

2 Kritik der Totalität (Levinas)

Fragt man nach dem Verhältnis von Alterität und Politik, dann liegt es nahe, zunächst das ethisch-politische *Movens* des Alteritätsdenkens in Rechnung zu stellen. Levinas geht es in seinen Schriften seit dem Zweiten Weltkrieg immer auch darum, eine philosophische Antwort auf die Desaster des 20. Jahrhunderts zu geben und ein resolut antitotalitäres Denken von Subjektivität, Gemeinschaft und Gerechtigkeit zu entfalten. Nicht anders als Adorno ist Levinas davon überzeugt, dass sich die Philosophie nach der Shoah grundsätzlich über ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen und ihre geschichtliche Rolle innerhalb einer Tradition aufklären muss, in der die Gräueltaten des Nationalsozialismus statthaben konnten.¹

Dabei liefert Levinas keine historische oder soziologische Totalitarismusanalyse. Er fasst vielmehr eine Kritik der Totalität innerhalb der abendländischen Philosophie ins Auge. Diese Kritik bildet einen der Schwerpunkte seines ersten Hauptwerks *Totalität und Unendlichkeit* (1961). Levinas will aufweisen, und darin stimmt er ebenfalls mit der frühen Kritischen Theorie überein, dass der westlichen Philosophie ein Zug zum Totalitären eingeschrieben ist. Das heißt nicht, dass Levinas die realen Ursprünge totalitärer Herrschaft im Denken sucht. Ein solches philosophisches bzw. idealistisches Erklärungsmodell wäre von vornherein blind für die materiellen Verhältnisse und Gemengelagen der historischen Wirklichkeit. Levinas geht davon aus, dass es (politischen) Totalitarismus im (philosophischen) Denken der Totalität gibt (vgl. Levinas 1982a, 60; Levinas 1974, 213). Zu rekonstruieren ist daher Levinas' Diagnose einer grundsätzlichen Verstrickung und Komplizenschaft der Philosophie mit Totalitätsfiguren und Totalisierungsgesten. In den Blick kommt damit nicht nur das Spannungsverhältnis von Philosophie und Politik; Levinas' Kritik der Totalität ist zugleich eine Kritik des *Polemos* als Paradigma politischer Erfahrung (2.1). Darüber hinaus liefert Levinas eine Revision traditioneller Verständnisse politischer Subjektivität und Akteurschaft (2.2) sowie von philosophischen Begründungsansprüchen an politische Ordnung (2.3). Mit der Verstrickung von Totalität und Krieg lassen sich zwei Pole abstecken, an denen sich die weitere Entfaltung der politischen Implikationen des Alteritätsdenkens orientieren kann. Als Kritik der Totalität hält das Alteritätsdenken ordnungs-

1 Vgl. zum Verhältnis von Adorno und Levinas die Studie von Eric S. Nelson (2020).

zentrierte Konzeptionen des Politischen auf Distanz; und als Kritik des Krieges stellt es polemologische Deutungen des Politischen in Frage (2.4).

2.1 Philosophie als Polemologie: Totalität und Krieg

Als Totalität bezeichnet Levinas in loser Anknüpfung an Hegel jedes allgemeine, in sich geschlossene Sinnsystem. Totalität meint umfassende Ordnung: Ordnung, die alles Seiende in sich einbegreift und ihm allein in ihrem eigenen Rahmen sowie unter ihren Bedingungen Sinn und Bedeutung zuweist. Dabei fungiert der Totalitätsbegriff als eine Art Metakategorie für die Analyse der Ideengeschichte. Der „Begriff der Totalität [...] beherrscht“, so Levinas (1961, 20), die gesamte „abendländische Philosophie“, und zwar auch dort, wo er nicht ausdrücklich verwendet wird.² Der Sache nach lässt sich, wie Levinas geltend macht, die Geschichte der westlichen Philosophie als eine Abfolge immer neuer Figuren der Totalität erzählen:³ vom Logos (Platon) über Gott/Natur (Spinoza), das Ich (Fichte) oder die Geschichte (Hegel) bis hin zum Sein (Heidegger), um nur einige Konzepte zu nennen.⁴

2 Vgl. zur Geschichte des Totalitätsbegriffs Kobusch/Summerell 1999 sowie für eine komparative Studie zur Totalität bei Levinas und Sartre Welten 2005.

3 Abgesehen von einigen bedeutsamen Ausnahmen: Als Denker:innen, die mit dem Horizont der Totalität zumindest teilweise brechen, nennt Levinas immer wieder Platon (mit der Idee des Guten jenseits des Seins), Descartes (mit der Idee des Unendlichen), Kant (mit dem Primat des Praktischen) und Husserl (mit der Entdeckung des Impliziten). Vgl. Levinas 1951, 1957 sowie, spezifisch zu Husserl, 1959.

4 Auf der Hand liegt freilich die Frage, ob damit nicht eine in sich heterogene und widersprüchliche Denktradition übermäßig homogenisiert wird. Demnach läuft Levinas Gefahr, Totalität zu einem Passepartout zu machen, dem sich noch die unterschiedlichsten Konzepte einpassen lassen, und tatsächlich erweckt er an einigen Stellen diesen Eindruck: „Seit Parmenides und seiner Vermittlung durch Plotin vermögen wir nicht anders zu denken.“ (Levinas 1961, 149) Anders gesagt, wenn Levinas die These vertritt, dass sich die mannigfachen Gestalten von Philosophie en bloc als Variationen des Totalitätsmotivs abhandeln lassen, dann steht der Verdacht im Raum, dass er damit selbst eine Geste der Totalisierung vollzieht. Slavoj Žižek hat diese Logik der Totalisierung einmal in einem analogen Zusammenhang in Bezug auf Derridas Rede vom abendländischen Denken als „Metaphysik der Präsenz“ durchaus konzipiert beschrieben: „Wird nicht [...] Derridas ‚Metaphysik der Präsenz‘ von Husserls Subjektivität als reiner Autoaffektion/Selbstpräsenz des bewussten Subjekts unausgesprochen beherrscht/hegemonisiert, sodass Derrida, wenn er von der ‚Metaphysik der Präsenz‘ spricht, immer im Wesentlichen das *Husserl'sche* sich selbst präsenten Subjekt vor Augen hat? Das Problem am Verwischen philosophischer Gegensätze (alle anderen gegen mich und vielleicht meine Vorgänger) liegt folglich in der problematischen Totalisie-

Diese Totalitätsfiguren weisen nach Levinas ungeachtet aller damit verbundenen philosophischen Differenzen eine Reihe gemeinsamer Merkmale auf. Die Totalität ist (1) das schlechthin Allgemeine und allem Besonderen, das sie einbegrift, vor- und übergeordnet. Ein Selbst- und Weltverhältnis ist (2) erst durch den Bezug auf die Totalität möglich: Wir können uns selbst, die anderen und die Welt nur im Lichte bzw. im Rekurs auf die Totalität verstehen. Teil einer Totalität sein heißt, in Levinas' Worten, „sich der List der Vernunft aussetzen, begriffen werden durch die Vermittlung des Begriffs, im Lichte des Seins überhaupt, auf einem Umweg, ‚über die Bande‘; sich geben heißt bedeuten von etwas anderem her, das man nicht ist“ (Levinas 1951, 117). Die Totalität lässt (3) kein Außen zu: nichts, das ihr gegenüber heterogen oder schlechthin anders wäre. Vielmehr wird alles Seiende im Rahmen ihres Gefüges geordnet, klassifiziert und identifiziert. Nichts hat von sich aus Bedeutung. Als Totalitätsdenken „reduziert“ die Philosophie, so Levinas, „das Andere auf das Selbe“ (Levinas 1961, 51): „Die objektive Totalität schließt definitiv jedes Andere aus [...]. Die Philosophie, die vom Sein bestimmt wird, ist Unterdrückung des Pluralismus.“ (Levinas 1961, 319f.) An dieser Passage zeigt sich, dass Levinas in seiner Kritik der Totalität die ethisch-politischen Implikationen philosophischer Begriffe im Blick hat. Totalitätsdenken erweist sich auch dort, wo es vermeintlich rein reflexiv, abstrakt und unpolitisch verfährt, zugleich als antipluralistisch.

Die Systementwürfe der philosophischen Tradition kommen allerdings nicht nur in ihrem Totalisierungsstreben überein, sondern lassen sich nach Levinas zudem auf dieselbe Evidenz zurückführen. Diese Evidenz ist die Evidenz des Krieges. Levinas weist darauf hin, dass der Krieg dem westlichen Denken seit jeher als „die offenkundigste Tatsache“ gilt und

rung aller anderen Optionen mittels ein und desselben globalen Labels – die derart totalisierte Menge wird insgeheim immer von einer ihrer partikularen Arten ‚hegemonisiert‘. Ebenso ist der Derrida'sche Begriff der ‚Metaphysik der Präsenz‘ insgeheim von Husserl hegemonisiert, sodass Derrida in der Tat Platon und alle anderen *durch* Husserl hegemonisiert, sodass Derrida in der Tat Platon und alle anderen *durch* Husserl liest.“ (Žižek 2013a, 279) Daran anschließend ließe sich Levinas' Totalitätskritik selbst als Totalisierung des philosophischen Feldes verstehen: Bei Levinas ist der Denker, dessen Werk als Paradigma und Kulminationspunkt des westlichen Denkens schlechthin gelten kann, nicht Husserl, sondern, wie wir in der Folge sehen werden, Hegel. Hegels Totalitätsentwurf macht aus Levinas' Sicht etwas explizit oder treibt es auf die Spitze, das in der Tradition immer schon angelegt bzw. mehr oder weniger subkutan präsent war. Wie weit eine solche Lesart der Tradition tatsächlich historisch trägt, darf hier in der Schwebe bleiben, insofern die vorliegende Studie nicht allein an hermeneutischer Rekonstruktion, sondern an den systematischen Implikationen der Totalitätskritik für das politische Denken interessiert ist.

nicht weniger als „die eigentliche Offenbarkeit des Wirklichen – oder seine Wahrheit – aus[macht]“ (Levinas 1961, 19). Wenn Heraklit vom Krieg (*pólemos*) als Vater aller Dinge spricht, dann steht er aus Levinas' Sicht nur am Beginn einer langen Reihe von Denker:innen, die – ausdrücklich oder unausdrücklich – den Krieg als Ursprung und Paradigma des Realen veranschlagen.⁵ Totalitätsdenken ist ein Denken, dem sich „das Sein als Krieg zeigt“ (Levinas 1961, 19). Anders gesagt, Levinas' erstaunliche These lautet, dass das gemeinsame Erfahrungsfeld, auf dem die abendländischen Denksysteme etabliert werden, das Erfahrungsfeld des Krieges ist. Das philosophische Streben nach einer rationalen Totalität sei an der Realität, wie sie sich im Krieg darstellt, geschult: „Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität.“ (Levinas 1961, 20)

Inwiefern aber lässt sich das Denken der Totalität auf die Erfahrung des Krieges zurückführen? Ist nicht die Totalität – als Inbegriff von Ordnung, in der alles Seiende seinen festgefühten, vernünftig bestimmten Platz hat – in Wahrheit gerade das Gegenteil des Krieges mit all seinem Chaos, seiner Brutalität und seiner vernichtenden Gewalt? In welchem Sinn lässt sich das Totalitätsdenken als Polemologie lesen? Zunächst macht Levinas darauf aufmerksam, dass der Krieg eine Situation darstellt, der man sich schlechthin nicht entziehen kann: „Der Krieg errichtet eine Ordnung, zu der niemand Abstand wahren kann. So gibt es nichts Äußeres.“ (Levinas 1961, 19) Der Krieg zwingt nicht nur dazu, Partei zu nehmen und im Rahmen des Konflikts Farbe zu bekennen, sondern er infiltriert die gesamte Erfahrung, jeden Selbst- und Weltbezug. Alle Seienden sind im Krieg auf den Krieg hin orientiert, er legt sich wie ein Schleier über alles.⁶ Das Ereignis des Krieges besteht in dieser Sicht darin, einen Zustand absoluter Immanenz

5 Burkhard Liebsch bringt das in seiner Auslegung des Auftakts von *Totalität und Unendlichkeit* so auf den Punkt: „Wenn der *pólemos* das Sein geradezu *ausmacht*, kann man ihm nur in dem Maße entkommen, wie man das Sein überwindet“ (Liebsch 2016, 58).

