autorität, nämlich ganz und gar Überlegenheit ist, sich zu sagen. Diese Krümmung des intersubjektiven Raumes macht aus dem Abstand eine Erhebung; sie verfälscht nicht das Sein, sondern macht erst seine Wahrheit möglich. Man kann diese Brechung, die vom subjektiven Feld .bewirkt wird, nicht ,errechnen', um sie zu ,korrigieren'. (Levinas 2002, 420)

Wie verändert sich die intersubjektive Beziehung dadurch? Auf den ersten Blick macht es keinen Unterschied für die Trennung oder Entfernung des Sein und der Exteriorität, ob ein tiefer Abgrund oder eine hohe Erhebung zwischen diesen Entitäten liegt. Eine Erhebung des intersubjektiven Raumes gestattet nach Levinas (2002) ebenso Überlegenheit, Willkür, Irrtümer und Meinungen. Jedoch hat die Erhebung als phänomenologische Erscheinung eine positive Bewertung. Der Mensch erscheint dem Sein bzw. mir als ein Getrennter von mir, als der Andere. Aus der Exteriorität kommend, präsentiert und konfrontiert mich sein Antlitz, welches mich als Appell erreicht. „Seine Exteriorität – d.h. sein Appell an mich – ist seine Wahrheit.“ (Levinas 2002, 420) Ich bin aufgefordert zu antworten, wobei meine Antwort nicht zum Kern seiner Objektivität einfach hinzugefügt wird. Meine Antwort „ist überhaupt das Ereignis seiner Wahrheit (die seinen Standpunkt über mir nicht abzuschaffen vermag)“ (Levinas 2002, 420).

2.2. Die Sprache und die Entfremdung

Das nächste Element, das Levinas in der Beziehung des Selben und des Anderen vorstellt, ist die Sprache. Sie ist das letzte und nicht weiter reduzierbare Element bei der Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht. Hier liegen für Levinas auch die Grenzen der Sprache als Ausdrucksform, da kein Begriff diese letzte Instanz zu be- und ergreifen vermag. Der Andere wird dadurch in der Beziehung zum Selben von diesem nicht begrenzt, „sondern der Andere [bleibt] trotz der Beziehung zum Selben dem Selben transzendent“ (Levinas 2002, 44). Der ursprüngliche Vollzug der Beziehung des Selben zum Anderen liegt in der Rede, dem Sprechakt als solchen. Denn Levinas platziert den Menschen in eine universale Sprachgemeinschaft, so-

dass sich sein In-der-Welt-Sein durch Begegnung, reziprokes Verstehen und Mitmenschlichkeit kennzeichnet (Strolz 1993, 179). Die Gegenwart des Anderen stellt das Selbst in Frage, wobei das Selbst keine Wahl hat als seine Verantwortung dem Anderen gegenüber anzunehmen. Die Aufforderung nach Verantwortung ist im weiteren Sinne die Forderung nach Gerechtigkeit, die sich in der Beziehung zum Anderen bewahrheitet: „So ist die Wahrheit verknüpft mit der sozialen Beziehung, die Gerechtigkeit ist.“ (Levinas 2002, 97) An anderer Stelle führt Levinas (2002) fort:

In der Gerechtigkeit, die meine willkürliche und vereinzelte Freiheit in Frage stellt, werde ich also nicht bloß aufgerufen, mein Einverständnis zu geben, zuzustimmen und die Verantwortung zu übernehmen; ich soll nicht nur schlicht und einfach meinen Übergang in die universale Ordnung besiegeln, meinen Verzicht und das Ende der Apologie, deren Rest danach als Überbleibsel und als Folgeerscheinung des animalischen Zustandes betrachtet würde. In Wirklichkeit schließt mich die Gerechtigkeit nicht in das Gleichgewicht ihrer Universalität ein—die Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der Gerechtigkeit hinauszugehen, und nichts kann danach das Ende dieses Ganges bestimmen; hinter der geraden Linie des Gesetzes erstreckt sich unendlich und unerforscht das Land der Güte, das alle Hilfsmittel einer singulären Präsenz benötigt. Ich bin also für die Gerechtigkeit notwendig als derjenige, der über alle durch ein objektives Gesetz festgelegte Grenze hinaus verantwortlich ist. Das Ich ist ein Privileg oder eine Auserwählung. (Levinas 2002, 360–1)

Um dieses Ereignis überhaupt geschehen lassen zu können, ist die Gesellschaft notwendig. Darin eingebettet sind das Selbst und der Andere Mitglieder der Sprachgemeinschaft, worin über den Wahrheitsanspruch der Sprache als Rede die Wahrheit zugänglich wird.

Die Sprachgesellschaft bestimmt ebenso die Normativität der Begegnung mit dem Anderen. „Der Andere in seiner irreduziblen Andersheit ist nicht objektivierbar.“ (Strolz 1993, 180) Die Ausmaße der Nicht-Objektivierbarkeit des Antlitzes werden deutlicher, da es abstrakt ist. An dieser Stelle soll der Fokus noch auf der Seite des Egos und des Subjekts liegen, um die elementarethische Beziehung in ihrer Multiplikation zu betrachten. Denn eine Person ist in ihrer Ichheit wiederum der Andere für den Anderen. Levinas befreit das Ich von seiner dialektischen Selbstbezogenheit durch sein Denken im Antlitz des Anderen (Strolz 1993, 180).

Das bedeutet, das Ich entfernt sich von seinem Egoismus und seiner Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen (Strolz 1993, 181).

Was bedeutet die Beziehung zwischen dem Selben zum Anderen im Sprachkontext, wenn beide Figuren einerseits durch den Arbeiter und andererseits durch den Unternehmer bzw. Kapitalisten verkörpert werden? An dieser Stelle ist die von Levinas erwähnte Totalität im kapitalistischen System aktiv. Diese Analogie angewendet auf die Begegnung zwischen Arbeiter und Unternehmer bedeutet, dass für Levinas das Ich beider Subjekte für und bei sich das Selbe bleibt. Bezogen auf den oben analysierten Entfremdungsprozess und welche Entwicklung die Subjektivität dadurch erfährt, drängt sich die Frage auf: Kann das Ich als die Entfremdung des Selben betrachtet werden, oder ist es die Entfremdung vom Selben? Auch wenn Marx über die Entfremdung des Arbeiters von seinen Arbeitsprodukten schreibt, gibt es Parallelen zu Levinas, für den das menschlich Seiende in den Werken verschwunden ist (Levinas 2002, 255). Selbst wenn die von Menschen produzierten Werke einen Sinn haben, spaltet sich eine Kluft auf zwischen den produzierten Werken, die am kapitalistischen Markt zu käuflichen Waren werden, und den Subjekten, die zu Arbeitern im Produktionsverfahren werden. Den Sinn, den die Werke für den Menschen einnehmen, besteht nur in der Relation zu ihrem Preis, der in Geldform entgegengekommen wird. Neben der Entfremdung vollzieht sich nach meinem Verständnis dabei auch eine Entfernung. Die produzierten Werke haben „ein von mir unabhängiges Schicksal, sie werden Teil eines Gesamt von Werken: Sie können getauscht werden, d. h. sie gehören der Anonymität des Geldes an.“ (Levinas 2002, 255) Es vollzieht sich eine Entfernung oder Abspaltung unterschiedlichen Grades in diesen Prozessen. Im Geldverkehr des Warenmarktes bedeutet dies ebenso, dass eine Entfernung zwischen Geld und Sprache stattfindet. Der Anonymität des Geldes entfällt auch das Gehört-werden der Sprache. Das Geld hat keinen bestimmten Adressaten oder Sender, es existiert für sich als ein qualitativ bestimmtes Sein.

Demgegenüber ereignet sich in der Sprache die eigentlich friedliche Beziehung mit dem Anderen, die sich positiv entfaltet und ohne Grenzen und frei von jeglicher Negativität ist. Levinas hat eine klare Vorstellung von Sprache. Sie kann wie andere Beziehungen nicht in den Strukturen der formalen Logik widergegeben werden,

denn sie „ist Berührung durch einen Abstand hindurch, Beziehung mit dem, was nicht berührt, Beziehung durch eine Leere hindurch“ (Levinas 2002, 249). Früher im Text schreibt Levinas über die Bedeutung der Rede, die die Trennung aufrecht erhält:

Aber Fremder, das bedeutet auch der Freie [...]. Eine wesentliche Seite an ihm entkommt meinem Zugriff, selbst wenn ich über ihn verfüge [...]. Die Andersheit ist nur möglich im Ausgang von *mir*. Die Rede bewahrt den Abstand zwischen mir und dem Anderen; sie hält an der radikalen Trennung fest. (Levinas 2002, 45)

In der freien Rede räumt Levinas dem Anderen ein Recht für seinen Egoismus ein, sich im Sprechakt zu rechtfertigen. Die Sprache bewegt sich im Bereich des absoluten Begehrens. Levinas erklärt diese Eigenschaft damit, dass durch das absolute Begehren sich das Selbe in Beziehung mit dem Anderen findet. In Verbindung zur Sprache findet die Beziehung zum Anderen nicht außerhalb der Welt statt. Die intersubjektive Beziehung stellt die von uns besessene Welt in Frage. Jedoch vollzieht die Sprache „das ursprüngliche Dem-Anderen-zur-Verfügung-Stellen“ (Levinas 2002, 252). Die Sprache bezeichnet dem Anderen die Sache, das Ding. In diesem Prozess wird die Sache ergriffen, in Besitz genommen und es geschieht eine ursprüngliche Enteignung, eine erste Gabe. „Die Allgemeinheit des Wortes stiftet eine gemeinsame Welt. Das ethische Geschehen, das an der Basis der Verallgemeinerung ist, ist die tiefe Absicht der Sprache“ (Levinas 2002, 252). Die Beziehung zum Anderen ist nun diese Verallgemeinerung selbst, eine Universalisierung „als Angebot der Welt gegenüber dem Anderen. Die Transzendenz ist keine Vision des Anderen—sondern ein ursprüngliches Geben“ (Levinas 2002, 252).

Diese Verallgemeinerung löst die intersubjektive Trennung auf. Die verallgemeinernde Sprache manifestiert nicht die Vorstellung der Dinge nach außen, sondern sie öffnet meine Welt der Dinge für den Anderen und macht die bis dahin die eigene Welt gewesene zu einer gemeinsamen Welt. Durch die Sprache wird die Welt angeboten. „Die ‚Vision‘ des Antlitzes ist von diesem Anbieten, das die Sprache ist, nicht getrennt. Das Antlitz sehen heißt, von der Welt sprechen. Die Transzendenz ist keine Optik, sondern die erste ethische Geste.“ (Levinas 2002, 253).

In seiner Beziehung zum Anderen ist das Subjekt aufgrund seiner grenzenüberschreitenden Verantwortung einer Unendlichkeit ausgesetzt. Seine Freiheit bzw.

seine Begrenzung sind mit seiner Beziehung zum Anderen maßgeblich verbunden. Nachdem die Begriffe der Freiheit und der Unendlichkeit in den Kontext des Anderen gestellt wurden, beschäftigen sich die nächsten zwei Abschnitte näher mit dieser Komplexität.

2.3. Die Freiheit im Antlitz des Anderen

Die Freiheit ist gleichzeitig paradox, denn das Subjekt findet in seiner Arbeit „die Last der Existenz wieder, die genau in seiner Freiheit eines Seienden enthalten ist“ (Levinas 1984, 41). Arbeit bedeutet auch Anstrengung und Schmerz, wo die Einsamkeit des Seienden ihren Ursprung nimmt. Fühlen sich Arbeiter deshalb ihrer Arbeit und ihren Arbeitsprodukten notwendigerweise verbunden, da sie der Einsamkeit entrinnen wollen? Demnach wäre die Entwicklung eines Entfremdungsprozesses überhaupt möglich.

Die Begriffe Freiheit und Befreiung stehen im Zusammenhang mit dem Subjekt. Levinas (1984, 42) erleichtert sich die Analyse der Befreiung des Subjekts durch eine Unterscheidung zwischen einer moralischen und physischen Befreiung. Erste ist möglich, da man sich im moralischen Leiden noch immer eine Haltung der Würde und Demut bewahren kann, wovon es ein Entrinnen geben kann. Im Vergleich dazu kann man sich dem physischen Leiden nicht entziehen, da man sich in keinem Moment von seiner Existenz befreien kann.

„Die Freiheit zeigt sich dem Selben als der Andere [...]. Der Andere, der Freie, ist auch der Fremde.“ (Levinas 2002, 101–2) Die Freiheit ist die Voraussetzung für die Wahrnehmung der Fremdheit. Die Fremdheit ist dabei auch Elend. Der Selbe bleibt bei sich als autochthones Sein bestehen. Das Elend des Anderen manifestiert sich einerseits phänomenologisch in der „Nacktheit seines Antlitzes“, und andererseits als Körper, der aufgrund seiner Nacktheit friert und sich „seiner Nacktheit schämt“ (Levinas 2002, 101–2).

Welchen Stellenwert hat der Begriff der Freiheit in Bezug auf die Arbeiter-Kapitalist-Beziehung? Diese Konstellation würde Levinas zufolge bedeuten, dass beide Akteure in ihrer Freiheit und Gleichheit sich gegenüber dem gemeinsamen

Ziel, dem Geld als weiterführendem Kapital, begegnen. Allerdings basiert diese Ausrichtung zum Geld auf unterschiedlichen Motiven. Dem Arbeiter ist es ein Bedürfnis, nach Geld zu streben, beim Kapitalisten handelt es sich um ein Begehren nach Kapital. Die Illusion der Freiheit bewahrheitet sich nicht bereits nach dem Unterschreiben des Arbeitsvertrages. Der Arbeiter erkennt seine Nicht-Freiheit im kapitalistischen System und versteht diese als Ausbeutung. Wenn der Arbeiter sein reales Selbst sowie seine Existenz in der Nacktheit seines Antlitzes erkennt und dabei jegliche Illusionen verliert. Marx und Levinas verweisen diese Rückbezüglichkeit in ihren Theorien der Intersubjektivität, wobei Marx die verkehrte Impression aufdecken will. Für Levinas hingegen drehen sich die Rollen nicht zwangsläufig um, wie bei Hegels Herr-Knechtschaft (1988), sondern für ihn ist die Selbst-Erkenntnis desillusionierend.

Wenn man einen Schritt weiter in die Ontologie des Seins geht, gewinnt der Begriff der Freiheit eine weitere Dimension. In der Existenz des Selbst, das Sein an sich, liegt der Anfang der Freiheit, die „[e]rste Freiheit“, die in jedem Subjekt enthalten ist (Levinas 1984, 29). Die Existenz bildet sich aus der Einsamkeit im Sein (Levinas 1984, 29 u. 31). Deshalb argumentiere ich, dass Arbeiter und Besitzer in ihrer Existenz frei sind, jedoch verrückt sich diese Freiheit innerhalb des kapitalistischen Systems. Das Sein bleibt nach Levinas (1984) im Zuge der Produktionskette unangetastet, wobei es in der Produktion in den Hintergrund tritt. Die Austauschbarkeit des Arbeiters bedeutet nicht die Austauschbarkeit seines Seins, sondern seiner Arbeitskraft als Mittel zum Zweck. Denn das Sein der Kapitalerzeuger ist bedeutungslos und wird ignoriert. Das ist eine Prämisse der Totalität im Kapitalismus.

Eine weitere Prämisse steht im Zusammenhang mit dem Begriff der Erhabenheit. Dieser Begriff wurde zuvor im Kontext der Levinas'schen Diskussion erwähnt, den Levinas positiv besetzt. Im kapitalistischen Sinne lässt sich jedoch mit diesem Begriff eine weitere Verwechslung aufdecken. Im kapitalistischen System wird die wirtschaftliche mit der transzendentalen Erhabenheit gleichgestellt. Die Person, in dessen Besitz sich das Kapital befindet, kann nur der Kapitalist sein, da ihm diese Erhabenheit zugesprochen wird und er näher beim Kapital verortet wird. Der Arbeiter schaut demnach zu ihm auf und die negativ-asymmetrische Klassenstruktur

ist etabliert. In Levinas' Worten ausgedrückt bedeutet die Nacktheit des Antlitzes kein Mangel und keine Blöße, sondern nur mittels des Antlitzes ist eine Begegnung im kapitalistischen Sinne möglich. Das Paradoxe dabei ist, dass dem Meister gegeben wird, dem Herrn:

Dieser Blick, der bittet und fordert—der nur bitten kann, weil er fordert, dem alles mangelt, weil er ein Recht hat auf alles, den man anerkennt, indem man gibt (so wie man „die Dinge in Frage stellt, indem man gibt“) – dieser Blick ist nichts anderes als die Epiphanie des Antlitzes als Antlitz. Die Nacktheit des Antlitzes ist Blöße, Mangel. Den Anderen anerkennen, heißt, einen Hunger anerkennen. Den Anderen anerkennen – heißt geben. Aber man gibt dem Meister, dem Herrn, man gibt dem, den man in einer Dimension der Erhabenheit mit ‚Sie‘ anredet. (Levinas 2002, 103)¹¹

Das Verhältnis zwischen dem Diener und Meister, dem Arbeiter und Kapitalisten, wird Mittels Arbeitsvertrag geschützt und bestimmt. Der nonverbale Schutz hält Besitzansprüche fest und bestimmt die Arbeitsteilung und -bedingungen in der Warenproduktion. Auch hier gilt es, diese illusorischen Überzeugungen kritisch zu überprüfen, wie sich in weiterer Folge herausstellen wird. Was mit der Arbeitskraft im Laufe des Prozesses passiert, ist bei Levinas (2002) ebenso klar dargestellt, denn der Unternehmer übernimmt diese Kraft und verleibt sie sich ein: „[...] die Kräfte, die im Anderen waren, werden meine Kräfte, werden Ich“ (Levinas 2002, 182). „Nur in einer Welt der Ausbeutung kann die Nahrung als Zeug gedeutet werden.“ (Levinas 2002, 191)

In seinem Antlitz präsentiert sich der Andere mit seiner Absolutheit gewaltfrei dem Selben, ohne den Selben zu verneinen. Das Antlitz bleibt friedlich und irdisch zugleich. „Diese Präsentation ist die Gewaltlosigkeit schlechthin; denn statt meine Freiheit zu verletzen, ruft sie sie zur Verantwortung und stiftet sie. Als Gewaltlosigkeit hält sie indes die Pluralität des Selben und des Anderen aufrecht.“ (Levinas 2002, 292) Deshalb ist das Antlitz der Inbegriff des Friedens. Levinas (2002) distanziert sich auch an dieser Stelle von der Hegel'schen Dialektik (1988). Nach Levinas basiert die Beziehung zum absolut anderen Anderen weder auf geteilten Grenzen mit dem Selben, noch auf gegenseitig abstoßenden Energien, die das Selbe

¹¹ Seinen Hunger anzuerkennen, dem Bedürftigen zu geben, bedeutet die Anerkennung des Anderen. Darauf bezieht sich das Kapitel 5, wenn die Bedeutung der Anerkennung in der Subjekt-Anderer-Relation anhand der Anerkennungstheorien analysiert wird.

in einer Totalität beeinflusst. Für Levinas (2002) beruht die Hegel'sche Dialektik (1988) auf diese Abstoßung, die in Totalität mündet. „Der Andere ist für die Vernunft nicht ein Skandal, der sie in eine dialektische Bewegung versetzt, sondern die erste vernünftige Unterweisung, die Bedingung aller Unterweisung.“ (Levinas 2002, 292) Jedoch hebt Levinas die Beziehung zum Anderen von der Widerspruchslogik und Dialektik ab. Er betont wieder: „Der Andere offenbart sich—dank seiner Andersheit—gerade nicht in einem Schock, der das Ich verneint, sondern als ursprüngliches Phänomen der Milde.“ (Levinas 2002, 216) Er widersetzt sich der Widerspruchslogik nach dem Modell, worin der Andere das Non-A von A repräsentiert. Eine dialektische Logik möchte Levinas in seinem Konzept des Anderen ebenso wenig finden, „in der das Selbe dialektisch am Anderen teilhat und sich mit ihm in der Einheit des Systems versöhnt“ (Levinas 2002, 216). Er bekräftigt seine Aussage damit, dass „[d]ie Kraft der Gegensetzung und des dialektischen Appells [...] die Transzendenz durch ihre Integration in eine Synthese zerstören“ würde (Levinas 2002, 216).

An diesem Punkt leitet Levinas' maßgebende Bedeutung, die er der Gemeinschaft zuerkennt, über in eine politisch-soziale Dimension seiner Philosophie. Seine Ethik des Anderen proklamiert nicht eine Individualität und Dualität, die eine Trennung zwischen dem Ich und einem anderen Ich aufstellt. Vielmehr lässt er beide Ichs sich begegnen und in eine ethische Beziehung treten, nachdem beide erst durch den jeweiligen anderen ihrer Selbst bewusst werden. Diese Abhängigkeit verlangt nach Verantwortung. Durch den Anderen wird das Ich herausgefordert und zur Verantwortung gezogen. Levinas (2002, 366) definiert den Anderen: Der Andere ist der Waise, die Unterdrückten, die Vergessenen, die Ausgeschlossenen, die Armen, an die sich Levinas' politisch-ökonomische Ethik der Gerechtigkeit richtet und für die sie kämpft. Bisher wurden das Subjekt und der Andere und mit ihnen zusammenhängende Begriffe näher betrachtet. Als nächstes wird der Fokus auf die Beziehung beider Pole gelegt, die sich in der ethischen Begegnung entfaltet.

3. LEVINAS' ETHIK DER BEGEGNUNG EXEMPLIFIZIERT AN DER BEGEGNUNG ZWISCHEN ARBEITER UND KAPITALIST

Levinas' Ethik der Begegnung stellt die Beziehung zum Anderen als Schauplatz fundamentaler, intersubjektiver Beziehungen dar. In der Begegnung des Subjekts mit dem Anderen erkennt sich das Subjekt. Es sei hier noch einmal betont, dass Levinas das Selbst in dieser ethischen Begegnung nicht verloren gehen lässt (Lupo 2016, 105). Die ethische Dynamik ist vom Anderen zum Subjekt gerichtet, wobei der Blick des Subjekts dem Anderen zugewendet ist. Eine Umkehrung dieser Richtungen ist nicht denkbar, da sie das Verhältnis in seiner Ontologie vernichten würde, und die damit zusammenhängenden Seiten der Begegnung: Das Subjekt identifiziert und erkennt sich als solches einerseits durch den Anderen, andererseits durch die Trennung und transzendente Distanz zum Anderen. Am gegenüberliegenden Pol ist der Andere, der das Individuum mit seinem Antlitz einem ethischen Ruf nach Gerechtigkeit aussetzt, Verantwortung zu übernehmen. Der Ruf des Anderen ist transzendental und reicht weit über den Anderen hinaus. Somit kommt der Appell nach Gerechtigkeit von der nicht ergreifbaren Unendlichkeit und das Selbst hört bis in die Unendlichkeit hinein, um dem Ruf Gehör zu geben. Dieser Übergang, den Levinas (2002, 56) als „Erste Philosophie“ versteht, ist der Schwerpunkt in diesem Kapitel. In diesem Zusammenhang rücken auch Levinas' und Marx' Theorien näher, sodass in weiterer Folge der Schwerpunkt auf die Hinführung zur Dimension des Dritten von den Perspektiven beider Autoren gelegt werden kann.

3.1. Das Antlitz des Anderen und die transzendente Unendlichkeit

Zur Wiederholung Levinas' Verständnisses des Gesichts, Angesichts und Antlitzes eignen sich Thomas Bedorfs (2003) anschauliche Ausführungen. Das ethische Angesicht und das ontische Gesicht sind miteinander verbunden.

