

3 Mit der Totalität brechen (Levinas)

Im Denken der Totalität artikuliert sich nach Levinas das Grundmotiv des Krieges als Paradigma der Seinserfahrung. Das Wissen der Totalität ist Herrschaftswissen und die Freiheit, die die Totalität zulässt, ist stets die Freiheit identitärer Selbstbehauptung. Der Bezug aufs Alteritätsmotiv soll, wie wir gesehen haben, eine Subversion des Denkhorizonts liefern, der sich in der Figur der Totalität emblematisch Ausdruck verschafft. Erforderlich ist eine solche Subversion aus Levinas' Perspektive, weil sich in diesem Rahmen der Sinn menschlicher Praxis und Handlungsfähigkeit nicht erfassen lässt, und zwar weder im Kontext des Ethischen noch im Kontext des Politischen. Das alternative Denkbild, das Levinas entwickelt, wird ausgehend von einer anspruchsvollen Idee unbedingter Responsivität entfaltet. Das Moment der Responsivität-als-Responsibilität bricht mit der Totalität bzw. macht verständlich, inwiefern jede Totalität nur als gebrochene denkbar ist.

Der Bruch mit der Totalität steht im Zentrum dieses Kapitels. Ich rekonstruiere zunächst, wie menschliche Praxis bei Levinas – in kritischer Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Immanuel Kants – als Antwortgeschehen auf vorgängige Ansprüche Anderer gedacht wird (3.1). Dieses responsive Praxiskonzept ist in eine Sprachauffassung eingebettet, die die Genese von Normativität verständlich machen soll. Responsivität steht am Beginn einer Konstitutionsgeschichte des Universalen (3.2). Entscheidend ist Levinas' Figur des Dritten, mit der der plurale Charakter der Alterität adressiert wird. Der Dritte erweist sich als Kontenpunkt von Ethischem und Politischem sowie von Normativität und Praxis (3.3).¹

3.1 *Autonomie und Unbedingtheit*

Die Alterität bricht mit der Totalität. Das ist nicht im Sinne eines nachträglichen Ereignisses zu verstehen, als wäre die Totalität irgendwann ganz

1 Dieses Kapitel nimmt einige bereits publizierte Überlegungen zum Verhältnis von Alterität, Ethik und Politik in überarbeiteter und aktualisierter Form auf: eine Darstellung der Normativitätsproblematik im Alteritätsdenken (Seitz 2016a) und eine Rekonstruktion der Beziehung von Kant und Levinas (Seitz 2018c).

gewesen und der Einbruch der Alterität würde sie auf einmal aufsprengen. Vielmehr will das Alteritätsdenken das Gebrochene der Totalität und das Scheitern definitiver Schließungen erläutern. Im Zentrum dieser Überlegung steht die alteritätstheoretische Idee des Unbedingten. Um dieser Idee Konturen zu geben, bietet es sich an, Levinas' Konzeption des Unbedingten im Kontrast zu der wohl wirkmächtigsten und für die gegenwärtige politische Philosophie folgenreichsten Fassung des Unbedingten zu erläutern: derjenigen Kants.

Kant und Levinas teilen die Überzeugung, dass sich menschliche Subjektivität und Intersubjektivität nur ausgehend von einem Moment des Unbedingten verstehen lassen, das sie zudem beide in imperativischen Begriffen beschreiben.² Levinas verweist immer wieder affirmativ auf Kants praktische Philosophie, der er sich „besonders verwandt fühl[t]“ (Levinas 1951, 118). Diese Verwandtschaft rührt daher, dass Levinas und Kant es gleichermaßen für unmöglich halten, den Sinn von Subjektivität zu erfassen, ohne ein Moment ethischen Auf- und Herausgefordertseins zu berücksichtigen.³ Levinas möchte einen Anspruch des Anderen denken, der das Subjekt zur Verantwortung aufruft, schon bevor er zum Gegenstand reflexiven Bewusstseins wird. Kant betont seinerseits, dass es in seinem Vorhaben der „Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*“ (Kant 1785, A 392), also des kategorischen Imperativs, nicht darum gehen kann, ein „neues Prinzip der Moralität“ einzuführen, „gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend [...] gewesen wäre“ (Kant 1788, A 16). Kant möchte die Menschen also nicht von einem bislang ungekannten Moralprinzip überzeugen, sondern explizit machen, was unserer Praxis je schon als Maßstab und Kriterium eingeschrieben ist. Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat, wie er in der *Kritik der praktischen Vernunft* rückschauend festhält, „nur eine neue Formel aufgestellt“ (Kant 1788, A 16). Das Unbedingte ist – und auch darin sind sich Kant und Levinas einig – nicht Ergebnis praktischer Reflexion, sondern liegt ihr immer schon voraus. Levinas drückt das in der Wendung aus, dass das Subjekt dem Anspruch des Anderen „gehorch[t], schon bevor er zum Ausdruck kommt“

2 Zum Verhältnis von Kant und Levinas liegen viele Forschungsbeiträge vor. Vgl. insbes. Römer 2018 und Gelhard 2015 sowie Chalier 1998, Atterton 1999, Liebsch 1999, Fischer/Hatrup 1999.

3 Alphonso Lingis bringt das im Hinblick auf Levinas so auf den Punkt: „All subjective movements are under an order; subjectivity is this subjection. This bond does not only determine a being to act, but is constitutive of subjectivity as such, determines it to be.“ (Lingis 1998, xix)

(Levinas 1974, 47). Bei Kant gebietet das moralische Gesetz ebenso, bevor es ausdrücklich formuliert – eben: auf eine bestimmte Formel gebracht – wird. Darüber hinaus konstituiert sich das Subjekt in seiner Autonomie bei Kant erst in der Konfrontation mit dem Unbedingten. Beide, Levinas wie Kant, vertreten die These, dass der Kontakt zum Unbedingten unter den Konstitutionsbedingungen von Subjektivität eine besondere Stellung einnimmt.⁴ Sie kommen darin überein, dass Subjektivität als wesentlich ethische Subjektivität zu explizieren ist:⁵ Individuen können sich nur insofern als handelnde Subjekte verstehen, als es möglich ist, ihr Agieren im Register bzw. im Horizont des Ethischen zu beschreiben (vgl. Levinas 1954, 29). Wo diese Möglichkeit nicht besteht, haben wir es nicht mit Handeln, sondern mit bloßem Verhalten zu tun.⁶

Die Wege der beiden trennen sich an der Frage, welche Erfahrung diesem Moment des Unbedingten korrespondiert. Während für Kant der Schlüssel zur Explikation ethischer Subjektivität im Begriff der Autonomie liegt, die sich im vernünftigen Handeln gemäß dem Sittengesetz artikuliert, macht Levinas geltend, dass das Unbedingte zunächst nicht als Korrelat bzw. Prinzip eines (aktivischen) Tuns, sondern als Widerfahrnis zu denken ist. Damit weicht Levinas gleich in mehrerer Hinsicht von Kants Bestimmung des Unbedingten ab. Im Vergleich zu Kant verlagert sich der Schwerpunkt bei Levinas (1) von der Aktivität zur Passivität, (2) von der Rationalität zur Affektivität, (3) von der Universalität zur Singularität und (4) von der Autonomie zur Heteronomie. Das heißt nicht, dass Levinas Aktivität, Rationalität, Universalität und Autonomie geringschätzt oder gegenüber den letztgenannten Begriffen abwertet. Vielmehr geht er davon aus, dass das Passive, das Affektive und das Singuläre eine unverzichtbare Rolle in der Konstitutionsgeschichte der Autonomie spielen. Entscheidend ist dabei, dass Levinas das Passive, das Affektive und das Singuläre dem kantischen Autonomiemotiv nicht einfach äußerlich entgegengesetzt. Diese