6 Brecht lässt in der *Mutter Courage* den Feldprediger sagen, dass es sogar „den Frieden [...] im Krieg [gibt], er hat seine friedlichen Stellen. Der Krieg befriedigt nämlich alle Bedürfnis, auch die friedlichen darunter, dafür ist gesorgt, sonst möchte er sich nicht halten können.“ (Brecht 1939, 67f.) Im Übrigen setzt Brechts Stück in der Rede des Feldwebels mit einer Litanei über den Zusammenhang von Krieg und Ordnung ein: „Frieden, das ist nur Schlamperei, erst der Krieg schafft Ordnung. Die Menschheit schießt ins Kraut im Frieden. [...] Ich bin in Gegenden gekommen, wo kein Krieg war vielleicht siebzig Jahr, da hatten die Leut überhaupt noch keine Namen, die kannten sich selber nicht. Nur wo Krieg ist, gibt's ordentliche Listen und Registraturen [...]: Ohne Ordnung kein Krieg!“ (Brecht 1939, 8)

herzustellen. Die Erfahrung des Krieges wäre die intensivste, schlagendste Erfahrung des Einbegriffenseins, des Sich-nicht-Distanzierenkönnens.

Levinas weist darauf hin, dass dem auch die wesentliche Zerrissenheit, der extreme Antagonismus, den jeder Krieg voraussetzt, keinen Abbruch tut. Vielmehr „bildet die Welt“ für die Ontologie des Krieges gerade als „Spiel antagonistischer Kräfte [...] ein Ganzes“ (Levinas 1961, 322). Der Krieg lässt den sozialen Raum als eine Welt erscheinen, die sich trotz aller (oder gerade in ihrer) Zerrissenheit zu einem geschlossenen Ganzen fügt, ohne Möglichkeit eines Auswegs. Mit Blick auf Adornos Rede von der Gesellschaft als einer „antagonistischen Totalität“ (Adorno 1963a, 274) ließe sich dieser Gedanke so reformulieren: Auch wenn die (soziale) Welt als *antagonistische* Totalität begriffen wird, bleibt sie noch antagonistische *Totalität*. Der Krieg erweist sich für Levinas als das Reale, das sich in der Totalität als ideales Korrelat spiegelt: „[F]ür den Philosophen“ der Totalität fällt „die Erfahrung des Krieges [...] mit der Erfahrung und der Evidenz überhaupt zusammen“ (Levinas 1961, 24).

Zudem ist, wie Levinas argumentiert, jeder Krieg ein Entfremdungs-geschehen. Der Krieg zerstört die Handlungsfähigkeit der Subjekte. Er ist keine Spielwiese viriler Heldentaten, sondern macht im Gegenteil wahre Akteurschaft zunichte. Die Gewalt des Krieges besteht, so Levinas, „nicht so sehr im Verletzen und Vernichten; sie besteht vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören“ (Levinas 1961, 20). Der Krieg entfremdet und verdinglicht. Im Krieg droht nicht nur der Verlust des Lebens, sondern grundlegender die Auflösung der Subjektivität.⁷ Auch darin ist der Krieg Archetyp der rationalen Totalität: „In der Totalität reduzieren sich die Individuen darauf, Träger von Kräften zu sein, die die Individuen ohne ihr Wissen steuern. Ihren Sinn, der außerhalb dieser Totalität unsichtbar ist, erhalten die Individuen von dieser Totalität.“ (Levinas 1961, 20) Wie im Krieg sind in der Totalität alle nur insofern das, was sie sind, als sich ihr Wesen im Zusammenhang des Ganzen erschließt und einfügt. Die Totalität kennt das Besondere nur, soweit es in ihrem eigenen Horizont, eben im Horizont des Allgemeinen, erscheint. „[D]ie Singularität“ als das radikal Einzelne, aufs Universale Irreduzible, „kann keinen Platz finden in der

7 Levinas betont eigens, dass das nicht nur für den modernen, sondern strukturell für jeden Krieg gilt: „Wie der moderne Krieg, so verwendet schon jeder Krieg Waffen, die sich gegen den kehren, der sie in Händen hält.“ (Levinas 1961, 20)

Totalität“ (Levinas 1961, 358). Dem Krieg muss alles zum Opfer fallen, was sich nicht in ein Organ eines kämpfenden Körpers verwandeln kann.

Für Levinas gibt es innerhalb einer Totalität kein eigenes Handeln. Insofern sich der Sinn aller Akte ausschließlich von der jeweiligen Position innerhalb der Totalität her bestimmt, lässt sich jede Handlung auf eine Funktion der übergreifenden Ordnung zurückführen. Alles Getane ist Effekt von Bedingungen, die nicht in der Hand der Handelnden liegen, sondern im Griff des vorgängigen Ganzen sind. Der letzte Sinn des Handelns eröffnet sich im Licht der Totalität; das einzig Wahre ist, wie Hegel es wollte, das Ganze. Auch hier sieht Levinas die Evidenz des Krieges ins Denken der Totalität hineinragen. Die zum Krieg Aufgerufenen handeln nicht von sich aus, sondern „werden mobilisiert kraft eines absoluten Befehls, dem sie sich nicht zu entziehen vermögen“ (Levinas 1961, 20). Levinas vertritt die Auffassung, dass jede Totalität einen deterministischen Charakter hat; er spricht vom „unversöhnlichen Gesetz des Determinismus, das eine Totalität beherrscht“ (Levinas 1961, 343). Das ist einer von Levinas' weitreichendsten Vorwürfen gegen das, was er als den bestimmenden Strang westlichen Denkens ansieht: Totalitätsdenken muss den (ethisch-politischen) Sinn menschlicher Praxis unweigerlich verfehlen.⁸

Das hat zur Folge, dass Subjektivität, als Handlungsfähigkeit und Anfangenkönnen, nur durch einen Bruch der Totalität denkbar wäre. Handeln und „Sprechen setzt[en] eine Möglichkeit voraus, mit der Totalität zu brechen und anzufangen“ (Levinas 1961, 122). Erst der Bruch der Totalität macht „Seiende möglich, [...] die berufen sind, in ihrem Prozeß Rede und Antwort zu stehen, die also schon erwachsen sind; [...] Seiende, die sprechen können, statt ihre Zunge dem anonymen Wort der Geschichte zu leihen“ (Levinas 1961, 23). Levinas spielt in dieser Passage auf Hegels Geschichtsverständnis an, das in *Totalität und Unendlichkeit* das Paradigma für den Determinismus der Totalität bildet. Hegels Geschichtsphilosophie, die mit dem Zu-Sich-Selbst-Kommen des absoluten Geistes in einer irreversiblen Selbstabschließung der Totalität kulminiert, wird als Vollendung

8 Das gilt auch noch für Nietzsche. Wenn Nietzsche behauptet, dass es „kein ‚Sein‘ hinter dem Tun, Wirken, Werden“ gibt und „der Täter‘ [...] zum Tun bloß hinzugedichtet“ (Nietzsche 1887, 279) ist, dann macht er aus Levinas' Perspektive bloß etwas explizit oder treibt es auf die Spitze, das in der Totalitätstradition seit je im Spiel ist: die Reduktion der Akteurschaft auf eine Funktion der umgreifenden Totalität (bei Nietzsche: der Totalität des Lebens). Anders gesagt, aus Levinas' Sicht ersetzt Nietzsche bloß die Totalität der Vernunft durch die Totalität des Lebens. Vgl. zum Verhältnis von Nietzsche und Levinas auch Stauffer/Bergo 2009.

der Philosophie angesehen. Sie erfüllt sich in einem Zustand reiner Universalität, in dem alles Besondere aufgehoben ist. Auf dem Weg dahin sprechen wir nicht eigentlich, sondern durch uns spricht das „anonyme[] Wort der Geschichte“ (Levinas 1961, 23). Damit aber, und das ist für Levinas die desaströse Konsequenz, gibt es keinen Ort für Verantwortlichkeit und Akteurschaft.⁹ An diesem Ausschluss der Verantwortung verrät sich aus seiner Sicht der „Totalitarismus im Denken der Totalität“ (Nemo, in Levinas 1982a, 60). Man könnte daher mit Ricœur von einer spezifisch Levinas'schen „Hermeneutik des Verdachts“¹⁰ sprechen: In Hegels Rede vom notwendigen Gang der Geschichte wäre schon Eichmanns Verteidigung vom Rädchen in der Maschine vorgezeichnet.¹¹

2.2 Die Totalität und das starke Subjekt

Levinas liest die Systementwürfe der westlichen Philosophie als Spielarten eines Denkens der Totalität, das stets aufs Neue die Realität des Krieges auf den Begriff bringt. Totalitätsfiguren erweisen sich aus dieser Warte als Figuren der Unverantwortlichkeit und in eins damit als Figuren der Unfreiheit: „Die Freiheit – sei es auch die Freiheit des Krieges – kann sich

9 Levinas sieht Hegel damit, wie bereits angesprochen (s. Fußn. 4), als den paradigmatischen Vertreter eines Denkens der Totalität. Dabei haben mehrere Kommentator:innen gezeigt, dass Hegels Denken – entgegen Levinas' polemischer Deutung – Motive bereithält, die sich alteritätstheoretisch produktiv machen lassen. Vgl. hierzu auch die Beiträge in Hetzel/Quadflieg/Salaverría 2011, insbes. Gelhard 2011.