Denn das Angesicht kann auch zu einem Gesicht unter anderen werden, indem es nach ästhetischen, expressiven oder biologischen Kriterien verglichen wird; es kann schlicht sein Gesicht verlieren. Insoweit der Andere sichtbar wird, wodurch er in die Welt der Ontologie hineingezogen wird, lässt er sich vorstellen, repräsentieren, abbilden und einordnen. Das Angesicht hingegen ist nicht im eigentlichen Sinne sichtbar, sondern Ort einer Bedeutung, die im Angeblickt-Werden sich als Gebot äußert. Die Sichtbarkeit des Gesichts jedoch reduziert die ethische Qualität auf eine ästhetische. (Bedorf 2003, 75)

Das Verhältnis rückt den Anderen immer ins Bild und lässt ihn immer zur Sprache kommen. Somit verliert das Ego an Nahrung und der Fokus des Ich bleibt nicht auf sein Ego beschränkt. Auch wenn das Bedürfnis nach Genussbefriedigung stets als Egoismusbefriedigung vom Ich gefordert wird, stört der transzendente Ruf des Anderen, als ethisches Antlitz, die Immanenz des Ich und lässt ihn von seinem Ego ablenken (Levinas 2002; Bedorf 2003, 365).

Im Gegensatz dazu ist nach Levinas (2002, 163) Begehren ohne Befriedigung ebenso möglich. Jedoch beruht das Begehren nicht auf sinnlichem Genuss, auf der Befriedigung des Egos, sondern es versteht die Andersheit des Anderen, da es in der Erhebung im intersubjektiven Raum zur Beziehung zum Anderen besteht. Die Erhebung schafft Distanz zwischen der fordernden Transzendenz und dem Subjekt bzw. dem Unendlichen und dem Ich. Dies geht der asymmetrischen Beziehung des Ich-Anderen voraus. Die Befriedigung zielt auf alles Sichtbare ab, wobei das Begehren den Unsichtbaren anspricht. Wie in den nächsten Kapiteln deutlich hervorgehoben wird, gewinnt die Beziehung zum Unendlichen zunehmend an Bedeutung, nämlich den Unsichtbaren und den Transzendenten hinter dem Augenscheinlichen und dem Antlitz des Anderen zu erkennen.

Bei Levinas basieren Transzendenz und die Idee des Unendlichen in der Sprache und in der Rede, wobei wiederum die ungleiche Verhältnisrichtung entscheidend ist: „Das Ich ist nicht im selben Sinne transzendent im Verhältnis zum Anderen, wie der Andere transzendent ist zu mir.“ (Levinas 2002, 328) Seine Philosophie der Transzendenz und Immanenz beschreibt die Beziehung mit dem Anderen, die sich innerhalb der irdischen Existenz in der Idee des Unendlichen findet (Levinas 2002, 65). Das Endliche ist für Levinas (2002, 192) genauso gültig wie das Unendliche. In diesem Kontext befriedigen uns die Gegenstände in ihrer Endlichkeit, ohne uns vor dem Hintergrund des Unendlichen zu erscheinen. Das Endliche ohne das Unendli-

che ist möglich, jedoch nur als Befriedigung, die als Sinnlichkeit unsere eigentliche Zufriedenheit unserer Existenz in der Welt bezeichnet (Levinas 2002, 192). Die Werke dienen demzufolge als sinnliche Befriedigung für Subjekte, in ihrem endlichen Sein beider, nämlich das der Werke und das der sinnlichen Befriedigung.

Das weiter oben hergeleitete Argument, dass das Ich und das Selbe sich im Subjekt zunächst überlappen und sich im Vollzug des Entfremdungsprozesses voneinander entfernen, zeigt sich nun aufgrund der komplexen Struktur in Anlehnung an Hegel (1988) als nicht unwahr, jedoch sind weitere Eigenschaften zu berücksichtigen. Wenn das Ich dem Selben immanent ist und bleibt, solange das Antlitz des Anderen das Subjekt keiner Konfrontation aussetzt, erfährt das Subjekt im Angesicht des Anderen eine Trennung, da das Selbst des Subjekts sich vom Anderen als nicht-der-Andere, als getrennt von diesem wahrnimmt. Levinas bestätigt die Immanenz des Ich mit der folgenden Aussage: „Das Ich bleibt stetig bestehen und bleibt auch bei seiner Berührung mit dem Unendlichen getrennt.“ (Levinas 2002, 105) Die Trennung ermöglicht dem Selbst sich als solches wahrzunehmen. Die Trennung des Ich von der Totalität ermöglicht es Levinas die ethische Beziehung als positives Ungleichgewicht beider Pole zu bewerten, im Unterschied zur kapitalistischen Beziehung.

Wie vollzieht sich die Wahrnehmung bei der Trennung des Arbeiters vom Kapitalisten? Wie sehr wirken hier die Prozesse der Entfernung oder Entfremdung? Wenn der Genuss dem Egoismus des Ich immanent ist, wie ist er sich beim Kapitalisten vorzustellen? Levinas (2002, 76 und 164) schreibt zur Trennung, die sich als Genuss vollzieht und somit Innerlichkeit ist, dass sie in weiterer Folge zum Gegenstandsbewusstsein wird. Dank der artikulierten Sprache verfestigen sich die Dinge, sodass uns mitgeteilt wird, dass es sie gibt. Im Genuss verliert sich das Ich in sich selbst und versinkt in seiner Innerlichkeit. Dieses Versinken nimmt das Ich als Trennung wahr, weil der Egoismus des Ich Nahrung und dadurch Wachstum findet. Demzufolge bedeutet dies, je größer das Wachstum des Egoismus ist, desto stärker ist die Wahrnehmung der Trennung worauf der Fokus des Bewusstseins gelegt wird. Die Trennung wird als Gegenstand behandelt, anstatt die Wahrnehmung der Trennung als Artikulationsebene zu nehmen. Der andere Mensch, der Andere wird nach der Begegnung vergessen oder übersehen. Hier wird die Bedeu-

tung der Sprache als intersubjektives Medium wieder deutlich. Das Antlitz des Anderen ist ein ethischer Appell an den Einen, den Anderen anzublicken, zu erkennen und zu erblicken. Im Gegensatz dazu wird im Genuss dieser Appell nicht erhört oder ignoriert, da die Referenzrichtung sich vom Anderen wieder zu sich selbst dreht. Im Antlitz des Anderen offenbart sich die Ethik des Anderen, wovon Levinas (2002, 64) als die „Epiphanie des Anderen“ spricht, wie im Folgenden zu lesen ist.

3.2. Zur Epiphanie des Antlitzes

Wann erscheint die Ethik in dem Verhältnis zwischen dem Selben und dem Anderen? Das Antlitz des Anderen wurde bisher als Anruf oder Befehl beschrieben, auf den das Selbe antwortet. Der Anruf erfolgt ursprünglich durch den Anderen als „[e]ine Infragestellung des Selben – die im Rahmen der egoistischen Spontaneität des Selben unmöglich ist. [...] Diese Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen heißt Ethik.“ (Levinas 2002, 51) Die Fremdheit des Anderen lässt sich nicht auf die Gedanken oder den Besitz des Selben zurückführen, sondern die Andersheit des Anderen vollzieht sich nur als Ethik, nämlich als Infragestellung der Spontaneität des Selben. Ebenso ist die Transzendenz ein Empfangen des Anderen durch den Selben, wobei genau in diesem Prozess das Selbe in Frage gestellt wird, nämlich im Prozess der Ethik. Die Infragestellung des Selben versteht Levinas (2002, 51) auch als eine Kritik am Wesen des Wissens.

Die Orientierung des Ich, des Selben dem Anderen gegenüber, offenbart das Antlitz des Anderen, die Ethik des Anderen. Der Andere stellt sich dar, „indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet [...]“ (Levinas 2002, 63). Dies hat weitreichende Konsequenzen. Wenn das Antlitz nicht als „unpersönliches Neutrum“ zu verstehen ist, sondern als ein Ausdruck, so findet sich die Wahrheit über sein Wesen gerade im Ausdruck (Levinas 2002, 63). Levinas schreibt in klaren Worten: „Das Seiende durchschlägt alle Hüllen und Allgemeinheiten des Seins, um in dieser ‚Form‘ das Ganze seines ‚Inhalts‘ auszubreiten, um am Ende die Unterscheidung von Form und Inhalt aufzuheben.“ (Levinas 2002, 63) Wenn im Ausdruck des Antlitzes des Anderen die Wahrheit liegt und die Beziehung des Selben zum Anderen

sich in der Rede realisiert, ist der Ausdruck des Anderen sein gesprochenes Wort, welches die Bedingung für Wahrheit und Irrtum auf theoretischem Gebiet ist (Levinas 2002, 64). Den Anderen anzusprechen bedeutet primär seinen Ausdruck zu empfangen. Hier wird die Weite der Beziehung ersichtlich, denn

in seinem Ausdruck überschreitet der Andere in jedem Augenblick die Idee, die sich ein Denken von diesem Ausdruck machen könnte. Ebendas heißt, vom Anderen über die Aufnahmefähigkeit des Ich hinaus *empfangen*; genau dies bedeutet: die Idee des Unendlichen haben (Levinas 2002, 64).

Dabei erklärt Levinas weiter die gleichzeitigen Dynamiken, die im Rahmen der Rede stattfinden. Die Beziehung mit dem Anderen realisiert sich in der Rede und ist eine ethische Beziehung. Trotzdem ist für Levinas die empfangende Rede eine Unterweisung. Sie kommt von Außen und bringt dem Empfangenden mehr, als er selbst enthält. „In der gewaltfreien Transitivity der Unterweisung ereignet sich die eigentliche Epiphanie des Antlitzes.“ (Levinas 2002, 64)

Das Jenseits-des-Anderen, die transzendente Erfahrung des Subjekts, ist das Erstrebenswerte bei Levinas. Auf der anderen Seite ist im Kapitalismus das Kapital das Erstrebenswerteste. Mit Marx' Kritik am Kapital wird die negative Asymmetrie im Kapitalismus offenbart. In Levinas' positiver Asymmetrie der Intersubjektivität offenbart sich hingegen die Ethik der Begegnung. Diese zwei Aussagen stoßen einander nicht ab, sondern ermöglichen ein Denken einer ethischen Ökonomie bzw. ökonomischen Gerechtigkeit. Dazu ist ein analoges Denken beider Perspektiven nötig, worauf die vorliegende Arbeit den Anspruch stellt.

Wenn im ethischen Antlitz des Anderen das Subjekt als Ruf erkannt wird, offenbart sich in diesem Moment der Begegnung das Potenzial seiner Epiphanie. In der Ethik der Begegnung tritt das aufgeforderte Subjekt durch das Tor seiner Epiphanie und wird in die Ferne, das Unsichtbare und Hohe, transzendiert, in eine Dimension, die höher und übergreifender ist als die, in der das Subjekt im direkten Verhältnis zum Anderen steht (Levinas 2002). Diese phänomenologische Erfahrung findet auch im analogen Beziehungsgeflecht zwischen dem Arbeiter und Kapitalist statt. In der ethischen Begegnung erfährt der Kapitalist (das Subjekt) das Antlitz des Arbeiters (der Andere) als Unterweisung seiner Verantwortung dem Arbeiter gegenüber. Der Arbeitsvertrag wird ohne Gewaltanwendung von beiden Parteien

unterschrieben, jedoch soll er den Unterweisungsradius des Arbeiters minimieren. In der kapitalistischen Asymmetrie findet die ethische Begegnung im Levinas'schen Sinne zwar statt, sie wird jedoch unterdrückt. Zusätzlich wird hier das Argument vertreten, dass der Arbeitsvertrag im kapitalistischen, intersubjektiven Verhältnis mit dem Sprechakt gemäß Levinas verglichen werden kann: Der rechtlich gültige Vertrag funktioniert als unterweisende Rede und wird ohne Gewaltanwendung unterschrieben.

In der ethischen Beziehung zwischen zwei Individuen stellt der Andere das Ich in Frage. Die Idee des Unendlichen zeigt sich in Gestalt einer Beziehung mit dem Anderen. Darin bleibt der Andere unendlich transzendent und fremd. Sein Antlitz, das mich anruft und worin sich seine Epiphanie ereignet, bricht mit unserer gemeinsamen Welt. Trotz der bisher beschriebenen Gemeinsamkeit und des Bruchs mit der Welt bleibt die Exteriorität des Anderen im Verhältnis zum Selben kraft der Idee des Unendlichen bestehen.

Die Epiphanie des Antlitzes ist ethisch. Der Kampf, mit dem dieses Antlitz drohen kann, *setzt* die Transzendenz des Ausdrucks *voraus*. [...] In dem ethischen Widerstand präsentiert sich das Unendliche als Antlitz. (Levinas 2002, 286)

Das Subjekt antwortet auf das Antlitz des Anderen, seinen Ausdruck und seine Offenbarung. Jedoch lähmt der ethische Widerstand das Subjekt in seinem Vermögen zu handeln und versetzt es in Not und Elend. „Das Verständnis für diese Not und diesen Hunger stiftet die eigentliche Nähe des Anderen.“ (Levinas 2002, 283) Das Seiende drückt sich demnach in seiner Not und Nacktheit aus und bittet das Subjekt um Hilfe, worauf es darauf nicht taub reagieren kann. „Die Verantwortung kann nicht abgewiesen werden.“ (Levinas 2002, 289) Levinas nennt seine Ethik die „Erste Philosophie“ (Levinas 2002, 56), da „früher als die Ebene der Ontologie [...] die Ebene der Ethik“ wirkt. (Levinas 2002, 289).

An dieser Stelle drängt sich die Analogie der Dimension zwischen der Levinas'schen Unendlichkeit mit der Dimension des Kapitals und zwischen dem Subjekt mit dem Kapitalisten:

Die Arbeit verwandelt die Welt, aber die Welt, die von der Arbeit verwandelt wird, ist für sie Stützpunkt. Die Materie widersteht der Arbeit; die Arbeit nutzt den Widerstand des Materials. Der Widerstand ist noch im Inneren des Selben. Das Verneinende und

das Verneinte werden gemeinsam gesetzt; sie bilden ein System, d.h. eine Ganzheit. (Levinas 2002, 47)

Levinas beschreibt hier die Wahrnehmung des Arbeiters und sein Verhältnis zur Arbeit, zu sich als Arbeitskraft und zum Material, das er zum Produkt und folglich zur Ware im kapitalistischen Markt transformiert. Für Levinas ergibt sich eine scheinbar unauflösbare Spannung zwischen der Bedürfnisbefriedigung des im Diesseits Seienden und dem Begehrten im Jenseits. Diese Diskrepanz zeigt sich ebenso in den Arbeitern, wenn sie ihr Elend erstmals wahrlich erkennen und der Ausweglosigkeit ins Auge sehen. Der Arbeiter erkennt seine Abhängigkeit von der Struktur, die vom Kapitalisten monopolisiert und manipuliert wird, zugunsten von dessen Profit und der Kapitalvermehrung. Der Arbeiter will flüchten und bleibt doch jeder Verzweiflung zum Trotz im Rahmen dessen, was er verlassen möchte. Der Kampf will jedoch nicht unverrichtet bleiben und richtet sich gegen andere Arbeiter. Er artet in einem Wettbewerbskampf um den Arbeitsplatz aus. Ist die Flucht aus der Verzweiflung eine Illusion? Den Arbeitern fehlt die Sprache, um sich Gehör zu verschaffen. Zu Beginn der Begegnung sind Arbeiter und Kapitalist zwei Individuen, die eine Arbeitsvereinbarung eingehen, die den Sprechakt ersetzt und als neutraler Kommunikationsboden dienen soll. Im Moment der Begegnung sind beide Individuen jeweils dem anderen gegenüber der Andere. Hierbei ist keine Umkehrung der Blickrichtung gemeint, sondern parallele Blickebenen des Ich zum Anderen mit jeweils anderen Besetzungen beider Pole. Durch das Unterzeichnen des Vertrages werden sie allerdings zu Figuren und die Andersheit des Anderen geht verloren, da ihre Rollen im Vertrag fest geschrieben sind. Die Individuen transformieren sich zu Figuren des Kapitalismus. Die parallelen Dimensionen gehen mit dem Verlust der Andersheiten verloren, da sie weder gesehen, gehört noch anerkannt werden. „Die Grenze der Negativität zeigt sich im Schrecken des radikal Unbekannten, in das der Tod führt.“ (Levinas 2002, 47) Dennoch verweigert sich für Levinas (2002, 47) der Verzweifelte, den letzten Schritt bis zum Tod zu gehen.

Aufgrund dieser Infragestellung des Selben, im Subjekt, wird die Wahrheit im Anderen gesucht, der zum Wahrheitssuchenden spricht. Mit dem Unendlichen gehen Trennung, Innerlichkeit sowie Wahrheit und Sprache einher. Die Trennung

des Seienden zeigt sich im geometrischen und physischen Raum in Form des Leibes, denn „[d]er Leib ist die Form der Trennung“ (Levinas 2002, 243).

Die Ethik der Begegnung lässt sich nach Levinas auch als Unterweisung verstehen. Der Andere ist der Meister, war erobernd, gleichwohl unterweisend. Diese Eigenschaften zeigen sich auf die Begegnung des Arbeiters mit dem Kapitalisten projiziert in folgender Konstellation: Der Arbeiter wird vom Kapitalisten nicht erobert, da er in Freiheit zu ihm tritt. Die Andersheit des Kapitalisten manifestiert sich in seiner Eigenschaft als Meister, der unterweist und die Vorherrschaft behält, aber nicht beherrscht. Zur Unterweisung schreibt Levinas, dass sie keine Vorherrschaft ist, „die sich in der Totalität abspielt; sie ist vielmehr die Gegenwart des Unendlichen, die den geschlossenen Kreis der Totalität sprengt“ (Levinas 2002, 248–9). In den darauffolgenden Sätzen findet sich die Schlüsselstelle, an der die Moral in Distanz umgewandelt wird. Dabei basiert die Freiheit des Arbeiters, der aus der Welt kommend zum Kapitalisten tritt, auf einer moralischen Beziehung zur Welt. Allerdings ist diese moralische Beziehung des Arbeiters in seinen Tätigkeiten in der Produktionskette nicht gefordert und stellt das Ich des Arbeiters in Opposition zum Arbeiter als dem Anderen, der die moralische Beziehung zur Welt verliert. In der Welt von Levinas' ethischen Beziehung ist der Andere der Meister: „Die Gesellschaft fließt nicht aus der Betrachtung des Wahren, die Wahrheit wird möglich durch die Beziehung mit dem Anderen, unserem Meister.“ (Levinas 2002, 97) Der Andere fordert Verantwortung und Gerechtigkeit und drängt sich dem Subjekt auf. Auch wenn diese Beziehung bei Levinas eindeutig eine Reziprozität aufweist, blickt das Subjekt den Anderen an und der Andere offenbart ihm die ethische Dimension der Verantwortung und Gerechtigkeit. Die Blickrichtungen hängen zusammen und bleiben doch different. Das heißt, die ethische Beziehung bleibt asymmetrisch und doch positiv. Hier liegt der essenzielle Unterschied zwischen Levinas' Ethik und Marx' Kritik an der kapitalistischen Beziehung. Für Marx baut die Kapitalvermehrung auf die sozio-ökonomische Ausbeutung der Arbeiterklasse auf. Diese Ungerechtigkeit versucht er in seinen Werken aufzudecken, indem er die verzerrten Realitäten in den kapitalistischen Verhältnissen korrigiert. In diesem Sinne ist Marx näher an Hegels Dialektik der Herr-Knecht-Beziehung (1988).

Levinas hingegen liegt es fern, verzerrte Verhältnisse zu beschreiben. Aus diesem Grund ist die Analogie, die in dieser Arbeit vertreten wird, zwischen Levinas' Ethik und Marx' Kritik am Kapital denkbar und nicht zwischen Levinas' Ethik dem Kapital selbst. Denn in Marx' Gesellschaftskritik ist der Andere als der Arbeiter denkbar, der nach Gerechtigkeit ruft. Zum Arbeiter schreibt Levinas, der sich folglich vom Ich und der Welt distanziert:

Die Vorstellung bezieht ihre Freiheit im Hinblick auf die Welt, von der sie sich nährt, aus der wesentlich moralischen Beziehung – aus der Beziehung mit dem Anderen. Die Moral tritt nicht zu den Tätigkeiten des Ich hinzu, um sie zu ordnen oder dem Urteil zu unterwerfen – sie stellt das Ich selbst in Frage und distanziert es von sich. (Levinas 2002, 248–9)

Nach Levinas scheint Gewalt überall dort zu sein, wo sich Menschen als Objekte behandeln, wenn wir ein Lebewesen mit einem Gesicht so behandeln, als hätte es keines (Levinas 2002, 230). Gleichzeitig gilt auch, dass weder das Selbst noch der Andere in ihrem ethischen Sein vernichtet werden können, denn Mord ist ohnehin nur real möglich und ethisch unmöglich (Levinas 2002, 120). Des Weiteren bedeutet es, dass der Andere weder im Leben noch im Tod in seiner Andersheit besessen werden kann. Ethik bezeichnet eine nicht totalisierende Beziehung zwischen den „getrennten Seienden“, sodass sie kaum als Beziehung bezeichnet werden kann, sondern als „eine Beziehung ohne Beziehung“, wie Levinas (2002, 427) es ausdrückt. Der Herr und der Knecht in Hegels Dialektik (1988) führen eine Beziehung, jedoch keinen Dialog. Hier setzt Levinas die Rolle der Sprache ein, um die Missstände in zwischenmenschlichen Beziehungen aufzudecken. Ein Dialog erfordert das einander Anblicken und nicht das Blicken in die gleiche Richtung, das parallel nebeneinander Sein. In der Dialektik werden Herr und Knecht in Gebieter und Sklave verwandelt. Selbst das Sagen (*le Dire*) ist nicht eine Möglichkeit für einen Dialog (Levinas 1998b), wenn das Gesagte das Sagen nicht berührt aufgrund des Nicht-von-Angesicht-zu-Angesicht- Sein beider Dialogpartner.

Am Wendepunkt, wo entschieden wird, ob eine Annäherung zum Anderen eine Gewaltausübung an ihm ist oder nicht, wird der transzendente Ruf durch den Anderen nach Gerechtigkeit und Verantwortung des Ich am lautesten. Levinas' Ethik der Begegnung zögert nicht, das Subjekt dem Anderen frontal auszusetzen.

Eine Opposition für beide wird in dem Moment der Begegnung verunmöglicht, denn beide stehen in Abhängigkeit zueinander. Dabei nimmt der Andere das Ich in Beschlag, was jedoch nicht bedeutet, dass im Kontext der ethischen Begegnung jeweils die andere Position ersetzt oder vernichtet wird. An dieser Stelle darf die Ergänzung nicht fehlen, dass Levinas (2002, 60) sehr wohl zugibt, dass die Unterweisung des Anderen das Subjekt einer Gewalt aussetzt. Das Ich ist diesem genau ausgesetzt wie dem Ruf des Anderen. Jedoch sind beide Dynamiken im ethischen Sinne zu verstehen. Gewaltausübung kann entweder ethisch oder real erfolgen, wobei die Prämisse gilt, dass die physische Gewalt nur real möglich ist und die ethische Ebene nicht berühren kann. Durch seine Ethik rettet sich Levinas (2002) aus dem negativen Blick auf eine gewaltsame Beziehung des Subjekts zum Anderen. Mit der intersubjektiven Wechselbeziehung, die auf einer positiven, unveränderlichen Asymmetrie beruht, kann er für das Ideal der ökonomischen Gerechtigkeit argumentieren. Daher muss in erster Linie Levinas' Standpunkt berücksichtigt werden, um seine Ethik der Begegnung vollständig zu begreifen. Der transzendente Ruf ist ein ethischer Appell an das Ich, dem Anderen Gerechtigkeit und Verantwortung zu erweisen. Eine Differenz zwischen dem Selbst und dem Anderen ist vorausgesetzt, um überhaupt diesen Appell als nicht den eigenen, sondern als den des Anderen, des Armen, der stellvertretenden Person aus der Exteriorität kommend, wahrzunehmen. Die Wahrheit entspringt aus der Trennung des Seienden vom Anderen und dort, wo das Seiende seine Sprache gewinnt und zum Sprechenden wird. Seine Sprache ist allerdings ein Befehl an den Anderen und reine Erkenntnis. „Trennung und Innerlichkeit, Wahrheit und Sprache sind die Kategorien der Idee des Unendlichen oder der Metaphysik.“ (Levinas 2002, 81)

Die Diskussion verlagert sich von der rein materialistisch ökonomischen Ebene auf eine ethische, wo die Grenzen allmählich verschwimmen. Denn die Potenziale des Kapitals als Mittel zur sozialen Gerechtigkeit und zur Ausbeutung um seiner selbst willen sind gleichzeitig im Kapital erhalten. Nur die Ausrichtung verrät darüber, ob es für das Gute oder für seine Selbstvermehrung arbeitet. So wie Levinas eine Gerechtigkeit proklamiert, die nur eine ökonomische sein kann (Levinas 1987a), setzt sich Marx für eine Befreiung der Arbeiterklasse aus der kapitalisti-

schen Ausbeutung ein. In beiden Fällen soll das Potenzial des Kapitals für das Gute eintreten und Gerechtigkeit ermöglichen.

