

Emmanuel Lévinas' Humanismus des Anderen zwischen Postmoderner Ethik und Ethik der Dekonstruktion

Ein Beitrag zu einer Poststrukturalistischen Sozialwissenschaft

Die Ethik von Emmanuel Lévinas steht sowohl im Mittelpunkt der »Postmodernen Ethik« des Soziologen Zygmunt Bauman als auch in der neueren Debatte um die Ethiken der Dekonstruktion. Ist aber – so die hier verfolgte Frage – der jeweilige Bezug auf Lévinas der Gleiche? Lassen sich sowohl Postmoderne Ethik als auch eine Ethik der Dekonstruktion miteinander verschränken, wenn ja, wie? Oder gibt es unüberbrückbare Differenzen in der Lesart von Lévinas? Im Folgenden sollen zunächst die elementaren Grundzüge einer Postmodernen Ethik im Sinne des Soziologen Zygmunt Bauman dargestellt werden, um davon ausgehend Lévinas' »Humanismus des Anderen« kurz zu skizzieren.¹ Anschließend wird die Verbindung zwischen der Dekonstruktion im Derrida'schen Sinne und der Ethik von Emmanuel Lévinas hergestellt und eine sich daraus ergebende *Ethik der Dekonstruktion* erläutert.² Allgemein soll gezeigt werden, wie sich eine *Ethik der Dekonstruktion* und eine *Postmoderne Ethik* in einigen Punkten chiasmatisch kreuzen und andererseits werden exemplarisch am Subjektbegriff die Differenzen zwischen beiden Ethiken analysiert.

Grundzüge einer Postmodernen Ethik

Folgende Merkmale prägen aus Baumans Sicht die ethische Verfassung der Postmoderne und bilden die Grundrisse (s)einer Postmodernen Ethik:

1. Die – spätestens seit Rousseau – verbreitete Auffassung, dass Menschen »von Natur aus« gut seien und ihnen lediglich durch Erziehungs- oder Bildungsmaßnahmen geholfen werden müsste, sich ihrer Natur gemäß zu verhalten, ist falsch; ebenfalls wie die Annahme, dass Menschen ihrem Wesen nach böse seien und man sie vor ihren Trieben schützen muss, nicht mehr zeitgemäß erscheint.

Bauman behauptet hingegen, dass die Menschen moralisch ambivalent sind: »Ambivalenz wohnt im Kern der ›Primärszene‹, des menschlichen von Angesicht-zu-Angesicht.« (Bauman 1995, 23) Alle nachfolgenden sozialen Arrangements wie Institutionen, rational artikulierte Regeln oder Verträge bauen auf dieser Ambivalenz auf.

Es gibt demnach für Bauman keine Garantien moralischen Verhaltens, weder durch eine »bessere« Gestaltung der Handlungskontexte noch durch eine Befolgung von Handlungsregeln. Wie ein Handeln bewertet wird, ist niemals festlegbar, die Wirkungen des moralischen Handelns sind kontingent. Deshalb muss man nach Bauman lernen, »ohne solche Garantien zu leben und mit dem Bewußtsein, daß es sie auch nie geben wird – daß eine perfekte Gesellschaft ebenso wie ein perfektes menschliches Wesen keine realisierbare Aussicht darstellen und Versuche, das Gegenteil zu beweisen, zu größerer Grausamkeit als zu mehr Menschlichkeit – und sicher zu weniger Moralität – führen.« (Bauman 1995, 23)

2. Moralische Phänomene sind inhärent nicht-rational: Moralisches Handeln ist nur dann moralisch, wenn es jeglichen Zwecküberlegungen und Kosten/Nutzenrechnungen voraus geht und diese überschreitet. Moralische Phänomene entziehen sich somit den Begriffen von Brauchbarkeit oder von einem Dienst, den sie einem moralischen Subjekt oder einer Gruppe erweisen, denn sie sind nicht so gleichförmig, monoton oder vorhersagbar, dass sie als regelgeleitet darzustellen wären.
3. Moral lässt sich nicht universalisieren. Was zunächst wie ein moralischer Relativismus klingt oder ein postmodernen Theorien vielfach entgegen geworfenes Vorurteil des »anything goes« impliziert, hat jedoch bei Bauman eine andere Bedeutung. Er wendet sich offen gegen einen relativistischen und am Ende nihilistischen Blick auf die Moral (vgl. Bauman 1995, 25) Unter Nicht-Universalisierbarkeit von Moral versteht er die Unmöglichkeit, sich auf »Gleichschaltung« zu verlegen, auf eine zähe Kampagne, Unterschiede zu glätten und vor allem die »wilden« - autonomen, widerspenstigen, unkontrollierten - Ursprünge der moralischen Urteilskraft zu eliminieren.« (Bauman 1995, 25f)

¹Zur Verbindung zwischen Baumans Soziologie und Lévinas' Denken sowie eine daran anknüpfende Kritik an kommunitaristischer Ethik vgl. Moebius (2001)

²Zu einer Theorie einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft ausgehend von einer Ethik der Dekonstruktion vgl. Moebius (2003).

4. Die primäre Ausgangsbewegung jeder Ethik ist für Bauman die Verantwortlichkeit, die darin besteht, dass man *für* den Anderen ist, bevor man im Heideggerschen, existenzial-ontologischen Sinne *mit* dem Anderen ist.³ Wie Bauman ausgehend von Lévinas schreibt, kennt eine aus der Begegnung mit dem Anderen entstandene Verantwortlichkeit keine Begründungen, keine rational erklär-baren Ursachen und ebenso wenig einen determinierenden Faktor.

Bevor Institutionen oder Gesellschaft entstehen können, muss schon irgendeine Begegnung mit einem Anderen stattgefunden haben. Insofern ist die Beziehung zum Anderen primär. Insbesondere der letztgenannte Aspekt der Postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman verweist auf das Denken von Emmanuel Lévinas, auf das Bauman zurückgreift und das im Folgenden kurz expliziert werden soll.