10 Ricœur (1965, 45ff.) nennt Marx, Nietzsche und Freud als die Hauptvertreter einer „Hermeneutik des Verdachts“.

11 Im Eichmann-Buch macht Arendt auf den folgenreichen Umstand aufmerksam, dass das Recht als ein Subjektivierungs-Dispositiv fungiert, das den Verweis auf eine umgreifende Totalität – wie die bürokratische Herrschaftsordnung – zur Abweisung von Verantwortung nicht gelten lassen kann: „Wir hörten die Beteuerungen der Verteidigung, Eichmann sei doch nur ein ‚winziges Rädchen‘ im Getriebe der ‚Endlösung‘ gewesen [...]. [D]ie ganze Rad-Theorie [ist] juristisch belanglos [...]. Das Gericht gab in seiner Urteilsfindung natürlich zu, daß ein solches Verbrechen nur von einer Riesenbürokratie mit staatlichen Mitteln ausgeführt werden kann; sofern es aber ein Verbrechen bleibt – und dies ist ja die Voraussetzung für die Gerichtsverhandlung –, werden alle Räder und Rädchen im Getriebe vor Gericht automatisch wieder in Täter, also in Menschen zurückverwandelt.“ (Arendt 1964, 58) Während die totalitäre Bürokratie *entsubjektiviert* (sie macht aus Menschen Rädchen), *subjektiviert* das Recht (der Prozess verwandelt das Rädchen in einen Menschen zurück).

nur außerhalb der Totalität zeigen“ (Levinas 1961, 327).¹² An diesem Punkt ist eine Frage zu klären, die für das Verständnis von Levinas' Totalitätskritik entscheidend ist: Ist nicht die Philosophie, zumal die moderne, wesentlich ein Diskurs der Freiheit, der Autonomie und der Souveränität? Denkt die Moderne nicht spätestens seit Descartes das Subjekt als starkes Subjekt, das in mehr oder minder vollkommener Selbstpräsenz nach Erkenntnis und Macht strebt? Kurz: Wie verträgt sich der subjektphilosophische Akzent der Neuzeit mit Levinas' Totalitätskritik?

In der Tat ist dieser Aspekt für Levinas' Inblicknahme der Philosophiegeschichte ebenso entscheidend wie das Moment der Totalität. Das Denken der Totalität ist zugleich Denken des souveränen Subjekts, und Levinas ist ohne Zweifel einer der schärfsten Kritiker:innen des starken Subjekts. Dabei ist zunächst zu klären, wie die Diagnose eines Determinismus der Totalität – einschließlich der These, dass sich Handlungsfähigkeit im Rahmen einer Totalität eigentlich nicht denken lässt – mit dem Umstand zu vereinbaren ist, dass die moderne Philosophie zugleich in weiten Teilen einem souveränen Freiheitsstreben Ausdruck gibt. Levinas zufolge bedingen die beiden Momente einander und kommen in dem überein, was er die „Philosophie des Selben“ (Levinas 1957, 189) nennt. Wie die Totalität ist die souveräne Freiheit eine Denkfigur, die dazu dient, Alterität zu verdrängen. Die Totalität identifiziert und assimiliert alles vermeintlich Fremde, hebt es in sich auf, indem sie es in sich einordnet, bestimmt und verbegrifflicht. Das Subjekt bedient sich der begrifflichen Ordnung, wenn es sich in der Erkenntnis die Welt zu eigen macht: „Erkenntnis besteht darin, das Individuum, das als einziges existiert, nicht in seiner Singularität, die nicht zählt, zu nehmen, sondern in seiner Allgemeinheit, von der allein es Wissenschaft gibt. Und hier ist der Anfang jeglicher Macht.“ (Levinas 1957, 190) Die Philosophie käme damit einer „Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte“ (Levinas 1957, 186) gleich. Der philosophische Wahrheitsanspruch ist zugleich Machtanspruch. Wissen und Erkenntnis sind nicht interesselos, sondern stehen im Dienst der Beherrschung der Natur

12 An dieser Stelle der Rekonstruktion muss es irritierend wirken, dass Levinas hier in der Parenthese von einer „Freiheit des Krieges“ spricht, denn alles bisher Gesagte scheint darauf hinzudeuten, dass es eine solche Freiheit im Rahmen seiner Konzeption schlechterdings nicht geben kann. Wir werden in Abschn. 2.4 darauf zurückkommen. Wie sich in der Folge zeigen wird, kritisiert Levinas nicht nur den Krieg als Paradigma des Realen im Totalitätsdenken, sondern leistet eine Dekonstruktion des Krieges, die das Verhältnis von Krieg, Subjektivität, Alterität und Freiheit anders einschreibt.

und der Anderen: „Die Vernunft, die das Andere reduziert, ist Aneignung und Macht.“ (Levinas 1957, 190) Wie wir in der Folge sehen werden, redet Levinas damit keinem Irrationalismus das Wort. Die Kritik der Totalität und der Philosophie des Selben bildet vielmehr den Ausgangspunkt, um an den Rändern der abendländischen Denktradition konzeptuelle Ressourcen zu heben und zu aktualisieren, die erlauben, einer anderen (Bestimmung von) Vernunft: einem nicht-totalisierenden Denken Ausdruck zu geben.¹³ Im Rahmen der „Philosophie des Selben“ dient die Totalität dem Subjekt als Vermittlungsinstanz. Sie bietet eine neutrale Ebene der Allgemeinheit, von der aus sich dem Subjekt das Besondere erschließt. Anders gesagt, im Licht der Totalität kann sich das Andere den epistemischen und hermeneutischen Vermögen des Subjekts nicht verweigern oder entziehen.

Um die Erschließungs- und Vermittlungsfunktion der Totalität nachzuzeichnen, hat für Levinas – neben Hegel – die Philosophie Heideggers exemplarische Bedeutung. Levinas liest Heideggers Seinsbegriff als Totalitätsfigur. Für Heidegger ist „der Zugang zu jeder realen Singularität vermittelt [...] durch das Sein“ (Levinas 1957, 192). Hier haben wir das Motiv des Umwegs: Das Singuläre wird nicht von sich selbst her, sondern im Licht des Allgemeinen verstanden. Das Sein eröffnet das Verständnis des Seienden und das eigene Selbstverständnis. Das Sein fungiert bei Heidegger als „das *Neutrum*, das das Denken erhellt, leitet und die Dinge einsichtig macht“ (Levinas 1957, 192). Die Neutralität des Totalen, d.h. der Umstand, dass der Zugang zum Besonderen immer schon einen Umweg nimmt über die neutrale und neutralisierende Ebene der Allgemeinheit, ist für Levinas der bestimmende Zug, der sich von Hegel bis Heidegger durchhält. Damit geht einher, dass die Freiheit und Macht des Subjekts (bzw. in Heideggers Diktion: des Daseins) keinen ursprünglichen Status hat, sondern von der Totalität, vom Sein gewährt wird. Die letzte Grundlage der Freiheit ist das Sein. In diesem Sinn steht der Mensch bei Heidegger „eher unter der Macht der Freiheit“ als dass er „der Freiheit mächtig“ wäre (Levinas 1957, 192).

Mit dem Gedanken einer von der Totalität gewährten Freiheit liegt Heidegger für Levinas – entgegen Heideggers eigenem Anspruch, eine Destruktion der abendländischen Metaphysik zu leisten – ganz auf der Linie der Tradition.¹⁴ Heideggers vom Sein zur Freiheit ermächtigt Dasein verlässt nicht die vorgezeichnete Bahn. Vielmehr erneuert bzw. refor-

13 Inga Römer rekonstruiert Levinas' Vorhaben im Sinne einer „Erneuerung [...] [der] Vernunft als Begehren des Unendlichen im Anderen“ (Römer 2018, 366ff.).

14 John E. Drabinski und Eric S. Nelson haben mit ihrer Edition zu Heidegger und Levinas gezeigt, dass es über Levinas' polemisch-kritische Lektüre hinaus eine

muliert Heidegger ein idealistisches Freiheitsverständnis: „Gewiß hängt für Heidegger die Freiheit von der Lichtung des Seins ab und scheint infolgedessen kein [letztes] Prinzip zu sein. Aber der klassische Idealismus sieht es nicht anders: Die Entscheidungsfreiheit galt für die niederste Form der Freiheit, die wahre Freiheit bestand im Gehorsam gegen die universelle Vernunft. Die Heideggersche Freiheit ist gehorsam“ (Levinas 1957, 193). Levinas verweist auf das klassische Motiv der Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit. Das Subjekt erfüllt (bloß), was ihm die Totalität aufgibt. In diesem Sinne übernimmt die Totalität eine Entlastungsfunktion für das Subjekt. Soweit sie Gehorsam gegen das Ganze übt, muss sich die Freiheit nicht verantworten. In dem Maße, wie das Subjekt dem Befehl des Ganzen folgt, entzieht es sich der Notwendigkeit, sich zu rechtfertigen: „[D]er Gehorsam läßt“ die Freiheit „entspringen, ohne sie in Frage zu stellen“ (Levinas 1957, 193).

Das starke Subjekt und die Totalität stehen im Einvernehmen. Das Subjekt folgt dem Befehl des Ganzen und die Totalität enthebt die Akte des Subjekts der Kritik. Den impliziten Knotenpunkt in diesem Einvernehmen von Subjekt und Totalität bildet ein dritter Begriff: der Begriff der Identität. Indem die Totalität die Mannigfaltigkeit des Seienden ordnet und identifiziert, weist sie auch dem Subjekt einen eigenen und eigentlichen Platz, eben eine spezifische Identität zu, durch die es sich fortan bestimmt. Die Freiheit muss sich nicht rechtfertigen, solange sie am richtigen Platz ist, d.h. solange ihre Akte Ausdruck einer Identität sind, die von der Totalität gestiftet und eingeräumt ist. Die Identität hat die Funktion, das Einvernehmen von Totalität und Subjekt sicherzustellen. Das freie Subjekt entfaltet sich in seiner Freiheit von dem eigenen Ort her, der ihm innerhalb der Ordnung zugewiesen ist. Mit Blick auf Heidegger spricht Levinas von einem Ideal „heidnischen Existieren[s]“: „Es geht um eine Existenz, die sich in ihrer Natürlichkeit akzeptiert, für die ihr Platz an der Sonne, ihr Boden, ihr *Ort* alle Bedeutung leitet. [...] Vom ‚Sein‘ erhält das Existieren die Weihe des Bauens und Wohnens inmitten einer vertrauten Landschaft auf einer mütterlichen Erde. Anonym, neutral, befiehlt das ‚Sein‘ das Existieren als [...] heroische Freiheit, der alle Schuld vor dem Anderen fremd ist.“ (Levinas 1957, 194) Im Sinne des (Heidegger’schen) Totalitätsdenkens frei zu sein heißt demnach, den Ort ein- und anzunehmen, der einem im Rahmen des Ganzen als eigener Ort gewährt ist. Frei sein heißt der eigenen Identität

ganze Reihe für das Alteritätsdenken produktiver Einsatzpunkte in der Relektüre Heideggers gibt, vgl. Drabinski/Nelson 2014.

Ausdruck verschaffen, heißt Heimatrecht ausüben und die Privilegien der Autochthonen genießen.