Böses bringt Böses hervor und das Verzeihen ohne Ende ermutigt es. Das ist der Lauf der Geschichte. Doch die Gerechtigkeit unterbricht diese Geschichte. Das Geld deutet eine Gerechtigkeit des Loskaufens an, die aus dem Teufelskreis der Rache und Vergeltung erlöst. (Levinas. 1995, 55)

Im Sinne der Gerechtigkeit kanalisiert sich sein Potenzial durch den Anderen als ein Appell an das Ich, sich für die Gerechtigkeit entsprechend zu verhalten und dadurch Verantwortung dem Anderen gegenüber zu übernehmen. Eine weitere Grenze scheint hier zu verschwimmen, nämlich die ontologische und phänomenologische. Für den Ruf nach ökonomischer Gerechtigkeit in sozialen Verhältnissen ist zur Wiederholung die transzendente Erfahrung des Subjekts notwendig, da sie das Subjekt zur Verantwortung zieht. Allerdings ist in meiner bisherigen Analyse ein Element in Levinas' Metaphysik des Anderen noch ungenügend bedacht worden: die Figur und Funktion des Dritten. Die Komplexität dieser Konstruktion am Weg zur Gerechtigkeit wächst um eine weitere Dimension, die ich in Analogie zur Dimension des Kapitals im Sinne von Marx' Kritik stelle. Damit diese Analogie in ihrer Ganzheit beleuchtet werden kann, werden zunächst die Termini Gerechtigkeit und Verantwortung in Diskussion gestellt.

4. GERECHTIGKEIT UND VERANTWORTUNG

Um die Begriffe Gerechtigkeit und Verantwortung in Levinas' und Marx' Konzepten zu elaborieren, ist eine Diskussion der Begegnung zwischen Arbeiter und Kapitalist und die daraus resultierende Beziehung unerlässlich. „Als Philosophie der Macht, als Erste Philosophie, die das Selbe nicht in Frage stellt, ist die Ontologie eine Philosophie der Ungerechtigkeit.“ (Levinas 2002, 56) Karl Marx verschiebt die Aufmerksamkeit auf die materiellen Bedürfnisse des Menschen und setzt die Veränderungen des Körpers und des Bewusstseins in Abhängigkeit zu den Umständen (Tahmasebi-Birgani 2006, 56). Der Arbeiter geht in den Besitz des Unternehmers über, wobei der Andere zum Selben wird. Die Richtung der Übernahme unterliegt keiner Möglichkeit der Umkehrung. Freiheit ist an Verpflichtungen gebunden, gegenüber einem Seienden, „das sich weigert sich hinzugeben, gegen den Anderen, der in diesem Sinne das Seiende par excellence wäre“ (Levinas 2002, 55). Für Emmanuel Levinas ist Freiheit nicht der Gerechtigkeit entgegengesetzt. Subjektivität bleibt als ein getrenntes Seiendes in der Beziehung zum absolut anderen Anderen bestehen.

Wenn das Antlitz die erste Bedeutung bringt, d.h. das eigentliche Entstehen des Rationalen, dann unterscheidet sich der Wille grundsätzlich vom Intelligiblen, das er nicht begreifen und in dem er nicht verschwinden muß; denn die Intelligibilität dieses Intelligiblen liegt gerade in dem ethischen Verhalten, d.h. in der Verantwortung, zu der das Intelligible den Willen einlädt. Der Wille ist frei, die Verantwortung zu übernehmen, wie es ihm gefällt; er ist nicht frei, diese Verantwortung Selbst abzulehnen, er hat nicht die Freiheit, die vernünftige Welt, in die ihn das Antlitz des Anderen eingeführt hat, nicht zu kennen. Im *Empfang des Antlitzes öffnet sich der Wille der Vernunft*. (Levinas 2002, 317)

Die Verantwortung zu handeln macht es unmöglich, wie Thomas Bedorf schreibt, „die Stimme des Gewissens gänzlich zu ignorieren“ (Bedorf 2003, 46). Levinas gibt einen Rahmen vor, worin Bedorf dem Subjekt eine relative Autonomie zugesteht:

„[D]ie Form des Eingehens auf den Anspruch variieren [kann], der Anspruch selbst jedoch unumgänglich [ist]“ (Bedorf 2003, 46–47)¹².

Während Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* (2002, vgl. Kapitel 2.2.) das Ich als eine Auserwählung bezeichnet (Levinas 2002, 360–1), weitet sich diese Bestimmung im *Jenseits des Seins* (Levinas 1998b, 336) auf die unendliche Verantwortung aus, die durch keine juristische Bestimmung begrenzt ist und, wie Bedorf paraphrasiert, „weder selbstgewählt noch selbstgeschaffen, sondern Erwählung“ ist (Bedorf 2003, 53). Bedorf schreibt weiter über die „Verantwortung als Asymmetrie, die sich in den sozialen Beziehungen verbirgt“ (Bedorf 2003, 83). Sie „wird von der Sozialität, die auf Reziprozität fußt, vorausgesetzt“ (Bedorf 2003, 83). Levinas gesteht dem Subjekt keine Freiheit zu, seine Verantwortung abzulehnen. Es ist nur frei, über das Wie zu entscheiden, sodass es wählen kann, in welcher Art und Weise es seiner Verantwortung Ausdruck verleihen will. Da die Freiheit in der intersubjektiven Beziehung eine entscheidende Rolle spielt, soll als Nächstes näher auf diesen Begriff eingegangen werden.

4.1. Über die Freiheit, die Verantwortung zu wählen

Levinas' Freiheitsbegriff grenzt sich gegen Martin Heideggers Ontologie in *Sein und Zeit* (1993) ab. Für ihn bleibt die Freiheit, sich gegen den Anderen zu entscheiden, aufrecht¹³, unabhängig von der Reduktion des Anderen auf das Selbe. Die Freiheit ist bei Heidegger keine Willensfreiheit, sondern sie entsteht aus dem Gehorsam gegenüber dem Sein, worin die Freiheit den Menschen besitzt und nicht umgekehrt. Hier steht die Beziehung zum Sein und nicht zum Anderen im Vordergrund. Um das Sein erfassen zu können, muss es zunächst neutralisiert werden. Dies ist wiederum durch eine Reduktion des Anderen auf das Selbe gegeben. „Dies ist die Definition der Freiheit: sich trotz aller Beziehung mit dem Anderen gegen das An-

¹² Allerdings merkt Bedorf auch an, nachdem die Verantwortung eine Einbahnstraße ist, dass „[d]ie Ansprüche des Ichs gänzlich in der asymmetrischen Intersubjektivität“ untergehen (Bedorf 2000, 70).

¹³ Der kapitalistische Ansatz nutzt diese Option aus. Die soziale und ökonomische Ausbeutung der Arbeiter ist durch die Ignoranz des Anderen möglich. Im Gegensatz zu Levinas' Anspruch, dass der Bedürftige das Recht hat, alles haben zu dürfen. Diese Unabwendbarkeit in Levinas' Ethik der Begegnung ist essenziell für Gerechtigkeit und Verantwortung.

dere halten, die Autarkie eines Ich sichern.“ (Levinas 2002, 55) Dieses Konzept hat die Unterdrückung und den Besitz des Anderen zur Konsequenz. Dabei wird die Existenz des Anderen bestätigt, jedoch als die Negation seiner Unabhängigkeit. Nachdem die Ontologie des Seins für Heidegger (1993) das Fundament jeglicher Beziehungen ist, berechtigt dies Levinas, die Ontologie als „Erste Philosophie“ (Levinas 2002, 56) als eine Philosophie der Macht zu bezeichnen, die „beim Staat und der Gewaltlosigkeit der Totalität“ endet, „ohne sich gegen die Gewalt, von der diese Gewaltlosigkeit lebt und die in der Tyrannei des Staates offenbar wird, zu wappnen“ (Levinas 2002, 55).

In der Sprache stecken ebenfalls die Macht und die Forderung der Freiheit. Bezüglich der Rhetorik behandelt Levinas die Asymmetrie in *Totalität und Unendlichkeit* (2002). Die Natur der Rhetorik bestehe darin, die Freiheit zu korrumpieren mithilfe von Propaganda, Schmeichelei, Diplomatie, Ausbeutung und Aneignung. „Aus diesem Grund ist sie in ausgezeichneter Weise Gewalt, d.h. Ungerechtigkeit [...] gegen eine Freiheit, die gerade als Freiheit unzerstörbar zu sein hätte.“ (Levinas 2002, 95)

Welche Bedeutung hat diese Erkenntnis in Bezug auf den Arbeitsvertrag? Levinas' Verständnis von Gesellschaft ist an dieser Stelle hilfreich. Für ihn entwickelt sich die Gesellschaft nicht aus einer Betrachtung des Wahren heraus. Sondern um die Wahrheit zu offenbaren, ist die Beziehung mit dem Anderen Voraussetzung. Levinas gesteht dem Anderen eine Freiheit zu, nämlich als seine Fremdheit. „Nur freie Wesen können einander fremd sein.“ (Levinas 2002, 100) Wobei „[g]erade die Freiheit, die ihr Gemeinsames ist“ (Levinas 2002, 100), sie trennt. Arbeiter und Kapitalist begegnen sich scheinbar in Freiheit, wie Marx beschreibt. Beide sind dem Geld gegenüber gleichgestellt, da beide Entitäten für einen Lohn arbeiten und nach Geld streben; im weiteren Sinn nach Kapital. Dabei ist dem Arbeiter dieses Streben ein Bedürfnis im Levinas'schen Sinne, da es vom Subjekt ausgeht.

Wem ordnet sich der Arbeiter in Wahrheit unter – dem Kapitalisten oder dem Kapital? Im verzerrten Bild der asymmetrischen Beziehungen, die Marx in *Das Kapital* (1962) aufklären will, hat der Arbeiter nur die Alternative den Hungertod zu wählen, sollte er seiner Ausbeutung nicht zustimmen. Über die Totalität schreibt Levinas (2002), wie dem nachstehenden Zitat zu entnehmen ist, dass sie frei von

moralischen Ansprüchen ist. Somit kann die asymmetrische Beziehung der Ausbeutung im Kapitalismus aufgrund einer plausiblen Theorie bestätigt werden. An dieser Stelle drängt sich der Begriff der Anerkennung auf. In der Einleitung wurde Axel Honneths Begriff der Scham (1992, 220) angeschnitten: Im Falle der Nicht-Anerkennung fühlt der Ausgeschlossene, Nicht-Respektierte Scham über sich selbst. Dieses Empfinden motiviert die Betroffenen zum Kampf um Anerkennung. In *Kampf um Anerkennung* teilt Honneth (1992, 263) dem Selbst dieses Bedürfnis nach Anerkennung zu. Im Gegensatz dazu geht Levinas (2002) von der Position des Anderen aus. Er drückt diese Konstellation wie folgt aus:

Das primäre Bewusstsein meiner Immortalität ist nicht meine Unterordnung unter die Tatsache, sondern unter den Anderen, unter das Unendliche. Gerade darin unterscheiden sich die Idee der Totalität und die Idee der Unendlichkeit: Erstere ist rein theoretisch, die andere ist moralisch. Die Freiheit, die über sich selbst Scham empfinden kann – begründet die Wahrheit (und daher leitet sich die Wahrheit nicht von der Wahrheit ab). (Levinas 2002, 115)

Die Moral beginnt an der Stelle in das Sicht- und Denkfeld zu rücken, wo sich die Freiheit als Willkür und Gewalt erweist, anstatt sich durch sich selbst zu rechtfertigen. In Bezug auf den Begriff der Totalität ergibt sich eine Schlussfolgerung im Denken Levinas' (2002), auch wenn er nicht auf die Ökonomie als System eingeht. Wenn er seine Aussage argumentativ vertreten kann, dass Freiheit, „die über sich selbst Scham empfinden kann“ (Levinas 2002, 115), die Wahrheit begründet, muss dies auch im Rahmen des kapitalistischen Systems gelten, wo sich Arbeiter und Kapitalist wiederfinden. Der Kapitalist ist sich seiner Position bewusst, von wo aus er den Arbeiter Unterweisungen auferlegen kann. Seine Überlegenheit herrscht auch auf moralischer Ebene vor, das Marx zufolge für die Kapitalvermehrung primär notwendig ist. In Analogie dazu stehen sich bei Levinas das Subjekt und der Andere gegenüber. Der moralische Anspruch, der in der Idee der Unendlichkeit verankert ist, ist der Totalität entgegengesetzt. Löst sich die Illusion somit auf, wovon Marx in *Das Kapital* (1962) schreibt? Levinas trennt Theorie und Moral, bzw. seine Konzepte der Totalität und Unendlichkeit, und bietet zu schwache Argumente, um sie wieder zusammenzuführen. Für ihn scheinen nur die Antwort auf den Ruf des Anderen und dessen Befolgung die ethischen Ansprüche zu erfüllen. Das

Subjekt erkennt im Antlitz des Anderen die moralischen Forderungen und unterwirft sich ihnen. Das bedeutet, dass wenn der Kapitalist sich den Forderungen des Arbeiters unterwirft, er eine moralische Umkehr in seinem Bewusstsein der Ungerechtigkeit erfährt, da er den Anderen empfängt. Das Problem der Verantwortung in der Intersubjektivität gelangt bei Marx und Levinas in weitere Bereiche, denen der nächste Abschnitt gewidmet ist.

4.2. Intersubjektivität als Dienen: Das Paradox der Verantwortung

Unterweisung bedeutet bei Levinas auch Dienen. Er schreibt über die Begegnung als Ein-das-eigene-Sein-dem-Anderen-Anbieten, indem die eigene phänomenologische oder innere Existenz überschritten wird. „An sich sein heißt, sich auszudrücken, d.h. dem Anderen schon dienen.“ (Levinas 2002, 266) Auf der anderen Seite, wenn die Vernunft als Wort tätig wird, bedeutet dies keine Entindividualisierung des Subjekts. Weil der Übergang zur rationalen Sprache eine Antwort gegenüber dem Seienden ist, spricht das Antlitz zum Seienden. Das Antlitz lässt „nur eine persönliche Antwort zu[lässt], nämlich einen ethischen Akt“ (Levinas 2002, 318). Für Levinas bleibt das Subjekt eine Apologie.

Er bietet eine Option, den Anderen als solchen anzuerkennen, denn der Andere ist undenkbar. Um den Anderen dennoch erfassen zu können, liegt der einzige Ausweg aus dieser Undenkbarkeit im Willen. Auch wenn der Wille des Einen den Anderen ignorieren möchte, drängt sich der fremde Wille des Anderen des Einen auf.

Der Wille, der sich gegen den fremden Willen wehrt, muß diesen fremden Willen als unbedingt äußeren, als unübersetzbar in die eigenen immanenten Gedanken anerkennen. Der Andere kann nicht in mir enthalten sein; meine Gedanken werden daher durch nichts begrenzt: Der Andere ist undenkbar – er ist unendlich und wird als solcher anerkannt. Diese Anerkennung ereignet sich ihrerseits nicht als Denken, sondern als Sittlichkeit. Die totale Ablehnung des Anderen, der Wille, der der Knechtschaft den Tod vorzieht, der seine Existenz vernichtet, um alle Beziehungen mit dem Äußeren abzu-

schneiden, kann nicht verhindern, daß dieses Werk, das ihn nicht ausdrückt, weil er sich daraus entfernt (denn es ist kein Wort), in diese fremde Buchführung eingeht; der Wille trotz der fremden Berechnung, aber gerade durch seinen höchsten Mut erkennt er sie an. Der souveräne und in sich selbst verschließende Wille bestätigt durch sein Werk den fremden Willen, den er ignorieren will; er wird durch den Anderen überlistet. (Levinas 2002, 336–7)

Im Kontext der Verantwortung offenbart sich das Paradoxon der Ethik der Begegnung. Die Verantwortung wächst proportional mit dem Ausmaß der Erfüllung der Pflichten. Allerdings wird dies den Pflichterfüllenden nicht gut geschrieben. Sondern, „[j]e besser ich meine Pflicht erfülle, um so weniger Rechte habe ich; je gerechter ich bin, um so schuldiger bin ich“ (Levinas 2002, 360). Somit ist seine Freiheit unmittelbar begrenzt, weil es für sich selbst verantwortlich ist (Levinas 1984).

Im Kontext von Verantwortung und Freiheit gewinnt Hegels Dialektik der Herr- und Knechtschaft (1988) an Bedeutung. Levinas (1984) gesteht den beiden Figuren keine eingeschriebene Miskommunikation zu,

[d]enn zu einer Freiheit kann es kein anderes Verhältnis geben als das des Sich-Unterwerfens oder der Verknechtung. In beiden Fällen wird eine der beiden Freiheiten vernichtet. Das Verhältnis zwischen Herr und Knecht kann auf der Ebene des Kampfes gefaßt werden, aber dann wird es reziprok. Hegel hat gerade gezeigt, wie der Herr der Knecht des Knechtes und der Knecht der Herr des Herrn wird. (Levinas 1984, 58)

Wenn die Relation zwischen Herr und Knecht als ein Kampfverhältnis aufgefasst wird, dann wird sie reziprok. Somit passt Hegels Umkehr des Verhältnisses ebenso in Levinas' Beziehungsethik, wo der Herr zum Knecht des Knechtes wird und der Knecht der Herr seines ursprünglichen Herrn.

Levinas spricht sich für eine Gerechtigkeit aus, welche die formale (ökonomische Gerechtigkeit) und ethische Gerechtigkeit einschließt (Tahmasebi-Birgani 2006, 45–57). Wie bisher argumentiert wurde, kann für Levinas Gerechtigkeit nur sozio-ökonomische Gerechtigkeit bedeuten (Levinas 1987a, 29). Aber er zeigt auch, dass der Ruf der Menschheit nach Gerechtigkeit vom Antlitz des Armen getragen wird, der mit seinem Ruf an das egoistische Subjekt zur Verantwortung zieht (Tahmasebi-Birgani 2006, 154–5). Der Andere, der Arbeiter, der Arme, will im Kampf für Gerechtigkeit seine Freiheit aus der Unterdrückung und Ausbeutung

gewinnen. Liberalismus reduziert die absolute Alterität des Antlitzes zu Autonomie, wobei dem autonomen Subjekt seine souveräne Freiheit des Verstandes zugesichert wird. Jedoch darf das Ich nicht nur seinen Verstand in den Mittelpunkt stellen, da das Individuum dabei übersehen kann, dass es sich von allem Vergangenen, Beziehungen und Anbindungen zu etwas befreien soll (Tahmasebi-Birgani 2006). Victoria Tahmasebi-Birgani unterstützt in *The ethical work of liberation* eine Mehrdimensionalität der Befreiung (Tahmasebi-Birgani 2006, 38 u. 169 ff.). Dabei schließt sie die Möglichkeit nicht aus, sich aus der ökonomischen Benachteiligung befreien zu können: nämlich über die ursprüngliche Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen. Das Subjekt und der Andere stehen sich in Trennung gegenüber und sind dennoch über ihre ethische Beziehung verbunden. Das ist darunter zu verstehen, wenn Levinas (2002, 427) meint, dass sie in Beziehung sind ohne in Beziehung zu sein. Ohne diese Beziehung ist ein Ruf nach Gerechtigkeit unmöglich, zumindest in Levinas' Argumentation. Eine Trennung als Distanz in der ethischen Intersubjektivität ist Bedingung für die soziale Gerechtigkeit in seiner Ethik der Begegnung. Seine Subjekt-Anderer-Beziehung ist durch eine ungleich verteilte Verantwortung gekennzeichnet, die jedoch eine ethische Asymmetrie bestimmt. Ist diese Asymmetrie verschoben oder nicht gegeben, dann entsteht statt Gerechtigkeit eine Asymmetrie, die bislang als negative Asymmetrie beschrieben wurde und die Verhältnisse verzerrt darstellt wie in Hegels Herr- und Knechtschaft oder in Marx' Kritik der Gesellschaftsklassen. Diese Verhältniszustände werden bei Levinas und Marx im Folgenden in einer differenzierteren Weise behandelt, weil aus dieser Beziehungsformation der Anspruch auf Gerechtigkeit resultiert.

4.3. Das Verständnis der Asymmetrie bei Levinas und Marx

Victoria Tahmasebi-Birgani nimmt unter dem Titel *The ethical work of liberation: Levinas, Gandhi and political praxis* Stellung zum Begriff der Asymmetrie (Tahmasebi-Birgani 2006, 70). Die Autorin sieht einen klaren Unterschied zwischen Levinas' Verständnis von einer ‚ersten Freiheit‘, nämlich der Freiheit von ökonomi-

scher Ausbeutung, und seinem Konzept einer erschaffenen und fundamentalen Freiheit. Letztere erfordert die Erfüllung Ersterer. Wenn sich die Menschen von der ökonomischen Ausbeutung befreien können, kann die kapitalistische Asymmetrie in eine ethische transformiert werden. Formale, liberale Verteilungsgerechtigkeit in einer Gesellschaft ist jedoch nicht ausreichend, um der wirtschaftlichen Unterdrückung entgegenzuwirken (Tahmasebi-Birgani 2006, 69 ff.). Jeder einzelne Handlungsträger muss hier zur Verantwortung gezogen werden und in diesem Sinne müssen Gerechtigkeit und Subjektivität zusammengelesen werden. Levinas' Subjektivität ist dem Anderen sowie dem Dritten gegenüber verpflichtet, so Tahmasebi-Birgani (2006). In Bezug zu Marx' Perspektive stellt sich die Frage, ob der Kapitalist dem Kapital und dem Arbeiter gegenüber gleichermaßen verpflichtet und verantwortlich ist. Wie die Autorin erklärt, entsteht Asymmetrie durch ein ungleich verantwortliches Subjekt, das nämlich den Ruf nach Gerechtigkeit zur Vollstreckung der formalen und ethischen Gerechtigkeit zwar hören, jedoch sich für beide nicht gleich verantwortlich fühlen kann und somit gegenüber beiden Formen nicht gerecht agiert.

In diesem Moment entscheidet sich im Subjekt, ob Gewalt oder Gerechtigkeit die Konsequenz seiner Handlung ist. Hier sei wieder Levinas' Begriff der Gewalt (2002) berücksichtigt, der essenziell für die Verwirklichung der Gerechtigkeitsforderung ist. Levinas' Ethik wendet sich gegen Gewalt, die jeglichen Schleier verlieren soll, der durch das Ego genährt wird, das sich selbst erhalten und in der Welt in seinen möglichen Formen durchsetzen will. Gegen Gewalt sein bedeutet für Gerechtigkeit kämpfen. Gewalt zeigt sich für Tahmasebi-Birgani (2006, 174) auch in Form der Demaskierung des Antlitzes. Das demaskierte Antlitz leitet den Übergang von Objektivierung zu Totalität und schließlich Mord ein, speziellen die politische Gewalt auch in einer liberalen Demokratie. Mit Levinas gedacht, wird der Andere seines ethischen Gesichts beraubt und kann somit auch real getötet werden. In diesem Sinne setzt Levinas' Ethik für Tahmasebi-Birgani (2006) die Gesellschaft einem Dilemma aus, denn das Subjekt ist simultan dazu verpflichtet gegen Ungerechtigkeit zu rebellieren und gleichzeitig keine Gewalt gegenüber dem Dritten auszuüben.