Die Ethik von Emmanuel Lévinas

»Ethik« ist nach Lévinas die erste Bewegung jeglichen Philosophierens. Wie fasst Lévinas jedoch den Begriff »Ethik« in seinem Denken auf und inwiefern unterscheidet er diesen Begriff von seinem gewöhnlichen Gebrauch? Um sich diesen Fragen zu nähern, sei darauf verwiesen, dass manche Begriffe von Lévinas im Laufe seiner philosophischen Entwicklung ihre Bedeutung veränderten und so jeweils aus ihrem Kontext heraus zu interpretieren sind.⁴ Mit »Ethik« bezeichnet Lévinas zunächst die Tatsache der Begegnung und der *Beziehung zum anderen Menschen*. »Ethik« ist demnach bei Lévinas nicht ein detailliert ausgearbeiteter Regelkatalog, bestimmte, zu einem allgemeinen Gesetz erhebbare Handlungsmaximen oder eine »Reflexionstheorie der Moral« (vgl. Luhmann 1990, 20). Ethik, ohne vorgängige Kriterien und ohne allgemeinerungsfähige Maximen, muss in jedem einzelnen Fall, in dem gehandelt wird, ihre Regeln neu aufsuchen und erfinden – im Bezug zum ganz Anderen; auf die Begegnung mit dem Anderen muss immer wieder anders bzw. situations- und kontextbezogen geantwortet werden. Jacques Derrida schreibt in der damals ersten Auseinandersetzung mit Lévinas in Frankreich, in seiner dekonstruktiven Lektüre des Lévinas'schen Werks mit dem Titel »Gewalt und Metaphysik« (Derrida 1997c), über diese Gesetz- und Regellosigkeit der Lévinas'schen Ethik folgendes:

»Die Ethik im Levinas'schen Sinn ist zwar eine Ethik ohne Gesetz, ohne Begriffe, die ihre gewaltlose Reinheit nur solange behält, als sie nicht in Begriffen und Gesetzen bestimmt wird. Dies ist kein Vorwurf: vergessen wir nicht, dass Levinas uns keine Gesetze oder moralische Regeln vorschlagen will, er hat nicht die Absicht, *eine* Moral, sondern das Wesen des ethischen Verhältnisses im allgemeinen zu bestimmen. Da diese Bestimmung sich aber nicht als *Theorie* der Ethik versteht, handelt es sich um eine Ethik der Ethik.« (Derrida 1997c, 169)

Im Zentrum dieses Denkens steht die Beziehung zum Anderen. Aus der Beziehung zum Anderen, die Bauman »Primärszene« nennt, entsteht die Verantwortung, die Bauman zuweilen auch mit dem Begriff des »moralischen Impulses« und Lévinas manchmal – in gleichzeitiger An- und Ablehnung von Heideggers Mit-Sein – als »Für-Sein« bezeichnet.

Die Begegnung mit dem anderen Menschen von-Angesicht-zu-Angesicht (*face-à-face*) bestimmt Lévinas zunächst als den Augenblick und Moment, in der sich der Andere dem »Ich« qua *Gesicht* ausdrückt und darstellt – der Moment selbst, in dem Verantwortung entstehen kann (vgl. Lévinas 1987, 63). Von besonderer Bedeutung ist, dass der Andere nur Anderer bleibt, wenn er nicht in »meine« Vorstellung von ihm integriert, wenn seine Differenz nicht in eine Identität aufgehoben und wenn er nicht typisiert, kategorisiert oder als bestimmter Anderer thematisiert oder identifiziert wird – kurz: wenn er unendlich anders bleiben darf und nicht unter das »Selbe« gefasst wird. – Der Andere ist absolut anders, er/sie überschreitet die Idee des Anderen in mir. Der Andere ist *nicht*, wie Lévinas kritisch gegenüber seinem Lehrer Edmund Husserl schreibt, ein *alter ego*, das *analog* zum *ego* wäre.

Das Antlitz des Anderen gibt sich nicht nur durch Gesehenwerden kund, sondern es *spricht* (vgl. Lévinas 1987, 9). Das quasi-ursprüngliche, nicht der konstituierenden Sinngebung des transzendentalen Bewusstseins entstammende Bedeuten⁵ des Antlitzes bestimmt Lévinas als einen Appell des Anderen. Damit meint er ein

³Zur Problematik, das Für-Sein sowohl zeitlich als auch ontologisch vor ein Mit-Sein zu stellen vgl. Moebius (2001).

⁴Ein besonderes Beispiel stellt beispielsweise der Begriff der »Gerechtigkeit« dar, der anfangs für die Beziehung zum anderen Menschen steht – also das, was im folgenden mit Ethik bezeichnet wird –, später jedoch die Situation kennzeichnet, wenn der Dritte (*le tiers*) dazu kommt.

⁵Vgl. Esterbauer (1992, 209ff).

hinwendendes Sprechen, ein Versprechen, wenn man den Mund öffnet, ein *anrufendes Sagen*, das noch *vor* jeder verbalisierten Aussage, vor jeder Formulierung und Thematisierung als das reine Mich-Angehen des Anderen geschieht (vgl. Wenzler 1989b, 87). Lévinas unterscheidet dabei zwischen dem *Sagen* als ein Sich-Öffnen und dem *Gesagtem* als dem Inhalt der Bewegung des Sagens (vgl. Lévinas 1992).⁶

Der Ruf des Anderen hat wesentlich einen appellierenden Charakter. Die pränominalen Sprache des Antlitz des anderen Menschen fordert »mich« auf, zu antworten; eine Antwort zu geben auf die Begegnung mit dem Anderen, der »mich« verantwortlich macht; in der Interpellation und durch die Antwort konstituiert sich eigentlich erst meine Subjektivität; eine Antwort, die »mich« in der Öffnung zum Anderen performativ konstituiert.⁷ Wie diese Antwort bzw. Verantwortung auszusehen hat, muss jedes Mal in Bezug auf die Einzigartigkeit des Anderen neu entschieden werden. Ansonsten wäre die Verantwortung keine Verantwortung, sondern lediglich ein Abspulen eines Handlungsprogramms. In Derrida'schen Begriffen heißt das: die Verantwortung oder Entscheidung muss jedes Mal durch eine Unentscheidbarkeit (die durch die Beziehung zum Anderen ermöglicht wird) hindurch.