Souverän ist eine solche Freiheit, insofern es keine Instanz gibt, vor der sie sich verantworten muss bzw. vor der sich ihre Absichten und Akte in Frage gestellt finden. Gegen den souveränen Entschluss ist keine Berufung vorgesehen.¹⁵ Freiheit und Verantwortlichkeit werden so aus Levinas' Sicht vollends entkoppelt, und diese Entkopplung kommt durch die Immunisierungsfunktion zustande, die die Totalität ausübt, indem sie dem Subjekt eine Identität stiftet (oder ihm die Bedingungen dafür bereitet, sich selbst eine Identität zu stiften). Die Totalität ist „ein Neutrum, das die Gedanken und die Seienden ordnet, das aber den Willen verhärtet, statt ihn zu beschämen“ (Levinas 1957, 193). Das souveräne Subjekt ergreift aus der Verwurzelung in der eigenen Identität, die ihm die Totalität gewährt, das unbedingte Recht auf eine Freiheit, gegen die kein Einspruch vorgesehen ist. Als eine Freiheit, die von ihrem eigentlichen Ort im Ganzen her agiert, muss sie nicht „Rede und Antwort [...] stehen“ (Levinas 1961, 23), sondern sich behaupten und durchsetzen.

Jeder Aspekt von Levinas' Rekonstruktion der Trias von Totalität, Subjekt und Identität hat einen politischen Subtext. In dieser Trias, bzw. in ihrer Heidegger'schen Fassung als Widerspiel von Sein, Dasein und Erde, kommt aus Levinas' Sicht nicht nur eine bestimmte philosophische Auffassung über das Verhältnis von Subjekt und Welt, sondern das wesentliche Moment des westlichen Willens zur Macht überhaupt zum Ausdruck: „In der Tat bestimmt diese Mütterlichkeit der Erde“ – also das identitäre Verortetsein und Sich-Behaupten der Freiheit in der Totalität – nicht weniger als „die ganze abendländische Eigentums- und Ausbeutungszivilisation, die Zivilisation der politischen Tyrannei und des Krieges“ (Levinas 1957, 194). Die dahinterstehende Überlegung lautet, dass das Totalitätsdenken ein Selbstverständnis zeitigt, in dem alles (individuelle oder kollektive) Handeln auf den Sinn einer Durchsetzung souveräner Ansprüche festgelegt ist. Einem solchen Selbstverständnis kann das Andere nur im Modus latenter oder manifester Feindschaft begegnen. Jedes Sich-Verhalten zu Anderem

15 Insofern ist, wie Derrida in *Schurken* unterstreicht, die Selbstheit des souveränen Subjekts das Urparadigma auch aller politischen Souveränität: „Noch vor jeder Souveränität eines Staates, eines Nationalstaats, eines Monarchen oder, in der Demokratie, des Volkes bezeichnet Selbstheit ein Prinzip legitimer Souveränität, zugebilligter oder anerkannter Überlegenheit einer Macht oder Gewalt, eines *kratos*, einer *kratīe*. Das also steckt als implizite Setzung, Voraussetzung, Festsetzung schon in der Setzung selbst, der Selbstsetzung der *Selbstheit selber*“ (Derrida 2003, 28).

und Fremdem nimmt dann eine von vier Gestalten an: Aneignung, Einhegung, Verdrängung oder Auslöschung. Das Denken Heideggers vollzieht auch in dieser Hinsicht für Levinas keinen Bruch mit hergebrachten Auffassungen, sondern gilt ihm ganz im Gegenteil als „Zielpunkt einer langen Tradition von Heldenstolz, Herrschaft und Grausamkeit“ (Levinas 1957, 193).¹⁶

2.3 *Ontologie als Politik der Wahrheit*

Der gemeinsame Nenner dieser Tradition liegt in Levinas' Augen darin, Freiheit und Identität im Rahmen einer Totalität zu verankern und damit ihr Vorrecht der Infragestellung und Kritik zu entheben. Dabei versteht er auch und gerade die moderne politische Philosophie als eine Lehre vom Vorrecht der Freiheit: „Vor allem die modernen politischen Theorien seit Hobbes leiten die soziale Ordnung aus der Berechtigung der Freiheit ab, aus dem unbestreitbaren Recht auf sie.“ (Levinas 1957, 203) Hobbes' politisches Denken liefert, wie Levinas immer wieder betont, einen unzweideutigen Beleg dafür, dass das Totalitätsdenken sich auf der Evidenz des Krieges gründet. Das Gedankenexperiment des *bellum omnium contra omnes* veranschlagt den Krieg als Ursprung und Gründungsfeld politischer Ordnung und stellt das Problem des Politischen als Problem einer Vermittlung und Versöhnung der naturwüchsigen, an sich immer schon gerechtfertig-

16 Damit deutet sich im Übrigen auch an, wie Levinas zu der – in der Heidegger-Rezeption seit langem und in Folge der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* wieder breit diskutierten – Frage nach dem Verhältnis zwischen seiner Fundamentalontologie einerseits und seiner politischen Verstrickung in den Nationalsozialismus andererseits Stellung bezieht. In der Tat lässt Levinas keine strenge Unterscheidung zwischen Heideggers Philosophie und seinem Engagement für das NS-Regime gelten. Nach Levinas' Dafürhalten steht die ganze Heidegger'sche Motivik des eigentlichen Ortes, des bäuerlichen Bauens und Wohnens und der mütterlichen Erde in einem engen Zusammenhang zu jenem Vorstellungshorizont, der auch für den Nationalsozialismus bestimmend war. Während Heidegger selbst dessen Aufkommen *ex post* seinsgeschichtlich als Ergebnis von historischen Prozessen deutet, die in erster Linie mit dem Aufkommen der modernen Technik und der damit verbundenen Erschütterung des menschlichen Selbst- und Weltbezugs zu tun haben, zieht Levinas in Zweifel, dass sich „der National-Sozialismus [aus] der mechanistischen Verdinglichung des Menschen“ (Levinas 1957, 194) erklären lässt. Naheliegender sei vielmehr die Vermutung, dass „er [...] seine Grundlage hat in bäuerlicher Bodenverhaftung sowie in feudaler Verehrung, die die geknechteten Menschen den Gebietern und Herren zollen, die ihnen befehlen“ (Levinas 1957, 194).

tigten Freiheiten. Die Etablierung politischer Ordnung vollzieht sich im Rahmen des Imaginären, das der Krieg bereitstellt und das Levinas zufolge als Blaupause der abendländischen Totalitätswürfe fungiert. Politischer Konflikt erscheint in diesem Hobbes'schen, für die Moderne prägenden Rahmen stets in Gestalt eines Kampfes um Selbsterhaltung.¹⁷

Traditionell nimmt die westliche Philosophie die Frage nach der richtigen Verfasstheit politischer Ordnung ausgehend von einer Klärung der vorgängigen Seinsordnung in Angriff. Die Einrichtung des Guten (der gerechten politischen Ordnung) setzt die Einsicht ins Wahre (die ontologische Ordnung) voraus. Die normative Frage, wie die Menschen zusammenleben sollen, verlangt zunächst eine Bestandsaufnahme der Wesensverhältnisse der Seienden. Diese grundsätzliche, man könnte sagen: *ontologisch-politische Isomorphie* ist nicht allein die Sache der Antike. In Levinas' Augen bildet sie die Logik philosophischer Politik, die sich von Platon bis Hobbes durchhält.¹⁸ Nicht anders als die platonische Republik möchte der Hobbes'sche Leviathan in der politischen Ordnung ein angemessenes Abbild der wesensmäßig bestehenden Verhältnisse errichten. Welche politischen Hierarchien eingezogen werden (sollen), hängt davon ab, welche Hierarchien im

17 Eine analoge Beobachtung liegt der Anerkennungstheorie Axel Honneths zugrunde, deren Bezüge zum Alteritätsdenken in Kapitel 4 ausgelotet werden. Mit der Relektüre der Hegel'schen Figur des Kampfes um Anerkennung möchte Honneth den für die Moderne bis dahin bestimmenden Denkhorizont des Kampfes um Selbsterhaltung überschreiten: „Die neuzeitliche Sozialphilosophie tritt in dem geistesgeschichtlichen Augenblick auf den Plan, in dem das soziale Leben grundbegrifflich als ein Verhältnis des Kampfes um Selbsterhaltung bestimmt worden war; in den politischen Schriften Machiavellis ist jene Auffassung, derzufolge sich die einzelnen Subjekte nicht anders als die politischen Gemeinwesen in dauerhafter Interessenkonkurrenz gegenüberstehen, theoretisch vorbereitet worden, im Werk des Thomas Hobbes wird sie schließlich zum tragenden Fundament einer vertragstheoretischen Begründung der Souveränität des Staates. Zu diesem neuen Vorstellungsmodell eines ‚Kampfes um Selbsterhaltung‘ hatte es überhaupt erst kommen können, nachdem zentrale Bestandteile der bis in das Mittelalter hinein geltenden Politiklehre der Antike ihre gewaltige Überzeugungskraft verloren hatten“ (Honneth 1992, 13).

18 Derrida unterstreicht in der *Politik der Freundschaft*, dass diese Logik der Rückführung politischer Verhältnisse auf die ihnen notwendig zugrundeliegenden Wesens- oder Naturverhältnisse einen der bestimmenden Züge westlichen politischen Denkens darstellt, und dass auch der Epochenbruch der Moderne nicht gänzlich damit aufräumt: „Ist man wirklich sicher, daß durch alle Wandlungen der europäischen Geschichte hindurch (Wandlungen, denen man gewiß in aller Strenge Rechnung tragen muß), irgendein Begriff des Politischen und der Demokratie jemals mit dem Erbe dieser beunruhigenden Notwendigkeit gebrochen hat? Radikal mit ihr gebrochen und sie eigens thematisiert hat? Das ist die Frage, die uns hier beschäftigt.“ (Derrida 2004, 147f.)

Sein schon vorliegen. Wächter wird im Platonischen Staat, wen sein Wesen zum Wächter beruft. Politisches Subjekt kann bei Hobbes sein, wer von Natur her frei und damit der Gleichheit fähig ist. Wer gegen die nach dieser Logik errichtete Ordnung aufbegehrt, revoltiert nicht nur gegen ein bestimmtes politisches Machtverhältnis, sondern gegen das Sein selbst.

Das ist nach Levinas die traditionelle Sichtweise der Konstellation von Philosophie und Politik: Die Philosophie zielt auf eine ontologische Grundlegung des Politischen, indem sie die politischen Verhältnisse auf Wesensverhältnisse zurückführt und jene auf diesen begründet. In seinem vielgelesenen späten Aufsatz „Frieden und Nähe“ (1984) bringt Levinas dieses Selbstverständnis der Philosophie gegenüber der Politik auf die Formel eines „Frieden[s], ausgehend von der Wahrheit“ (Levinas 1984, 137). Der Friede meint den guten und wohlgeordneten Zustand des Gemeinwesens. Im Hinblick auf das Politische soll die Wahrheit – als Einsicht in die Seinsordnung – diesen Frieden herbeiführen, soll also nicht nur begründen, sondern zugleich versöhnen. Als Kraft, die begründet und versöhnt, liefert die Wahrheit ein „Wissen[], in dem sich das Mannigfaltige verträgt und vereint, anstatt auseinanderzugehen; in dem sich das Fremde angleicht und der Fremde assimiliert; in dem sich der/das andere mit der Identität des Identischen in jedem in Einklang bringt“ (Levinas 1984, 137). Der Friede erscheint als „Rückkehr des Vielfältigen zur Einheit“ (Levinas 1984, 137). Ontologie fungiert in diesem Sinn, mit einem Wort Michel Foucaults, als eine „Politik der Wahrheit“:¹⁹ Sie fordert die (politische) Verwirklichung einer Ordnung, die (im Sein) schon vorgezeichnet ist. Der gerechte Staat wäre dann eine „Ansammlung von Menschen [...], die an denselben idealen Wahrheiten teilhaben“ (Levinas 1984, 137) und die politische Ordnung hätte die Aufgabe, den Wesenheiten und Identitäten gerecht zu werden, ihnen gebührenden Ausdruck oder einen gebührenden Raum des Sich-Ausdrückens zu verschaffen.