4 Jean Grondin beschreibt dieses Naheverhältnis so: „Der Mensch steht [bei Kant] immer schon als endliches Wesen unter dem Appell der Pflicht, d.h. [...] des verantwortungsvollen Handelns. Es ist das Verdienst von Lévinas, diesen Primat des unbedingten Gefördertseins [...] wieder zu Ehren gebracht zu haben.“ (Grondin 2007, 147, Anm. 54)

5 Später wird sich – im Licht der Überlegungen zur Figur des Dritten – zeigen, dass es präziser ist, bei Levinas von ethisch-politischer Subjektivität zu sprechen, s. Abschn. 3.3.

6 Ob diese Möglichkeit besteht oder nicht, ist allerdings nicht einfach epistemisch zu bestimmen. Wie sich in Auseinandersetzung mit Butler und Rancière zeigen wird (Kap. 6 und 7), handelt es sich dabei nicht um eine rein epistemische, sondern immer auch um eine (latent) politische Frage. Man könnte daher auch sagen: Verhalten ist ein Handeln, dem die ethisch-politische Autorisierung zum Handeln oder die „Anerkennbarkeit“ als Handeln fehlt.

Momente treten nicht in irgendeinem Sinn an die Stelle der bei Kant ausbuchstabierten Universalitäts- und Rationalitätsansprüche (vgl. Chalier 1998, 98; Levinas 1957, 187). Eine solche Position würde letztlich auf einen gegenaufklärerischen Irrationalismus hinauslaufen. Im Gegenteil hält Levinas an der Unverzichtbarkeit und der ethisch-politischen Bedeutsamkeit von Rationalität und Universalität fest. Allerdings stellt er – anstatt die klassischen Dichotomien von Vernunft und Sinnlichkeit sowie von Allgemeinem und Besonderem fortzuschreiben – heraus, dass sich der Sinn von Rationalität und Allgemeinheit nicht erfassen lässt, ohne die passiven und pathischen Momente zu berücksichtigen, die ihnen vorausliegen. Insofern geht es Levinas nicht um eine Destruktion, sondern um eine Dekonstruktion der Autonomie; nicht um eine Absetzung der Freiheit, sondern um eine „Einsetzung der Freiheit“ (Levinas 1961, 116ff.) im Widerspiel singulärer Ansprüche. Man könnte mit Derrida auch von einem quasitranszendentalen Ansatz sprechen. Das Passive, das Affektive und das Singuläre (allesamt Figuren der Heteronomie) sollen zugleich als Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit (als Verantwortlichkeit) und als Bedingungen der Unmöglichkeit von Freiheit (im Sinne souveräner Selbstsetzung) lesbar werden. Die Wette, die Levinas dabei eingeht, lautet, dass das Zurückfragen hinter die Autonomie das zu Tage fördert, was die Autonomie zugleich ermöglicht und durchkreuzt.

Levinas schlägt mit dem Motiv der „Einsetzung der Freiheit“ einen Weg ein, der an den Anfang der Konstitutionsgeschichte der Freiheit zurückführen soll. Dieser Weg lässt sich aus der Sicht Kants schlechthin nicht beschreiten. Nach Kant kann hinter die Vorstellung einer „Kausalität aus Freiheit“ – Grundmöglichkeit allen Handelns – nicht mehr sinnvoll zurückgefragt werden. Freiheit, in der Bestimmung, dass „reine Vernunft durch bloße Ideen [...] die Ursache von einer Wirkung [...] sein soll“ (Kant 1785, A 460), kann niemals in der Erfahrung beobachtet werden. Kant greift hier seine zentrale Unterscheidung zwischen Verstandesbegriffen und Vernunftbegriffen auf. Während Naturdetermination ein empirisches Substrat hat (Naturkausalitäten und Naturgesetze lassen sich aus Beobachtungen ableiten), ist die Freiheit ein Vernunftbegriff. Sie hat keinen empirischen Rückhalt. Der Freiheit liegt keine empirische Beobachtung, sondern eine rationale Forderung zugrunde. Das bedeutet aber im Rahmen von Kants Konzeption wiederum, dass „die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime* als *Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit, interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich ist“ (Kant 1785, A 460). Kant zufolge kann nicht weiter begründet werden, warum wir an der Universalisierbarkeit von

Handlungsmaximen ein Interesse nehmen. Wir können nur das Faktum des Bewusstseins des Sittengesetzes (das berühmte Faktum der Vernunft) konstatieren und deutlich machen, dass wir nicht umhinkommen, die Idee der Freiheit vorauszusetzen, solange wir uns als vernünftig handelnde Akteur:innen verstehen bzw. verstehen wollen. Gerade das ist Kants vordringliches Beweisziel: „Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist [...] nicht allein [...] möglich (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), sondern auch, sie praktisch [...] allen seinen willkürlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens [...] bewußt ist, ohne weitere Bedingung notwendig.“ (Kant 1785, 134f.) Moderner ausgedrückt: Nach Kant können wir mittels der Begriffe der Autonomie, der Freiheit und des Sittengesetzes verständlich machen, was es heißt, sich als verantwortliches Subjekt zu verstehen. Wir können dagegen nicht erklären, wie sich der Kontakt zum Unbedingten und das Interesse an Universalisierung allererst einstellen.

Das ist Levinas' Einsatzpunkt. Levinas versucht aufzuweisen, wie der Bezug aufs Unbedingte und das Interesse an Universalisierung zustande kommen. Levinas möchte die Autonomie nicht abschaffen, sondern hinter sie zurückfragen. So läuft Levinas' Denken – entgegen der missverständlichen Rede von einem ‚Tod des Subjekts‘⁷ – mitnichten darauf hinaus, den Begriff der Subjektivität zu verabschieden oder das Subjekt in einer überbordenden Alterität und Heteronomie aufzulösen. Das Subjekt ist allerdings nicht mehr das „Zugrundeliegende“ (*hypokeimenon*), sondern das einem unbedingten Anspruch „Unterworfenen“ (*subiectum*). Dadurch wird, wie Peter Anna Zeillinger treffend formuliert, „das *autos* der Autonomie“ (Zeillinger 2010, 227) transformiert – und eben nicht: abgeschafft. Levinas zielt darauf ab, das Hyperbolische der Geste zu beeinspruchen, in der die moderne Subjektphilosophie Autonomie mit Souveränität gleichsetzt und „alles Andere im Selben umfass[t]“ (Levinas 1957, 188).