Derrida – Lévinas

Die seit über dreißig Jahren währende Auseinandersetzung von Jacques Derrida mit Emmanuel Lévinas führte immer mehr zu annähernden Stellungnahmen seitens Derrida, die inzwischen so weit reichen, dass von einer »Ethik der Dekonstruktion« gesprochen wird. Insbesondere Robert Bernasconi, Simon Critchley und Klaus-Michael Wimmer haben in der Erhellung dessen, was Ethik der Dekonstruktion genannt wird, Pionierarbeit geleistet und bilden den Hintergrund der weiteren Überlegungen (vgl. u.a. Bernasconi (1987), Critchley (1999) und Wimmer (1988)).⁸ Die Ethik der Dekonstruktion besteht kurz gesagt darin, dass die Praktiken der Dekonstruktion die Beziehung zum Anderen, also das, was Lévinas Ethik nennt, möglich machen. In »Grammatologie«, einem seiner Hauptwerke, beschreibt Derrida die Bewegung der Dekonstruktion folgendermaßen: »Wir möchten jenen Punkt erreichen, der gegenüber der Totalität der logozentrischen Epoche in gewissem Sinne äußerlich ist. Ausgehend von diesem Exterioritätspunkt könnte eine bestimmte Dekonstruktion dieser Totalität in die Wege geleitet werden, die selbst ein vorgezeichneter Weg ist.« (Derrida 1998, 279) Die strategische Bewegung der Dekonstruktion liegt in der Lokalisierung dieser Exteriorität bzw. Andersheit am Rand von bzw. in Kontexten – des Anderen im Selben. Ein Kontext ist demnach immer schon von dem, was er nicht ist, umrandet. Ausgehend von dem äußerlichen Punkt, der kein Signifikat ist, sondern immer nur im differentiellen Bezug und in der Bestimmung eines jeweiligen Kontextes aufzuspüren ist, kann der Kontext dekonstruiert werden. Dekonstruktion wird durch dieses konstitutive Außen oder das Andere möglich. Da es streng genommen keine absolute Geschlossenheit eines Kontextes gibt, gibt es immer schon diese (supplementäre) Beziehung zum Anderen. Daraus ergibt sich eine doppelte Bewegung: Diese Beziehung zum Anderen bzw. zum Außen ermöglicht Dekonstruktion. Man könnte sogar sagen, dass »die Praxis der Dekonstruktion als eine Antwort auf das Gesetz des Gesetzes als dem Ruf zur Verantwortung verstanden werden [sollte].« (Cornell 1994, 73). Da diese Beziehung jedem Kontext anhaftet, gab es eigentlich schon immer Dekonstruktion. Und, zweite Bewegung, die Dekonstruktion ermöglicht diese Beziehung zum Anderen, weil sie genau an den Rändern des Kontextes operiert und dieser Andersheit nachspürt. Insofern ermöglicht, zusammengefasst, Dekonstruktion die Beziehung zum Anderen und die Beziehung zum Anderen ermöglicht Dekonstruktion: Dekonstruktion ist Gerechtigkeit im Lévinas'schen Sinne: die Beziehung zum Anderen. Die Beziehung zum Anderen, die die Dekonstruktion eröffnet, ist im Wesentlichen eine unbedingte Bejahung [affirmation] oder *Zu-Sage* der Andersheit und eine Bejahung noch der Andersheit der Andersheit (der Spuren) (vgl. Derrida 1995a, 286).

Die Bejahung ist somit die Kehrseite eines Denkens, das die verlorene Präsenz und einen Ursprung wieder zu entziffern versucht. Das Nicht-Zentrum wird durch diese Bejahung nicht als Verlust bestimmt, sondern als

⁶Im konkreten Vollzug muss sich dieses ursprüngliche, wortlose Sagen wandeln und in Gesagtes, Aus-Gesagtes, in objektivierende Rede inkarnieren. Aber ebenso notwendig ist es, dass das Gesagte sich ständig in Frage stellen und transformieren lässt von der Forderung des anderen Menschen. In diesem Zusammenhang konstatiert Wenzler: »Diese Umwandlung des Bewußtseins scheint nicht genügend bedacht zu werden in der sog. Diskursethik. [...] An den entscheidenden Stellen kann der Diskurs keine kontinuierlichen Schritte machen – die würden sich immer noch innerhalb der Dimension des ›Selben‹ bewegen.« (Wenzler 1989a, XXVI) Zu Lévinas, Derrida und der Diskursethik von Habermas vgl. Honneth (1994).

⁷Zur Bestimmung von *Antwort* und *Verantwortung* vgl. auch Derrida (2000, 337ff).

⁸Es kann an dieser Stelle leider nicht auf die vielfältigen Überschneidungen und Knotenpunkte zwischen Lévinas und Derrida eingegangen werden. Es sei auf eben genannte Studien sowie auch auf Moebius (2003) verwiesen, aus letzterer stammen die folgenden Überlegungen zur Ethik der Dekonstruktion.

»Begehren« für das, was im Kommen bleibt. Sie liefert sich einer Unbestimmtheit einer (*seminalen*) Spur aus (vgl. Derrida 1997b, 441).⁹ Wie könnte man dies präzisieren? Wo befindet sich das, was im Kommen bleibt? Ist die Frage nach dem »Wo« nicht schon ein Versuch einer erneuten Thematisierung und Topologisierung?

Sehr deutlich wird die unbedingte Bejahung der Alterität und die Unterbrechung eines allgemeinen Kontextes der Dekonstruktion in Derridas Buch »Limited Inc.« (Derrida 2001), auf das insbesondere Simon Critchley in seinem Buch »Ethics of Deconstruction« (vgl. Critchley 1999, 31) verweist. Derrida schreibt in dem Kapitel »Unterwegs zu einer Ethik der Diskussion« in »Limited Inc.«:

»Das führt mich dazu, rasch zu präzisieren, worauf ich weiter oben bezüglich des Kontexts, seiner Nicht-Abgeschlossenheit oder seiner irreduziblen Öffnung, wenn Sie so wollen, hinwies. [...] In den verschiedenen Texten, die ich über (gegen) die Apartheid schrieb, sprach ich wiederholt von ›bedingungsloser‹ Affirmation und ›bedingungslosem‹ ›Appell‹. Das kam bei mir auch in anderen ›Kontexten‹ vor und jedes Mal, wenn ich von der Verbindung zwischen der Dekonstruktion und dem ›Ja‹ spreche. Das mindeste, was man über die Bedingungslosigkeit (ein Wort, dessen ich mich nicht zufällig bediene, um an den Charakter des kategorischen Imperativs in der von Kant beschriebenen Form zu erinnern) sagen kann, ist, daß sie unabhängig von jedem bestimmten Kontext ist, ja sogar von der Bestimmung eines Kontexts überhaupt unabhängig ist. Sie tritt als solche nur in der *Öffnung* des Kontexts auf. Nicht daß sie einfach anderswo, außerhalb des Kontexts präsent wäre (existieren würde), aber sie greift in die Bestimmung eines Kontexts ein, ausgehend von seiner Öffnung und von einem Befehl, einem Gesetz, einer Verantwortung, die diese oder jene Bestimmung eines gegebenen Kontexts überschreiten. Im Anschluß daran ist diese Bedingungslosigkeit mit den bestimmten (Kant würde sagen ›hypothetischen‹) Imperativen dieses oder jenen Kontexts zu verbinden; und das ist der Moment der Strategien, der Rhetorik, der Ethik und der Politik. Die so beschriebene Struktur geht sowohl davon aus, daß es nur Kontexte gibt, daß es nichts außerhalb des Kontexts gibt, wie ich oft ausgeführt habe, aber auch, daß die Grenze des Rahmens oder der Rand des Kontexts immer eine Nicht-Abschließungsklausel beinhalten. Das Außen dringt ein und bestimmt so das Innen.« (Derrida 2001, 235)