Therefore the third, at one level, signifies the possibility of political violence, of injustice, and my ethical responsibility vis-a-vis two seemingly contradictory demands—to rebel against injustice while respecting the face of the persecutor. Going back to Levinas's notion of the third, I suggested that Levinas's conception of the ethical leaves us with an acute dilemma—I am simultaneously obliged to rebel against injustice, and to not violate the face of the third. I maintained that most literatures on this issue avoid this contradiction by discussing Levinas's notion of the third in ways that have no direct bearing upon the concrete, or collective political struggle. I argued that Levinas's notion of ethical justice, discussed in detail in chapter one, does not abandon one to the favour of the other; rather, the entry of the third as persecutor intensifies my responsibility so much so that not only I must defend the other from a third who is an aggressor, but I must also respect the dignity of the one who inflicts injury. This, I argued, is a dilemma, but also a possibility to overcome violence. Levinas leaves us with two demands—to be revolutionary and patient at the same time—yet again does not tell us how this is possible in real liberatory struggle. (Tahmasebi-Birgani 2006, 184)

Den politischen Rahmen zu berücksichtigen ist entscheidend für Tahmasebi-Birgani (2006), wie dem vorangehenden Zitat zu entnehmen ist. Gewaltfrei gegen ungerechte, ausbeuterische Verhältnisse in der Gesellschaft zu kämpfen geschieht in gerechten Beziehungen zwischen dem Subjekt, dem Anderen und dem Dritten. Der Begriff der Gewalt reibt sich an einer Ethik des Gewissens. Gewalt trägt das Potenzial ein ethisches Dilemma auszulösen und verlangt nach Lösungen, die der Gerechtigkeit förderlich sind. Gewalt bzw. die Reaktion auf Gewalt ist im Kontext der ethischen Gerechtigkeit im Sinne Levinas' ein unumgängliches Kapitel, wie sich im Folgenden zeigen wird.

4.4. Levinas' Begriff der Gerechtigkeit im Kontext der Gewalt

Im Kontext des gewaltfreien Widerstands ist Emmanuel Levinas in Gesellschaft des politischen Aktivisten Mahatma Gandhi (1927–29, 1948, 1951, 1986–87, 1988). Beide stellen die Verantwortung des Handlungsträgers gegenüber dem Anderen, dem politischen Gegenüber, in den Mittelpunkt ihrer ethischen bzw. politischen

Konzepte (Tahmasebi-Birgani 2006, 192 ff.). Für beide ist Ethik, in Gestalt einer unreduzierbaren und unersetzbaren Verantwortung für den Anderen, der Ausgangspunkt für Soziales und Politisches. „They both present a radical critique of the autonomous, rational subject of modernity, and deeply problematize the idea of human reason and progress as the only means and ends of human life.“ (Tahmasebi-Birgani 2006, 189) Und beide Autoren beanspruchen für sich eine radikale Alternative zu bieten, eine Ethik des Politischen (Tahmasebi-Birgani 2006). Weitere Parallelen zu Gandhi zeigen sich im Begriff der Subjektivität. Gandhi richtet das Subjekt auf den Anderen aus, in Form von selbstlosem Dienst am Anderen. Heteronomie und Autonomie des Individuums stellen für ihn keinen Widerspruch dar, im Gegensatz zur westlich-liberalen Auffassung der Individualität. Hier zeigt sich ein Einfluss des Jainismus, in dem kein Widerspruch zwischen *kaivalya*, der komplett erfüllten Selbstheit, und Heteronomie herrscht, die als Intersubjektivität definiert ist. Levinas und Gandhi lehnen einen Liberalismus ab, der in Bezug auf die Beziehung des Selbst und des Anderen auf Pluralismus basiert. Pluralismus wertschätzt nur die Alterität des Anderen, wobei der Solipsismus des Subjekts intakt bleibt (Tahmasebi-Birgani 2006, 187 ff.). Beide nähern sich dem Subjekt über seine Verletzlichkeit und die unendliche Verantwortung für den Anderen, der für Gandhi nicht nur auf den Menschen beschränkt ist (Tahmasebi-Birgani 2006, 196).

Ethik und ethische Beziehung sind für Levinas das Fundament für Verhältnisse im politischen Kontext und für den Liberalismus.¹⁴ Richard Cohen (2003) sieht den Staat auf Basis der Gerechtigkeit reguliert. Gerechtigkeit wiederum ist von Moral bestimmt, wobei Moral sich in den sozialen Beziehungen der unabhängigen Individuen widerfindet (Cohen 2003). Oder wie Tahmasebi es ausdrückt: „For Cohen, Levinas’ ethics is ultimately a foundation for, and a deepening of, liberal ethics and politics.“ (Tahmasebi 2010, 525) Die geschaffene Freiheit bestimmt für Levinas die Freiheit durch ihre absolute Trennung von der Welt, ihre Loslösung von der Reziprozität, Nicht-Relation zum Anderen. Dadurch widersteht diese Form der Freiheit

¹⁴ Cohen (2003) ist einer der prominentesten Vertreter, der Levinas im Lichte einer Befreiung des Liberalismus liest (Tahmasebi-Birgani 2006, 59). Neben anderen Autoren trennt er Levinas’ politische Ausrichtung vom modernen Liberalismus. Cohen (2003, 10) unterscheidet erfolgreich Levinas’ politische Ausrichtung von derjenigen Machiavellis: Die politische Macht liegt für Machiavelli im Souverän an sich und wird um ihrer selbst willen ausgeübt. Levinas’ Politisches ist hingegen eine Utopie, die im Ethischen zur Rechenschaft gezogen wird (Tahmasebi 2010, 524).

in die Totalität zu kippen. Das Subjekt setzt sich dem Anderen in radikaler Weise entgegen und bestätigt sich dadurch. In dieser Begegnung findet sich die absolute Freiheit des Subjekts als unendliche Verantwortlichkeit für den Anderen. Ohne die Verantwortung für den Anderen und die Zuwendung zu ihm bleibt der Kampf für Freiheit bloß in den Schranken der formalen Gerechtigkeit (Tahmasebi 2010). An der Stelle bietet Tahmasebi (2010) eine Möglichkeit, Hegels Dialektik der Herr- und Knechtschaft zu überwinden und bestätigt Levinas' Forderung, die formale Gerechtigkeit im Kampf um Gerechtigkeit nicht von der ethischen zu trennen.

Um diesen Kampf für Gerechtigkeit zu realisieren ist laut Levinas radikale Passivität notwendig. Sie unterscheidet sich von der Passivität im klassischen Sinne, der sogenannten passiv-aktiven Dichotomie, worin Handlungsfähigkeit verleugnet oder gelähmt wird. Demgegenüber eröffnet die radikale Passivität eine Praxis „that is accomplished in responsibility for the alterity of the other's face—her or his justice“ (Tahmasabi 2010, 528). Levinas' sozio-politische Ausrichtung hin zur verbleibenden sozialen Asymmetrie wendet sich absolut gegen Unterdrückung (Levinas 1998b). Dabei werden Tahmasebi (2010, 532) zufolge die liberal-formale Gerechtigkeit und die Marx'sche formale Gerechtigkeit beibehalten, gleichzeitig aber ihre Grenzen gesprengt. Wenn wir auf die Verantwortung zurückkommen, unterliegt auch diese Asymmetrien, sobald Gerechtigkeit in einem asymmetrischen System wirkt. Denn jedes Individuum ist in Abhängigkeit zu seiner Gerechtigkeitsausübung in unterschiedlichem Grade verantwortlich.

In *Correlations in Rosenzweig and Levinas* behauptet Robert Gibbs (1992, 229–30), dass Levinas' Ethik eine materielle Forderung an die ökonomische Gerechtigkeit stellt, die über den gerechten Austausch hinausgeht. Danach ist ökonomische Gerechtigkeit in der Gesellschaft nur über eine asymmetrische Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen möglich. Gegenüber Tahmasebi-Birganis (2006) ist für Gibbs (1992, 252) die Auflösung von Hegels Dialektik nicht nötig, oder auch gar nicht möglich. Die asymmetrischen Gesprächspartner sollten in einen Dialog treten, sodass die Exkludierten und Benachteiligten diese Rolle verlieren. Eine Umkehrung der Herr- und Knechtschaft, das heißt die Aufhebung der ursprünglichen Dialektik, führt nur zu einer weiteren Verkehrung. Eine Verkehrung der Verkeh-

nung macht die ursprüngliche Verkehrung nicht richtig, genauso wenig ist die zweite Verkehrung eine Richtigstellung der ersten.

Cohen versucht in seinen Werken *Ethics, Exegesis and Philosophy* (2001) und „Political Monotheism“ (2003) Levinas' Ethik zwanghaft auf die ungerechte, ausbeuterische Struktur des Liberalismus anzuwenden. Jedoch bleibt seine Sichtweise limitiert und er exkludiert Levinas' eindeutige Aussage, dass dessen Ethik des Anderen sich im Kontext der ökonomischen Gerechtigkeit nicht nur eindimensional auswirkt. Tahmasebi (2010) erkennt konsequenterweise, dass genau diese Dichotomie zwischen Individualität und Sozialität, zwischen dem Ego und dem Äußeren als widersprüchlich erscheint:

[...] in western liberal tradition that forces the reading of Levinas' ethical demand as contradictory or paradoxical. It is this dichotomy that constricts many of Levinas' commentators to focus only on the 'comparing, contrasting and calculating', and by extension on the unfortunate necessity of the state, of hierarchy and of violence as soon as the third appears. It has not helped that many of these commentators have relatedly stated that the third, according to Levinas, is another to the other, looking from the eyes of the other, and is present from the beginning. (Tahmasebi 2010, 536)

Dabei stellt Tahmasebi (2010, 536) richtig, dass die Anwesenheit vieler Anderer multiple Ansprüche an das Subjekt stellt, was einen Vergleich, eine Hierarchisierung und Auseinandersetzung meines Selbst mit den Forderungen und letztendlich auch eine Entscheidung evoziert. Mit dem Eintreten des Dritten verändert sich die Verantwortung oder soziale Asymmetrie des Subjekts zum Anderen nicht, sondern der Dritte verwandelt meine unendliche Verantwortung in eine endliche Praxis und verlangt ebenso eine Priorisierung und praktische Auseinandersetzung mit realen Berechnungen.

Tahmasebi (2010) meint in der pluralen Anforderung Levinas' Schwachstelle offenzulegen. Levinas' Ethik des Anderen scheint in diesem Punkt ihre Überzeugungskraft zu verlieren. Er beginnt seine Ethik der Begegnung in der Intersubjektivität, danach weitet er diese mit der Einführung des Dritten aus. Für ihn ist Gerechtigkeit gleichbedeutend mit gesellschaftlicher Gerechtigkeit und bleibt nicht auf ein Selbst und einen dazugehörenden Anderen beschränkt. Tahmasebis Kritik (2010) kann man in Anlehnung an Levinas durch folgendes Gegenargument begegnen:

Wenn jedes Selbst aufgrund der Reziprozität wieder ein Anderer für ein anderes Selbst ist, lässt sich die Intersubjektivität multiplizieren. Jedes Individuum steht mit einem anderen Individuum in Verbindung. Im Gesamten resultiert ein „Plurales“ daraus, ein Vielfaches an Beziehungen innerhalb der Gesellschaft. Nur durch die Anerkennung dieser Reziprozität ist auch die Anerkennung des Potenzials und in weiterer Folge die der intersubjektiven Begegnungen möglich. Unter anderem wird im nächsten Kapitel dieser Ansatz weiter verfolgt und vertieft.

5. ANERKENNUNGSTHEORIEN

Der Abstand endlich, der Glück und Begehren trennt, trennt Politik und Religion. Die Politik tendiert zur gegenseitigen Anerkennung, d. h. zur Gleichheit; sie gewährleistet das Glück. Und das politische Gesetz vollendet und rechtfertigt den Kampf um die Anerkennung. (Levinas 2002, 84)

Diese Aussage von Emmanuel Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* (2002) verdeutlicht die Anerkennung als integriertes Element im Zusammenhang von Ethik und Politik. Wie Thomas Bedorf (2003, 35 ff.) es ausdrückt, handelt es sich um eine asymmetrische Verantwortung, aber um eine symmetrische Anerkennung.

Axel Honneth (1992, 1997, 2003, 2008) ist ein prominenter Vertreter in der Auseinandersetzung mit den Theorien der Anerkennung. Für ihn handelt es sich um einen Kampf um Anerkennung. Im Rahmen dieser Arbeit soll unter anderem Honneths und Levinas' Position dahingehend vorgestellt werden, inwiefern Anerkennung Einfluss auf den Prozess der Begegnung nimmt. Ist Honneths Kampf um Anerkennung auch oder nur als Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit zu verstehen? Im Sinne Levinas' würde dieser Kampf um Anerkennung immer den Kampf um ökonomische Freiheit und Gerechtigkeit bedeuten. Nachdem in einem Kampf sich Parteien gegenüber treten, bleibt die Frage offen, wer diese Rollen in der Arbeiter-Kapitalist-Konstellation einnimmt. Wenn die Rollen sogar zugewiesen werden von einer dritten Partei, dann muss geklärt werden, wer dieser Dritte ist.

Für Honneth (2008, 82) ist für die Beziehung zu sich Selbst eine vorausgehende Anerkennung des eigenen Selbst notwendig. Bei einem Richtungswechsel, wenn Individuen am sozialen Leben anderer teilnehmen, begeben sie sich in die Position des Gegenübers und erkennen dessen verhaltensleitende Motive. Honneth (2008, 35 u. 66) bezeichnet diesen Prozess des Teilnehmens als Aneignung oder Anteilnahme in Anlehnung an Peter Bieris Reflexionen über Aneignung (2001) und György Lukács' Anteilnahme in *History and Class Consciousness* (1971, 83–222). Judith Butler (2008, 102) stimmt mit Honneth (2008) überein, dass ohne Anteilnahme das Gegenüber als Ding verbleibt, sodass wir nur eine reifizierte Beziehung zu anderen haben können. Die Instrumentalisierung des anderen zur Erfüllung eigener Wünsche stößt somit auf keine Widerstände. In Hegels Dialektik (1988) in

der Beziehung zwischen Herr und Knecht wird die soziale Anerkennung und die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit des Positionswechsels von Herr und Knecht bestimmend für weitere Diskussionen im Rahmen der Anerkennung. Aus diesem Grund wird nun mit Hegel und seinem Konzept der Anerkennung fortgesetzt, bevor weitere Autoren näher vorgestellt werden, die im aktuellen Diskurs prägend sind.

5.1. Hegel als Anerkennungstheoretiker mit seiner Herr- und Knechtschaft

Hegel (1979, 1983, 1988) setzt die Anerkennung als ein Element für seine Theorien der Sittlichkeit ein. Vor allem mit seinem Verhältnis von Herr und Knecht und den daraus resultierenden Anerkennungsbewegungen legt er den Grundstein für die gegenwärtig geführten Debatten um Anerkennungstheorien (Ostritsch 2017, 220). Ihm zufolge kann sich ein Subjekt seiner selbst nur durch die Erfahrung der sozialen Anerkennung bewusst sein. Somit geht ein intersubjektives Verhältnis dem Konzept der Anerkennung voraus, wobei Hegel dieses Konzept auch auf die moralische Entwicklung ganzer Gesellschaften ausweitet (Honneth 1997, 26–7). In der Subjekt-Anderer-Relation ist der Andere bei Hegel nicht eine simple Ergänzung des Subjekts. „Die wechselseitige Negation bringt die Anerkennungsdiagnostik in Gang. Mit Hegel stellt sich die Frage, wie radikal die Asymmetrie aufgefaßt werden soll.“ (Bedorf 2003, 37) Die reziproke Negation und Anerkennung basieren auf einer Asymmetrie, die für Levinas eine Negation der Negation bedeutet und deshalb keine grundsätzliche Veränderung erfährt (Bedorf 2003, 37 ff.). Bei Hegel befinden sich jedoch die Subjekte im Kampf um Anerkennung, um dadurch ihren Anspruch auf Integrität zu verteidigen und zu bestätigen. Hegel (1979, 1983) unterscheidet dabei drei Arten von gegenseitigen Anerkennungsmechanismen: „[...] ethical progress unfolds in a series of three levels of increasingly more demanding patterns of recognition, and an intersubjective struggle mediates between each of these levels“ (Honneth 1997, 21). Einerseits garantiert die reziproke Anerkennung die individuelle Freiheit, wobei Hegel Letztere auch im Recht ortet, um eine freie

Person in ihrer Gesamtheit zu erfassen. Der zweite Mechanismus, im Selbstverhältnis des Subjekts und dessen Beziehung zum anderen, findet im Rahmen der Anerkennung in der Liebe statt. Dabei können Individuen aufgrund der verbindenden Liebe sich ihren Bedürfnissen gegenseitig anerkennen. Die dritte Dimension der Dynamik um Anerkennung ortet Hegel in der Staatsstruktur. Darin sichert die soziale Ordnung die reziproke Anerkennung und Achtung der Individuen (Hegel 1988). Honneth (1997) interpretiert Hegels Kampf um Anerkennung (1988) als einen Kampf nach Respekt, der unterschiedliche Stufen durchläuft:

In his early writings Hegel seems to have been convinced that the transition from one sphere of recognition to another is generated in each particular case by a struggle for respect for a subject's self-comprehension as it grows in stages: the demand to be recognized in newer and newer dimensions on person leads, so to speak, to an intersubjective conflict whose resolution can only consist in establishing a further sphere of recognition. (Honneth 1997, 22)

Hegels Konzept der Anerkennung gilt als Anstoß für das Denken anderer Autoren wie Honneth (1997), der den Begriff der Anerkennung auf die moralische Ebene ausweitet, wie im Weiteren zu entnehmen ist, sodass eine Verletzung mit einer moralischen Verletzung korreliert.

5.2. Honneth: Moralische Dimensionen der Anerkennung

Bei Axel Honneth handelt es sich in „*Recognition and Moral Obligation*“ um „moral injuries“, wenn der Körper als solches verletzt wird (Honneth 1997, 22). Im Falle einer Körperverletzung, symbolischen Beleidigung oder Erniedrigung verursacht ein Mangel an Anerkennung „one's own self-understanding that constitutes the condition for moral injuries here“ (Honneth 1997, 23). Somit stellt er die Verbindung zwischen einer moralischen Verletzung und der Anerkennung her. Voraussetzung dafür sind Lebewesen, die sich rückbezüglich ihres eigenen Wohlergehens bewusst sind. Das Moment der Missachtung ihrer Selbstbeziehung macht sie vulnerabel und zerstört die Fähigkeit des Handelns, was wiederum zum persönlichen Schaden führt. Die Beziehung zu sich selbst definiert Honneth (1997, 29) als das

Bewusstsein oder Gefühl, das eine Person über sich selbst in Bezug auf seine Rechte und Möglichkeiten hat.

Honneth (1997, 26) stellt den Grad der moralischen Verletzungen in Korrelation zur affektiven Selbstbeziehung, womit das Ausmaß an Ungerechtigkeit ebenso in dieser Dynamik veränderlich ist. Drei Formen der Selbstbeziehung können klargestellt werden, nämlich Selbstvertrauen (Erikson 1980), Selbstrespekt (Dillon 1995) und Selbstwert (Tugendhat 1993). Die Verletzung dieser Formen der Selbstbezogenheit eines Subjekts verursacht moralische Verletzungen unterschiedlichen Grades.

Anerkennung korreliert demnach ebenso mit moralischen Ansprüchen, denn „human subjects can develop an intact self-relation only by virtue of the fact that they see themselves affirmed or recognized according to the value of certain capabilities and rights“ (Honneth 1997, 29). Wie oben beschrieben, führen verschiedene Formen der moralischen Verletzungen in Bezug zur praktischen Selbstbeziehung zu dementsprechend verschiedenen Verletzungen im Prozess der Anerkennung. Honneth (1997, 23 ff.) unterscheidet hier in Bezug auf die praktische Selbstbeziehung drei unabhängige Formen der Anerkennung. Die erste Ebene kennzeichnet die Anerkennung eines Individuums in seinem einzigartigen Wert und ist als bedingungslose Zuwendung in Form von Liebe und Fürsorge in die Tradition der Moralphilosophie eingegangen. Die zweite Ebene fordert dieselbe und gleichberechtigte Behandlung für alle Personen. Dieses Konzept findet sich als moralischer Respekt etabliert. Schließlich gibt es noch die dritte Ebene, wo das Subjekt als Person anerkannt wird mit seiner Wertschätzung für eine bestimmte Lebensform. Auch wenn diesem Modell keine äquivalenten Traditionen folgen, setzt Honneth (1997, 30) die dritte Form der Anerkennung Begriffen wie der Solidarität und Treue gleich.

Gleichzeitig bauen sich mit der Entwicklung verschiedener Formen der Anerkennung Asymmetrien auf. Das bedeutet, dass bedingungslose Fürsorge nur von Personen rechtmäßig erwartet werden kann, von denen die gegenseitige Verpflichtung auf Affektivität beruht. Im Gegensatz dazu kann moralischer Respekt von allen Personen gleich gefordert werden:

[...] and in the case of esteem, finally, it seems to be the case that the moral action corresponding to it possesses an obligating character only within the framework of concrete communities. From this qualification, however, we can draw the paradoxical conclusion that the moral point of view describes a perspective that obligates the subjects to action that differ according to the kind of intersubjective relationship. (Honneth 1997, 30)

Asymmetrische Moralforderungen setzen moralische Rechte und Pflichten voraus, die mit der spezifischen Art der Anerkennung korrespondieren und der spezifischen Selbstbeziehung folgen. Die Selbstbeziehung an sich ist für Honneth (1997, 24) die Schlüsselerfahrung, nachdem eine Person ein entsprechendes Verständnis von sich selbst hat. Diese interne Verbindung ist es, an die Honneth (1997, 27 ff.) bestimmte moralische Pflichten und Rechte bindet, welche die Beziehungen der Anerkennung zu einem Moralkonzept gestalten. Das bereits erwähnte Moment der Missachtung des Subjekts steht demnach im direkten Zusammenhang mit seiner Beziehung zu sich selbst: „[I]t is the same levels of practical relation-to-self that can be injured by practice of disrespect“ (Honneth 1997, 29). Zusätzlich veräußern sich die moralischen Pflichten in symmetrischen oder asymmetrischen Leistungen. Letztere finden sich in der Eltern-Kind-Beziehung, eine Freundschaft hingegen ist auf Reziprozität, das heißt Symmetrie, aufgebaut ist (Honneth 1997, 32).

5.3. Butler: Anerkennung und Gewalt

In weiterer Folge, basierend auf der Objektivierung des anderen, sieht Judith Butler (2008, 104) eine Gewaltausübung am anderen als eine Form des Ausdrucks im reifizierenden Verhalten. Sie stellt an dieser Stelle die Frage: „What if violence is considered a way of being involved?“ (Butler 2008, 104) Oder ist das Verhalten von Folterern und Ärzten im Nazi-Regime exemplarisch für die Verdinglichung in ihrer extremen Form an sich (Butler 2008, 105)? Daraus lässt sich ableiten, dass Verdinglichung mit dem Potenzial der Gewalt verbunden ist. Butlers (2008, 102 ff.) Antwort darauf ist jedoch differenzierter, indem sie verschiedene Arten von Anteilnahme mit verschiedenen Formen moralischer Eigenschaften konnotiert. Das

heißt, moralische Normen existieren für sie nicht als vorgegebene Struktur für die Beurteilung in jedem Moment des Teilnehmens, sondern wir setzen unsere Handlungen gemäß individueller Beurteilung und tragen ebenso individuell die Verantwortung für unsere Handlungen. Hierfür haben wir dennoch ein moralisches Set zur Verfügung, an dem die Beurteilung des Moments und die Handlungsfolgen abspielt werden (Butler 2008, 115).