Angesichts von Kants grundsätzlicher Absage an die Möglichkeit, die Vorgeschichte von Autonomie und Unbedingtheit zu erzählen – er sieht darin die „äußerste[] Grenze aller praktischen Philosophie“ (Kant 1785, 124) –, stellt sich die Frage nach den Erfolgsaussichten von Levinas' Unterfan-

7 Auch für andere poststrukturalistische und postphänomenologische Denker:innen wie Derrida oder Badiou lässt sich leicht zeigen, dass deren Arbeiten nicht auf eine Verabschiedung, sondern auf eine Neukonzeption des Subjekts zielen. Zeillinger (2005b) hat ausgehend von deren Ansätzen den Begriff eines „zeugnishaften Subjekts“ vorgeschlagen.

gen, das Zustandekommen des Bezugs aufs Unbedingte zu rekonstruieren. Wenn weder das Aufweisen transzendentaler Möglichkeitsbedingungen noch ein rein empirischer Ansatz gangbar zu sein scheinen,⁸ dann muss mit einiger Dringlichkeit geklärt werden, wie sich überhaupt in einer philosophisch legitimen und konsistenten Weise von Alterität sprechen lässt. Kurz, die Frage, die zu klären ist, wenn die Alterität zur Sprache gebracht werden soll, lautet, wie sie im Rahmen eines philosophischen Diskurses überhaupt sinnvoll zur Sprache gebracht werden kann. Levinas begegnet dieser Problematik mit einer Sprachtheorie, die verdeutlicht, inwiefern Sprechen und Handeln je schon auf Alterität hingeordnet sind – eine Konzeption, die sich gerade auf das Moment politischen Widerspruchs hin öffnet.

3.2 Anspruch, Antwort, Widerspruch

Wie lässt sich von der Alterität sprechen? In der Tat radikalisiert sich das Problem des Sprachlichen bzw. der philosophischen Artikulierbarkeit von Alterität im Laufe der Entwicklung von Levinas' Denken sowohl inhaltlich als auch methodisch. Das Problem ergibt sich daraus, dass Alterität per definitionem dem Gestus ontologischer Grundlegung sowie dem Aufdecken transzendentaler Möglichkeitsbedingungen entgegensteht. Allerdings ist auch ein rein empirischer Ansatz von Anfang an verstellt. Insofern sich die Alterität der Wahrnehmung, der Intentionalität und dem Bewusstsein entzieht, unterläuft sie die Autorität unserer epistemischen Vermögen. Die Alterität soll also nicht als Wahrnehmungsgegenstand fungieren, sondern diesseits der Intentionalität einen Anspruch stellen, der das Subjekt als verantwortliches ins Leben ruft. Eine transzendente oder empirische Herangehensweise würde die Alterität der Totalität wieder eingliedern und die Freiheit des erkennenden Subjekts bereits voraussetzen, die doch erst in ‚veränderter‘ Form als Resultat einer Konstitutionsgeschichte aufscheinen soll. Alterität kann nicht bewiesen, sondern nur bezeugt werden, und zwar in einer Sprache, die darum ringt, der Alterität gerecht zu werden.⁹

In *Totalität und Unendlichkeit* geht Levinas davon aus, dass Alterität sich direkt bezeugen lässt, und zwar indem er Grenzphänomene wie das Antlitz des Anderen beschreibt, an denen das Irreduzible der Alterität

8 Sowohl ein transzendentaler als auch ein empirischer Ansatz scheinen verbaut, wie Zeillinger betont, insofern Alterität als etwas expliziert werden soll, das „sich dem wahrnehmenden Subjekt von vornherein entzieht“ (Zeillinger 2010, 228).

9 Vgl. zur Unterscheidung von Bezeugen und Beweisen auch Liebsch 2014, 46.

deutlich werden soll. Auf die Probleme dieses Entwurfs und auf die Veränderungen in der Zugangsweise, die Levinas in *Jenseits des Seins* vollzieht, komme ich gleich zu sprechen. Vorerst sei noch einmal unterstrichen, dass die Unendlichkeit/Alterität in Levinas' frühen Arbeiten stets als das absolut äußerliche Gegenstück der Totalität adressiert wird. Folgerichtig bezeichnet Levinas seine Ausführungen im Untertitel als einen *Versuch über die Exteriorität*, d.h. über das Der-Totalität-Äußerliche. Wie wir gesehen haben (Abschn. 2.4), ist die zentrale methodische Bewegung von *Totalität und Unendlichkeit* die ‚doppelte Geste‘ mit ihren zwei Schritten: (1) Entgegensetzung und Oppositionsbildung ‚totalitätsaffiner‘ und ‚alteritätsaffiner‘ Phänomene/Strukturen, (2) Aufweis, dass sich die totalitätsaffine Seite eines Oppositionspaares nur von der alteritätsaffinen her verstehen lässt und selbst von Alterität durchdrungen ist. Diese Logik lässt sich auch in Hinblick auf den Sprachbegriff nachzeichnen.

So wird Sprache, wie Levinas geltend macht, traditionell in Begriffen der Totalität gedacht – und das gilt seiner Auffassung nach auch noch für den zeitgenössischen Strukturalismus. Der Strukturalismus begreift Sprache als ein Zeichensystem, in dem die einzelnen Zeichen ihre Bedeutung (bzw. in Saussures Diktion: ihren Wert) nur „kraft ihrer Stelle in einem System und kraft des Abstandes zu anderen Zeichen“ (Levinas 1968a, 261) gewinnen. Bedeutung ist demnach Effekt des Systems, der Totalität der Sprache bzw. des Sprachsystems, das allererst die Einheit, Identität und Bedeutungshaftigkeit des einzelnen Signifikats stiftet. Die Allgemeinheit und Totalität des Sprachsystems ermöglichen die Rede vom Besonderen. Nichts kann außerhalb des allgemeinen Horizonts erscheinen oder zur Sprache gebracht werden.¹⁰

Analoges gilt laut Levinas für die phänomenologischen und hermeneutischen Sprachauffassungen. So wird Sprache bei Heidegger ausgehend von der Möglichkeit gedacht, überhaupt ‚etwas als etwas‘ zu bezeichnen, zu thematisieren und zu verstehen. Die Sprache ist der Ort, an dem sich Seiendes als etwas Bestimmtes zeigt. Sie eröffnet die Totalität des Seins. Als Medium der Welterschließung bringt die Sprache Einheit, Identität und Kohärenz in das Mannigfaltige des Seienden: „Die Sprache gehört“ nach Heidegger, wie

10 Auf diesen identifizierenden und totalisierenden Aspekt der Sprache hat bereits Nietzsche hingewiesen. Begriffe entstehen nach Nietzsche stets durch ein „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (Nietzsche 1873, 880; vgl. hierzu auch Posselt 2010, 101ff.). Das Einzelne, Heterogene und Singuläre kann nur über den Bezug aufs Allgemeine angesprochen werden – ein Gedanke, der in der Folge von Derrida und Adorno in unterschiedlicher Weise ausbuchstabiert wird (vgl. Demmerling 2010, Schüle 2010).