Die Implikationen des Satzes: »*Es gibt nichts außer(halb eines) Kontext(es)*« erläutert Simon Critchley folgendermaßen: Es gibt oder es existiert nichts – keine Entität oder keine Sache –, die eine Existenz außer(halb von) Kontext hat; anders gesagt, der Kontext wird nicht von einem transzendentalen Signifikat oder einem dominanten Referenten beherrscht (vgl. Critchley 1999, 32), sei dies Gott, Selbstbewusstsein oder – wie man hinzufügen kann – ein Anderer, der selbst als transzendentales Signifikat und ohne supplementäre Relation zum Kontext »ist«. Dieser Andere hat vielmehr in der Bewegung der Supplementarität keinen feststellbaren Sinn, ist eine »Figur des Überschusses« (vgl. Bernasconi 2001, 39), kann aber, nach Klaus-Michael Wimmer, selbst als *Wort*, das nie einen endgültigen, bestimmten Sinn erlangen kann, die Spur des Anderen, signifizieren. Insofern hat das Wort Anderer im Denken eine Bedeutung, als dass es das Nicht-Wissbare markiert (vgl. Wimmer 1988, 231).¹⁰ Der Andere kann immer nur in Relation zu einem Kontext erscheinen, überschreitet jedoch jegliche Funktionsbestimmung und jede endgültige, statische Sinnzuschreibung.

Die Dekonstruktion macht darauf aufmerksam, dass kein Kontext jemals völlig geschlossen, determiniert oder gesättigt werden kann, sondern immer ein konstitutives Außen oder Anderes als Unterbrechung und Unabgeschlossenheit eines bestimmten Kontextes entsteht: Risse, Brüche, Falten oder Spaltungen. Die Kontextbedingungen, aber auch die Denkbedingungen sind abhängig von einer Alterität; eine Alterität, »die selbst nicht mehr als Grund vorstellbar ist«, wie Klaus-Michael Wimmer schreibt (vgl. Wimmer 1988, 231). »Das Sinnsystem der Präsenz wird dezentriert und läßt durch die Dekonstruktion eine Offenheit erkennbar werden, durch die und in der das Andere sich im Diskurs ankündigt, ohne je von ihm eingeholt werden zu können.« (Wimmer 1988, 231) Eigentlich ist das Andere/ Außen schon immer mit dem Innen verschränkt, wie bei den Seiten eines Moebius-Bandes.

Es gibt nur Kontexte oder Diskurse, die durch eine Klausel der Unabgeschlossenheit unterbrochen werden können. Die dekonstruktive Lektüre bringt diese Unabgeschlossenheit hervor, in dem sie dem konstitutiven Außen eines jeden bestimmten Kontextes nachspürt und »ja« zum Unbenennbaren sagt. Wechselseitig »begründet«

⁹Zur Bejahung heißt es bei Lévinas folgendermaßen: »Begründen wir nicht den Leichtsinn, zu behaupten, das erste Wort, das alle anderen möglich machte, sogar das Nein der Negativität, sogar das ›Zwischen‹ der ›Versuchung der Versuchung‹, sei ein bedingungsloses Ja gewesen? Bedingungslos gewiß, aber nicht naiv. [...] Es handelt sich um ein Ja, das älter ist als die naive Spontanität.« (Lévinas 1993, 92)

¹⁰Vgl auch Wimmer (1988, 137ff).

die »unbedingte Bejahung« auch die Dekonstruktion¹¹. Simon Critchley bringt den ethischen Charakter der Dekonstruktion folgendermaßen auf den Punkt: »Der ethische Moment, der die Dekonstruktion begründet, ist dieses Ja-Sagen zum Unbenennbaren, ein Moment unbedingter Bejahung, der an eine Alterität adressiert ist, die weder von der logozentrischen Begrifflichkeit ausgeschlossen noch in ihr eingeschlossen sein kann. [...] Meine Behauptung ist, daß ein *unbedingter kategorischer Imperativ oder Moment der Bejahung die Quelle des Gebotes ist, das die Dekonstruktion hervorbringt und durch dekonstruktive Lektüre hervorgebracht wird.*« (Critchley 1997, 340f)

Die Alterität im Sinne Lévinas' ist diejenige, die nicht völlig in einen Kontext eingeschlossen werden kann, sondern über diesen hinausgeht und dessen geschlossenen Charakter »stört«: Der Andere ist der Störenfried der Ordnung. Die Dekonstruktion ent-deckt die Verschleierungen des Anderen, seien es Typisierungen oder Fremd- bzw. Selbstzuschreibungen von Identitäten oder die Setzung des Anderen als reines Objekt, durch ihre dekonstruktive Lektüre von Kontexten. Den ethischen Charakter der Dekonstruktion hebt Derrida in einem Interview mit Florian Rötzer folgendermaßen hervor: »Zunächst möchte ich unterstreichen, daß die Dekonstruktion weit davon entfernt ist, der amoralische oder unethische Nihilismus zu sein, als der sie oft dargestellt wird. Die Dekonstruktion ist ein affirmatives Denken einer möglichen Ethik, eines Engagements jenseits der Technik des Kalkulierbaren. Die Sorge um die Verantwortlichkeit steht im Zentrum der dekonstruktiven Erfahrung.« (Derrida 1986, 77f)

Die Differenzen, die Verbindungen und die soziale Manipulation der Verantwortung

Wo genau liegen nun die Unterschiede zwischen einer *Ethik der Dekonstruktion* und einer *Postmodernen Ethik*?

Die Differenzen zu Baumanns Sichtweise sind insbesondere die, dass Bauman von einer Soziologie der *Postmoderne* und einer *Postmodernen Ethik* spricht, während eine dekonstruktivistische Perspektive von dieser epochalen Beschreibung Abstand nimmt. Darüber hinaus, und meines Erachtens viel gewichtiger als die endlose Debatte um »die« Postmoderne, scheint mir die unterschiedlich beantwortete Frage nach dem Status des Subjekts und die handlungstheoretische Perspektive, woher denn die Möglichkeit zum verantwortlichen Handeln kommt, zu sein.