Abgesehen von der Begriffsanalyse rücken wieder die Verhältnisse zweier Individuen in den Mittelpunkt, die sich weitergedacht multiplizieren und die polymorphen Verhältnisse vieler Zweierbeziehungen innerhalb der Gesellschaft darstellen. Butler (2008, 98 ff.) erinnert in diesem Kontext an Axel Honneths Verständnis der Anerkennung. Für ihn ist die Anteilnahme an der Welt emotionalen Charakters, eine Bezogenheit zur Welt, die erst eine Anerkennung ermöglicht. Erst im Prozess der Anerkennung vollzieht und offenbart sich die Beziehung der Anteilnahme zwischen empfangendem Subjekt und seiner Umwelt. Aufgrund dieser Dynamik, so Butler (2008, 114–5), gelingt es, die Unterscheidung von Subjekt und Objekt durch beziehungsorientiertes Verstehen der Anteilnahme an der Welt zu ersetzen. Die zweite Person muss aufgrund dessen erst als solche wahrgenommen werden, um eine Beziehung aufzubauen und deren Perspektive einnehmen zu können. Diese Verbundenheit zum anderen, zur zweiten Person, geht einher mit dem Verlust des Egozentrismus der ersten Person, des rezeptiven Subjekts (Butler 2008, 116). Die Frage nach Gerechtigkeit weist in sozialen Verhältnissen zwei maßgebliche Qualitäten auf. Zum einen wird sie nach ethisch-ökonomischen Kriterien bestimmt wie etwa nach der gerechten Verteilung von materiellen Gütern. Zum anderen weist der moralische Anspruch nach Gerechtigkeit die Maßeinheit der Anerkennung auf, nämlich der Art wie Individuen einander begegnen und sich anerkennen (Honneth 1997, 18). Allerdings wird der Begriff der Gerechtigkeit mit dem Begriff Respekt in der Diskursethik gleichbedeutend behandelt. Denn der gegenseitige Respekt der Subjekte, so Jürgen Habermas in „Morality and ethical life“ (1990), wirkt in ihrer Partikularität und Gleichheit gegenüber allen anderen paradigmatisch für die Anerkennung des anderen in Form des Respekts. Der Diskurs um Anerkennung, Verantwortung und Gerechtigkeit offenbart in den bisherigen Analysen eine Problematik der Normativität. Durch eine Bearbeitung dieses Themas von normativen

Standpunkten aus können intersubjektive Verhältnisse aus neuen Perspektiven betrachtet werden, was das Ziel im nächsten Abschnitt ist.

5.4. Normativität im Prozess der Anerkennung

Analog zu Arbeitsverhältnissen, demonstriert George Fletcher in *Loyalty: An Essay on the Morality of Relationships* (1993) die solidarische Anteilnahme als auf Gegenseitigkeit beruhende Pflichten aller Teilnehmer einer Gemeinschaft. Seine Schlussfolgerung basiert auf der Tatsache, dass alle Betroffenen an der Realisierung eines gemeinsamen Projekts mitwirken und somit allen die gleiche Anerkennung zusteht. Honneth (1997) löst das Individuum erst dann von der Gemeinschaft, wenn die vorherrschende moralische Haltung einer Abnormität, einer perversen Aberration gleicht. Diese Abweichungen von der moralischen Norm können nur durch individuelle Verantwortung beglichen werden: „[...] but in the case of conflict we have to decide according to different guidelines which of our bonds is to be granted priority“ (Honneth 1997, 33). Auch wenn Handlungsentscheidungen auf normativen Restriktionen beruhen, sind sie doch von universeller Natur: „[...] because we have to recognize all human beings as persons who enjoy equal rights to autonomy, for moral reasons we may not choose social relationships whose realization would require a violation of those rights.“ (Honneth 1997, 33) In sozialen Interaktionen eröffnen sich für Honneth (1992) drei Dimensionen von normativen Anerkennungstheorien. Liebe ist notwendig in eher intimen Beziehungen wie in jenen zu Familienmitgliedern. In Rechtsbeziehungen ist Respekt verlangt, während Achtung in kooperativen Beziehungsgeflechten essenziell ist. Diese Konstrukte führen zu einer moralischen Entwicklung der Beteiligten, sodass dementsprechende Selbstbezogenheiten entwickelt werden können, nämlich Selbstvertrauen, Selbstrespekt und Selbstachtung. Soziale Anerkennung ist für Honneth (1992, 234) die Voraussetzung für Autonomie und Selbstrealisierung. Joel Anderson (1995, xi) verbindet in seiner Einleitung zu *The Struggle for Recognition* (Honneth 1995) Aristoteles' Position der Selbstverwirklichung und Immanuel Kants Autonomiebegriff in seinen „Metaphysik der Sitten“ (1968) und definiert Selbstverwirklichung

als den Prozess der Realisierung der Lebensziele, die ohne externe Zwänge selbst gesetzt sind (Pilapil 2013, 50), wobei Honneth (1992, 274 ff.) sogar die internen Zwänge wie Angst und andere Behinderungen aus dieser Definition befreit. Sich gegenseitig anerkennende Personen und damit intersubjektive Verhältnisse sind ausschlaggebend für autonome Akteure. Ohne reziproke Anerkennung des Selbstbewusstseins des Anderen gewinnt das Selbstbewusstsein keine Anerkennung.

Im Falle einer Nicht-Anerkennung sind die Konsequenzen fatal. Das Nicht-Anerkennen manifestiert sich in physischem Missbrauch oder in der Verleugnung gleicher Rechte für alle. Einer Verwirklichung des Selbst als autonomem Handlungsträger wird entgegengewirkt mit der Konsequenz, dass die darunter leidende Person ihren Wert und ihre Identität verliert. Anerkennung ist in Honneths Verständnis „an affirmative response to the dimensions of personality – as emotional, autonomous, and unique“ (Pilapil 2013, 51). Wohlbefinden ist abhängig von der Qualität der Anerkennung in einem sozialen Netzwerk. Das Gefühl der Ungerechtigkeit ist ebenso eine persönliche Erfahrung, die nach Honneth ebenso in der Diskussion um Gerechtigkeit berücksichtigt werden muss. Soziale Ungerechtigkeit erwächst wiederum in jenen Momenten, in denen Individuen nicht mehr ein rationales Verständnis für ihr Befolgen der institutionellen Regeln haben. Die positive Umkehr dieses Verhältnisses gelingt nur durch Erfüllung der normativen Erwartungen der Betroffenen innerhalb jener Institution, in denen die Anerkennung ihrer Identität essenziell ist (Honneth 2003, 119).

Neben der normativen Analyse und Aufschlüsselung des Begriffs der Anerkennung betrifft die Ethik der Anerkennung diverse andere ethische Problemfelder. Marx' Gesellschaftskritik richtet sich an die ungleiche Verteilung von ökonomischen Ressourcen und Möglichkeiten. Die Diskussionen um Herkunft, Geschlecht, Sexualität, Sprache, Nationalitätszugehörigkeit, Ethnizität und Religionsausübung verlangen in gleichen Anteilen nach Anerkennung (Fraser 2003, 7–111). John Rawls verteidigt in *A Theory of Justice* (1999) eine Verteilungsgerechtigkeit, in der die sozialen Grundbedürfnisse wie Rechte und Freiheiten, Wohlstand, Möglichkeiten oder Einkommen für ein gutes Leben erfüllt werden. Auch wenn diese Faktoren maßgeblich zu einer Wohlstandsgesellschaft beitragen, ist die Ethik der Anerkennung das einzige Element, das für das Wohlbefinden in intersubjektiven Bezie-

hungen zufriedenstellend ist. Anerkennung nimmt demzufolge für Charles Taylor (1992, 26) den Platz einer vitalen Notwendigkeit ein.

5.5. Kritische Stimmen gegen Honneths Anerkennungstheorie

Allerdings kritisiert Renante Pilapil (2013) die Lücken in Axel Honneths Ethik der Anerkennung. Zum einen merkt sie an (2013, 52 ff.), dass Honneth (1992, 2003) keinen Weg aufzeigt, woher die drei genannten Dimensionen der Anerkennung kommen. Zum anderen bietet er in „Redistribution as recognition“ (Honneth 2003) wenig Auskunft darüber, wie Subjekte in politischen Kämpfen mit den drei Prinzipien der Liebe, Respekt und Achtung übereinstimmen. Pilapil (2013) erkennt einen Mangel an Honneths Annahme (2003, 137 u. 145), dass die drei Anerkennungsprinzipien einen „institutionalized form in a liberal democracy, say the family, state, and civil society“ haben (Pilapil 2013, 52). Auch wenn Honneths Begriff der Selbstverwirklichung (1992, 247 ff.) eine Nähe zu Aristoteles' Auffassung vom guten Leben aus Gesundheit und Wohlbefinden aufweist, bietet Honneth keine Erklärungen inwiefern seine Prinzipien transzendental und transkulturell wirken (Zurn 2000, 115–24).

Zur Honneths Rechtfertigung muss erwähnt werden, dass er zwischen Erklärung und Rechtfertigung unterscheidet. Gewalt als solche rückt er in ein Licht, das sie einmal als moralische Handlung festlegt oder sie andererseits als theoretisches Konzept beleuchtet. In *Kampf um Anerkennung* schreibt er:

Wird der soziale Kampf in der genannten Weise von moralischen Erfahrungen her interpretiert, so legt das erstens keine theoretische Vorentscheidung zugunsten gewaltloser oder gewaltsamer Formen des Widerstands nahe; vielmehr bleibt es deskriptiv vollkommen offen, ob es die praktischen Mittel materieller, symbolischer oder passiver Gewalt sind, durch die soziale Gruppen die als typisch erlebten Mißachtungen und Verletzungen öffentlich zu artikulieren und einzuklagen versuchen. (Honneth 1992, 260–1)

Jean-Philippe Deranty (2003, 313) bemerkt einen weiteren Mangel an Honneths Analysen über soziale Konflikte, weil er keine Unterscheidung treffe zwischen gerechtfertigten Ansprüchen, gerechtfertigten Zwecken und gerechtfertigten Mitteln. Für Deranty (2003) fokussiert sich Honneth zu sehr auf den gerechtfertigten moralischen Antrieb, der soziale Kämpfe verursacht, anstatt Rechtfertigungsmöglichkeiten zu bieten für gerechte Handlungen wie auch die Anwendung von gerechtfertigter Gewalt. „For Honneth“ fasst Pilapil zusammen, „recognition is its own norm: If a struggle for recognition of one group results in less recognition (or misrecognition) of another, then it is not legitimate.“ (Pilapil 2013, 54)

5.6. Das Konzept des Dritten im Kontext von Gerechtigkeit, Verantwortung und Anerkennung

In der Reflexion nachfolgender Autoren wird die Bedeutung des Begriffs der Anerkennung neben den Termini Gerechtigkeit und Verantwortung in der Ethik des Anderen und weiterführend in der Analogie des Dritten mit dem Kapital diskutiert. Zur Wiederholung sei hier die Gleichung der Asymmetrie aufgestellt, dass Verantwortung notwendig ist, um das Ideal der ökonomischen Gerechtigkeit real werden zu lassen. Gleichzeitig muss als zweite Bedingung eine Anerkennung des Anderen von Seiten des Subjekts stattfinden. Ohne diese ist die erste Bedingung unhaltbar. Der Dritte ist notwendig damit die Gerechtigkeitsaufforderung dort gehört wird, wo sie gehört werden soll. Die asymmetrische Beziehung ist der Wendepunkt beim Eintritt des Dritten. Thomas Bedorf (2003) beschreibt die Funktion vom Dritten

als die Struktur, in die sich die singulären Anderen einbetten, wenn das von-Angesicht-zu-Angesicht zu einem Vergleichen der Gesichter wird. Das Angesicht des Anderen hatte die asymmetrische Verantwortungsrelation ins Leben gerufen. (Bedorf 2003, 76)

Die „Permanenz des Dritten“, wie Bedorf (2003, 76) es nennt, greift in diese asymmetrische Beziehung ein und bedeutet nach Levinas' Worten eine „unablässige Korrektur dieser Asymmetrie“ (Levinas 1998b, 345).

Der Dritte verwandelt die primäre Asymmetrie in Symmetrie, weil sein Anspruch als weiterer Anderer, der er eben auch ist, den Vergleich erzwingt. Die zweite Asymmetrie,

die der Dritte dem Ich auferlegt, vervielfältigt die Verantwortungen und läßt die Stellvertretung für den Anderen nicht mehr einzigartig erscheinen. (Bedorf 2003, 76)

Darauf basierend sollen die Prämissen in Levinas' Konzept von der Beziehung Subjekt-Anderer-Dritte an Marx' Gesellschaftstheorie und seiner Kapitalismuskritik geprüft werden. Dabei ist die Figur des Anderen analog zur Figur des Arbeiters zu bedenken bzw. die des Kapitalisten mit der des Subjekts. Auf der nächsten Ebene steht die Funktion des Dritten bei Levinas analog zu Marx' Kritik am Kapital. Diese Synonyme berücksichtigend sind die Untersuchungen nachfolgender Autoren entscheidend für das umfassende Verständnis von Levinas' und Marx' Konzepten und der Beantwortung der Forschungsfrage im letzten Kapitel. Den Beginn soll Seyla Benhabibs (2002) Annäherung und Differenzierung zu Axel Honneth machen.

In *The Claims of Culture* merkt Benhabib (2002, 52–3) an, dass es auch innerhalb der Gruppendynamik zu Konflikten und Unstimmigkeiten zwischen individuellen und kollektiven Bedürfnissen kommen kann. Honneths Model (1992) verleitet Benhabib (2002, 52–3) zufolge zu einem Bild der kollektiven Einheit, was eindeutig nicht der Realität entspricht. Allerdings wird Benhabib Honneth nicht gerecht, denn in *Kampf um Anerkennung* (1992) räumt er die gesellschaftliche sowie die intersubjektive Anerkennung bzw. Nicht-Anerkennung innerhalb eines Kollektivs ein. Er bezieht sich auf Marx und seine Analyse der Klassenverhältnisse, in der es ebenfalls um den Kampf um Anerkennung geht. Hegels Dialektik der Herr- und Knechtschaft (1988) fließt hier mit hinein. Allerdings kritisiert Honneth Marx' Anerkennungsforderungen als Reduzierung der Dimension der Selbstverwirklichung auf Arbeit:

Allerdings legt Marx seiner ursprünglichen Anthropologie noch einen Begriff der Arbeit zugrunde, der normative so stark aufgeladen ist, daß er den Akt des Produzierens selbst als einen Prozeß der intersubjektiven Anerkennung konstruieren kann [...] im Spiegel des produzierten Gegenstandes kann es [das Subjekt (Anm.)] sich nämlich nicht nur als ein Individuum erleben, dem bestimmte Fähigkeiten positiv zukommen, sondern auch als eine Person begreifen, die zur Befriedigung der Bedürfnisse eines konkreten Interaktionspartners in der Lage ist. (Honneth 1992, 231–2)

Demzufolge wird die bisher diskutierte intersubjektive Anerkennung in Marx' kapitalistischer Produktion zu einer „»doppelten Bejahung«, die ein Subjekt sich

selbst und dem anderen gegenüber durch die Arbeit erfährt“ (Honneth 1992, 232). Der Arbeiter nimmt sich selbst einerseits als produzierenden Arbeiter wahr und andererseits das Objekt, das durch seine Arbeit entstanden ist. Darüber hinaus versteht sich der Arbeiter als eine Person, die in Interaktion mit einer anderen Person steht.

Den Kapitalismus, also die Verfügungsgewalt einer einzigen Klasse über die Mittel der Produktion, versteht Marx aus dieser Perspektive nun als seine Gesellschaftsordnung, die die durch Arbeit vermittelten Anerkennungsbeziehungen zwischen den Menschen zwangsläufig zerstört; denn mit der Trennung von den Produktionsmitteln wird den Arbeitenden auch die Möglichkeit der eigenständigen Kontrolle ihrer Tätigkeitsvollzüge entrissen, die doch die soziale Voraussetzung dafür ist, daß sie sich wechselseitig als Kooperationspartner in einem gemeinschaftlichen Lebenszusammenhang anerkennen können. (Honneth 1992, 233)

Die aus dem Arbeitsverhältnis entstehende Anerkennung wird aufgrund des Ungleichgewichts zerstört und verwandelt sich in einen Kampf um Anerkennung, worin sich Honneth in seiner Theorie bestätigt sieht. Den Kampf um Anerkennung liest er bei Marx jedoch nicht mit seinem eigenen Verständnis vom Kampf um Anerkennung gleichgestellt, sondern es handelt sich für Honneth zu Zeiten Marx' um einen moralischen Kampf:

Wenn aber die Folge der kapitalistischen Organisation der Gesellschaft die Zerstörung der arbeitsvermittelten Anerkennungsbeziehungen ist, dann muß der geschichtliche Konflikt, der daraufhin einsetzt, als ein Kampf um Anerkennung begriffen werden; der frühe Marx kann deshalb, an die Herr-Knecht-Dialektik der „Phänomenologie“ anknüpfend, die sozialen Auseinandersetzungen seiner Zeit noch als einen moralischen Kampf interpretieren, den die unterdrückten Arbeiter um die Wiederherstellung der sozialen Möglichkeiten vollständiger Anerkennung führen. Nicht eine strategische Auseinandersetzung um den Erwerb von Gütern oder Machtmitteln stellt der Klassenkampf für ihn zunächst dar, sondern einen moralischen Konflikt, in dem es um die „Befreiung“ der Arbeit als der entscheidenden Bedingung symmetrischer Wertschätzung und individuellem Selbstbewußtsein geht. (Honneth 1992, 233)

Honneth versteht den Kampf um Selbstverwirklichung des Arbeiters als einen reziproken Kampf um Anerkennung. Wären die Arbeiter autonome Subjekte, so Honneth (1992, 237), würden sie sich gegenseitig als bedürftige Wesen erkennen.

Ihre einheitliche Erfahrung würde nicht von kapitalistischen Strukturen fragmentiert und nicht in einen Kampf um Anerkennung ausarten. Demzufolge wäre die individuelle Selbstverwirklichung durch Arbeit an die Anerkennung von Seiten der Anderen gebunden. Unter diesen Umständen wäre der Kampf um Anerkennung als solche aufgehoben. Darüber hinaus beschreibt Honneth (1992, 237) Marx' Kampf um Anerkennung als einen Antagonismus zwischen ökonomischen Interessen, in dem es nicht um Anerkennung geht, sondern um ökonomische Selbstbehauptung. Denn „die strukturell bedingte Interessenkonkurrenz“, wie Honneth (1992, 237) es bezeichnet, ersetzt den moralischen Konflikt, „der aus der Zerstörung von Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung resultiert“ (Honneth 1992, 237). An dieser Stelle erscheint das anwachsende Kapital als autonomes Machtwesen, in dessen Strukturen der Klassenkampf nur als Teil vom Ganzen, nämlich vom Kapital, aufscheint. Honneth (1992) bemängelt trotz aller Klarheit in Marx' Analysen der Gesellschaftsstrukturen, dass er keinen direkten Zusammenhang zwischen Moral und Produktionsprozess herstellt:

[...] daß mit der Stellung im Produktionsprozeß hingegen auch moralische Erfahrungen verknüpft sind, die aus der Enttäuschung von Identitätsansprüchen hervorgehen, kommt in seiner Beschreibung kaum mehr zum Vorschein. (Honneth 1992, 238)

5.7. Sartre: Eine alternative Intersubjektivität im Kampf um Anerkennung

Jean-Paul Sartre entwickelt in *Being and Nothingness* (1966) eine alternative Intersubjektivität, die Levinas' unterschiedliche Position zum Anderen noch klarer hervorhebt. Indem er (Sartre 1966, 271–370) in der Intersubjektivität den Kampf um Anerkennung auf der Ebene des ontologischen Dualismus des Daseins kämpfen sieht, rückt auch er die Existenz des Anderen in eine Transzendenz, über die wiederum eine Beziehung entsteht. Er (Sartre 1966, 271–370) argumentiert, dass jeder Mensch für sich ein Selbst und ein Seiendes ist und sich somit in permanenter Transzendenz zur Handlungsplanung befindet. Erst der Blick des Anderen verändert dieses Bild des Subjektiven zu einem Objektiven, wodurch Selbstbewusstsein

überhaupt erst möglich ist. Weil Sartre (1966, 271–370) aber das Objektivieren des Selbst als eine Gefahr negativer Emotionen annimmt, sieht er als einzigen Ausweg, die negativen Emotionen in positive zu transformieren, indem die Richtung des Anblicks geändert wird. Der Blick wird bei ihm invertiert, was den Anderen als etwas Singuläres stehen lässt. Diese Dynamik endet jedoch in einer gegenseitigen Verdinglichung mit dem Resultat, einen Konflikt in allen Formen der sozialen Interaktion hervorzubringen. Aufgrund dessen ist eine interpersonale Versöhnung sogar auf einer ontologischen Ebene ausgeschlossen. In *The Colonizer and the Colonized* ist für Sartre (1965) der Kampf um Anerkennung durch asymmetrische Beziehung verursacht und prinzipiell überwindbar.

Demgegenüber verhalten sich die Richtungen des Anblickens und Angeblickt-Werdens in Sartres ontologischem Dualismus (1966, 271–370) genau umgekehrt zu Levinas' Metaphysik des Anderen. Auch wenn Levinas der Objektivierung des Selbst durch das Angeblickt-Werden des Anderen nichts entgegenbringen würde, vor allem wenn dies Das-sich-selbst-Erkennen des Selbst bedeutet, so findet in seiner Theorie keine Inversion statt. Das Subjekt kann dem Antlitz, dem Angeblickt-Werden des Anderen, nicht entfliehen, indem es sich nach innen kehrt. Innerlichkeit hat für Levinas hingegen eine andere Bedeutung. Das Ego lässt das Selbst nach innen blicken und sich vom Anderen distanzieren. In seiner Ethik ist das Ideal die Gegenbewegung dazu. Das Selbst wendet sich dem Antlitz des Anderen zu als Reaktion auf den Blick des Anderen. Die transzendente Erfahrung besteht nicht wie bei Sartre (1966) im Für-sich-Sein, sondern Levinas lässt das Selbst den Anspruch des Dritten über den Anspruch des Anderen in Form eines ethischen Appells erfahren.

Auf der anderen Seite liegen Levinas' und Hegels „Kampf um die Anerkennung“ ontologisch näher (Hegel 1970, 221). In Hegels Herr-Knecht-Beziehung wird dieser im „allgemeine[n] Selbstbewusstsein“ ausgefochten (Hegel 1970, 226). Jedoch liegt das allgemeine Selbstbewusstsein für Hegel nicht in der intersubjektiven Anerkennung, sondern darin, wie Sebastian Ostritsch (2017, 224) es zusammenfasst, „dass Subjekte wissen, dass sie als selbstbewusste Wesen nicht nur je vereinzelte ‚iche‘, sondern ein allen gemeinsames Ich – das allgemeine Selbstbewusstsein – sind“ (Ostritsch 2017, 224). Daher muss das Individuum eine Anerkennung des

Anderen leisten, die primär vertikaler Natur ist, denn wir alle sind mit unserer Identität und unserem individuellen Wissen mit dem Allgemeinen verbunden, oder in Hegels Worten: Das Substantielle selbst ist das Allgemeine und nicht das „Erscheinen des Substantiellen“ (Hegel 1970, 226).

Im Herr-Knecht-Verhältnis leitet nicht die wechselseitige Anerkennung die Rollenverteilung ein, sondern die Erfahrung des Knechts, wenn er sich unter den fremden Willen des Herren unterwirft (Ostritsch 2017). Bei Hegel, Marx und Levinas wurde bisher der Begriff der Asymmetrie betont, wobei sie ihre Beziehungskonstellation auf unterschiedlichen Verhältnissen aufbauen. Der Eintritt des Dritten hebt die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen bei Levinas nicht auf, wie er in *Jenseits des Seins* (1998b) anführt. Sondern der „Dritte ist ein Anderer, dem die unendliche Verantwortung gilt“ und der gleichzeitig für alle anderen spricht (Bedorf 2003, 326). Die Funktion des Dritten und die gleichzeitig ablaufenden Prozesse werden im letzten Kapitel näher ausgeführt. Marx' Kritik am Kapital wird dahingehend aufgegriffen, als die Funktion des Dritten bei ihm mit der Frage der Gerechtigkeit gestellt wird. Die Diskussion um die Anerkennung unterstrich die unterschiedlichen Beziehungsebenen und wie Anerkennung darin integriert ist. Außerdem zeigten die behandelten Problempunkte, dass der Begriff der Anerkennung nicht von der Frage der Gerechtigkeit und Verantwortung auszuschließen ist. Nun sollen im letzten Kapitel die Analysen der vorangegangenen Abschnitte die These der vorliegenden Arbeit festigen und Levinas' Begriff des Dritten und Marx' Kritik am Kapital zusammenführen.