Levinas festhält, „dem eigentlichen Werk der Wahrheit“ – als Entbergung – „an, sofern sie Thematisierung und Identifikation ist, worin das Sein [...] gefaßt wird und erscheint. Unter dieser Voraussetzung vermag kein Reales, sei es auch streng individuiert, außerhalb der Idealität und Universalität zu erscheinen.“ (Levinas 1968a, 272)

Das, was „außerhalb der Universalität“ erscheint, ist für Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* das Antlitz. In der Entgegensetzung zu den Figuren der Totalität – erster Schritt der doppelten Geste – liefert Levinas eine paradoxe Phänomenologie des Antlitzes. Paradox deswegen, weil sie beansprucht, das zu beschreiben, was gerade nicht im landläufigen Sinn erscheint, sondern sich dem Erscheinen im Licht unserer epistemischen Vermögen entzieht. Die Überlegung, die dahintersteht, lautet, dass die klassische Phänomenologie nicht konsequent mit dem Totalitätsdenken bricht. Die phänomenologischen Totalitätsfiguren – darunter in erster Linie: das intentionale Bewusstsein und die Welt als Horizont aller Horizonte (bei Husserl) sowie das Sein (bei Heidegger) – setzen nach Levinas den „ontologischen Imperialismus“ (Levinas 1961, 53) der Tradition fort. Daher braucht es, um erneut die Wendung von Peter Anna Zeillinger aufzugreifen, eine „Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen“ (Zeillinger 2005a).

Das Nicht-Phänomenale par excellence, Inbegriff von Levinas' Philosophie, ist eben das Antlitz. Die Phänomenologie des Antlitzes muss in *Totalität und Unendlichkeit* eine extrem weitreichende Argumentationslast tragen. Sie soll nicht weniger als das Scheitern und Ungenügen der überkommenen Totalitätsfiguren offenbar machen, indem sie zeigt, dass wir immer schon auf etwas bezogen sind, das nicht in den Rahmen einer Totalität einzupassen ist. Als das, was sich nicht einordnen und erfassen lässt, bricht das Antlitz, die Unendlichkeit des Anderen, mit der Totalität. Bei Levinas liest sich das so:

[Das Antlitz] besteht nicht darin, vor meinem Blick als Thema aufzutreten, sich als ein Ganzes von Qualitäten, in denen sich ein Bild gestaltet, auszubreiten. In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterläßt, überschreitet es die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatum ist – die adäquate Idee: Das Antlitz manifestiert sich nicht in Qualitäten, sondern *καθ'αυτό*. Das Antlitz *drückt sich aus*. Im Gegensatz zur zeitgenössischen Ontologie bringt das Antlitz den Gedanken einer Wahrheit, die nicht in der Entdeckung eines unpersönlichen Neutrums besteht, sondern *ein Ausdruck* ist: Das Seiende durchschlägt alle Hüllen und Allgemeinheiten des Seins (Levinas 1961, 63).

An dieser Passage zeigt sich die „Rhetorik der Entgegensetzung“ (Gelhard 2005, 59), die Levinas' Phänomenologie des Antlitzes sowie den ganzen Text von *Totalität und Unendlichkeit* dominiert, besonders deutlich. Das Antlitz wird zunächst negativ beschrieben, indem es einer ganzen Reihe von totalitätsaffinen Begriffen entgegengesetzt wird: Es ist weder Bild noch Idee, noch Qualität, noch Neutrum, noch Allgemeinheit oder Sein, sondern wird als das eingeführt, was sich jeder Subsumption, Determination und Einordnung widersetzt. Levinas lässt es allerdings nicht bei einer solchen negativen Beschreibung bewenden, sondern fasst das Antlitz positiv als *Ausdruck* bzw. als Ausdruck ‚von sich selbst her‘ (καθ'αυτό). Das Antlitz begegnet nicht optisch (als Wahrnehmungsgegenstand), sondern sprachlich-expressiv. Die Begegnung besteht nicht darin, es zu betrachten, sondern darin, ihm zu antworten.

Damit zeichnet sich zugleich ein anderes, nicht mehr in Begriffen der Totalität gefasstes Sprachverständnis ab. Das Wesentliche der Sprache wäre dann weder (wie für den Strukturalismus) ihr geregelter Systemcharakter noch (wie für Heidegger) ihr entbergendes und welteröffnendes Moment, sondern die Interpellation durch den Anderen: „Das Antlitz ist [...] Ausdruck. [...] Das Antlitz spricht. Die Manifestation des Antlitzes ist schon Rede.“ (Levinas 1961, 87) Die Rede stiftet eine Beziehung, die keine Beziehung zwischen Elementen innerhalb eines gemeinsamen Systems ist, sondern Beziehung zum Außen, zur Exteriorität: „Das Antlitz [...] ist durch sich selbst und keineswegs durch den Bezug auf ein System.“ (Levinas 1961, 102) In der Rede bezeugt sich eine Überschreitung der Totalität als Kontakt zum Anderen. Levinas bringt das in einer eigenwilligen, gegen den Strukturalismus gerichteten Definition der Sprache zum Ausdruck: „Die Sprache ist die Möglichkeit, unabhängig von jedem den Gesprächspartnern gemeinsamen Zeichensystem in Beziehung zu treten. Dem Steinbrech gleich, ist sie das Vermögen, die Grenzen der Kultur, des Leibes, der Art zu überschreiten.“ (Levinas 1968a, 287)¹¹ In der sprachlichen Beziehung zum Anderen ereignet sich der „Bruch der Totalität“ und, so Levinas erneut in impliziter Absetzung vom Strukturalismus, „die Möglichkeit einer Bedeu-

11 Levinas spielt damit auf Descartes und dessen Überlegungen zur Sprachlosigkeit des Tiers an. Anzumerken ist allerdings, dass Levinas hier eigentlich präziser formulieren müsste: Denn wenn die Sprache nur als „Möglichkeit“ oder „Vermögen“ bestimmt wird, ohne gemeinsames Zeichensystem zum Anderen in Beziehung zu treten, dann liegt das Missverständnis nahe, dass diese Möglichkeit auch unverwirklicht bleiben, dieses Vermögen auch nicht ausgeübt werden könnte. Im Gegenteil weist Levinas' ganze Sprachtheorie die *Unmöglichkeit* nach, sich der Beziehung zum Anderen außerhalb des (Zeichen)Systems/der Totalität zu entschlagen.

„*tung ohne Kontext*“ (Levinas 1961, 23). Das Antlitz „zerbricht die Totalität der Kriege und Imperien, in denen nicht gesprochen wird“ (Levinas 1961, 23). Dieser Bruch ist erforderlich, um Subjekte zu denken, deren Sprechen nicht (quasi-)deterministisch aus deren geschichtlicher Episteme, deren kultureller Verortung oder deren sozialer Position folgt, und damit überhaupt verantwortliches Handeln im vollen Sinn sein kann. Sprechen lässt sich, so Levinas, nur ausgehend von einer Alterität denken, die der Totalität gegenüber ‚exterior‘ ist und diese aufricht. Die Exteriorität des Antlitzes gegenüber der Totalität – eine Exteriorität, die das Subjekt zum Antworten nötigt –, ist die bestimmende Denkfigur von *Totalität und Unendlichkeit*.