Verantwortung erscheint bei Bauman im Gegensatz zur Auffassung Lévinas' als Wahl eines schon vorhandenen Subjekts, wobei der Andere das »Objekt moralischer Erwägungen« einer »moralischen Person« ist (vgl. Bauman 1995, 82). Für Bauman ist Verantwortung, in der wir nach Lévinas schon seit dem Empfang des Anderen stehen, eine freiwillige oder voluntaristische Verpflichtung, die von Menschen getan wird, die »Dinge tun, vor denen sich andere drücken« (vgl. Bauman 1995, 84). Eine weitere Frage, die hier aber nur angerissen werden kann, ist, ob bei Bauman im Mittelpunkt das moralische Selbst steht, das sich über das ontologische Sein erhebt und Widerstand leistet (vgl. Bauman 1995, 112f), während Lévinas weit mehr der Beziehung zum Anderen »jenseits des Seins und anders als Sein geschieht« nachspürt (vgl. Lévinas 1992). Bauman schreibt beispielsweise in »Postmoderne Ethik«, dass »ich es bin, der ihm [gemeint ist der Andere, S.M.] das Recht zu befehlen gibt, der das Schwache stark und das Schweigen sprechen macht, das Nicht-Sein in Sein verwandelt, indem ich ihm das Recht anbiete, über mich zu befehlen.« (Bauman 1995, 114f) Bauman führt hier eigentlich durch die Hintertür wieder ein Subjekt ein, dass bei Lévinas gerade in den Hintergrund gerückt und absolut (auch im etymologischen Sinne) dem Anderen ausgesetzt wurde. Bin »ich« bei Lévinas Geisel und Stellvertreter des Anderen (vgl. Lévinas 1992, 284), so heißt es bei Bauman voluntaristisch, »ich« überlasse mich dem Anderen als Geisel (vgl. Bauman 1995, 115). Sehr deutlich wird der Unterschied im folgenden Satz: »Ich allein bin es, der die Verantwortung übernimmt, dem es freisteht, sie zu übernehmen oder zurückzuweisen [...].« (Bauman 1995, 115)

Bauman übersieht in seiner »Postmodernen Ethik«, dass sich Subjektivität sowohl nach Lévinas wie übrigens auch aus dekonstruktivistischer Perspektive (vgl. Derrida 1995a, 268) erst im Moment der Verantwortung nach dem Empfang des Anderen konstituiert und dass das – in eben diesem Moment selbst – sich konstituierende

¹¹Zur Bejahung vgl. auch Derrida (1988b). Derrida schreibt über diese Unbedingtheit als auch über sein Zögern, diese in Kant'schen Begriffen auszudrücken, folgendes: »This unconditionality also defines the injunction that prescribes deconstructing. Why have I always hesitated to characterize it in Kantian terms, for example, or more generally in ethical or political terms, when that would have been so easy and would have enabled me to avoid so much criticism, itself all too facile as well? Because such characterizations seemed to me essentially associated with philosophemes that themselves call for deconstructive questions. Through these difficulties, another language and other thoughts seek to make their way. This language and these thoughts, which are also new responsibilities, arouse in me a respect which, whatever the cost, I neither can or will compromise.« (Derrida 1988a, 153)

Subjekt gar nicht mehr die Möglichkeit hat, zwischen Antwort/Verantwortung und keiner Antwort zu wählen, denn selbst Schweigen ist eine Art von Antwort; Subjekt ist das Subjekt nur vom Anderen her; vom Anderen angerufen ist Subjektivität daher performative Antwort, performative Subjektivität, »ist« Verantwortung.¹² Verantwortung im Sinne Lévinas' ist demnach weder etwas, das zurückgewiesen werden könnte noch ein bewusster, selbstkonstitutiver Akt eines vorausgesetzten Subjekts und noch weniger ist Verantwortung auf die Instanz des Gewissens zu reduzieren, ein Begriff, der bei Bauman auch nicht weiter problematisiert wird, wenn er ihn am Ende seines Buches »Postmoderne Ethik« noch allzu schnell mit folgendem Satz einwirft: »Im Zweifelsfall: befrage dein Gewissen.« (Bauman 1995, 373)

Obgleich diese Differenzen schwer wiegen mögen und es zu diskutieren bleibt, ob sie einer postmodern genannten Ethik widersprechen, gibt es auch Knotenpunkte und Überschneidungen zwischen einer Ethik der Dekonstruktion und den Analysen von Zygmunt Bauman. Um diese Spur der Verbindungen darzulegen, soll sich in einem ersten Schritt der Frage zugewandt werden, ob es sein kann, dass Gesellschaft – wie auch Gemeinschaft unter *bestimmten Bedingungen* ›moralische Skrupel‹ außer Kraft setzen kann, Verantwortung gleichfalls sozial manipulierbar ist?

Bauman weist darauf hin, dass Moral im Gegensatz zu Durkheims Auffassung nicht mit der gesellschaftlichen Ordnung, deren Normen und Sozialisation kongruent sein muss, denn diejenigen, die im Nationalsozialismus dem sozialen Konsens zuwider liefen und Juden, Jüdinnen, Kommunistinnen u.a. unter ihren Sofas, in Hausnischen oder in Kellern versteckten und deren Leben retteten, handelten verantwortlich jenseits sozial vorherrschender Normen. Ereignet sich Verantwortung demnach durch eine ordnungs-überschreitende Geste? Ist bei der Verantwortung mehr am Werk als ein sozial produziertes moralisches Verhalten?