6. LEVINAS' KONZEPT DES DRITTEN IN ANALOGIE ZUR MARX' KRITIK DES KAPITALS

Rückblickend auf Karl Marx' Theorie der Gesellschaftsklassen seien wenige kritische Punkte wiederholt. Seine Gesellschaftskritik setzt eine Hierarchie voraus, worin die Arbeiterklasse die unterste Schicht bildet und auf der obersten Ebene das Kapital angesiedelt ist, dem selbst die Kapitalisten untergeordnet sind. Neben seiner deskriptiven Sprache, welche die prekären Arbeitsbedingungen seiner Zeit widerspiegelt, ist es auch möglich, seine Beschreibungen als eine Kritik an der am Kapital orientierten Gesellschaft zu lesen. Für Marx bedarf es daher einer „Revolution in den Produktionsbedingungen [...] d.h. [...] im Arbeitsprozeß selbst“, um gerechte Verhältnisse zwischen den Gesellschaftsklassen zu erhalten (Marx 1962, 333). Der Grad der Ausbeutung der Arbeiter im „Ausbeutungsfeld des Kapitals“ (Marx 1962, 417) bestimmt und verändert dementsprechend „die formelle Vermittlung des Kapitalverhältnisses, den Kontakt zwischen Arbeiter und Kapitalist“ (Marx 1962, 417).

Auf den ersten Blick mag man sich als Leser die Frage stellen, an welchem Punkt Marx' Kritik am Kapitalismus eine ethische Komponente innehat und wie diese, wenn sie gegeben ist, mit Levinas' ethischem Appell an Gerechtigkeit zusammenhängt. Wie bereits dargelegt wurde, trägt Gerechtigkeit für Levinas das Attribut des Ökonomischen. Auch wenn er einen Bezug zu Marx herstellt, bietet er allerdings in seinen Werken weniger eine Lösung zum Erreichen dieses Ideals als eher eine intellektuelle Aufforderung, die auf der abstrakten Ebene stehenbleibt. John Drabrinski zum Beispiel kritisiert in „The Possibility of an Ethical Politics“ (2000) den Mangel in Levinas' Analysen, Lösungen zu finden, wie die sozialen insbesondere die ökonomischen Ungerechtigkeiten zu reduzieren sind. In *Dimensionen des Dritten* legt Thomas Bedorf (2003) eine weitere Lücke in Levinas' Denken frei, denn ihm zufolge tendiert Levinas dazu, die

Alteritätsbeziehung isoliert zu betrachten und zu übersehen, daß jede Begegnung mit dem Anderen bereits geformt ist: Von Bedeutungen, von Kontexten, von Regeln und deren Übertretungen. Diese Profilierung des Anderen gerät aus dem Blick, wenn die Be-

tonung zu sehr auf der Unendlichkeit des Anderen und seiner Ansprüche liegt. (Bedorf 2003, 358)

Die Antwort nach dem Zusammenhang findet sich zum einen in dem Element, das die Autoren Marx und Levinas unverkennbar verbindet. Der Begriff der Gerechtigkeit und die Notwendigkeit einer gerechten Gesellschaftsform lassen sich bei Levinas direkt und bei Marx indirekt finden aufgrund dessen kritischen Auseinandersetzung mit den ausbeuterischen Produktionsverhältnissen seiner Zeit. Das heißt, ihr Appell an Gerechtigkeit und verantwortungsvolle Veränderung der bestehenden sozio-ökonomischen Strukturen bringt beide Autoren in ihrer Ethik näher. Auch wenn Marx mehrheitlich von der Gesellschaft als einer gesamten Entität spricht, basiert und beginnt seine Theorie genauso wie bei Levinas mit einer intersubjektiven Beziehung. Bei Marx wird sie vom Arbeiter und Kapitalisten verkörpert, bei Levinas hingegen nennt sie sich der Eine bzw. das Subjekt oder der Selbe und der Andere. Levinas sieht die in Beziehung Befindenden natürlich nicht ausschließlich in einem kapitalistischen Umfeld, sondern auch in jeder anderen Gesellschaftsform.

Darüber hinaus fügen beide Autoren ein drittes Element in ihre Modelle. Marx erhebt das Kapital als einen Fetisch der Gesellschaftsmitglieder in eine einzigartige und unangreifbare Machtposition über alle anderen Strukturen in der Gesellschaft. Er versucht die Illusionen des Kapitalismus aufzudecken und gibt mit seiner Kritik daran einem Appell nach einer gerechten Revolution Raum.

Demgegenüber schreibt Levinas ausdrücklich über den Dritten, dass derjenige, der „als Dritter zur elementarethischen Beziehung hinzukommt, kann dagegen *nicht als Rolle gedacht* werden. Der Dritte unterhält Beziehungen zum Ich und zum Anderen, die nicht parallel verlaufen.“ (Bedorf 2003, 326) Den Dritten mit einer Rolle zu bekleiden wäre die Irreführung eines potenziellen Rollentauschs oder der Abgabe der Rolle. Beide Aspekte sind im Sinne Levinas' nicht möglich, weil die Beziehung, in welcher der Dritte hinzutritt, in sich asymmetrisch ist. Der Dritte ist der Andere, der die unendliche Verantwortung transportiert (Bedorf 2003). Im Antlitz des Anderen spiegelt sich diese Eigenschaft wider, auf die das Subjekt trifft und dem Antlitz nicht entrinnen kann. Dadurch wird das Subjekt zur Verantwortung gezogen, den Ruf nach Gerechtigkeit zu hören. Ohne den Dritten verstummt die

Frage nach Gerechtigkeit und das Subjekt fühlt sich von der unendlichen Verantwortung, die vom Dritten ausgeht, nicht betroffen. Betroffenheit ohne den ethischen Ruf nach ökonomischer Gerechtigkeit bleibt nur eine Betroffenheit des Ich, die die intersubjektive Beziehung erhält, jedoch keine weiteren Konsequenzen nach sich ziehen muss. Durch die Erfahrung des Subjekts, angeleitet durch den Dritten, sind Konsequenzen jedoch unausweichlich.

Die Modelle beider Autoren berücksichtigend argumentiere ich, dass sie analog verstanden werden können. Im Konkreten heißt das, dass Levinas' Denkfigur des Dritten und Marx' kritisches Verständnis vom Kapital analoge Entitäten sind. In der Konsequenz wird Levinas' Theorie in ihrer Gültigkeit herausgefordert. Denn gemäß Levinas soll seine Philosophie des Anderen, seine Ethik der Begegnung, Allgemeingültigkeit haben. Die Begegnung zwischen Arbeiter und Kapitalist muss also der Frage der Gerechtigkeit die gleichen Prämissen erfüllen wie die Begegnung des Subjekts mit dem Anderen, da bei beiden Begegnungen ein drittes Element über ihnen schwebt und ihr Verhältnis definiert. Levinas nennt es den Dritten, Marx das Kapital. Im Folgenden wird versucht, die Beziehung zwischen dem Arbeiter und dem Unternehmer von der kapitalistischen Ausbeutung zu erlösen und die negative Asymmetrie in eine Asymmetrie im Levinas'schen Sinne zu transformieren. Das Konzept einer ethischen Ökonomie wird dadurch greifbarer.

Somit wird in diesem letzten Abschnitt die hier aufgestellte Argumentationslinie näher betrachtet, auch werden Nähe und Differenzen beider Autoren herausgearbeitet. Dabei stellt sich die Frage, ob der Dritte und das Kapital deckungsgleich sein können. Ist der Dritte immer als eine Person zu denken? Um das zu erkennen, ist die folgende Analyse des Dritten und des Kapitals auf einer phänomenologischen und ontologischen Ebene des Dritten erforderlich.

6.1. Levinas' Konzept des Dritten im Kontext intersubjektiver Beziehungen

Robert Bernasconi rückt das Problem um die Phänomenologie des Dritten in seinem Artikel „The Third Party“ (1999) in den Vordergrund und kristallisiert die

Diversität, die sich hinter diesem Begriff verbirgt. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1998b) definiert Levinas Gerechtigkeit mit dem Eintreten der dritten Person (*la troisième personne*) in der Figur eines unabhängigen und neutralen Beobachters im Sinne einer dritten Partei (*le tiers*). „[T]he third man“, die dritte Person, steht in Korrespondenz zur „universal reason“ (Bernasconi 1999, 76). Die dritte Komponente, die Levinas' zufolge der Dritte innehat, ist der Zustand der Illeität (*illéité*), die vom Pronomen der dritten Person Singular „il“ stammt.¹⁵ Levinas führt die dritte Dimension des Dritten in *The trace of the Other* (1986a) und *Meaning and Sense* (1987b) ein, wobei sie die Irreversibilität des Von-Angesicht-zu-Angesicht determiniert, die Unumkehrbarkeit der Zeit und der Beziehung zum Anderen (Bernasconi 1999). Auch wenn diese drei Bestandteile des Dritten von Levinas im Unklaren gelassen und sogar als ineinander übergreifend beschrieben werden, beschreibt er das Verhältnis des Dritten im Moment der Begegnung von-Angesicht-zu-Angesicht. Der Dritte taucht einerseits erst im Augenblick der Begegnung auf, andererseits erscheint er durch das Antlitz des Anderen. Und erst durch das Auftreten des Dritten wird die Frage nach Verantwortung zu einem Befehl an das Subjekt.

Der Eintritt des Dritten kennzeichnet den Stellenwert in der Dreierkonstellation mit den Protagonisten Subjekt, Anderer und der Dritte, wobei Bernasconi (1999, 79) in Bezug zu *Totalität und Unendlichkeit* (Levinas 2002) klar erkennt, dass der Dritte nicht den Platz eines dritten Standbeins einnimmt und somit nicht einfach ein Gegenüber zum Selbst und zu dem Anderen darstellt. Keines dieser drei Einheiten bildet ein Spiegelbild der jeweiligen anderen. In diesem Sinne verstehe ich die Positionen in der Dreierkonstellation als gleich notwendig auf dem Weg zu ökonomischer Gerechtigkeit. Bernasconi (1999, 81) betont darüber hinaus den Eintritt der Figur des Dritten als Ausgangspunkt für das Verständnis von Levinas' Ethik im Kontext seiner politischen Philosophie. Denn wenn der Dritte erst im Moment der Begegnung seine Existenz aufweist, dann muss dieser Umstand Konsequenzen auf die Relation des Politischen zum Ethischen aufweisen. Bernasconi (1999, 77) zufolge müssen ethische Pflichten anhand von sozialen und politischen Anforderungen modifiziert werden, selbst wenn für ihn die Politik eine Ergänzung zur Ethik

¹⁵ In Kapitel 2 sind weitere Verweise zum Begriff der Illeität angeführt.

ist. Er stellt in weiterer Folge eine Analogie zwischen der intersubjektiven Begegnung und dem Gesellschaftssystem her. Die Begegnung zwischen Subjekt und dem Anderen steht stellvertretend für das sozio-politische Konstrukt. Dabei nimmt die Ethik der Begegnung die Position einer korrektiven Anteilnahme an sozio-politischen Ordnungen ein (Bernasconi 1999).

Levinas' Verständnis von Verantwortung im Kontext des Anderen ist nicht konträr zu dieser Überzeugung, selbst wenn der Dritte erst in der Begegnung wirksam wird. Denn die Existenz des Dritten beginnt nicht erst in diesem Moment, sondern tritt in der intersubjektiven Beziehung für die Betroffenen in Erscheinung. Der Dritte kommt aus der Unendlichkeit und bleibt dort, solange er nicht durch das Antlitz des Anderen vom Subjekt erkannt wird. Seine Funktion zeigt sich im transzendentalen Appell nach Gerechtigkeit. Der Dritte kann hier als Träger angesehen werden.

Die Figur des Dritten ergänzt Levinas' Konstellation des Anderen zum Selben, wobei beide dem Dritten gegenüberstehen. Zunächst bezieht sich Levinas auf den Dritten als einen neutralen Terminus, „der selbst kein Seiendes ist“ (2002, 50). Der Dritte steht über der Begegnung des existierenden Individuums mit dem Anderen. Er entspricht der Vorstellung einer Empfindung oder auch etwas Gedachtem und kann sich als das Sein zeigen, das einerseits kein Seiendes ist, andererseits sich aber als den Vollzug des Werkes vom Seienden präsentiert (Levinas 2002).

Wie bereits im zweiten Kapitel über die Phänomenologie des Antlitzes ausgeführt, offenbart die Nacktheit des Antlitzes die Armut und das Fremde, die jedoch bloßer Ausdruck des Antlitzes bleiben. Nun kommt in der Konstellation des Ich und dem Anderen die Figur des Dritten hinzu. Erst durch den Bezug zum Dritten erhalten der Arme und Fremde ihre Gleichheit im Vergleich zum Ich. Levinas (2002) drückt es wie folgt aus:

Der Arme, der Fremde präsentiert sich als Gleicher. Angesichts dieser wesentlichen Armut besteht seine Gleichheit darin, sich auf den Dritten zu beziehen; auf diese Weise ist in der Begegnung der Dritte gegenwärtig, und schon mitten in seiner Not dient ihm der Andere. Er *verbindet* sich mit mir. (Levinas 2002, 307–8)

Die Verbindung des Einen und des Anderen erfolgt über den Dritten, jedoch darf diese Verbindung nicht derart missverstanden werden, dass das Subjekt in seinem

Verhältnis zum Anderen mit ihm identifiziert würde, „indem das Subjekt in eine kollektive Repräsentation, in ein gemeinsames Ideal versinkt“ (Levinas 2002, 64).

Wie sich das Ich über seinen Egoismus durch seinen Leib von unten nach oben richtet, richten sich im analogen Sinn der Arbeiter und der Kapitalist als verkörperte Arbeitskraft und verkörperter Kapitalträger zum Kapital auf. Erst durch den Bezug des Ich zum Anderen, wie Levinas (2002) es ausdrückt, worin das Ich die Ausrichtung seines Bewusstseins durch seinen Leib schon vorgeschrieben hat, wird die Umformung des Genusses in Bewusstsein und Arbeit ermöglicht. Die Arbeit als solche und die Endprodukte menschlich-körperlicher Arbeit sind der Materie unterworfen, als im Licht sichtbare Dinge haben sie eine Form. Sie bleiben auf einen Standpunkt bezogen, werden abhängig von der Perspektive erblickt. Demgegenüber hat das Antlitz keine Form, die durch einen Prozess hinzukommen könnte. Demnach gibt es keine Verbindung zwischen den Dingen und dem Antlitz. Anhand des Geldes erklärt Levinas (2002) die Konvertierbarkeit eines Dings, aber nicht die des Antlitzes, da Dinge kein Antlitz haben:

Das Ding hat im eigentlichen Sinne keine Identität; da es in eine andere Sache konvertiert werden kann, kann das Ding Geld werden. Die Dinge haben kein Antlitz. Als konvertible, ‚realisierbare‘, haben sie einen Preis. Sie stellen Geld dar, weil sie den Charakter des Elementalen haben, Reichtümer sind. Dadurch bestätigt sich ihre Verwurzelung im Elementalen, die Tatsache, daß sie der Physik zugänglich sind, es bestätigt sich ihre Bedeutung als Werkzeug. (Levinas 2002, 199)

Die Definition des Elementalen verdeutlicht und bekräftigt die weiterführende Annahme, dass das Ding den Charakter des Kapitals trägt. Das bedeutet, dass Marx' und Levinas' ökonomische Konzepte interagieren. Wenn man das nachstehende Zitat mit dieser Vorstellung liest, ergibt sich folgende Gleichung: Die von Levinas beschriebenen Eigenschaften des Milieus treffen ebenso auf Marx' Begriff des Kapitals zu.

Das Milieu hat eine eigene Dichte. Die Dinge beziehen sich auf den Besitz, können fortgetragen werden [...]; das Milieu, aus dem die Dinge mir zukommen, ist herrenlos, gemeinsamer Grund oder Boden, nicht-besitzbar, wesentlich ‚niemandem‘ gehörig: die Erde, das Meer, das Licht, die Stadt. Alle Beziehung oder aller Besitz finden statt inmit-

ten des Nicht-Besitzbaren, das umfaßt oder enthält, ohne enthalten oder umfaßt werden zu können. Wir nennen es das Elementale. (Levinas 2002, 185)

Genauso wie Marx spezifiziert Levinas die Arbeit und den daraus resultierenden Besitz. Levinas beginnt mit der Behauptung, dass die erste Bewegung der Ökonomie egoistisch ist. Sie ist weder Transzendenz noch Ausdruck im Sinne eines Antlitzes. Die Bewegung der Arbeit hingegen ist das Entreißen der beweglichen Güter aus ihrem Milieu, indem sich das Ich wiederfindet. Diese Dinge verlieren die „Unabhängigkeit ihres dauernden Seins“ (Levinas 2002, 226). Nachdem die Arbeit vollzogen ist, wird die Beweglichkeit der Dinge ausgenutzt. Sie können transportiert werden und transformieren sich infolge dessen in kapitalvermehrende Produkte.

Gleichzeitig gibt es Momente, in denen sich Levinas von Marx in seinen Ansichten unterscheidet. Im Begriff der Unendlichkeit im Konzept des Anderen sieht Levinas Diskrepanzen zum Endlosen der Arbeit, worauf sich Marx bezieht. Somit betont Levinas, dass die Perspektive auf das Endlose in der Arbeit keine Ähnlichkeit mit seiner Idee des Unendlichen aufweist. „Die Arbeit ‚definiert‘ die Materie, ohne sich auf die Idee des Unendlichen zu beziehen.“ (Levinas 2002, 229) Er bezieht seine Argumentation auf den Prozess der Arbeit, in dessen Verlauf das Ding auf ein Ziel hin mithilfe menschlich muskulärer Arbeit, wie Marx schreibt, transformiert wird, nämlich „auf das Ziel des Bedürfnisses“ (Levinas 2002, 229).

Am Ende der Produktionskette ist das Produkt der vollstreckten Arbeit allerdings „kein unveräußerlicher Besitz und kann durch den Anderen usurpiert werden“ (Levinas 2002, 225). Das macht das Produkt austauschbar und es wird der Anonymität des Geldes übergeben. Das Werk selbst löst sich in seiner Expression in der Anonymität auf, in „einer Anonymität, in der sogar der Arbeiter als Lohnempfänger verschwinden kann“ (Levinas 2002, 329). Somit bestätigt Levinas wiederum Marx' Entfremdungsprozess des Lohnarbeiters von seinem Arbeitsprodukt, indem er von einer Trennung zwischen dem Hersteller und dem Hergestellten spricht. Es kommt der Augenblick, wo der Hersteller nicht mehr folgt und zurückbleibt. „Seine Transzendenz bleibt auf halbem Wege.“ (Levinas 2002, 331) Diese Entwicklung ist das Schlüsselmoment, wo das Antlitz des Anderen seine Wirkung

verliert und sein ethischer Appell nach Gerechtigkeit an das Ich verstummt. Dadurch erhält das Produkt am Markt jedoch einen Vorteil, denn

[d]ieser inexpressive Charakter des Produkts schlägt sich in seinem Handelswert nieder, in seiner Konvenienz für Andere, [...] in einen Kontext einzugehen, der von dem Erzeugungskontext ganz verschieden ist. (Levinas 2002, 331)

Am Ende gibt sich das Werk „den Absichten eines fremden Willens hin und kann angeeignet werden“ (Levinas 2002, 331).

Die Anonymität zieht weitere Kreise. Levinas geht auch auf die Begegnung zwischen dem Hersteller und dem Hergestellten in Handelssituationen und im Krieg ein. Sie würde bestehen bleiben, würde das Produkt nicht mittels des Geldes oder des ursprünglicheren Goldes gekauft werden oder würde der Arbeiter nicht durch das Stahl getötet. Man tritt

dem Anderen nicht von Angesicht zu Angesicht gegenüber; der Handel meint den anonymen Markt, der Krieg wird gegen eine Masse geführt. [...] Was der Materialismus an ewiger Wahrheit enthält, liegt an der Tatsache, daß der menschliche Wille durch seine Werke angreifbar ist. (Levinas 2002, 333)

Dies geschieht jedoch nicht aus Schwäche, sondern „das Mögliche kehrt sich so gleich in Können und Herrschaft um“ (Levinas 2002, 402). In dem neu Produzierten erkennt sich das Subjekt wieder und unterwirft sich dem Produkt, wie Levinas schreibt. Meiner Auffassung zufolge weitet sich die Unterwerfung basierend auf dieser Entwicklung auch auf den Lohnarbeiter, den Hersteller, aus. Bei Levinas bleibt das Subjekt in diesem Schicksal Herr und Knecht, denn als ein Seiendes ist an das Prinzip der Transzendenz das Können behaftet, wo am Ende am Horizont der Transzendenz der Mensch erscheint, nach Macht hungert und sogar nach seiner Vergöttlichung trachtet, wie er ausführt. An diesem Horizont angekommen ist der Mensch der Ewigkeit geweiht. An vielen Stellen in *Totalität und Unendlichkeit* (2002) betont Levinas, dass die Sprache des Dritten, der das Selbst durch die Augen des Anderen anspricht, die Sprache der Gerechtigkeit ist, mit der beide Gesprächspartner gleichzeitig in einen Dialog treten:

Nicht, als ob zuerst das Antlitz da wäre und sich anschließend das Seiende, das sich in ihm manifestiert oder ausdrückt, um Gerechtigkeit kümmerte. Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit. (Levinas 2002, 308)

Auch wenn die Sprache entscheidend in der intersubjektiven Beziehung zum Dritten ist, räumt Levinas Platz für das Unbenennbare ein. Damit ist einer linearen Denkweise entgegengewirkt und das Potenzial einer Mehrdimensionalität erschlossen, um die Epiphanie des Antlitzes im Moment der Begegnung zu erfassen. Verschiedene Autoren haben versucht, die Figur und die Rolle des Dritten einzugrenzen.

In diesem Sinne ist es wertvoll, Bernasconis Analyse zur ethischen Asymmetrie zwischen Levinas' Konzept des Dritten und der Gerechtigkeit genauer zu betrachten.

On the other hand, if the political order of justice is not simply a modification and equalization of ethical asymmetry, the possibility arises that Levinas located the third party in the face of the Other in an attempt to challenge both the conventional sense of the political and its derivative status. Levinas would have given an account of the political and the ethical in which they coexist in tension with each other, each with the capacity to question the other. (Bernasconi 1999, 77)

Ein Vorteil, wenn man es so ausdrücken möchte, den Dritten im Antlitz des Anderen zu platzieren, liegt darin, dass der Andere in jeglicher Problemstellung und aus jeder Perspektive auf das Problem berücksichtigt und anerkannt werden muss. Wie Bernasconi (1999, 77) es im letzten Satz richtig ausdrückt, wird eine gewisse Spannung zwischen dem Subjekt und dem Anderen aufrechterhalten, da der Dritte immer das Subjekt herausfordern soll, um das Ideal einer gerechten Beziehung herzustellen. Ist ökonomische Gerechtigkeit durch stetiges Anzweifeln des Subjekts garantiert? Es gilt zunächst zu beweisen, dass der Dritte der Schlüssel zur ökonomischen Gerechtigkeit ist.