Eine ontologische Politik der Wahrheit bietet den zwanglosen Zwang begründender Vernunft gegen die strategischen Gewaltstreiche der ‚Politik der Politiker‘ auf. Darin besteht, wie Levinas festhält, die spezifische Ge-

19 Foucault verwendet diese Formulierung einmal, um die Philosophie insgesamt sowie die Verortung seiner eigenen Forschung zu bestimmen: „[D]as, was ich tue [...], das ist, alles in allem, weder Geschichte noch Soziologie noch Ökonomie. Aber es ist wohl etwas, das auf die eine oder andere Weise und einfach aus faktischen Gründen, mit der Philosophie zu tun hat, das heißt mit der Politik der Wahrheit, denn ich sehe kaum eine andere Definition des Wortes ‚Philosophie‘ als diese.“ (Foucault 1977/78, 15)

waltlosigkeit philosophischer Politik: „Frieden, ausgehend von der Wahrheit, die – höchstes Wunder – den Menschen gebietet, ohne sie zu bezwingen noch zu bekämpfen, die sie regiert oder sie versammelt, ohne sie zu knechten, die durch die Rede überzeugen kann, anstatt zu bezwingen“ (Levinas 1984, 137, Übers. verändert). Die vermeintliche Gewaltlosigkeit ontologischer Wahrheit und Grundlegung impliziert allerdings nach Levinas ein ihrerseits gewaltsames anti-politisches Moment. Die Versöhnung durch Einsicht ins Wahre hat erneut eine Totalisierung zur Folge: Die onto-politische Ordnung fügt sich zur „Einheit eines Ganzen, in dem jeder seine Ruhe, seinen Platz, seinen Boden findet. Frieden als Stille und Ruhe!“ (Levinas 1984, 137) Levinas macht darauf aufmerksam, dass die Begründung und Verankerung der politischen Verhältnisse in den Seinsverhältnissen damit einhergeht, Streit und Konflikt von vornherein stillzustellen. Ordnung als versöhnte Gemeinschaft, die sich auf die Einsicht in die Wahrheit des Seins gründet, ist folglich eine Ordnung der „Stille und Ruhe“. Aufbegehren kann dann nur als Verrat am eigenen Wesen oder als Missverständnis bzw. Perversion der eigenen Position innerhalb des Ganzen gelten.²⁰

Für Levinas erweist sich die philosophische Grundlegungspolitik als Antipolitik. Das Ideal dieser Antipolitik ist eine versöhnte Gemeinschaft, aus der radikaler Konflikt und Entzweiung ausgetrieben sind. Um dieses Ideal in Frage zu stellen, reicht es nach Levinas nicht hin, einfach darauf zu verweisen, wie kapital seine Verwirklichung historisch gescheitert ist. Das ist nicht Levinas' Anliegen, sondern die Sache partikularistischer Theorieansätze. Dabei macht der Partikularismus, wie Levinas argumentiert, durchaus eine richtige Beobachtung. Der Partikularismus sieht, dass das Ideal „eines Friedens, einer Freiheit und eines Wohlbefindens, die versprochen wurden, als würden sie von einem Licht ausgehen, das ein universales Wissen auf die Welt und auf die menschliche Gesellschaft [...] projiziert“, im krassen Widerspruch steht zu den „Jahrtausenden politischer und blutiger Bruderkämpfe, [...] des Imperialismus, der Menschenverachtung und der Ausbeutung, bis hin zu unserem Jahrhundert der Weltkriege, der Ge-

20 Levinas nimmt damit in gewissem Maße Jacques Rancières Kritik der politischen Philosophie vorweg (s. Kap. 7), der zufolge das, was „man ‚politische Philosophie‘ nennt“, so Rancière, die „Gesamtheit der Denkopoperationen“ bezeichnet, „durch welche die Philosophie versucht, mit der Politik Schluss zu machen“ (Rancière 1995, 12). Politische Philosophie als ontologische Grundlegung macht insofern „mit der Politik Schluss“, als sie jeden radikalen Dissens – d.h. jeden Dissens über die grundlegende „Aufteilung des Sinnlichen“ (Rancière 2002) – aus dem Gemeinwesen verschwinden lässt.

nozide, des Holocausts und des Terrorismus; der Arbeitslosigkeit und des fortdauernden Elends der Dritten Welt; der erbarmungslosen Doktrinen und Grausamkeiten des Faschismus und des Nationalsozialismus und bis hin zum höchsten Paradox, in dem sich die Verteidigung des Menschen und seiner Rechte in Stalinismus umkehrt“ (Levinas 1984, 138). Der Spalt, der zwischen der ideologischen Selbstbeschreibung des europäischen Universalismus als umfassendes rationales Versöhnungsprojekt einerseits und der historischen Realität des Desasters andererseits aufklafft, ist eine Wunde, die sich nicht schließen lässt. Partikularistische Ansätze ziehen daraus die Konsequenz, den Universalitätsanspruch des europäischen Denkens als Herrschaftsanspruch zu dechiffrieren, sodass es heißen kann: „Universalismus oder Imperialismus!“ (Levinas 1984, 139) Aus dem Widerspruch zwischen Wahrheit und Geschichte – zwischen universalem Gründungsanspruch und historischer Katastrophe – erklärt sich demnach auch die Selbst-Dezentrierung Europas im Zuge der partikularistischen Eurozentrismuskritik, die Levinas als ein „Bestreiten der zentralen Stellung Europas ausgehend von Europa selbst“ (Levinas 1984, 139) bezeichnet.

Eine solche partikularistisch-historische Kritik des europäischen Universalismus, die dem ontologischen Grundlegungs- und Versöhnungsanspruch den Spiegel der desaströsen geschichtlichen Wirklichkeit vor Augen hält, geht für Levinas nicht weit genug. Denn damit wird die Logik der Totalisierung selbst noch nicht in Frage gestellt. Man kann dann, so Levinas, bloß einen „Widerspruch zwischen einem bestimmten Kulturprojekt und seinen Ergebnissen“ (Levinas 1984, 140) konstatieren. Mehr noch, aus der Sicht des teleologischen Totalitätsdenkens à la Hegel muss es sich noch nicht einmal um einen problematischen Widerspruch handeln. Schließlich bleibt eine teleologische Geschichtsphilosophie „gegenüber den Kriegen und den Morden und den Leiden gleichgültig, solange diese im Verlauf des rationalen Denkens, das auch eine Politik ist, notwendig sind“ (Levinas 1984, 140). Anders gesagt, eine totalisierende Geschichtsauffassung zeichnet sich nicht zuletzt durch die Chuzpe aus, historische Katastrophen ex post als notwendige Schritte hin zum Ende der Geschichte zu rationalisieren. Levinas spricht von einem „Bündnis der Logik mit der Politik“ (Levinas 1974, 370). Auf die vergangenen Desaster lässt sich als Schädelstätte zurückblicken. Hier begegnet uns in Levinas' Lektüre der Tradition erneut die Immunisierungsfunktion der Totalität. Noch der Mord kann exkulpiert werden, sofern sich zeigen lässt, dass er „in der Bildung der Begriffe notwendig“ ist, „deren Logik und rationale Vollendung allein von Belang wären“ (Levinas 1984, 140, Übers. verändert). In der Tat dauert es, als Levinas

diese Zeilen schreibt, kaum acht Jahre, bis infolge des Zusammenbruchs der Sowjetunion sowie des vermeintlich unaufhaltsamen und irreversiblen Siegeszugs der liberal-kapitalistischen Demokratie ein neues *End of History* (Fukuyama 1992) verkündet wird, das, wie jede Erzählung vom Ende der Geschichte, unweigerlich auch eine Apologie vergangener Gewalt darstellt.²¹

Ein resoluter Einspruch gegen die ontologische Politik der Wahrheit darf sich folglich nicht wie der Partikularismus darauf beschränken, die „intellektuelle Enttäuschung eines Systems“ bloßzustellen, „das durch die Inkohärenzen der Wirklichkeit widerlegt wird“ (Levinas 1984, 140). Ein teleologisches Geschichtsdenken kann jede historische Kritik abfangen und inkorporieren, indem es den Zielpunkt der Entwicklung nach hinten verschiebt. Levinas ist davon überzeugt, dass die Kritik grundsätzlicher vorgehen und die fundamentalistische Grundlegungslogik selbst in Frage stellen muss, die das philosophische Selbstverständnis gegenüber dem Politischen bestimmt. Sein Ziel ist die Subversion des totalisierenden Fundierungsanspruchs, der im Zentrum der ontologischen Politik der Wahrheit steht.²²

Eine solche Subversion zu leisten ist nun, im Hinblick auf das Politische, der Sinn des Ethischen – Ethik, freilich, nicht als moralisches Regelsystem oder Normenkomplex verstanden, sondern alteritätstheoretisch: als Auslegung der Beziehung zum Anderen. Die zentrale These, ja man könnte sogar versucht sein zu sagen: die einzige These dieser Ethik lautet, dass die

21 Levinas wendet die Rede von einem „Ende der Geschichte“ in einem seiner *Talmudischen Diskurse* gegen ihre entpolitisierenden Implikationen, wenn er das Messianische – ähnlich wie nach ihm Derrida – nicht als Abschließung, sondern als Offenhalten des Politischen bestimmt: „Das Göttliche setzt *Geschichte* und *Staat* ein, es hebt sie nicht auf. Das Ende der Geschichte behält eine politische Form.“ (Levinas 1982b, 141) Miguel Abensour merkt zu dieser Stelle an, dass „die Zeit des Messias die Zeit einer Herrschaft ist, die keineswegs das Verschwinden der Politik bedeutet“ (Abensour 2005, 57). Derrida unterstreicht die Unverzichtbarkeit eines messianischen Moments für das Denken des Politischen: „[W]as [...] irreduzibel auf jede Dekonstruktion [...] bleibt [...], das ist vielleicht eine bestimmte Erfahrung der emanzipatorischen Verheißung; das ist vielleicht sogar die Formalität eines strukturellen Messianismus, eines Messianismus ohne Religion, eines Messianischen ohne Messianismus sogar“ (Derrida 1993, 88f.; vgl. zu Derridas Diskussion des Buches von Fukuyama und der Rede von einem Ende der Geschichte auch Derrida 1993, 84ff.).