Auf die methodischen Probleme dieses Ansatzes hat Derrida in seinem frühen Levinas-Aufsatz „Gewalt und Metaphysik“ (1964) hingewiesen.¹² Im Zentrum von Derridas kritischer Auseinandersetzung steht die Diagnose eines performativen Widerspruchs. Wie Derrida herausarbeitet, versucht Levinas, etwas im Modus ontologischen Diskurses zu beschreiben, das sich per definitionem nicht ontologisch einfangen lässt. Die Exteriorität des Anderen soll mit dem Sein brechen, und doch braucht es die Sprache des Seins – die ontologische Sprache –, um diese Exteriorität zum Ausdruck zu bringen, wie Derrida unterstreicht: „Levinas sucht in [*Totalität und Unendlichkeit*] [...] zu beweisen, daß die *wahre* Exteriorität unräumlich ist, daß es eine absolute unendliche Exteriorität gibt – die des Andern –, die nicht räumlich ist, denn der Raum ist der Ort des Selbst.“ (Derrida 1964, 171) Levinas muss auf die Innen-Außen-Unterscheidung und damit auf die Metaphorik des Räumlichen zurückgreifen, um die Alteritätsbeziehung zu erläutern. Gleichzeitig aber muss Levinas, wie Derrida argumentiert, den räumlichen Sinn dieser Unterscheidung durchstreichen, da der Raum als Totalitätsfigur die Alterität gerade verdrängt. Dabei handelt es sich allerdings aus Derridas Sicht nicht um ein zu bewältigendes Problem oder einen Fehler, den Levinas auch vermeiden hätte können. Im Gegenteil, Derrida vertritt die These, dass es keine (philosophische) Sprache gibt, die ohne performativen Widerspruch erlaubt, die Alterität zur Sprache zu bringen. Es ist nicht möglich, die traditionellen philosophischen Begriffe und Unterscheidungen ein für alle Mal über Bord zu werfen; es ist, wie Derrida bündig formuliert, „schwierig, einen philosophischen Diskurs gegen das Licht zu beginnen“ (Derrida 1964, 130). Sobald man (erkennbar philosophisch)

12 Dieser Text Derridas hat Mitte der 1960er Jahre stark dazu beigetragen, Levinas in den Fokus der philosophischen Aufmerksamkeit in Frankreich zu rücken. Vgl. zur frühen Levinas-Rezeption Derridas sowie zur Frage der Gewalt zwischen Levinas und Derrida die Ausführungen in Evink 2013.

spricht, nimmt man unweigerlich auf Motive des Lichts, des Wesens, des Seins sowie eben des Innen/Außen Bezug. Es gibt kein philosophisches Sprechen, das sich dieser „Gründer“-Tropen“, dieser Tiefenschicht an „ersten“ Philosophemen“ (Derrida 1972, 240) gänzlich entledigen kann.

Derselbe Gedanke liegt Derridas Idee einer Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik zugrunde. Eine Dekonstruktion braucht es deswegen, weil eine ‚reine‘ Destruktion – ein Schnitt, der, wie Heidegger es wollte, ein für alle Mal die metaphysische Sprache hinter sich lässt – aus strukturellen Gründen nicht in Frage kommt. So handelt es sich noch bei Levinas’ Figur der Exteriorität um eine Metapher aus dem Bildbereich räumlicher Verhältnisse und Lagerrelationen – eine Metaphorik, ohne die die Philosophie nicht auskommt. Alle philosophischen Grundtopoi, wie das Wesen, die Substanz, der Grund usw., setzen die Innen-Außen-Metapher bereits voraus: „[E]s [gibt] keinen philosophischen Logos [...], der nicht gezwungen ist, sich *zunächst* in der Struktur des Innen-Außen expatriieren zu lassen.“ (Derrida 1964, 171) Die Innen-Außen-Differenz fungiert, mit Blumenberg zu sprechen, als eine absolute Metapher, ohne die der philosophische Diskurs nicht geführt werden kann (vgl. Blumenberg 1960, Blumenberg 1975, Posselt/Seitz 2017). Was Derrida an Levinas’ Diskurs in *Totalität und Unendlichkeit* interessiert, ist nicht eine sprachliche oder methodische Unzulänglichkeit, sondern der „Sinn einer Notwendigkeit“ – einer Notwendigkeit, die auch Derridas eigene Arbeiten wesentlich betrifft: „in der überlieferten Begrifflichkeit sich einrichten zu müssen, um sie destruieren zu können“ (Derrida 1964, 170).

Während Derrida sich diese Notwendigkeit selbstbewusst zum Programm macht, findet sich Levinas’ Alteritätsdenken davon ganz grundsätzlich in Frage gestellt. Denn wenn zutrifft, so Derrida, dass „man *in* der Sprache der Totalität den *Überstieg* des Unendlichen über die Totalität aussprechen“ und „den Anderen in der Sprache des Selbst bezeichnen muß“ (Derrida 1964, 171), dann bleibt die Alterität, die doch als exterior gegenüber der Totalität ausgewiesen werden soll, von der Totalität abhängig und durch sie beherrscht. Die Anwendung ontologischer Begriffe auf etwas, das sich ex hypothesi dem begrifflichen Zugriff entzieht, scheint die Hypothese bereits zu delegitimieren. Mit diesen Überlegungen zieht Derrida nicht weniger in Zweifel als die Möglichkeit, (sinnvoll, philosophisch) von der Alterität zu sprechen. Insofern Levinas’ Darstellung unweigerlich in einen Konflikt mit ihrer eigenen Metaphorizität gerät, scheint *Totalität und Unendlichkeit* daran zu scheitern, die Alterität zu bezeugen.

Derridas Kritik spielte für Levinas' weiteren Denkweg von *Totalität und Unendlichkeit* hin zu *Jenseits des Seins* (1974) eine wichtige Rolle.¹³ So hält Levinas in einem späten Text – dem Vorwort zur deutschen Übersetzung von *Totalität und Unendlichkeit* – rückschauend fest, dass *Jenseits des Seins* „bereits die ontologische – oder genauer: eidetische – Sprache [vermeidet], auf die sich ‚Totalité et Infini‘ noch durchwegs beruft“ (Levinas 1987a, 8). Levinas räumt damit ein, dass die „ontologische Sprache“ das Problem nicht vermeiden kann, auf das Derrida hingewiesen hat: dass der Aufweis der Alterität diesseits der Totalität stets noch auf deren Begriffe angewiesen bleibt, was wiederum dazu führt, dass sie nur – oder bestenfalls – als abgeleitete Struktur in den Blick kommt. In *Jenseits des Seins* setzt Levinas daher auf eine veränderte Form der Bezeugung von Alterität. Er geht nun nicht mehr davon aus, dass sich das Andere in der (stets auf ontologische Begriffe angewiesenen) Beschreibung alteritärer Grenzphänomene bezeugen lässt. Vielmehr versucht er nun umgekehrt zu zeigen, dass keine Sprache gänzlich vermeiden kann, von der Alterität zu zeugen. Keine Sprache, so merkt Derrida kritisch gegen *Totalität und Unendlichkeit* an, kann unverstellt und unentstellt von der Alterität zeugen. Keine Sprache aber, so antwortet Levinas darauf in *Jenseits des Seins*, kann sich der Spur des Anderen gänzlich entledigen, keine Sprache kommt umhin, die Alterität – wenn auch spurhaft, wenn auch marginal – zur Sprache zu bringen.