6.2. Die Ontologie des Dritten

Levinas wandelt sich in den späteren Texten in seinen Reflexionen zur Figur des Dritten. Er beginnt die *third party* mit der dritten Person gleichzusetzen und geht dazu über, die *third party* als Alternative zum Antlitz des Anderen zu setzen: „In the earlier text the relation to the third party was presented neither as an addition

to the face to face, nor as a component of the face to face, but as an alternative to it.“ (Bernasconi 1999, 77). Levinas offenbart einen Richtungswechsel in seiner Vorstellung von Moral, denn ein Handelnder kann nach seiner Ethik des Anderen weder anhand seiner Intention be- und verurteilt werden, noch kann ein Handlungsträger die Beziehung des Anderen zu anderen unbeachtet lassen (Levinas 1986a, 43). In weiterer Folge ist auch die dritte Person von den Handlungen des Subjekts dem Anderen gegenüber betroffen, wie Levinas in *The Ego and the Totality* (1987a) schreibt. Die gesetzten Handlungen werden geprüft und nicht die Intention des Handelnden, wodurch alle in der Relation betroffen sind. Was bedeutet diese Bedingung für die Arbeiter-Kapitalist-Beziehung in Bezug auf den Arbeitsvertrag? Der Arbeitsvertrag soll die Arbeitsverhältnisse normieren und die Beteiligten schützen. Im Endeffekt ist dadurch jedoch Kapitalvermehrung gewährleistet, wie Marx kritisch anmerkt. Der Arbeitsvertrag als Ersatz für das Gesprochene soll ebenso das Sprechen des Kapitals ersetzen. Ich behaupte weiter, dass nur in Bezug zum Kapital die Betroffenen sich als solche erkennen, wie Levinas seine Subjekt-Anderer-Relation beschreibt. Die Teilnehmer der jeweiligen Beziehungskonzepte befinden sich darüber hinaus im Kampf um Anerkennung, wie Axel Honneth (1992) es ausdrückt, was für das Verständnis der Herkunft des Dritten entscheidend ist.

Das Problem der Pluralität bzw. das Argument, dass Levinas' Idee des Anderen an pluralen Verhältnissen scheitert, lässt sich dahingehend revidieren, dass er ausdrücklich betont, die intersubjektive Beziehung betreffe alle Verhältnisse zwischen allen anderen Anderen. Mit der Einbettung des Subjekts als Handlungsträger in eine Gemeinschaft wirkt die Beziehung der Teilnehmer in der Dreierbeziehung mit ihren ethischen Anforderungen reziprok. Allerdings ist keine Institution vor der Gefahr gefeilt, tyrannisch oder totalitär zu werden, wie im folgenden Zitat ersichtlich wird:

Wird aber die Politik sich selbst überlassen, so trägt sie eine Tyrannei in sich. Sie deformiert das Ich und den Anderen, die sie hervorgerufen haben; denn sie urteilt über sie nach den universalen Regeln und eben damit wie in ihrer Abwesenheit. Im Empfang des Anderen empfang ich den Hoch-Erhabenen, dem sich meine Freiheit unterordnet, aber diese Unterordnung ist keine Abwesenheit: Sie entfaltet ihre Kraft in dem ganzen persönlichen Werk meines moralischen Wirkens (ohne dass sich die Wahrheit des Ur-

teils nicht ereignen kann); sie entfaltet sich in der Aufmerksamkeit gegen den Anderen als Einzigkeit und Antlitz (die bleiben für das Sichtbare der Politik unsichtbar). (Levinas 2002, 435–6)

Dadurch, dass Robert Bernasconi *the third party* von *the third person* in seinen Analysen trennt, erachtet er es argumentatorisch als legitim, den phänomenologischen Platz der *third party* im Verhältnis des Von-Angesicht-zu-Angesicht anzusiedeln:

By more clearly distinguishing the third party from the third person, it became possible to locate the third party within the face to face relation. My relation to the Other is his or her singularity and my relations to the other Others were conjoined in a single structure. (Bernasconi 1999, 79)

Wie bereits erwähnt, muss die Distanz bei Levinas (2002) bestehen bleiben, da die Entitäten Subjekt und der Andere sonst zusammenfallen würden und Ethik der Begegnung könnte sich nicht auf eine „elementarethische“ Beziehung berufen (Bedorf 2003, 326). Infolge dessen wäre der Blick des Anderen zum Subjekt ohne die Trennung nicht möglich, denn die Reziprozität wäre aufgehoben.

Reziprozität schließt die Gleichstellung des Subjekts mit dem Anderen nicht aus. Sie erfordert gleichzeitig die Herrschaft des Anderen über das Subjekt, das wiederum dem Anderen dient. Auf der anderen Seite dient der Andere der dritten Partei und leitet das Subjekt an, sich letztendlich auch in den Dienst des Dritten zu begeben (Levinas 2002). Das Erscheinen der *third party* im Moment der Begegnung und in der Epiphanie des Anderen (Bernasconi 1999, 77) führt eine Bewegung ein, die gegensätzlich zum verborgenen Status des Dritten ist und folglich die Beziehung aller drei Komponenten in ihrer wahren Bedeutung offenbart.

Bernasconis Interpretation deckt zwei bemerkenswerte Beobachtungen auf (1999, 81):

First, it is the Other's commitment to the third party, and not the arrival of the third party on the scene, that is said to call for justice. Levinas had not lost sight of the idea of the Other as the one with whom one renders justice. Second, whereas one can never resolve the conflict between the ethical and the political, the task of negotiating in practice the conflicting demands under which I find myself, involves the use of reason, that is, the third person perspective.

Wie stabil oder vulnerabel wird der Dritte jedoch dadurch? Die gleiche Frage gilt auch analog dem Kapital, da der Hypothese zufolge die Kapitalkritik und der Dritte als Idee paritär gestaltet sind. Michael Newman schlägt in „Sensibility, Trauma, and the Trace“ eine Interpretation vor, wo Infinität entsprechend dem Denken Levinas’ weder inklusiv, noch grenzenlose Totalisierung sei, sondern eine Transzendenz, die die immanente Totalität stört (Newman 2000, 121–4). Die unfreiwillige Einbezogenheit des Subjekts ist eine Form von Gewaltausübung am Subjekt und hinterlässt traumatische Spuren. Newman (2000, 121–2 u. 124) fragt berechtigterweise, wie dieses Trauma in Verantwortlichkeit konvertiert werden kann. Weiter muss die Reduzierung des Transzendenten auf das Immanente, das *alter ego*¹⁶, vermieden werden, damit Levinas’ Ethik des Dritten an Plausibilität nicht verliert. Denn der Andere darf nicht auf das Gleiche reduziert werden, da sonst eine Beziehung im Levinas’schen Sinne nicht entstehen kann. „Without some kind of relation there would be no ethics, only the traumatic repetition of non-relation.“ (Newman 2000, 122) Im Rahmen der Diskussion um den Dritten gibt es den Ansatz, den Dritten als Spur zu untersuchen. Das Kapital ist nachstehend dazu in Analogie gestellt.

6.3. Die Spur im Kapitalismus

Michael Marder untersucht in „Retracing Capital“ (2004) die Facetten der Spur in Beziehung zum Kapitalismus in der Transformation des Gebrauchswertes und der Valorisierung des Kapitals in Abhängigkeit zur Mehrarbeit:

In other words, the trace will be examined in relation to one kind of system – pre capitalism, where “potential use-value obstacles are overcome by self-expanding value“ (Albritton 1999, 5) – and to the concrete instances of presence/absence (such as surplus population) that both make possible and disturb this system. (Marder 2004, 244–5)

¹⁶ Im Originaltext von Edmund Husserl heißt es: „Aber das zweite Ego ist nicht schlechthin da und eigentlich selbstgegeben, sondern es ist als *alter ego* konstituiert, wobei das durch diesen Ausdruck *alter ego* als Moment angedeutete Ego Ich-selbst in meiner Eigenheit bin. Der ‚Andere‘ verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst.“ (Husserl 1995, 96)

Diese beiden Bewegungen koexistieren in der kapitalistischen Produktion nur bei Auflösung des alten Gebrauchswertes, der zur Spur am Warenkörper wird. Für Marx ist der Gebrauchswert insofern eine Spur der Natur und der Warenproduktion, wie Wert eine Spur der sozial notwendigen Arbeitszeit ist, die für die Produktion aufgewendet wird (Marder 2004, 246).

Marder (2004, 248–9) löst im Kontext der Spur den stärksten Kontrast zwischen Marx und Levinas aus. Marx argumentiert für die Spur eines unsichtbaren, dritten, ökonomischen Teilhabenden in der Beziehung zwischen Käufer und Verkäufer, die sich in der Begegnung im Angesicht-zu-Angesicht zwischen Ware und Geld manifestiert, nachdem die Ware zuerst in Geld getauscht werden muss. Levinas arbeitet in *The trace of the other* (1986a) die Wichtigkeit der dritten Person heraus:

[...] a trace signifies beyond being. The personal order to which a face obliges us is beyond being. Beyond being is a third person, which is not definable by oneself, by ipseity. [...] Through a trace the irreversible past takes on the profile of a 'He'. The beyond from which a face comes is in the third person. (Levinas 1986a, 356)

Levinas und Marx setzen die Spur in der Vergangenheit an, wo der Dritte sich am Markt als ein weiterer Warenbesitzer präsentiert, der sich vom unerwünschten Gebrauchswert entblößt, bevor die gegenwärtige Transaktion im Zuge des Austauschprozesses stattfindet. „The capitalist version of the face-to-face encounter is therefore not a direct intersubjective exchange, but a commodity-fetishistic contact of money and commodities mediated through market relations.“ (Marder 2004, 249) Marder (2004, 244 u. 251) setzt das Selbe und das Selbst analog zum kapitalistischen System analog, in dem die Elemente Arbeit und Kapital, der Andere und das Selbst enthalten sind. Dabei umgeben viele Illusionen und Mythen das Kapital, wie die Beziehung des Kapitals zu sich selbst sei oder seine Unabhängigkeit von Arbeit. Für Marx (1962, 184) ist kapitalistische Produktion gleichzeitig auch eine Re-Produktion des Kapitals und seines Systems. Das heißt, Geld kommt immer zum Startpunkt zurück, wobei für Levinas (1986b, 52) Arbeit eine Bewegung des Selben zum Anderen ist, die niemals zum Gleichen zurückkehrt.

Weiterführend zeigt Marders (2004, 245 u. 251) Analyse der Hegel'schen Herr-Knecht-Gleichung (1977, 10) deutlich die Notwendigkeit der Spur im Kapitalismus,

die das beherrschende System aufbricht und plötzlich die Verhältnisse umdreht. Eine Richtigstellung des verkehrten kapitalistischen Systems findet in der ökonomischen Krise statt, worin die Widersprüche der Kapitals- und Warenstruktur offenbar werden.

Ebenso wie Levinas die Verantwortung zum Anderen für das Subjekt nicht zur Wahl stellt, basiert das kapitalistische Prinzip nicht auf Wahlfreiheit, denn in der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt laut Floriana Ferro (2013, 6) der finanzielle Status den Grad der Verantwortung. Danach haben Reiche unabhängig von ihren eigenen Wahlwünschen mehr Macht und Verantwortung. Verantwortung in der Ethik ist das Bewegungselement, während Freiheit diese Bewegung konkretisiert. Ferro (2013, 11) denkt Levinas' Phänomenologie des Ökonomischen weiter und setzt Intentionalität und Freiheit mit privatem Eigentum und freiem Markt gleich. Letztere entwickeln sich aus dem Egotismus heraus und instrumentalisieren den Anderen, um Profit herauszuschlagen. Im Gegensatz dazu wird Ethik von der Verantwortung getragen und sieht den Anderen als den Hauptadressaten einer Handlung (Ferro 2013).

6.4. Vom Dritten zum Kapital

Abschließend soll noch ein weiterer Aspekt des Dritten neben den bisher vorgestellten Konzepten aufgegriffen werden. Die Idee des Dritten, *le tiers*, erkennt Stephen Minister (2012, 102) auch in Jean-Paul Sartres *Being and Nothingness* (1956). Auch wenn hier der Begriff nicht identisch mit dem von Levinas ist, finden sich Parallelen. Für Sartre (1956, 538) manifestiert sich der Dritte in der Beziehung des Ich zum Anderen immer in einem sozialen Kontext, in dem der Dritte mit dem Subjekt den Anderen anblickt und zu einem „We-subject“ (Sartre 1956, 538) verschmilzt. Oder der Andere und der Dritte blicken beide das Subjekt an als ein plurales Sie, wobei Sartre (1956, 538) diese Situationen von denen der Alienation trennt. In einer dritten Konstellation sieht der Dritte den Anderen an, der wiederum den Blick auf das Ich richtet. Eine weitere entscheidende Verbindung ist für Sartre (1956, 538), dass der Dritte weder das Ich noch den Anderen individuell

betrachtet. Vielmehr nimmt der Dritte die beiden Figuren als eine Einheit wahr. Vom Standpunkt des Ich und des Anderen nimmt der Dritte also beide als ein „Us-object“ wahr (Sartre 1956, 538).

In *De-Facing the Other* argumentiert Minister (2012, 107) jedoch, dass der Dritte bei Levinas als Vermittler agiert. Diesem Argument zufolge ergibt sich folgender Kritikpunkt, der für mich ungeklärt bleibt. Welche Rolle nimmt der Andere nach Minister (2012, 107) ein, wenn der Dritte der Vermittler ist? Die einzige Möglichkeit den Dritten als vermittelnd vertreten zu können, sehe ich darin, den Dritten als Vermittler zur Unendlichkeit der Transzendenz anzunehmen. Jedoch darf hierbei die Rolle des Anderen nicht unterschätzt werden. Levinas' Idee der Transzendenz sagt aus, wie bisher gezeigt wurde, dass der Dritte über den Anderen das Ich anblickt und an das Ich den ethischen Appell nach Gerechtigkeit und Verantwortung richtet. Wenn es hier Vermittlerrollen gibt, dann sollten diese dem Anderen ebenso zustehen. Denn ohne den Anderen bleibt der Dritte unbemerkt und sein Appell ungerichtet. Genau wie der Dritte ist auch der Andere notwendig für den ethischen Ruf an das Subjekt.

Levinas' Konzept ist deshalb schlüssig, da die Beziehungen unter anderem über Nähe und Distanz definiert werden und die Transzendenzenerfahrung des Subjekts ermöglichen. Jedoch erkennt Minister treffend, dass der eigentliche Beweggrund für den ethischen Appell ein Fehlen ist und das Bedürfnis des Anderen, dieses Fehlen auszugleichen. „If the other is already pure and perfect in her infinite alterity, then there is no place for responsible action. Responsible action is possible only because others (like ourselves) have needs, insufficiencies, and weaknesses.“ (Minister 2012, 118)

Reziprozität besteht deshalb nur basierend auf der passiven, asymmetrischen, ethischen Beziehung, bei der das Ich ohne sein aktives Zutun vom Blick des Anderen gefesselt wird. Minister (2012, 124 ff.) hebt ein Schlüsselmoment hervor. Levinas hebt in *Totalität und Unendlichkeit* (2002) aufgrund des Dritten die Passivität des Subjekts auf, da es zur aktiven Verantwortung gezogen wird. Der Dritte ersetzt nach Minister (2012, 124 ff.) die Passivität des Selbst in der ethischen Beziehung und der Ort der Ökonomie wird neu bewertet, und zwar dadurch, dass das Selbst zur Antwort mit all seinem Egoismus fähig ist. Das Bedürfnis des Arbeiters, wie

Marx es sagen würde, ist der treibende Motor: Er möchte gehört werden und von seinem Hunger, Leid und aus seinen ausbeuterischen Verhältnissen befreit werden.

Anhand dessen ergibt sich in der Analogie von Levinas' Konzept des Dritten und Marx' Auffassung des Kapitals folgende Aufstellung der Beteiligten im Moment der ersten Begegnung zwischen Arbeiter und Kapitalist. Der Arbeiter als der Leidende ist der Andere, der Nicht-Kapitalist. Das Subjekt wird vom Kapitalisten verkörpert, der vom Antlitz des Arbeiters gefesselt wird und so in die Unendlichkeit der Verantwortung eintaucht. Levinas' der Dritte ist der Vermittler zur unendlichen Verantwortung, wie Minister (2012, 127) es ausdrückt, und steht über beiden. Phänomenologisch ist die Funktion des Dritten wie die des Kapitals unabhängig von den beiden Polen, seien diese das Subjekt und der Andere, oder der Arbeiter und der Kapitalist. Der Dritte will Gerechtigkeit durchsetzen und die Verantwortlichen dazu bewegen, diese zu verwirklichen. Levinas und Marx appellieren in intersubjektiven Beziehungen an die Gerechtigkeit. Beide Autoren setzen Gerechtigkeit und ökonomische Verhältnisse in Zusammenhang, die auf der Ebene der Ethik bestehen. Das heißt, Gerechtigkeit zwischen den Gesellschaftsklassen bedeutet ökonomische Gerechtigkeit bzw. gerechte Ökonomie. Die These, Levinas' Figur des Dritten und Marx' Kapital seien analog zu sehen, gewinnt nun an Bedeutungskraft, wenn die Frage beantwortet wird, wie deckungsgleich oder unterschiedlich beide in ihrer Phänomenologie und Ontologie sind.

6.5. Zur Phänomenologie und Ontologie in der Analogie

Levinas fordert als Ethiker eine Gerechtigkeit, die er nur über gerechte ökonomische Intersubjektivität als ethische Ökonomie erachtet. Der Dritte erscheint aus der Unendlichkeit und ruft das Subjekt auf, seiner Verantwortung zur ökonomischen Gerechtigkeit bewusst zu werden. Ontologisch ist Levinas' Gerechtigkeit eindeutig in der Ethik zu finden. Somit ist seine Idee des Dritten phänomenologisch in der Ethik verwurzelt, die seine Argumentationslinie zu einer Gesellschaftsstruktur mit einer ethischen Ökonomie als Gerechtigkeitsform führen soll. Der

Dritte ist phänomenologisch in seiner Wirkung gerichtet und die unendliche Dimension der Transzendenz speist den Dritten in seiner Existenz und somit stellt diese Kondition die Ontologie des Dritten dar.

Für Marx hingegen ist Gerechtigkeit eine sozio-ökonomische Gerechtigkeit in diesem hier aufgestellten Zusammenhang. Phänomenologisch gewinnt das Kapital seine Berechtigung im Zuge seines Selbstzwecks und seiner Vermehrung. Es zielt weder auf den Kapitalisten ab, noch auf den Arbeiter und die ausbeuterischen Arbeitsbedingungen der Arbeiter als Mittel zur Kapitalvermehrung sind ihm gleichgültig. Gleichsam ist der Kapitalist, bezogen auf seine Begehren und Bedürfnisse, aus der Perspektive des Kapitals unbedeutend. Somit ist das Kapital eine Art Solipsismus, aus dem es nicht ausbrechen will, da es durch diese über allem anderen erhabene Position für und durch sich selbst existieren kann und folglich von einer abstrakten Idee bis zur untersten Gesellschaftsstufe wirkende Entität sein kann. Die Phänomenologie des Kapitals ist nicht extern ausgerichtet, sondern, anders formuliert, geht es beim Kapital um seine eigene Vermehrung.

Die Ontologie des Kapitals ist weniger eindeutig. Zum einen gibt es den Schein um das Kapital, was Marx den Fetischcharakter des Kapitals nennt: Das Kapital generiert und definiert sich aus sich selbst. Auf der anderen Seite ist es eindeutig sozial geprägt, was weiter unten deutlicher wird. Genährt wird es durch die sich in der Handelskette in Umlauf befindende Geldform, die sich wiederum in Kapital verwandelt. Solange das Geld über die kapitalistischen Gesellschaftsmitglieder in Bewegung ist, ist Kapitalvermehrung garantiert.

Marx' Kritik am Kapital und an der gesellschaftlichen Hierarchie, in der es an oberster und somit mächtigster Stelle steht, ermöglichen die Analogie zu Levinas' Konzept des Dritten. Marx versucht die verkehrten Sichtweisen auf das Kapital aufzudecken und kritisiert das kapitalistische System. Seine Kritik ist Levinas' Konzept vom Dritten näher. Marx' Kritik lässt auf die Forderung schließen, die Ausbeutung aufzuheben. Sein Appell ist damit ein ethischer, denn aufgrund ethischer Normen kann die Ausbeutung der Arbeiterschicht als Ungerechtigkeit und Asymmetrie erkannt werden. Hier nähert er sich phänomenologisch der Ethik Levinas' an. Auch bei Marx fesselt das Kapital das Subjekt und den Anderen, den Kapitalisten und den Arbeiter. Beide Figuren sind zum Kapital gerichtet und das Ka-

pital ist ebenso durch die Verkörperung des Kapitalisten auf den Arbeiter gerichtet, der für das Fortbestehen des Kapitals verantwortlich ist. Die verzerrte Welt des Kapitalismus ist dann zurechtgerückt, wenn gezeigt wird, dass das Kapital nicht mehr aus und durch sich selbst bestehen kann. Außerdem offenbart das entrückte Bild, dass nur eine Revolution, so Marx, die kapitalistischen Ungerechtigkeiten aufheben kann, die sich auf sozialer Ebene manifestieren. Sozio-ökonomische Gerechtigkeit soll der Kapitalvermehrung um ihrer selbst willen entgegenwirken und die Gier der Kapitalisten eindämmen. Phänomenologisch zielt die dritte Einheit neben der intersubjektiven Beziehung bei beiden Autoren auf eine ethische Ökonomie abzielend, wofür der ethische Appell über das Antlitz des Anderen, den Arbeiter, an das Subjekt, dem Kapitalisten, gerichtet ist. Damit teilt er aufgrund seiner normativen Kritik den ethischen Anspruch nach Gerechtigkeit an das Kapital, mit Levinas' Konzept des Dritten.

Die Ontologie des Kapitals ist in Marx' Werk nicht eindeutig formuliert. Eine mögliche Antwort darauf ist, dass das Kapital aus der sozio-politischen Definition heraus seine Vormachtstellung gewinnt. Dieses Sein kreiert ethische Dilemmata, die Marx in Form von Kritik darstellt. Für die Fragestellung, nämlich der Überprüfung der in dieser Arbeit aufgestellten Analogie, ist die phänomenologische Ausrichtung entscheidender. Sowohl Marx als auch Levinas appellieren durch ihre Modelle an eine Gerechtigkeit auf sozialer Ebene, die nur von Seiten der ökonomischen Gerechtigkeit ermöglicht werden kann. Wenn man die ethischen Intentionen beider Modelle berücksichtigt und basierend auf den von mir hergeleiteten Argumenten, ist die Annahme gerechtfertigt, dass Levinas' der Dritte gleichbedeutend ist mit Marx' Kritik am Kapital: Beide Konzepte führen zu einer ethischen Ökonomie. Dabei geht es um die Funktionen in der jeweiligen Struktur und nicht um die andere Person als verkörpertem Dritten oder den Kapitalisten als verkörpertes Kapital. Die ontologischen Unterschiede sind für die Analogie zumindest in diesem Stadium der Betrachtung irrelevant. Stattdessen ist eine phänomenologische Auseinandersetzung in beiden Modellen für das Ethische entscheidend. Denn auf der Ebene des Ethischen bewegt sich auch die hergeleitete Analogie.

Marx' Utopie einer gerechten Kapitalverteilung in den Gesellschaftsklassen hebt die Klassen letztendlich auf, Arbeiter und Kapitalist sind gleichwertige Gesell-

schaftsmitglieder. Dieser sozialistische Gedanke mag als ein Ideal Gültigkeit haben. Doch scheiterten historische Gesellschaften, die sich politisch sozialistisch nannten, an der Verwirklichung dieses Ideals. Im Folgenden sollen kritische und zustimmende Stimmen zur ethischen Ökonomie Platz finden, um zukunftsweisend die bestehenden Strukturen zu ersetzen oder zu modifizieren.

6.6. Ethische Ökonomie

Als Synthese von Kapitalismus und Ethik schlägt Floriana Ferro (2013, 11 ff.) einen ethischen Kapitalismus vor, in dem eine Verschiebung des individuellen Interesses hin zur Verantwortung die treibende Kraft ist.