22 Insofern antizipiert Levinas die zentrale Denkfigur des „Postfundamentalismus“, mithin die Einsicht, dass zwar keine Letztbegründungen möglich, aber stets vorläufige und partielle Gründungsversuche nötig sind (vgl. Marchart 2010, Gebh/Seitz 2024). Judith Butler spricht in diesem Zusammenhang auch von „kontingenten Grundlagen“ (Butler 1992).

Alterität schlechthin irreduzibel ist und einen unabweisbaren, nicht weg-rationalisierenden oder wegzuuniversalisierenden Anspruch stellt; einen Anspruch, der sich diesseits und außerhalb der Totalität kundtut. Gegen die Ontologie der Totalität bietet Levinas eine Phänomenologie der Alterität und des Ethischen auf.²³ Diese Phänomenologie soll nicht so sehr neue Evidenzen zutage fördern als vielmehr die vermeintlichen Gewissheiten fraglich machen, die sich ansonsten dazu hergeben, Gewalt zu rationalisieren. Wie Levinas diese Entselbstverständlichung angeht, wird uns in den folgenden Abschnitten beschäftigen. Für den Augenblick reicht es, die systematische Bedeutung des Ethischen für die Totalitätskritik herauszustellen: Das Ethische soll sich der Legitimierungsmaschinerie verweigern, die sich im Namen der Totalität auf das Motiv rationaler Notwendigkeit beruft.

In „Frieden und Nähe“ gibt Levinas nur einen beiläufigen Hinweis darauf, wie sich eine solche Verweigerung phänomenal ausweisen lässt. Er führt dort eine spezifische affektive Erfahrung, eine bestimmte Form der Angst ins Treffen. Wie bei Heidegger reißt uns die Angst aus dem unthematischen Lebensvollzug heraus und stößt uns auf das unverbrüchlich Eigene. Anders als bei Heidegger ist dieses Eigene aber nicht das Repertoire authentischer Seinsmöglichkeiten, sondern das Unabweisbare einer Verantwortung, die weder durch Legitimation noch durch Delegation abgegolten werden kann.²⁴ Levinas spricht von einer „Angst, auch da Verbrechen zu verüben, wo sich die Begriffe vertragen“, einer Angst, „die vor der auszuübenden Gewalt empfunden wird – wäre sie auch im logischen Verlauf der Geschichte notwendig – wäre sie auch in ihrem durch den Gang der Wahrheit gebotenen Verlauf notwendig“ (Levinas 1984, 140f.).²⁵

23 Dabei ist die Rede von einer „Phänomenologie der Alterität“ insofern paradox, als Levinas die Alterität gerade als das ausweisen möchte, was nicht erscheint, was sich nicht widerstandslos den intentionalen und epistemischen Vermögen ausliefert. Insofern kann man mit Zeillinger (2005a) auch von einer „Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen“ sprechen.

24 Vgl. zum Begriff der Angst bei Heidegger und Levinas auch Bonnemann 2016, 248f.

25 Levinas bezieht sich an dieser Stelle auf die Geschichte von Jakob und Esau, wie sie von dem rabbinischen Kommentator Raschi ausgelegt wird. In der Genesis heißt es: „Jaakob fürchtete sich sehr, ihm wurde bang“. Warum diese Doppelung? Nach Raschi „fürchtete sich“ Jakob „vor seinem Tod, aber ihm wurde bange, dass er vielleicht zu töten haben würde“ (Levinas 1984, 141). Die „Angst Jakobs“ ist nicht die (Heidegger'sche) Todesangst, sondern die Angst, „die vor der auszuübenden Gewalt empfunden wird“ (Levinas 1984, 141). Judith Butler kommentiert diese Stelle in *Am Scheideweg* so: „Obgleich Lévinas den Selbsterhalt niemals wirklich als letzten Wert betrachtet, scheint es doch mit der Selbstverteidigung eine andere Sache zu sein. Wenn Jakob Esau nicht töten darf, muss er sich mit seinem Wunsch zu töten

Entscheidend ist daran für Levinas, dass sich die Angst nicht durch die Einsicht ins Wahre, Ganze und Notwendige beruhigen lässt. Vielmehr insistiert sie, gewissermaßen gegen jede Logik. Dieses Insistieren bezeugt das Eigenrecht und die Irreduzibilität des Ethischen. Oder wenigstens ist das das Ziel sämtlicher Beschreibungen, die Levinas vorlegt: das Ethische und die Alterität in ihrer Irreduzibilität aufs Ontologische zu bezeugen.

Die ethische Angst ist dabei nur eine von vielen Figuren des Entzugs und der Verweigerung, die in Levinas' Werk aufgeboten werden, um die Geste der Legitimierung durch rationale Notwendigkeit zu konterkarieren, die seines Erachtens für jede totalisierende Grundlegung des Politischen charakteristisch ist. „Die Ontologie als Erste Philosophie“, heißt es in *Totalität und Unendlichkeit*, „ist eine Philosophie der Macht. Sie endet beim Staat und der Gewaltlosigkeit der Totalität, ohne sich gegen die Gewalt, von der diese Gewaltlosigkeit lebt und die in der Tyrannei des Staates offenbar wird, zu wappnen.“ (Levinas 1961, 55f.) Der Staat kommt an dieser Stelle selbst als eine Figur der Totalität in den Blick. Die Gewaltlosigkeit des Staates verdankt sich einer gewaltsamen Setzung, einem Gewaltakt, durch den die Totalität sich etabliert, gründet und abzuschließen sucht.²⁶ Die staatliche Tyrannei, auf die Levinas hier zu sprechen kommt, wiederholt die Stiftungsgewalt der Totalität. Alterität im Horizont des Politischen zu denken muss vor diesem Hintergrund zumindest zweierlei bedeuten: erstens die Gewalt freizulegen, die der „Gewaltlosigkeit der Totalität“ zugrunde liegt (das ist die Kritik der Totalität) und zweitens sich gegen diese Gewalt zu wappnen, die immer wieder aufs Neue in der Lage ist, sich selbst unsichtbar zu machen. Dazu gilt es nach Levinas, das politische Denken vom Modus des Totalitätsdenkens auf ein Alteritätsdenken umzustellen.

Infrage gestellt wird damit nicht weniger als die Grundüberzeugung der ontologischen Politik der Wahrheit, die Levinas, wie wir gesehen haben, auf die Formel eines „Frieden[s], ausgehend von der Wahrheit“ (Levinas 1984, 137) bringt. Diese Überzeugung lautet, noch einmal, dass das Gute, das gerechte Gemeinwesen, nichts als ein Korollarium der Einsicht ins Wahre, in die zugrundeliegenden Seins- und Wesensverhältnisse darstellt. Weist man die Geste der Legitimierung durch rationale Notwendigkeit, die dieser

anderswohin wenden, mit seinem Begehren, das im Innersten mit der Todesfurcht verknüpft ist. Die einzige Möglichkeit der Brüder, den Krieg gegeneinander zu vermeiden, ist der Krieg mit sich selbst und dem Gebot. Gewaltlosigkeit ist also immer die Folge eines anderen Krieges, den der eigene mörderische Impuls gegen das Verbot seiner Verwirklichung führt.“ (Butler 2012, 75)

26 Das damit verbundene Paradox der Gründung/Stiftung des Gemeinwesens erörtere ich weiter unten ausführlich in Auseinandersetzung mit Derrida, s. Kap. 5.3.

Formel eingeschrieben ist, zurück, dann muss das ganze Verhältnis von Philosophie und Politik, von Wahrheit und Frieden neu gedacht werden. Wir müssen uns dann „fragen“, so Levinas, „ob der Frieden nicht auf einen Ruf zu antworten hat, der dringlicher als derjenige der Wahrheit und vor allem vom Ruf der Wahrheit unterschieden ist“ (Levinas 1984, 141). Denn der Friede, der im Ausgang von der Wahrheit etabliert wird, ist selbst noch auf dem Krieg, auf jener Evidenz des Krieges gegründet, die das Urparadigma jeder Evidenz und Erfahrung bildet. Er ist, wie Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* formuliert, ein „Friede der Imperien, die aus dem Krieg hervorgegangen sind“ (Levinas 1961, 21). Die Ordnung der Totalität kann die Szene des Krieges, als ihre eigene Urszene, bestenfalls verdrängen, aber nicht abstreifen.

Levinas geht es um einen anderen, einen nicht-imperialen Frieden. Ein solcher nicht-imperialer Friede dürfte nicht mehr als Ableitung aus dem Wahren, als praktisches Nebenprodukt theoretischer Einsicht in den Blick kommen. Mit der Totalität zu brechen heißt auch, das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft (vgl. Römer 2018, 366ff.) sowie zwischen Wahrheit und Politik neu zu denken. Anstatt in immer anderen Spielarten den Frieden aus der Wahrheit abzuleiten, gelte es vielmehr, sich zu „fragen, ob wir nicht das Ideal selbst der Wahrheit – das kein Europäer zurückweisen könnte – schon in Bezug auf ein Ideal des Friedens verstehen sollen“ (Levinas 1984, 141). Daran wird zunächst deutlich, dass es Levinas in seiner Kritik der Totalität mitnichten darum geht, Wahrheits-, Universalitäts- und Rationalitätsansprüche aufzugeben oder zurückzuweisen. Es geht ihm vielmehr um eine grundsätzliche Neuaufklärung über die Werte der Wahrheit, der Universalität und der Rationalität. Die Besinnung aufs Alteritätsmotiv soll zugleich den Sinn von Wahrheit als einen wesentlich praktischen, ja ethisch-politischen neu sehen lassen. Der Friede wäre dann nicht mehr von der Wahrheit abhängig und auf sie gegründet, sondern die Wahrheit stünde *als* Wahrheit im Dienst des Friedens, wäre Antwort auf eine Friedens-Forderung. Die Neutralität und Objektivität der Wahrheit lässt sich erst dann richtig verstehen, wenn sie nicht mehr als letzte Grundlage, sondern als konflikthafte Antwort im Widerspiel ethischer und politischer Ansprüche sichtbar wird. Oder in Levinas' Worten: „Die Wahrheit setzt die Gerechtigkeit voraus“ (Levinas 1961, 125).