In ihrem Bericht über die Banalität des Bösen erläutert Hannah Arendt, wie Verantwortung nicht in einem vorgegebenen, sozial produzierten Sinne geschieht, sondern aus einer *unentscheidbaren Situation* erwächst:

»Da die etablierte Gesellschaft auf die eine oder andere Weise vor Hitler kapitulierte hatte, waren die moralischen Grundsätze für soziales Verhalten und die christlichen Gebote (›Du sollst nicht töten!‹) praktisch verschwunden. Die wenigen, die Gut und Böse noch auseinanderhalten vermochten, verließen sich ausschließlich auf ihr eigenes Urteilsvermögen; es gab keine Regeln mehr, auf die sie sich bei der Beurteilung der Situationen, mit denen sie konfrontiert wurden, hätten beziehen können. Sie mußten spontan eine Entscheidung treffen, da dem Unvorhersehbaren keine Regeln zugrunde lagen.« (Arendt 1964, 294f)

Folgt man dieser Perspektive, so muss nach Bauman eine soziologische Betrachtung von verantwortlichem Handeln einsehen, dass menschliches Verhalten, auch »wenn es von der betreffenden Gruppe – ja von allen gesellschaftlichen Gruppen – verurteilt wird, zutiefst moralisch sein [kann]; umgekehrt kann gesellschaftlich erwünschtes Verhalten, selbst wenn darüber Konsens herrscht, unmoralisch sein.« (Bauman 1992, 192f) Insofern hat die Gesellschaft auch die Fähigkeit, die Begegnung mit dem Anderen als Antlitz zu unterdrücken, zu instrumentalisieren oder diese unmöglich zu machen; es bedarf dann einer In(ter)vention des Unmöglichen, um Verantwortung geschehen zu lassen. Verantwortung ist demnach nicht im gesellschaftlichen, sondern vielmehr im zwischenmenschlichen Raum des Angesicht-zu-Angesicht zu suchen (vgl. Bauman 1992, 193); sie wäre keineswegs dem Wirken von übersubjektiven Bildungseinrichtungen oder einem überindividuellen System von Überwachen und disziplinierendem Strafen zu verdanken.

Wie bei der Betrachtung von Lévinas' Ethik beschrieben wurde, bauen gesellschaftliche Prozesse auf Strukturen der (responsiven) Beziehung zum Anderen auf, der Verantwortung für den anderen Menschen, kurz: auf dem Für-sein. Verantwortung ist kein allgemein-gesellschaftliches Produkt, sondern einer asymmetrisch-intersubjektiven, diachronen Begegnung geschuldet;¹³ Verantwortung kann aber gesellschaftlich manipuliert werden, wobei jedoch zu beachten ist, dass unverantwortliches Verhalten, welches die Verantwortung für den Anderen negiert, nicht unbedingt darauf hindeutet, dass die Gesellschaft im Allgemeinen immanent versagt hat. Unverantwortliches Verhalten ermöglicht eher Rückschlüsse auf die soziale Steuerung der intersubjektiven, asymmetrischen Begegnung des Angesicht-zu-Angesicht.

¹²Zur Ethik der Performativität im Anschluss an Butler vgl. Moebius (2003).

¹³Asymmetrisch bedeutet auch, dass es keine allgemeine Austauschbarkeit der Perspektiven oder Rollen aller (Habermas) geben kann; *ego* vermag sich nicht vollends in *alter* hineinzuversetzen. Die Auffassung einer asymmetrischen und diachronen Intersubjektivität steht auch quer zu anderen intersubjektivistischen Gesellschaftsvorstellungen wie beispielsweise von Berger/Luckmann. Andere Differenzen zu Berger/Luckmann bestehen im Subjektbegriff und in der Bedeutung der Sinnzusammenbrüche.

Verantwortung entsteht bei dieser Begegnung, bei der Nähe des Anderen. Verantwortung aufzuheben, könnte dann beispielsweise erfolgen, wenn die Nähe und die Möglichkeit des Empfangs des Anderen durch eine geistige und physische Trennung ersetzt wird. Wie kann eine solche geistige und physische Trennung erfolgen? Bauman betont, dass sich insbesondere soziale Organisationen auf die Neutralisierung der Verantwortung und des Anderen verstehen:

»Die Organisation befördert durch diese Arrangements [s.u., S.M.] nicht unmoralisches Verhalten. Sie unterstützt nicht das Böse, wie einige ihrer Kritiker sich beeilen würden einzuwenden. Allerdings befördert sie, entgegen den Verlautbarungen ihrer Eigenwerbung, auch das Gute nicht. Sie läßt soziales Handeln einfach *adiaphorisch* werden (der Begriff *adiaphoron* gehört zur Kirchensprache und bedeutete ursprünglich einen von der Kirche für indifferent erklärten Glauben oder Brauch – weder Verdienst noch Sünde –, der daher keine Stellungnahme, keine offizielle Bekräftigung und kein Verbot erforderte). Soziales Handeln ist damit weder gut noch böse, nach technischen (zweckorientierten und verfahrensbezogenen), jedoch nicht nach moralischen Kriterien zu ermesen.«(Bauman 1995, 187f)

Nach Bauman kann man mehrere einander sich ergänzende ›Arrangements‹ beobachten, die soziales Handeln »adiaphorisieren«:

1. Die Distanz zwischen dem Handeln und dessen Konsequenzen wird über den Wirkungsbereich der verantwortlichen Situation bzw. der Begegnung mit dem Anderen hinweg ausgedehnt, so dass die Konsequenzen nicht mehr ersichtlich sind;
2. ein Teil der ›Anderen‹ wird aus der Gruppe jener potentiellen ›Antlitze‹, die verantwortliches Verhalten auf sich ziehen, ausgegrenzt;
3. die Zielgruppen des Handelns werden in Einheiten mit spezifischen Merkmalen aufgelöst, so dass es keine Gelegenheit zur Rekonstruktion des Antlitzes gibt und das Ziel des Handelns von Verantwortlichkeit befreit ist (vgl. Bauman 1992, 241).

Zu 1.): Beispielhaft wird die Distanz zwischen Handeln und Wirkungen durch technologische Mittel und die damit verbundene Entfernung von Handlungskonsequenzen sowie durch bürokratisierte Handlungsmuster. In erster Linie werden im bürokratischen- oder im Verwaltungssystem die Handlungskonsequenzen aus dem verantwortbaren Bereich durch die Hierarchie von Befehl und Gehorsam genommen. Beamte sind in einer *vermittelnden* Position in einer zweckrational induzierten Handlungskette; sie sind von den Urhebern ihrer Handlungen als auch von dem Endresultat und deren Empfängern weit entfernt. Sie sind Teil einer *mediatisierenden* (vermittelnden) Kette und nur in Ausnahmefällen mit einer Entscheidungssituation konfrontiert. Ihr Handeln ist im Normalfall ein programmatisches Abspulen von Handlungsanweisungen.