One's freedom and property are not destroyed or 'limited' by the other's freedom and property. One's freedom and property is directed both to self-preservation and preservation of the other that is the environment and its inhabitants. Ethical capitalism is not self-oriented, but other-oriented: it is directed both to the other and to the self as another. Responsibility is opposed to alienation, because it is bi-directional. This is why a responsible behavior, on large scale, could save capitalism from its gaps and from its ruin. (Ferro 2013, 14)

Bezüglich ökonomischer Gerechtigkeit bietet John Drabinski in „The Possibility of an Ethical Politics“ (2000) und „Wealth and Justice in a Utopian Context“ (2005) signifikante Analysen zu Levinas' utopischer Gesellschaftsform. Er stellt eine Verbindung zwischen Recht, politischer Struktur und Levinas' Ethik der Verantwortlichkeit und Gerechtigkeit her und schreibt:

Although protection of singularity performs an important function, it also must be said that such a conception of justice does not work with the generosity and sacrifice demanded of the ethical. [...] The law of peace demands my respect for the Other. It does not demand that I sacrifice for the Other. (Drabinski 2005, 193)

Statt politischem Liberalismus und Frieden als Ideal einer Gesellschaftsform schlägt Drabinski (2005, 195) einen Sichtwechsel in Richtung Levinas' Utopie vor. Darin behandeln demnach der rechtliche Rahmen und jegliche Institutionen die Individuen nicht als abstrakte, gleichwertige und singuläre Einheiten, sondern sie

haben die utopische Eigenschaft, die materiellen Unterschiede zwischen den Mitgliedern anzuerkennen. Von diesem Niveau ausgehend, soll Gerechtigkeit ausgeübt werden, indem die Politik anerkennt, dass Individuen in Bezug auf ihre politische und ökonomische Macht ungleich sind. Diese Erkenntnis und die Anerkennung des Ungleichgewichts können Spannungen zwischen den Gesellschaftsklassen vorbeugen (Drabinski 2005, 193). Was schlägt Drabinski nun vor, um das Wohlstandsgleichgewicht wiederherzustellen? Aus Levinas' Perspektive denkt er an eine Umverteilung der politischen Macht und der ökonomischen Ressourcen mit dem Resultat, die Benachteiligten in ihrem Status höher zu stellen. Er appelliert an die individuellen und politischen Entscheidungsträger, sich in ihrer Hingabe gegenüber den Anderen, Ausgeschlossenen und Armen großzügig zu zeigen, ohne eine Gegenleistung zu erwarten.

Dieses Ideal vermisst Drabinski (2000, 68–69) in Levinas' Konzept der Gerechtigkeit. Steht seine geforderte Großzügigkeit im Kontrast zu der ethischen Gewalt, wie sie Levinas formuliert? Wenn das Subjekt gefesselt ist vom Antlitz des Anderen, kann sich dann die Frage nach Gerechtigkeit überhaupt stellen? Die Ausweglosigkeit des Subjekts beschreibt Levinas (2002) als einen Gewaltakt am Subjekt. Jedoch entrinnt der Andere der Schuldzuweisung, indem Levinas die Gewalt in der Beziehung in eine ethische transformiert. Das bedeutet, ethische Gewalt ist notwendig in der elementarethischen Beziehung, damit dem Subjekt seine Verantwortung auferlegt wird.

Diese Beziehung ist nicht vorphilosophisch; denn sie tut dem Ich keine Gewalt an, wird ihm nicht rücksichtslos von Außen gegen seinen Willen oder, wie die Meinung, ohne sein Wissen, aufgezwungen. Um es genauer zu sagen: Sie wird dem Ich jenseits aller Gewalt auferlegt mit einer Gewalt, die es ganz in Frage stellt. (Levinas 2002, 58)

Großzügigkeit (Drabinski 2000, 68–9) und ethische Gewalt (Levinas 2002) sind keine einander ausschließenden Faktoren. Bei Levinas ist der Entscheidungsträger weiterhin von einer Ethik eingenommen, die das Subjekt zum ethischen Handeln drängt. In Drabinskis Sinne (2000, 68–9; Levinas 1986b, 31) ist dies ein großzügiges Handeln ohne die Forderung einer Gegenleistung.

Auch der Begriff Respekt kommt bei Levinas zu kurz, um einen Platz in der intersubjektiven Beziehung einzunehmen. In Drabinskis (2005, 193) Worten, der

durch die Levinas'sche Brille die Termini beleuchtet, manifestiert sich Respekt als ein aktives Verhalten in sozialen und politischen Verhältnissen. Weil Levinas kaum Vorschläge liefert, wie der sozialen und ökonomischen Ungleichheit entgegenzuwirken ist, fragt Stephen Minister zu Recht: „So what does a just economy look like? What are responsible economic relations? How is economic equality to be accomplished? Levinas's texts do not give us answers to these questions.“ (Minister 2012, 260) Auch wenn Levinas in diesem Zusammenhang wenig Konkretes vorschlägt, geht er insbesondere in *Ideology and Idealism* (1998a) auf Marx' kapitalistische Klassenkritik ein, und zwar in Bezug auf das Leiden im defizitären Materialismus. Was muss getan werden, damit Marx' und Levinas' Appell an die Menschheit nicht nur prophetisch bleibt?

Levinas (2002, 230 ff., 329, 370 u. 432) spricht klassische Marx'sche Themen an wie die Gewalt der kapitalistischen Ausbeutung der Arbeiter, die Kommodifizierung von Arbeit oder die Reduzierung jeglichen Werts auf die Geldform (Minister 2012, 264). Er liest Marx' Beobachtungen der ausbeuterischen Arbeitsverhältnisse als ein Produkt der Sklaverei, bei dem der Arbeiter nicht nur sein produziertes Werk, sondern auch sich selbst zum Verkauf stellt.

Minister (2012, 264) kritisiert, dass Levinas weder für die Abschaffung des Geldes plädiert, noch eine ökonomische Reform anstrebt. Dabei gesteht Levinas (1987b) laut Minister (2012, 264 u. 268–9) dem Geld die Berechtigung zu, in intersubjektiven Beziehungen zu existieren. Durch Geld wird der Andere in der Gesellschaft anerkannt, wodurch es wiederum seine soziale und ökonomische Bedeutung erfährt. Levinas nennt Geld in diesem Verhältnis ein „ambiguous medium“ (1987a, 45), weil es die Anerkennung der Anderen als Subjekt ermöglicht, zugleich aber auch ihre Reduzierung zu bloßen Objekten vorantreibt. Im Austauschprozess wird Geld zu einem Mittel zum Zweck für Missbräuche und Ungerechtigkeiten, für Ausbeutung und soziales Ungleichgewicht basierend auf seiner ungleichen Verteilung im Zuge des Warenaustauschs. Um aus dieser totalitären Machtstellung des Geldes auszubrechen, muss für Levinas (2007, 205) auf das Selbst-Interesse zugunsten des Anderen verzichtet werden. Gerade darin sieht er auch die Möglichkeit, die negative Konnotation des Geldes, nämlich seine ausbeuterische Eigenschaft, in eine positive, in Wohltätigkeit, zu verwandeln (Levinas 2007, 205).

ABSCHLIESSENDE WORTE

„[D]ie Ethik ist eine Optik.“ (Levinas 2002, 23) Levinas' grundlegende These interpretiert Thomas Bedorf treffend: „Sie bestimmt die Wahrnehmung. Wie die Wahrnehmung ethische Implikationen hat, so beginnt die ethische Aufmerksamkeit in der Wahrnehmung des Anderen.“ (Bedorf 2003, 36) Deshalb war es umso spannender, die Konzepte einer Beziehung zwischen zwei Polen unterschiedlicher Wahrnehmungen zu analysieren.

Eine mögliche Perspektive bietet Emmanuel Levinas mit seiner Ethik der Begegnung. Darin integriert er eine elementarethische Sichtweise, worin Ökonomie und Gerechtigkeit unvermeidbar aufeinander aufbauen: „Justice can have no other object than economic equality.“ (Levinas 1987a, 44) Diese Sichtweise von Levinas griff die Masterarbeit auf und verglich sie mit den Betrachtungen des Ökonomen Karl Marx. Ziel war es, den Weg über Marx hin zu Levinas zu beschreiten. Nach meiner Auffassung nehmen beide Autoren die intersubjektive Beziehung als Ausgangspunkt für ihre Gesellschaftsanalysen. Sie argumentieren jedoch jeweils aus anderen Positionen und definieren die Beziehung in einem ethischen bzw. kapitalistischen Kontext.

Als Ethiker betrachtet Levinas die Begegnung zwischen dem Subjekt und dem Anderen auf einer phänomenologischen Ebene mit der Bedingung, dass die Position dieser Figuren von jedem Individuum eingenommen werden kann. Marx' Inbegriff von Intersubjektivität versteht diese Begegnung in einem kapitalistischen und ausbeuterischen Sinne. Im kapitalistischen Umfeld rückt die Begegnung zwischen Arbeiter und Kapitalist in den Mittelpunkt. Jedoch kann sie im Konzept des Anderen analog gedacht werden.

Als Ziel verfolgen Levinas und Marx gleichermaßen das Ideal der sozio-ökonomischen Gerechtigkeit. Ich habe diesen Punkt aufgegriffen und über die Nähe beider Autoren eine Möglichkeit für deren (utopische) Realisierbarkeit herausgearbeitet, nämlich das Konzept des Dritten bei Levinas. Dazu war es notwendig, Marx' Kritik des Kapitals darzustellen und die ethischen Ungleichheiten aufzuspüren. In einander aufbauenden Kapiteln versuchte ich, die Analogie zwischen der

Funktion des Levinas'schen Dritten und Marx' Kritik am Kapital hervorzuheben und argumentativ zu beweisen.

Zu dem Zweck galt dem ersten Kapitel die Auseinandersetzung Marx' mit dem Kapitalismus und seine Kritik an den Gesellschaftsklassen. Darauffolgend lag der Schwerpunkt im zweiten Kapitel auf Levinas' Konzept des Anderen. Noch bevor auf die Begegnung als nächste Dimension eingegangen wurde, wurden die involvierten Elemente dargestellt. Diese stehen in Beziehung mit dem Ich und dem Antlitz des Anderen. Dabei muss sich das Subjekt dem Anderen zuwenden und sich seinem Antlitz aussetzen.

Im Moment des Anblickens des Selbst in Richtung des Anderen erhebt sich dieser Augenblick zu einer Begegnung, dem das dritte Kapitel gewidmet ist. Die Unendlichkeit eröffnet sich und wird zur Epiphanie im Antlitz des Anderen. Die Unendlichkeit ist der Bereich, in dem sich der Dritte bewegt. Er offenbart sich dem Subjekt in einem ethischen Appell nach Gerechtigkeit und Verantwortung. Aufgrund dieser komplexen Dynamik nimmt ein eigenes Kapitel Raum ein für die Abhandlung dieser Begriffe.

Die Bedeutung der dritten Entität bei Levinas und Marx, nämlich Levinas' Konzept des Dritten und Marx' Kritik am Kapital, gab den Anlass, sie in Analogie zu setzen. Ich habe aufgezeigt, dass der Dritte und Marx' Kritik am Kapital den gleichen ethischen Appell nach ökonomischer Gerechtigkeit aussenden. Dabei gilt es, den Dritten als die dritte Person anzunehmen, die eine über sich hinausgehende, nämlich aus der Unendlichkeit kommende Funktion in der Ich-Anderer-Beziehung erfüllt. Der Dritte lässt das Subjekt wie bereits erwähnt den ethischen Appell nach Gerechtigkeit vernehmen, die in dieser Arbeit das Attribut des Ökonomischen als Voraussetzung hat.

Dem ethischen Ruf des Dritten an das Subjekt geht eine Anerkennung des Subjekts gegenüber dem Anderen und seines Selbst voraus. Demzufolge sollte Anerkennung ebenso ein Grundprinzip in der Begegnung zwischen Arbeiter und Kapitalist sein. Die kritischen Untersuchungen anderer Autoren heben noch einmal Levinas' alternative Denkweise hervor, ohne die das Verständnis des Anderen und des Dritten inkomplett wäre.

Die hergeleitete Analogie soll an diesem Punkt jedoch nicht als abgeschlossen gelten. An dieser Stelle würden sich weitere Analysen der Analogie anbieten, unter anderem inwiefern die hergeleitete These mit Levinas' Verständnis vom Pluralismus bzw. einer pluralen Gesellschaft in den Zusammenhang zum globalen, neo-liberalen Kontext gebracht werden kann. Außerdem gilt es, die Kritikpunkte am Denken Levinas' aufzugreifen. Eine grundlegende Forderung wurde bereits von einigen Autoren gestellt: Lösungen zu den Problemen in einer kapitalistischen Gesellschaft zu finden und diese in eine ethisch-ökonomische Gesellschaft zu transformieren. Die Bearbeitung dieser Thematiken sollen zukünftige Projekte zum Inhalt haben, wofür die vorliegende Arbeit ein Grundstein sein kann.

LITERATURVERZEICHNIS

- Albritton, Robert: *Dialectics and deconstruction in political economy*. New York: St. Martin's Press 1999.
- Anderson, Elizabeth: *Value in Ethics and Economics*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1993, Kapitel 7 u. 8.
- Anderson, Joel: „Translator's Introduction. Joel Anderson“, in: *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Hg. V. Axel Honneth. Übers. v. Joel Anderson. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press 1995, x-xxi
- Bedorf, Thomas: *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. Hg. v. Bernhard Waldenfels. München: Wilhelm Fink Verlag 2003 (Phänomenologische Untersuchungen, Band 16).
- Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press 2002.
- Bernasconi, Robert: „The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political“, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* (30:1), 1999, 76-87.
- Butler, Judith: „Taking Another's View: Ambivalent Implications“, in Honneth, Axel (Hg.): *Reification: a new look at an old idea*. New York: Oxford University Press 2008, 97-119.
- Cohen, Richard A: *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Levinas*. New York: Cambridge University Press 2001.
- „'Political Monotheism': Levinas on Politics, Ethics and Religion“, in Chan-Fai, Cheung; Chvatik, Ivan; Copoeru, Ion; Embree, Lester; Irbarne, Julia u. Sepp, H. R. (Hg.): *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Web-Publikation: Organization of Phenomenological Organizations 2003 [<http://www.o-p-o.net>]

- Derrida, Jaques: „Violence and metaphysics: An essay on the thought of Emmanuel Levinas“, in: *Writing and difference*. Chicago: University of Chicago Press 1978.
- Deranty, Jean-Phillipe: „Violence: The critical potential of Axel Honneth’s theory of recognition“, in: *Critical Horizons* (5), 2003.
- Dillon, Robin S.: *Dignity, Character and Self-Respect*. New York: Routledge 1995.
- Drabinski, John E.: „The Possibility of an Ethical Politics: From Peace to Liturgy“, in: *Philosophy and Social Criticism*, July 2000.
- „Wealth and Justice in a Utopian Context“, in: Nelson, E. S.; Kapust, A. u. Still, K. (Hg.): *Addressing Levinas*. Evanston: Northwestern University Press 2005.
- Erikson, Erik H.: *Identity and Life-Cycle*. New York: Norton 1980.
- Fay, Margaret: *The 1844 Economic and Philosophic Manuscripts of Karl Marx: A Critical Commentary and Interpretation*. Barkley: University of California 1979.
- Ferro, Floriana: „Responsibility and Capitalism. A Phenomenological Way to Approach the Economic Crisis“, in: *Nordicum-Mediterraneum* (8:1), 2013, B2, von Verfasserin werden die Seitenzahlen 1–17 festgelegt.
- Fletcher, George P.: *Loyalty: An Essay on the Morality of Relationships*. New York, Oxford: Oxford University Press 1993.
- Fraser, Nancy: „Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, and participation“, in Fraser, Nany u. Honneth, Axel (Hg.): *Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Debate*. London: Verso 2003.
- Gandhi, Mahatma: *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*. Übers. v. Mahadev Desai. Ahmedabad (Indien): Navajivan Publishing House 1927–1929.
- *Non-Violence in Peace and War*. 1. Aufl. Ahmedabad: Navajivan Publishing House 1948.
 - *Selected Writings of Mahatma Gandhi*. Boston: Beacon Publication 1951.
 - *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*. Hg. v. Raghavan Iyer. 1. u. 3. Ausg. Oxford: Oxford University Press 1986–87.

- *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. 19., 29., u. 33. Ausg. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India 1988.

Gibbs, Robert: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Oxford: Princeton University Press 1992.

Godelier, Maurice: *System, Struktur und Widerspruch im „Kapital“*. Berlin: Merve-Verlag 1970.

Habermas, Jürgen: „Morality and ethical life: does Hegel’s critique of Kant apply to discourse ethics?“, in Ders.: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Übers. v. Christian Lenhardt; Shierry Weber Nicholsen. Cambridge (Mass.): MIT Press 1990, 43–115.

Harold, Philip J.: *Prophetic Politics: Emmanuel Levinas and the Sanctification of Suffering*. Ohio, Athens: Ohio University Press 2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*. Hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Werke 10, 1970, 221–2 (§ 432), 226–7 (§ 436).

- *Phenomenology of Spirit*. Übers. v. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*. Übers. v. H. S. Harris, T. M. Knox. Albany: State University of New York Press 1979.
- *Hegel and Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805–6) with Commentary*. Übers. v. L. Rauch. Detroit: Wayne State University Press 1983.
- *Phänomenologie des Geistes*. Hg. v. HF Wessels u. H Clairmont. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 17. Auflage. Tübingen: Niemeyer 1993.

- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* 1929. Hg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner 1995.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- „Recognition and Moral Obligation“, in: *Social Research* (64:Apr), 1997, 16–35.
 - „Redistribution as recognition“, in: Fraser, Nancy; Honneth, Axel (Hg.): *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Übers. v. Joel Golb, James Ingram, Christiane Wilke. London, New York: Verso 2003.
 - *Reification: a new look at an old idea*. New York: Oxford University Press 2008.
- Kant, Immanuel: „Metaphysik der Sitten“, in: *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin, Kemberg: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Band 6, 1968.
- Labrada, HF et al.: *Ethik als Transzendenzerfahrung: Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung*. Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie. Aachen: Augustinus Buchhandlung 1993.
- Levinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Übers. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 1984 [franz. Ausg.: *Le temps et l'autre*].
- „The trace of the other“, in Taylor, M. C. (Hg.): *Deconstruction in context: Literature and philosophy*. Chicago: University of Chicago Press 1986a.
 - „Dialogue with Emmanuel Levinas“, in: *Face to Face with Levinas*. Übers. v. Richard Kearney. Albany, New York: State University of New York Press 1986b.
 - „The Ego and the Totality“, in: *Collected Philosophical Papers*. Übers. v. A. Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff 1987a, 25–45 [franz. Ausg.: „Le moi et la totalité“, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* (59), 1954, 353–373].
 - „Meaning and Sense 1964“, in: *Collected Philosophical Papers*. Übers. v. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press 1987b.

- *Zwischen uns: Versuche über das Denken an den Anderen*. Übers. v. Franz. von Frank Miething. München, Wien: Hanser 1995 [franz. Ausg.: *Entre nous*].
- „Ideology and Idealism“, in Ders.: *Of God Who Comes to Mind*. Übers. v. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press 1998a.
- *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. v.: Thomas Wiemer. Freiburg: Alber 1998b [franz. Ausg.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*: The Hague: Martinus Nijhoff 1974].
- *Totalität und Unendlichkeit*. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg, München: Verlag Karl Alber GmbH 2002.
- „Sociality and money“, in: *Business Ethics: A European Review* (16:3), 2007, 203–217 [Übers. v. Francois Bouchetoux, Campbell Jones].

Lukács, György: *History and Class Consciousness*. Übers. v. Rodney Livingstone 1971. Cambridge: MIT Press [1923].

- *Der junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Aurau: Europa Verlag Zürich und Wien 1948.

Lupo, Joshua: „The Affective Subject: Emmanuel Levinas and Michel Henry on the Role of Affect in the Constitution of Subjectivity“, in: *Sophia* (56), 2016, 99–114.

Marder, Michael: „Retracing Capital: Toward a Theory of Trace in Marxian Political Economy“, in: *Rethinking Marxism* (16:3), 2004, 243–259.

Marx, Karl: „Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie“, in: *Karl Marx und Friedrich Engels Werke 1867*, Band 23 (MEW23), Berlin: Dietz Verlag 1962.

- „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, in: *K. Marx u. F. Engels Werke: Ergänzungsband*. 1. Teil, Berlin: Dietz Verlag (DDR) 1968a, 465-588.
- „Friedrich Engels. Briefe. Januar 1893 – Juli 1895“, in: *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 39 (MEW39). Berlin: Dietz Verlag 1968b.
- *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Hg. v. Maurice Dobb. New York 1970a.

- Marx, Karl; Engels Friedrich: *Deutsche Ideologie*. 3. Aufl., Marx und Engels Werke. Berlin: Dietz Verlag 1968c (Übers. v. C.J. Arthur: „German Ideology“. New York: International Publishers 1970b).
- Minister, Stephen: *De-Facing the Other. Reason, Ethics & Politics after Difference*. Milwaukee (Wisconsin): Marquette University Press 2012.
- Newman, Michael: „Sensibility, Trauma, and the Trace: Levinas from Phenomenology to the Immemorial“, in Bloechl, Jeffrey (Hg.): *The Trace Of The Other And The Trace Of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press 2000, 90–129.
- Nussbaum, Martha: „Objectification“, in Ders.: *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press 2000, 213–239.
- Offe, Claus: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Aufsätze zur Politischen Soziologie*. Frankfurt, New York: Camus Verlag 2006.
- Ostritsch Sebastian: „Hegel, Anerkennung und das Verhältnis von Herr und Knecht“, in: *Philosophische Rundschau* (64), 2017, 220–240.
- Pfeifer, Markus: *Die Frage nach dem Subjekt. Levinas' Philosophie als Ausdrucksform nachmetaphysischen Denkens*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2009.
- Pilapil, Renante D: „Disrespect and political resistance: Honneth and the theory of recognition“, in: *Thesis Eleven* (114:1), 2013, 48–60.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): Harvard University Press 1999.
- Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Übers. v. Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press 1956.
- *The Colonizer and the Colonized*. Übers. v. Howard Greenfield. New York 1965 [Franz. Ausgabe: *Situations V: Colonialisme et neo-colonialisme*. Paris: Gallimard 1964].
 - *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Übers. v. Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press 1966.

- Schöppner, Ralf: *Das gute Leben und die Sinnlichkeit des Fremden. Zur Philosophie von Emmanuel Levinas*. Berlin 2006.
- Simmel, Georg: *The Philosophy of Money*. Hg. v. David Frisby, Übers. v. Tom Bottomor. New York: Routledge 1990, Kapitel 4.
- Simmons, William Paul: „The Third. Levinas’ theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics“, in: *Philosophy & Social Criticism*, (25:6), 1999, 83–104.
- Sirovatka, Jakub: „Die Asymmetrie im Bezug zum Anderen und zu Gott. Ethische Ungleichheit und Illeite“, in Fischer, Norbert u. Sorovatka, Kahub (Hg.): *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2013, 231–254.
- Shapiro, Stephen: *How to Read Marx’s Capital*. London: Pluto Press 2008.
- Smith, Adam: *An Inquiring into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. New York 1937 [Erstausgabe: London 1776].
- Stolz, Walter: „Vom Sein zum Anderen. Extremer Humanismus im Denken von Emmanuel Levinas“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (35:2), 1993, 176–197.
- Tahmasebi-Birgani, Victoria: *The ethical work of liberation: Levinas, Gandhi and political praxis*. Toronto (Ontario): York University 2006.
- Tahmasebi, Victoria: „Does Levinas justify or transcend liberalism? Levinas on human liberation?“, in: *Philosophy and Social Criticism* (35:5), 2010, 523–544.
- Taylor, Charles: „Politics of recognition“, in: Gutmann A (ed.): *Examining Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press 1992.
- Waldenfels, Bernhard: „Singularität im Plural“, in: Ders.: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 302–321.
- *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.

Zurn, Christopher: „Anthropology and normativity: A critique of Axel Honneth’s Formal Conception of Ethical Life“, in: *Philosophy and Social Criticism* (6:1), 2000, 115–124.

PLAGIATSERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.