Der Denkhorizont der Totalität soll dadurch unterlaufen werden, dass die Wahrheit als ihre Kardinalfigur nicht mehr eine letzte Grundlage bildet, sondern in ihrer Verstrickung mit dem Ethischen und dem Politischen aufgewiesen wird. Wahrheit wird damit keineswegs „relativiert“, sondern

in ihrer Dringlichkeit fürs Ethische und Politische in Szene gesetzt. Damit wird gleichzeitig ein positiver Sinn politischen Konflikts und Dissenses denkbar. Folgt man Levinas' Totalitätskritik, dann kommt die moderne politische Philosophie in einer eigentümlichen Weise gerade mit dem Phänomen politischen Konflikts nicht zurecht. Das lässt sich nochmals am Ausgangspunkt von *Totalität und Unendlichkeit*, dem komplizierten Verhältnis von Totalität und Krieg, deutlich machen. So wird Levinas' Diagnose zufolge der Konflikt im Rahmen des Totalitätsdenkens einerseits, in Gestalt des Krieges und der extremen Entzweiung, zum eigentlichen Paradigma des Seins und der Erfahrung an sich überhöht, und andererseits wird der radikale Dissens aus dem ontologisch fundierten und versöhnten, in der Totalität verankerten Gemeinwesen ausgetrieben. Hier finden wir strukturell die beiden Gefahren gegenwärtigen politischen Denkens wieder (s. Abschn. 1.1): Dramatisierung des Konflikts durch Universalisierung des Krieges auf der einen Seite; Austreibung des Konflikts durch rationale Grundlegung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf der anderen Seite. Im Licht von Levinas' Analyse handelt es sich um zwei Seiten derselben Medaille, zwei Weisen, das Einvernehmen und von Totalität und Krieg zu akzentuieren.

2.4 Dekonstruktion des Krieges: Die doppelte Geste

Totalität und Unendlichkeit zielt darauf ab, den Denkhorizont von Totalität und Krieg zu überschreiten. Die Alterität wäre, als radikale Singularität des Anderen, Beziehung zu dem, was sich der Totalität nicht eingliedern lässt und sich der Evidenz des Krieges widersetzt. Wenn sich eine solche Beziehung aufweisen lässt, dann wäre die Totalität gebrochen. Die Alterität wäre der Bruch (mit) der Totalität. In der Tat kann, vor dem Hintergrund von Levinas' Totalitätskritik, nur der Aufweis der Alterität einen solchen Bruch vollziehen. Denn das Einvernehmen zwischen der Totalität und dem starken Subjekt, dieses Band der Komplizenschaft, ist zu stark, als dass es aufgeknüpft werden könnte, indem man das Subjekt selbst zum Widersacher der Totalität erklärt: zu einer kreativ-schöpferischen Kraft außerhalb der Ordnung bzw. außerhalb des Gesetzes. Diesen Weg haben auf unterschiedliche Weise Kierkegaard, Nietzsche oder Sartre eingeschlagen. Für Levinas erweist er sich als Sackgasse. Das Subjekt kann sich nicht, wie Münchhausen, am eigenen Schopf aus dem Totalitätssumpf herausziehen: „Nicht ich bin es, der sich dem System verweigert, wie Kierkegaard dachte,

sondern der Andere.“ (Levinas 1961, 46f.) Das Subjekt verwehrt sich nicht aus eigener Kraft, sondern dank der Beziehung zum Anderen der Gewalt der Totalität: „Wenn ich schon nicht durch mich selbst außerhalb der Geschichte“ im Sinne Hegels historischer Totalität „bin, so finde ich wenigstens im Anderen einen im Verhältnis zur Geschichte absoluten Punkt“ (Levinas 1961, 66).

Alterität erweist sich im konzeptuellen Rahmen von *Totalität und Unendlichkeit* als notwendige Bedingung von Handlungsfähigkeit. Das Totalitätsdenken muss von seiner ganzen Grundausrichtung her missverstehen, was Praxis heißt. Die Vorstellung einer geschlossenen und umfassenden Totalität verunmöglicht, einen tragfähigen Handlungs- und Praxisbegriff zu etablieren. Möchte man darlegen, was es für ein Subjekt heißt, handlungsfähig und verantwortlich zu sein, dann ist es erforderlich, eine „Beziehung [...] *jenseits der Totalität*“ zu denken, eine „Beziehung zu *einem Mehr, das immer außerhalb der Totalität ist*, als ob die objektive Totalität nicht das wahre Maß des Seins erfüllte“ (Levinas 1961, 22, Hvhbg. i. Orig.). Um diese Beziehung zu beschreiben, geht Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* in zwei Schritten vor.²⁷ Ich bezeichne diese zwei Schritte als Levinas' „doppelte Geste“.²⁸ Der erste Zug ist Oppositionsbildung. Den Begriffen der Totalität setzt Levinas Figuren der Alterität entgegen. Eine „Rhetorik der Entgegensetzung“ (Gelhard 2005, 89), die sich bereits im Titel ankündigt, durchzieht *Totalität und Unendlichkeit*. Der Totalität (des Seins, der Geschichte, des Logos) wird die Unendlichkeit (des Anderen) gegenübergestellt. Diese Logik der Oppositionsbildung setzt immer wieder neu an. Levinas identifiziert und beschreibt eine ganze Reihe ‚totalitätsaffiner‘ und ‚alteritätsaffiner‘ Erfahrungsformen, Strukturen und Ereignisarten. Entgegengesetzt werden, um nur einige der Oppositionspaare zu nennen, denen Levinas ausführliche Deskriptionen widmet: die Ontologie (totalitätsaffin) und die Metaphysik (alteritätsaffin); die Geschichte (t) und das äußere Sein (a); das Bedürfnis (t) und das Begehren (a); die stumme Dingwelt (t) und die Rede (a); der Krieg (t) und die Rede (a); die Rhetorik (t) und die wahre Rede (a); die Gewalt (t) und das Antlitz (a); Politik (t) und Ethik (a).

27 Dieses zweistufige Vorgehen ist, soweit ich sehe, in der Rezeption bislang nur ungenügend zur Kenntnis genommen worden, obwohl es, wie ich im Folgenden zeige, für das Verständnis von Levinas' Darstellungsgang entscheidend ist.

28 Bei Derrida tritt die „doppelte Geste“ bisweilen als Synonym für die Dekonstruktion auf (vgl. Derrida 1986, 31). Ich bezeichne Levinas' ‚Methodik‘ als doppelte Geste, um eine gewisse Nähe zu Derridas Vorgehen nahezu legen. Vgl. zum Begriff der doppelten Geste bei Derrida Zeillinger 2002, 49f. sowie Posselt/Flatscher 2018, 237f.

Liest man *Totalität und Unendlichkeit*, als würde nur dieser erste Schritt der Oppositionsbildung zwischen totalitätsaffinen und alteritätsaffinen Strukturen vollzogen, dann scheint es, als beschränkten sich Levinas' Ausführungen darauf, Alterität als eine Art Überschuss über die Totalität zu beschreiben. Man bekommt dann den falschen Eindruck, dass es Levinas um den pseudo-theologischen Trost geht, dass es irgendwie neben oder über der Totalität, wie man so sagt, ‚noch etwas gibt‘. Dann aber wäre die Alterität eine abseitige Äußerlichkeit und die Totalität könnte weiterhin ungebrochen und unbehelligt in sich ruhen. Hier kommt der zweite Zug in Levinas' doppelter Geste ins Spiel. Levinas versucht aufzuweisen, dass die vermeintlich totalitätsaffine Seite des jeweiligen Oppositionspaares von der alteritätsaffinen abhängig, von ihr durchdrungen und ohne sie strenggenommen gar nicht zu verstehen ist. Erst dieser zweite Zug macht die Alterität unabweisbar geltend. Ziel dieses Zugs ist, dass sich auch die Phänomene, die vordem als Evidenzen der Totalität erscheinen konnten, als von Alterität durchwirkt erweisen.²⁹

Das gilt selbst noch für die vermeintlich härteste Evidenz der Totalität; jene, die Levinas, wie wir gesehen haben, als Urparadigma des Totalitätsdenkens gilt: die Evidenz des Krieges. *Totalität und Unendlichkeit* vollzieht eine Dekonstruktion des Krieges.³⁰ Diese Dekonstruktion zeigt auf, dass selbst der Krieg keineswegs einen aller Alterität baren Archetyp der Totalität darstellt, sondern selbst nur von der Alteritätsbeziehung her möglich und denkbar ist. Dabei wird zunächst – erster Zug: Entgegensetzung, Oppositionsbildung – der Universalismus des Krieges durch den Verweis auf eine Beziehung in Frage gestellt, die sich der Ordnung des Krieges entzieht. Diese Beziehung ist die Sprachbeziehung, die Rede. Das heißt nicht, dass die Rede schlechterdings gewaltlos wäre – im Gegenteil: Levinas liefert

29 Dieses Vorgehen lässt sich parallel zu Derridas dekonstruktivem Umgang mit klassischen metaphysischen Oppositionspaaren verstehen. Dabei wird zunächst gezeigt, dass eine vermeintlich neutrale Opposition (z.B. die klassische strukturalistische Unterscheidung zwischen Struktur und Ereignis) in Wahrheit hierarchisch und machtgesättigt ist (die Struktur wird gegenüber dem singulären Ereignis privilegiert). Davon ausgehend wird aufgewiesen, dass sich das durch die beiden Termini umschriebene Feld erst durch die Beseitigung dieser Hierarchie verstehen lässt (Sprache muss sowohl als Ereignis als auch als Struktur begriffen werden). Drittens wird geltend gemacht, dass die vermeintlich zentrale, traditionell privilegierte Seite der Opposition sich allererst von der vermeintlich unterprivilegierten und abgeleiteten Seite her explizieren lässt (jede Struktur geht auf Stiftungsereignisse zurück). Vgl. Posselt/Flatscher 2018, 237f.

30 Vgl. zu dieser Wendung Hirsch 1999.

eine präzise Analyse sprachlicher Gewalt³¹ –, sondern vielmehr, dass die Beziehung der Sprechenden nicht nach dem Bild von Teilen zu verstehen ist, die sich zu einem Ganzen zusammenfügen. Damit verweist die Rede auf eine Sozialität, die sich nicht dem Totalitäts-Bild des Krieges einpassen lässt: „Der Friede ereignet sich als [...] Fähigkeit zum Wort“, die Rede „zerbricht die Totalität der Kriege und Imperien, in denen nicht gesprochen wird“ (Levinas 1961, 23). Soweit scheint es, als stünden einander zwei Ordnungen gegenüber: Die Ordnung des Krieges – als totalisierte Ordnung bzw. Ordnung der Totalisierung, die zugleich eine Ordnung der Sprachlosigkeit ist – einerseits, und die (Un)Ordnung der Rede andererseits. Dabei weist dieser erste Zug die Universalisierung des Krieges zum alleinigen Paradigma von Erfahrung zurück. Die Ontologie des Krieges wird gleichsam zu einer regionalen Ontologie. Sie erfährt sich begrenzt durch die außer-ordentliche Erfahrung der Rede. Allerdings wird damit der Krieg noch als bloßes Gegenteil der Alterität verstanden; als eine Sphäre, der alle Andersheit ausgetrieben ist.