»Da das Handeln *mediatisiert* und seinerseits ›nur‹ *mediatisierend* ist, läßt sich ein möglicher Kausalzusammenhang ignorieren, indem die Fakten als ›unvorhersehbare Folge‹ oder ›unbeabsichtigter Effekt‹ eines moralisch an sich neutralen Akts dargestellt werden – als Fehler der Vernunft, nicht aber ethisches Versagen. Die soziale Organisation kann mithin als Apparat beschrieben werden, der moralische Verantwortung in einem Schwebezustand hält.«(Bauman 1992, 242)

Die Verantwortung der Handelnden erlischt jedoch nicht völlig. Sie kann in eine ›passende‹ Richtung hin zu den anderen Mitgliedern in der Nähe der Handelnden innerhalb der Handlungskette gelenkt werden. Der Handelnde ist dann nur noch für das Wohl der Anderen innerhalb seines Büros oder Systems »verantwortlich«, während die Verantwortung des Handelnden über dieses System hinaus, das heißt ein überschreitendes Eingreifen in das Gesamtziel oder -ergebnis der kollektiven Bemühungen verwehrt bleibt. Somit entfaltet sich eine verantwortungsvolle Fähigkeit im Dienst der ›Effizienz‹ dieser kollektiven Bemühung und »erweist den Gefährten Loyalität, den ›Waffenkameraden‹ das Hauptmaß moralischer Anständigkeit, und stärkt Disziplin und Bereitschaft zur Zusammenarbeit und zerstört dabei alle moralischen Skrupel über Fernwirkungen, die aus der Kooperation erwachsen könnten.«(Bauman 1995, 190)

Die Mediatisierung des Handelns kann man sich wie eine gewaltige *Ellipse* vorstellen, deren Anfang und Ende nicht zu sehen, geschweige denn aufzuspüren ist: Beamte können auf ihre Vorgesetzte verweisen, die wiederum auf andere Vorgesetzte, die wiederum auf ihre Ministerien, die auf die Legislative, die wiederum auf die Regierung und die Regierung wiederum auf die Wählerstimmen, außer es werden welche von der Wahl

und dem Status der Staatsbürgerschaft oder aus dem Gemeinwesen ausgeschlossen. Dieser Ausschluss soll nun betrachtet werden. Wie geschieht die *Auslöschung des Antlitzes*?

Zu 2.) und 3.): Ein Teil der »Anderen« wird in eine Position gebracht, in der ihnen keine Verantwortung oder Ansprüche mehr zugestanden werden. Sie werden beispielsweise einer bestimmten Kategorie zugewiesen, in der sie den Handelnden nicht mehr als »Antlitz« begegnen. Das Spektrum der Mittel, mit dem die »Auslöschung des Antlitzes« geschehen kann, ist groß. Es können bestimmte Gruppen oder auch nur Einzelne zum Feind erklärt werden, durch Klassifikation als Instrumente in Maßnahmen eingebunden und entsprechend auf ihren funktionalen Wert reduziert werden. Fremde werden aus der alltäglichen sozialen Interaktion entfernt und beispielsweise in notdürftigen Behausungen am Stadtrand untergebracht. Man kann aufeinanderfolgende Stufen bei dieser Vertreibung aus dem Antlitz oder dem Angesicht-zu-Angesicht (aus der Sphäre der Verantwortung) entdecken, die einer gewissen Struktur und Systemhaftigkeit nicht entbehren:

Als erstes wird die zu diskriminierende Gruppe konstruiert, *definiert* oder *kategorisiert* und somit *unterschieden* (Punkt 3.). Jenseits dieser Kategorisierungen ist *niemand* von bestimmten Maßnahmen betroffen, die den markierten Gruppen anheimfallen, die nicht für »normale« Bürgerinnen und Bürger gelten. Die Mitglieder «der Gruppe werden gleichzeitig als Exemplare eines Typus definiert, wodurch die individuellen Züge allmählich überlagert werden [...].«(Bauman 1992, 206) Sie werden in Charakterzüge, Eigenschaften zerlegt und die Gesamtheit der Anderen auf eine Kollektion von Teilen, Attributen und Identitäten reduziert (zum Beispiel *der Junkie*), von denen kaum einem Verantwortung zuteil kommen soll. Handlungen zielen dann eher auf spezifische Charakterzüge, Subjekt- bzw. Identitätspositionen oder Stereotype etc. von den Anderen als auf den Anderen selbst und umgehen den Moment der Begegnung mit dem nicht endgültig zu bestimmenden Anderen. Die Eigenschaften der Personen sind dann »statistisch bearbeitete Berechnungseinheiten, aufgrund der Methode dieser Bearbeitung völlig abgelöst von der ›ganzen Person«, von der sie zunächst abstrahiert wurden.«(Bauman 1995, 191)

Die Wirkung des eng ausgerichteten Handelns auf die Personen als »unendliche Andersheiten« oder Singularitäten verschwindet und Verantwortung wird somit »manipuliert«. Wenn die Antwort auf den Anderen und ihr Inhalt von einer Identitätszugehörigkeit des Anderen abhängt oder auf diese zielt, ist sie schon eine bestimmte Antwort gewesen und nicht eine, die durch die Unentscheidbarkeit hindurch gehen musste.

Im Anschluss an die Kategorisierung erfolgt nach Bauman die (räumliche) Ausgrenzung, bei der an die Stelle von Nähe die geistige und physische Distanz tritt. Die definierte Gruppe gerät außer Sicht – was man noch von ihr hört, lässt sich nicht mehr in die Unmittelbarkeit individueller Erfahrung übersetzen. Dazu können zum Beispiel sog. »Asylantenschiffe« als auch Bauwagenplätze außerhalb der Stadt oder nah an einer Autobahn als Beispiele dienen. Ebenso können Verfügungen aufgestellt werden, die eine Stadt in »no go areas« einteilt, in denen sich die bestimmten Gruppen nicht mehr aufhalten dürfen. Die definierten Anderen, die gleichzeitig innerhalb und außerhalb der Ordnung stehen, werden ausgeschlossen (um eine angenommene innere Gefahr zu bannen), indem man sie einschließt (um ihre Andersheit zu reduzieren) (vgl. auch Foucault 1974, 27).¹⁴

P.S.: Ethik der Dekonstruktion und die Überschreitung der Markierung

In vielen der gegenwärtigen, sozialen und politischen Problemen sozialer Exklusion und Marginalisierung tritt deutlich das hervor, was Lévinas mit den Termini »Thematisierung« oder »Objektivierung« umschrieben hat: Ausgehend von diskursiven Identifikationsoberflächen werden »die« Anderen anhand zugeschriebener abweichender oder als zweitrangig erachteter (beispielsweise geschlechtlicher, sexueller oder kultureller) Identitäten objektiviert und mit bestimmten Merkmalen oder Eigenschaften versehen. Die Bauman'schen Untersuchungen haben gezeigt, wie Kategorisierungen und Identifizierungen die unendliche Andersheit des Anderen verdecken, in die gesellschaftliche Ordnung einschreiben und damit verhindern, dass jede/r als ganz anders betrachtet und empfangen wird; durch soziale Kategorisierungen und Identifizierungen kann der Andere in-different und Verantwortung sozial manipulierbar werden.