Das zu verdeutlichen ist der Sinn der zentralen Unterscheidung zwischen dem *Sagen* und dem *Gesagten*, die am Anfang von *Jenseits des Seins* eingeführt wird. Das *Sagen* meint die responsive Dimension des Sprachlichen, d.h. den Umstand, dass jede Rede sich an Andere richtet, die der Rede vorausgehen und denen sie antwortet. Das *Gesagte* bezieht sich demgegenüber auf die Kommunikation eines bestimmten Inhalts: Thematisierung, Proposition, Etwas-Über-Etwas-Aussagen, Apophansis, all das gehört zum *Gesagten*. Alles *Gesagte*, jede Mitteilung eines Inhalts, jede ein bestimmtes Thema betreffende Proposition, überhaupt jede Bestimmung von etwas-als-etwas enthält ein Moment des *Sagens*, eine Hinwendung zum Anderen. Die Rede spricht nicht nur über..., sondern richtet sich an... Jeder sprachliche Akt ist an den Anderen gerichtet, mithin responsiv. Sprechen heißt Antworten. Insofern sie immer schon eine Antwort darstellt, bezeugt die Rede

13 Dabei ist anzumerken, dass Levinas in seinen späteren Schriften nicht einfach auf Derridas Kritikpunkte von 1964 reagiert. Bereits in seinem Aufsatz „Die Spur des Anderen“ (1963a) finden sich zentrale Begrifflichkeiten und Figuren (wie die „Spur“ oder das Motiv des „Jenseits des Seins“), die für sein späteres Werk zentral werden.

das Angesprochen- und Aufgerufensein durch den Anderen. Das Sagen ist weniger eine aktive Tätigkeit als das Eingeständnis einer Passivität gegenüber dem Anderen, der mir vorausgeht und dem ich antworte. Thomas Wiemer spricht in seiner Studie zu Levinas' Sprachdenken treffend von einer „Passion des Sagens“ (Wiemer 1988). Levinas schreibt in *Jenseits des Seins* von einer „Passivität des Sagens“, die als grundsätzliche „Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen“ (Levinas 1974, 131) zu verstehen ist. Das Sagen ist Antworten-Müssen. Als sprachliche Wesen sind wir immer schon in der Position, auf die Ansprüche Anderer zu antworten. Dem Antworten-Müssen können wir uns schlechterdings nicht ent schlagen. Es handelt sich für Levinas um eine Bedingung von Sprachlichkeit, Subjektivität und Erfahrung. Das Sagen bezeugt, dass meine Akte, mein Sprechen und Handeln immer schon dem Anspruch der Ver-Antwortung unterstehen. Insofern wir ‚sagen‘, vergewissern wir uns unserer selbst als normative Wesen, unterstehen wir dem Gebot des verantwortlichen Antwortens. Das Sagen ist das erste Wort der ethischen Subjektivität, und dieses erste Wort zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es bereits Antwort ist, mithin ein konstitutives Moment der Nachträglichkeit aufweist. Dieses Moment der Nachträglichkeit des Sagens/Antwortens hat Waldenfels im Anschluss an Levinas konzise beschrieben: „Die zeitliche Verschiebung bedeutet eine *Diastase*, die der Antwort nicht von außen zuwächst durch ein Ereignis, das ihr vorausgeht; vielmehr ist die Antwort in sich selbst als nachträglich gekennzeichnet. Ihre Nachträglichkeit erweist sich als ursprünglich, unhintergebar, unwiderruflich; denn das, worauf sie antwortet, ereignet sich für sie einzig und allein, indem sie darauf antwortet.“ (Waldenfels 1994a, 266)¹⁴ Insofern gibt es keinen Ursprung der Rede als erstes Sprechen, sondern die erste Rede muss aufgrund dieser immanenten Struktur der Nachträglichkeit bereits Antwort sein, wie Waldenfels ebenfalls betont: „Will man den alten Ausspruch beibehalten, der den Logos an den Anfang setzt, so müsste man ihn umformulieren in: Am Anfang war die Antwort.“ (Waldenfels 1994a, 270)

14 Waldenfels verweist dabei auch auf die subjektivitätstheoretischen Implikationen des Versuchs, Sprechen als Antworten zu deuten: „Eine Theorie, die von der Rede als Gegenrede, als Antwort ausgeht, gelangt zu einer *Exzentrizität* [...]. Die Momente der Diachronie, der Dislozierung und der *différance*, die von Levinas, Lacan und Derrida bei der Dezentrierung des Subjekts und der Detotalisierung der Vernunft ins Feld geführt werden, erhalten unter dem Blickwinkel der Responsivität einen besonderen Akzent, da die Andersheit meiner selbst mit der Andersheit der Anderen verflochten ist.“ (Waldenfels 1994a, 267)

Das Sagen und das Gesagte sind nicht zwei Sprechmodi, sondern zwei Aspekte, die sich an allen sprachlichen Akten differenzieren lassen. Das heißt auch, dass sich das Sagen nur im bzw. am Gesagten zeigen kann. Ohne *über* irgendetwas zu sprechen, kann sich auch das Sagen nicht bekunden: „Das Sagen ist eine Art, den *Anderen* zu grüßen, aber ihn zu grüßen meint bereits, ihm zu antworten. [...] Man muß über etwas sprechen, über den Regen und über das schöne Wetter, über irgend etwas, aber man muß sprechen, ihm antworten (*repondre à lui*) und bereits seinen Erwartungen entsprechen (*repondre de lui*).“ (Levinas 1982a, 67) Unbenommen was die Rede je sonst noch ist, sie ist immer schon und immer auch Gruß – und als Gruß ist sie Zeugnis vom Anruf des Anderen. Das responsive Moment des Sagens, dieses Eingeständnis des Auf-den-Anderen-Hingeordnetseins, wird durch das Gesagte entstellt und verdeckt: „Das Gesagte der Sprache sagt immer das Sein“ (Levinas 1974, 259) und bekräftigt stets aufs Neue die Herrschaft der Totalität.