Der zweite Zug beginnt damit, den ursprünglichen Charakter des Krieges zurückzuweisen und ihn als abgeleitet von einem vorgängigen Alteritätsbezug herauszustellen. „Es ist nicht sicher, daß der Krieg am Anfang stand“, schreibt Levinas, denn „[v]or dem Krieg waren die Altäre“ (Levinas 1968a, 291). Dem Krieg geht die Beziehung zum Anderen voraus – hier symbolisiert durch den Altar, Ort des Kontakts zur göttlichen Transzendenz: „Der Krieg setzt [...] die vorgängige [...] Gegenwart des Anderen [voraus]; der Krieg bezeichnet nicht das primäre Geschehen der Begegnung.“ (Levinas 1961, 286) Levinas argumentiert, dass die Gewalt des Krieges – wie alle Gewalt – keineswegs als eine Art stumme, sprachlose Brutalität verstanden werden kann. Gewalt und Krieg setzen voraus, dass die Sprache schon im Spiel ist. Interpellation, ein wenn auch noch so minimales In-einer-Beziehung-der-Rede-Stehen, ist die Vorbedingung aller Gewaltausübung. Die Rede muss der Gewalt und dem Krieg vorausgehen. Das Tier kann verletzen und töten, aber es kann niemandem Gewalt antun, seine Bisse und Prankenhiebe sind absolut gewaltlos, was freilich nicht heißt, dass es nicht zum Opfer oder zum Instrument von Gewalt werden kann.³² Gewalt hat einen wesentlich sprachlich-symbolischen Charakter:

31 Steffen Herrmann (2010) liefert eine konzise Darstellung von Levinas' Beitrag zur Philosophie sprachlicher Gewalt.

32 Wie Jean-François Lyotard argumentiert, ist das Tier sogar das Paradigma des Gewaltopfers, da ihm die Möglichkeit fehlt, seine Gewalterfahrung sprachlich zu artikulieren und anzuklagen: „[D]em Tier geht jede Möglichkeit ab, seinen Schaden den

„Die Gewalt ist nicht das Ende der Rede“ (Levinas 1961, 351). Dasselbe gilt a fortiori für den Krieg: „Den Krieg kann es nur [...] da geben, wo die Rede möglich war: Die Rede trägt sogar den Krieg.“ (Levinas 1961, 327)

Selbst die extreme Feindschaft des Krieges impliziert demnach eine, wenn auch noch so minimale, Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit: „Der Krieg setzt die Transzendenz des Gegners voraus. Er wird gegen den Menschen geführt. Der Krieg [...] zielt auf ein [...] Antlitz [...]. Er ist eine Beziehung zwischen Seienden, die außerhalb der Totalität sind“ (Levinas 1961, 323). Wie alle Gewalt ist die Gewalt des Krieges nicht einfach ein Zum-Objekt-Machen, als würden wir, wenn wir Gewalt ausüben, einen Schalter umlegen und die Adressat:in unserer Gewalt nicht mehr als menschliches Wesen, sondern als bloßes Ding angehen. Verdinglichung und Objektivierung sind Spielarten der Gewalt, aber das Verhältnis zum Ding ist kein Paradigma des Gewaltverhältnisses: „[D]ie Gewalt zielt nicht einfach darauf ab, über den Anderen zu verfügen, wie man über eine Sache verfügt; sie ist vielmehr schon an der Grenze des Mordes, sie kommt aus einer unbegrenzten Negation. Sie kann es nur auf eine Gegenwart absehen, die, obgleich sie dem Bereich meiner Vermögen eingegliedert ist, selbst unendlich ist. Die Gewalt kann es nur auf ein Antlitz absehen.“ (Levinas 1961, 327) Im Zentrum von Levinas' Gewaltanalyse steht die Auffassung, dass jede Gewalt auf etwas zielt, über das sie keine Gewalt hat. Das ist das Paradox der Gewalt, das man sich am Mord verdeutlichen kann: Der Mord hat zur Folge, dass sich sein Opfer im Moment des Todes der Gewaltausübung schlechterdings entzieht. Als Versuch verstanden, die größte Gewalt über den Anderen auszuüben, scheitert der Mord genau dann, wenn er gelingt. Gewalt sieht immer auf Wesen ab, die der Gewalt zugleich „zugänglich und unzugänglich“ (Levinas 1961, 377) sind. Das Antlitz – als das, was über die Gewalt erhaben ist, was sich den Macht- und Erkenntnisvermögen entzieht – ist das einzige, worauf sich die Gewalt richten kann.

Levinas weist damit auch jede plane Entgegensetzung von Sprache und Gewalt zurück. Im Gegenteil gilt ihm die Sprachlichkeit als Vorbedingung der Gewaltausübung. Die Gewaltbeziehung lässt sich nur auf der Grundlage der Sprachbeziehung verstehen. Nicht einmal der Krieg führt in einen

menschlichen Beweisregeln entsprechend zu bezeugen, und folglich ist jeder Schaden gleichsam ein Unrecht und macht es zum Opfer *ipso facto*. [...] Darum ist das Tier ein Paradigma des Opfers.“ (Lyotard 1983, 57) Vgl. auch Derridas ausgedehnte Reflexionen in *Das Tier und der Souverän* (2001/02). Der Frage, inwieweit im Kontext des Alteritätsdenkens Ansprüchen von Tieren Rechnung getragen werden kann, gehe ich in Kap. 9 nach.

Bereich absolut jenseits der Rede. Daher klafft noch „im Krieg [...] zwischen den Kräften, die sich gegenüberstehen, der Abgrund der Transzendenz“ auf (Levinas 1961, 341). Wenn der Krieg nun nicht mehr als eine gänzlich stumme Ordnung gelten kann, dann taugt er allerdings auch nicht mehr als quasi-evidente Blaupause des Totalitätsdenkens: „Wie der Frieden, so setzt der Krieg Seiende voraus, die anders strukturiert sind denn als Teile einer Totalität. [...] Im Krieg weigern sich die Seienden, einer Totalität anzugehören, verweigern sich der Gemeinschaft, wehren sich gegen das Gesetz; keine Grenze hält den einen im anderen fest und definiert ihn. Sie behaupten sich als solche, die die Totalität transzendieren“ (Levinas 1961, 322f.).

Diese Beschreibungen sollen, systematisch gesehen, drei Aspekte verdeutlichen. Erstens: Die Dekonstruktion des Krieges steht im Zusammenhang von Levinas' Kritik des Totalitätsdenkens. Sie zeigt, dass das Totalitätsdenken sich nicht nur auf der vermeintlichen Evidenz des Krieges gründet, sondern zudem missversteht bzw. vereinseitigt, worauf es sich gründet: Der Krieg ist nicht oder jedenfalls nicht nur Urbild des Ganzen, des Selben und der Notwendigkeit, sondern selbst noch durchwirkt von Alterität. Anders gesagt, der kriegerischen Gewalt gelingt es nicht, die Alteritätsbeziehung aufzukündigen. Das heißt – zweitens – allerdings nicht, dass die ‚totalitätsaffine‘ Beschreibung des Krieges am Beginn von *Totalität und Unendlichkeit*, mit der die vorliegende Rekonstruktion von Levinas' Totalitätskritik begonnen hat, einfach widerrufen ist. Das wäre ein durchaus gefährliches Missverständnis, denn es legt nahe, dass man den Krieg nicht vermeiden, sondern nur anders verstehen, nur anders denken muss. Auch wenn Levinas kein Pazifist ist, liegt ihm nichts ferner als eine intellektuelle Apologie des Krieges. Aufzuweisen, dass die Alterität selbst noch den Krieg durchwirkt, macht den Krieg nicht besser. Im Gegenteil, Ziel von Levinas' Dekonstruktion des Krieges ist – drittens – aufzuzeigen, dass es kein Erfahrungsfeld gibt, das sich dem Einbruch des Anderen gänzlich verschließen kann. Levinas' Analyse möchte zu verstehen geben, dass nicht einmal das Schlachtfeld als ein solches Erfahrungsfeld gelten kann. In der Tat steht und fällt Levinas' ganzer Zugang damit. Ließe sich ein alteritätsfreier Erfahrungsbereich abstecken, wäre es mit dem Alteritätsdenken vorbei. Denn es möchte (Inter-)Subjektivität vom *unabweisbaren* Anspruch des Anderen her denken. Wäre es möglich, diesen Anspruch ein für alle Mal zu bannen,

ihn gänzlich stumm zu schalten, dann könnte sich die Totalität behaupten und abschließen.³³

Die Alterität ist in diesem Sinne ein Stachel oder eine Störung der Ordnung.³⁴ Das Alteritätsdenken weist jedes Ideal vollkommener Versöhnung zurück. Eine politische Welt, die von der Alterität her verstanden wird, ist eine Welt, die weder Kontingenz noch Konflikt abstreifen kann. Dabei lässt sich das, was Derrida einmal über seinen Begriff der *différance* sagt, gerade auf diesen Aspekt des Alteritätsmotivs hin lesen: „Nicht nur gibt es kein Reich der *différance*, sondern diese stiftet zur Subversion eines jeden Reiches an. So wird sie offensichtlich bedrohlich, und all das muß sie unvermeidlich fürchten, was in uns das Reich, die vergangene oder künftige Gegenwart eines Reiches wünscht.“ (Derrida 1988, 51) Ebenso wenig wie Derridas *différance* stiftet die Alterität eine feste Grundlage, auf der man ein „Reich“ gründen kann.³⁵ Es gibt kein Reich der Alterität, aber die Alterität lässt sich nicht bannen. Sie hat kein Heimatrecht, aber, das ist Levinas' Überzeugung, sie sucht alles heim.

Folgt man der allgemeinen Logik der doppelten Geste, dann müsste sich auch für die Ontologie und die Geschichte eine Relektüre von der Alterität her durchführen lassen. Levinas selbst hat ein solches Unterfangen nicht in Angriff genommen. Die Ontologie bleibt für ihn stets Totalität des Seins und das Historische bleibt stets Geschichte im Hegel'schen Sinn des Zu-sich-selbst-Kommens des absoluten Geistes. Entsprechend ist Levinas auch nicht der Idee nachgegangen, dass es eine *historische* Alterität geben könnte oder dass der Diskurs der Ontologie sich von der Alterität her neu aufrollen ließe.³⁶ Im folgenden Abschnitt zeige ich, dass Levinas selbst ein Moment des Ontologischen nicht vermeiden kann und sich in seinen späteren Arbeiten, insbesondere in *Jenseits des Seins*, dazu gedrängt sieht, die Verstrickung von Alterität und Ontologie in den Blick zu nehmen.

33 Wie Burkhard Liebsch formuliert, behauptet Levinas damit nicht weniger als „die *Unmöglichkeit radikaler Spurlosigkeit*. [...] Gerade die Gewalt, die es herbeiführen will, bewahrt in sich dieses Verschwinden als nicht ausgelöschtes und von Anderen zu bezeugendes. So bleiben selbst in der radikal vernichtenden Gewalt immer ‚einige Reste‘ des Zerstörten als solchen“ (Liebsch 2014, 159).

34 Waldenfels beschreibt die Figur des Stachels plastisch: „Der Stachel des Fremden setzt nicht nur in Bewegung, er dringt auch ins eigene Fleisch gleich dem Stachel der Stechfliege, jenem Sinnbild des sokratischen Fragens“ (Waldenfels 1990, 8).

35 Derrida rückt die *différance* mehrfach selbst in die Nähe der Alterität: „Keine *différance* ohne Alterität, keine Alterität ohne Singularität“ (Derrida 1993, 51).

36 Die Frage nach dem Verhältnis von Alterität und Geschichte greife ich am Ende wieder auf, s. Abschn. 10.3.