Hier kreuzen sich Baumans Sichtweisen mit einer Ethik der Dekonstruktion. Beide Perspektiven bilden gemeinsam Elemente einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft. Eine poststrukturalistische Sozialwissenschaft, die im Sinne einer »*allegorischen Soziologie*« oder »*allegorischen Sozialwissenschaft*« verschiedene

¹⁴Eine sich daran anschließende Stufe ist nach Bauman die der Konzentration, die den Ausschließungsprozess quasi abschließt, in der es keine Berührungspunkte mehr zwischen den diskriminierten Gruppen und der Mehrheit gibt. Das Schicksal der Gruppen ist dann in der Begrifflichkeit menschlicher Interaktion und Intersubjektivität nicht mehr fassbar.

Elemente montagenhaft, kritisch-ekletizistisch zusammenfügt, kann mit Hilfe einer Ethik und damit Praxis der Dekonstruktion die Beziehung zum Anderen ermöglichen, die sozio-kulturellen und politischen Prozesse der Markierungen und Kategorisierungen des Anderen analysieren, die nach Baumans Ansicht erste Bedingungen für des Anderen Exklusion darstellen. Eine Poststrukturalistische Sozialwissenschaft kann dadurch Anreize zu entscheidenden Veränderungen der diskursiven Felder geben, die die Unendlichkeit des Anderen in einen quasi-eindeutigen Intelligibilitätsraum einzuschließen versuchen.¹⁵ Die sozialen Konstituierungen des Anderen bzw. die Identifizierung, Typisierung und Kategorisierung und damit Einordnungen des Anderen mittels einer ihm zugeschriebener, bestimmter Identitäten könnten dekonstruiert werden, so dass das Andere der Ordnung, die Un-endlichkeit des Anderen und die Beziehung zum Anderen, eben das was Lévinas Ethik nennt, *vielleicht* und immer wieder ganz anders dem Un-möglichen abgerungen und in den Bereich der Möglichkeit herüber geholt werden könnte.

¹⁵Vgl. dazu das letzte Kapitel von Moebius (2002) und insgesamt Moebius (2003). Dem Verfahren einer *allegorischen Soziologie*, wobei »Allegorie« nach Benjamin verstanden sein will, wird in einer anderen Studie einzugehen sein.

Literaturverzeichnis

- Arendt, H. (1964), *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München.
- Bauman, Z. (1992), *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Bauman, Z. (1995), *Postmoderne Ethik*, Hamburg.
- Bernasconi, R. (1987), *Deconstruction and the Possibility of Ethics.*, in Sallis (1987), Kap. 10, S. 122–139.
- Bernasconi, R. (2001), *Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung*, in Fischer, Gondek und Liebsch (2001), S. 13–45.
- Cornell, D. (1994), *Vom Leuchtturm her: Das Erlösungsversprechen und die Möglichkeit der Auslegung des Rechts.*, in Haverkamp (1994), S. 60–96.
- Critchley, S. (1997), *Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion*, in Gondek und Waldenfels (1997), S. 308–344.
- Critchley, S. (1999), *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, 2. Aufl., Edinburgh.
- Derrida, J. (1986), *Jacques Derrida – Interview*, in Rötzer (1986), S. 67–87.
- Derrida, J. (1988a), *Limited Inc*, Evanston.
- Derrida, J. (1988b), *Ulysses Grammophon*, Berlin.
- Derrida, J. (1995a), *Eating Well, or the Calculation of the Subject.*, in Derrida (1995b), S. 255–287.
- Derrida, J. (1995b), *Points... Interviews 1974 – 1994*, Stanford.
- Derrida, J. (1997a), *Die Schrift und die Differenz*, 7. Aufl., Frankfurt/ M.
- Derrida, J. (1997b), *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, in Derrida (1997a), 7. Aufl., S. 422–450.
- Derrida, J. (1997c), *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'*, in Derrida (1997a), 7. Aufl., S. 121–235.
- Derrida, J. (1998), *Grammatologie*, 7. Aufl., Frankfurt/ M.
- Derrida, J. (2000), *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/ M.
- Derrida, J. (2001), *Limited Inc.*, Wien.
- Esterbauer, R. (1992), *Transzendenz-„Relation“.* Zum Transzendenzbezug der Philosophie Emmanuel Lévinas', Wien.
- Fischer, M., Gondek, H.-D. und Liebsch, B., Hrsg. (2001), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/ M.
- Foucault, M. (1974), *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/ M.
- Gondek, H.-D. und Waldenfels, B. (1997), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida.*, Frankfurt/ M.
- Haverkamp, A., Hrsg. (1994), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin.*, Frankfurt/ M.
- Honneth, A. (1994), 'Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42(2), 195–220.
- Luhmann, N. (1990), *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral.*, Frankfurt/ M.
- Lévinas, E. (1987), *Totalität und Unendlichkeit. Versuche über die Exteriorität.*, Freiburg/ München.
- Lévinas, E. (1989a), *Die Zeit und der Andere*, Hamburg.
- Lévinas, E. (1989b), *Humansimus des anderen Menschen*, Hamburg.
- Lévinas, E. (1992), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/ München.
- Lévinas, E. (1993), *Vier Talmudlesungen*, Frankfurt/ M.
- Moebius, S. (2001), *Postmoderne Ethik und Sozialität. Beitrag zu einer soziologischen Theorie der Moral*, Stuttgart.
- Moebius, S. (2002), *Simmel lesen. Moderne, dekonstruktive und postmoderne Lektüren der Soziologie von Georg Simmel*, Stuttgart.
- Moebius, S. (2003), *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*, Frankfurt a.M./New York. im Erscheinen.
- Rötzer, F. (1986), *Französische Philosophen im Gespräch*, München.
- Sallis, J., Hrsg. (1987), *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida.*, Chicago.
- Wenzler, L. (1989a), *Menschsein von Anderen her. Einleitung.*, in Lévinas (1989b), S. VII–XXVII.
- Wenzler, L. (1989b), *Nachwort. Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas.*, in Lévinas (1989a), S. 67–92.
- Wimmer, K.-M. (1988), *Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung*, Berlin.