Das Sagen und das Gesagte bilden eine Polarität, die alles Sprachliche durchzieht. Um die oben (Abschn. 2.4) eingeführten Begriffe wieder aufzugreifen, ließe sich das Sagen auch als der alteritätsaffine und das Gesagte als der totalitätsaffine Pol des Sprachlichen bezeichnen. Allerdings werden wir empirisch nie das eine ohne das andere antreffen. Die Verstrickung von Sagen und Gesagtem ist für alles, was für gewöhnlich Sprache genannt wird, konstitutiv. Dennoch geht Levinas von einem Primat des Sagens gegenüber dem Gesagten aus und spricht bisweilen sogar von einem „Sagen ohne Gesagtes“ (Levinas 1974, 110–116). Das Moment responsiver Adressierung wird von jeder thematisierenden Aussage vorausgesetzt: „Das Sagen [...] erschöpft sich nicht im Apophantischen. Die Apophansis setzt schon die Sprache voraus, die antwortet aus Verantwortung“ (Levinas 1974, 32). Bereits in dem Aufsatz „Sprache und Nähe“ (1968a) veranschlagt Levinas die Vorgängigkeit des Sagens gegenüber dem Gesagten: „Ohne Zweifel geht dieses Sagen der Sprache, die Urteile und Botschaften mitteilt, voraus: Es ist ein Zeichen, das vom einen dem anderen durch die Nähe über die Nähe gegeben wird. Dieses Zeichen [...] hat keinen anderen Inhalt als die Nähe selbst.“ (Levinas 1968a, 286) Auch wenn wir das Sagen und das Gesagte konstitutiv verwoben antreffen, liegt das Sagen dem Gesagten ‚ursprünglich‘ – oder, in Levinas’ an-archischer Diktion: vor-ursprünglich – voraus: „Die Verantwortung für den Anderen – ist genau ein solches Sagen vor allem Gesagten.“ (Levinas 1974, 107) Das Sagen ist „das eigentliche Wesen der Sprache [*langage*] vor der Sprache [*langue*]“ (Levinas 1968a, 286). Bevor sie auf ein Thema, ein Objekt oder auf die Wahrheit ausgerichtet ist, ist die

Rede an den Anderen gerichtet. Die Richtung auf den Anderen lässt sich nicht in den Grenzen eines bestimmten Signifikationsystems einhegen; die Sprache ist nicht in erster Linie Zeichensystem, sondern „Zeichen, das von Un-Ort zu Un-Ort gegeben wird“ (Levinas 1968a, 286). Bevor sich im Gesagten Universalität konstituiert, antwortet das Sagen dem Anderen in seiner Singularität. Das Singuläre des Sagens liegt der Universalität des Gesagten voraus. Das heißt auch, dass die Rede sich selbst nie absolut präsent sein kann, sondern durch das Sagen und die Verstrickung mit dem Anderen ist die Rede immer auch sich selbst entzogen.¹⁵

Wie Levinas mehrfach betont, wird das Sagen, das von der Alterität zeugt, sobald es seinerseits ausgesprochen wird, durch den thematisierenden und identifizierenden Charakter des Gesagten entstellt. Levinas stimmt Derrida letztlich darin zu, dass es unmöglich ist, direkt und unverstellt von der Alterität zu sprechen: Das Sagen findet sich, „sobald es für uns zum Ausdruck kommt [...], schon verraten [...] im Gesagten, das über das Sagen herrscht, von dem es zur Sprache gebracht wird“ (Levinas 1974, 32). Mit anderen Worten, jedes direkte Aussprechen der Alterität wird durch den Sprechakt konterkariert. Es gibt kein Aussprechen ohne Identifikation, und das Identifizieren steht dem Nichtidentischen der Alterität entgegen. In der Tat erkennt Levinas an, dass der Widerstreit von Gehalt und Performanz, auf den Derrida hingewiesen hat, für ihn „ein methodisches Problem“ (Levinas 1974, 32) ersten Ranges darstellt, das sowohl die Tragfähigkeit seiner Sprachauffassung als auch die Bedingungen der Möglichkeit seines eigenen Diskurses als *philosophischen* Diskurses betrifft.

Um dem Problem beizukommen, verfolgt Levinas eine eigentümliche Argumentationsstrategie. Ziel seiner Überlegung ist weniger, die Kritik direkt zu widerlegen, sondern zu zeigen, dass die Kritik, damit sie überhaupt vorgebracht werden kann, selbst schon nolens volens eine gewisse Anerkennung der Alterität impliziert. Den Ausgangspunkt des Arguments bildet das Motiv des performativen Widerspruchs, wie ihn Derrida (1964, 171ff.) ins Treffen führt. Ohne explizit auf Derrida zu verweisen, bringt Levinas dieses Motiv in *Jenseits des Seins* mehrfach selbstreflexiv ins Spiel, indem er den Darstellungsgang unterbricht und sich selbst ins Wort fällt: „Selbst die Ausführungen, die wir in diesem Ausgenblick [...] machen – Ausführungen, die den Anspruch erheben, Philosophie zu sein – sind Thematisierung,

15 Dieses Entzugsmoment ist für die Sprachlichkeit als solche konstitutiv, wie Waldenfels unterstreicht: „Nur ein Wesen, dem sein eigenes Sprechen im Hören zugänglich und unzugänglich zugleich ist und das auf diese Weise außerhalb seiner selbst ist, vermag auf fremde Ansprüche zu hören.“ (Waldenfels 1994a, 314)

Synchronisierung von Begriffen, Rückgriff auf systematische Sprache, beständiger Gebrauch des Verbs *sein*, das alle angeblich jenseits des Seins [...] gedachte Bedeutung in den Schoß des Seins zurückführt.“ (Levinas 1974, 339) Jeder philosophische Diskurs über die Alterität schlägt in Ontologie um. Der Diskurs über das Sagen fällt ins Gesagte und verdrängt das Sagen, das zur Sprache gebracht werden sollte: „[H]aben wir uns [...] nicht in Termini des Erscheinens und Erweisens ausgedrückt, als ob das Wissen alles wieder einholte, was sich von ihm entfernt? [...] Sind wir also über die Priorität der theoretischen Ebene, des *sein* und des Gesagten überhaupt hinausgekommen?“ (Levinas 1974, 338) Damit wird auch deutlich, dass Levinas' eigene rückschauende Bemerkung im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Totalität und Unendlichkeit*, wonach *Jenseits des Seins* „bereits die ontologische – oder genauer: eidetische – Sprache [vermeidet], auf die sich ‚Totalité et Infini‘ noch durchwegs beruft“ (Levinas 1987a, 8), irreführend ist. *Jenseits des Seins* vermeidet nicht nur die ontologische Sprache nicht, sondern zeigt deutlich auf, dass sich ein ontologischer Diskurs nie ganz vermeiden lässt. Die ethische Sprache, mit der Levinas in *Jenseits des Seins* die Alterität aufzuweisen versucht, existiert nicht neben oder abseits der ontologischen Sprache, sondern sie ist ein bestimmter, in sich gegenwändiger Gebrauch einer Sprache, die der Ontologie nie ganz entkommt.

Aus diesem Grund äußert Levinas wiederholt das Bedenken, dass auch der Weg seiner eigenen „Philosophie [...] der des Odysseus [bleibt], dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes als die Rückkehr zu seiner Geburtsinsel war – ein Sich-Gefallen im Selben, ein Verkennen des Anderen“ (Levinas 1964a, 33). Die ernüchternde Konsequenz wäre, dass Levinas' eigener Diskurs nicht nur scheitert, sondern auch noch die Hegemonie dessen bekräftigt und verfestigt, was er bekämpft: „Wird nicht im bloßen Formulieren von Aussagen die Universalität des Thematisierten, das heißt des Seins, bestätigt, und wird sie es nicht sogar durch das Projekt des hier geführten Diskurses, der diese Universalität in Zweifel zu ziehen wagt? Bleibt dieser Diskurs dann noch kohärente und philosophische Rede? Das sind altbekannte Einwände!“ (Levinas 1974, 340) Die Einwände sind in der Tat altbekannt. Es handelt sich, wie Levinas bemerkt, strukturell um dieselbe Kritik und dieselben klassischen Widerlegungen, die „seit dem Entstehen der Philosophie dem Skeptizismus zur Last gelegt werden“ (Levinas 1974, 339). Seit der Antike und bis zu Habermas' Diskursethik und Apels Transzendentalpragmatik wird der Skeptizismus durch den Aufweis widerlegt, dass die Skeptiker:in sich in einen performativen Selbstwiderspruch

verwickelt.¹⁶ Sobald die Skeptiker:in ihre skeptischen Sätze äußert – wie etwa „Es gibt keine Wahrheit!“ – kann die Kritik zeigen, dass sie im Akt des Äußerns genau das voraussetzt und in Anspruch nimmt, was sie verneint. Um etwa zu sagen, dass es keine Wahrheit gibt, muss die Skeptiker:in einen Wahrheitsanspruch zumindest für diese eine Behauptung erheben. Dabei weisen die Aussagen der Skeptiker:in keinen logischen Widerspruch auf; sie verpflichtet sich nicht auf widersprüchliche Prämissen. Vielmehr legt sie sich auf einen Satz fest, der seinen eigenen Bedingungen als Äußerung widerstreitet. Die skeptische Äußerung unterläuft ihren eigenen Geltungsanspruch im Moment ihres Vollzugs, und darin besteht eben der performative Charakter des Widerspruchs.

Weitere Beispiele für performativen Widersprüche sind Äußerungen wie „Ich behaupte hiermit gegen dich, daß du nicht existierst“ oder „Ich behaupte, aller Sprachgebrauch – auch die Argumentation – ist nichts als eine Machtpraktik“ (Kettner 1993, 196, Fn.10).¹⁷ Analog zu diesen Beispielen ließe sich der performative Widerspruch, den Levinas im Hinblick auf seinen eigenen Alteritätsdiskurs ins Auge fasst, so formulieren: ‚Ich behaupte, dass sich das Sagen und die Alterität nicht thematisieren und objektivieren lassen (während ich sie hiermit thematisiere und objektiviere).‘ Auch wenn Levinas selbst nicht den Terminus ‚performativer Widerspruch‘ verwendet, stellt er seinen performativen Charakter sowie die Distanz zum logischen Widerspruch deutlich heraus: „Der Widerspruch [...] bricht nicht auf zwischen zwei gleichzeitigen Aussagen, sondern zwischen der Aussage und ihren Bedingungen, als wären beide zur selben Zeit.“ (Levinas 1974, 341)¹⁸

16 Vgl. zu Levinas' Rezeption des Skeptizismus Gelhard 2015. Zur transzendentalpragmatischen Funktion performativer Selbstwidersprüche Apel 1997, Kettner 1993. Eine politische Relektüre des performativen Selbstwiderspruchs liefert Posselt 2016a.

17 Der performative Charakter des Widerspruchs liegt hier darin, dass die Sprecher:in in Anspruch nehmen muss, ihre Behauptung (dass Argumentieren nur eine Machtpraktik ist) mit guten Gründen (also argumentativ) und nicht durch den Einsatz von Macht- oder Gewaltmitteln zu stützen.

18 Auf dieses Moment der Zeitlichkeit und des Asynchronismus zwischen der Äußerung und ihren Bedingungen verweist Levinas mehrfach: „Die periodische Wiederkehr des Skeptizismus und seiner Widerlegung bedeuten eine Zeitlichkeit, in der die Momente sich der wiederholenden und ver-gegenwärtigenden Erinnerung verweigern. Der Skeptizismus, der die Rationalität oder die Logik des Wissens durchzieht, ist eine Weigerung, die im Sagen implizit enthaltene Bejahung und die im Gesagten dieser Bejahung ausgedrückte *Verneinung* zu synchronisieren. Der Widerspruch ist für die Reflexion, die ihn widerlegt, sichtbar, der Skeptizismus läßt ihn jedoch außer acht, als erklangen die Bejahung und die Verneinung nicht zugleich“ (Levinas 1974, 363f.) Kurz, die Zeitform der antiskeptischen Kohärenzadvokat:in ist das logische Präsens.

Wenden wir uns Levinas' Replik zu. Bemerkenswerterweise zieht Levinas die innere Stringenz und Gültigkeit des Einwands, zumindest oberflächlich besehen, nicht in Zweifel. Vielmehr wendet er den Geist dieser Kritik gegen sich selbst. Er argumentiert, dass die Kritik ihrerseits, sobald sie geäußert wird, zeigt, dass sie die Sätze über die Alterität verstanden hat, von denen sie gleichwohl darlegen will, dass sie unsinnig und unsagbar sind. Anders gesagt, Levinas unterstreicht, dass gerade die Kritik bezeugt, dass das von ihm Dargelegte dem performativen Widerspruch zum Trotz sagbar und verständlich bleibt. Er formuliert das so: „Daß die ontologische Form des Gesagten die Bedeutung des Jenseits-des-Seins, die sich in diesem Gesagten zeigt, nicht bis zur Entstellung verändern kann – ergibt sich aus der Bestreitung solcher Bedeutung. Wie sollte die Bestreitung des Anspruchs auf ein Jenseits-des-Seins Sinn haben, wenn dieser Anspruch nicht zu verstehen wäre? *Gibt es überhaupt eine Negation, die nicht den Sinn dessen, wovon die Negation Negation ist, bewahrt?*“ (Levinas 1974, 340, meine Hvhbg.) Levinas macht hier geltend, dass die Kritik in genau dem Akt, in dem sie feststellt, dass es unmöglich ist, einen Diskurs über das Sagen und die Alterität vorzutragen, schon implizit zugibt, dass sie verstanden hat, was dieser Diskurs kommunizieren möchte. Indem sie das Vorgetragene als unsagbar zurückweist, räumt sie seine Verständlichkeit ein. So „bewahrt“ die Negation den Sinn des Negierten. Dasselbe Argument bringt Levinas bereits in „Sprache und Nähe“ vor. Er schreibt dort, dass das „kohärente Denken“ – also die Kritik, die dem Alteritätsdenken wie dem Skeptizismus seine performativen Selbstwidersprüche vorrechnet – „gewiß recht“ hat, der „Transzendenz, die den Logos zerbricht, die Bedingungen ihrer eigenen Aussage entgegenzuhalten [...]. Das kohärente Denken zwingt zur kohärenten Rede. Aber gerade damit versteht es die Ausschweifung, die es bekämpft, und erkennt schon ihr Rätsel an.“ (Levinas 1968a, 294)

Wenn Levinas vom „kohärenten Denken“ spricht, das den Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs verwendet, um die Grenzen des Sagbaren und des Unsagbaren zu schützen, dann kann man dabei an Habermas' Diskursethik und mehr noch an Apels Transzendentalpragmatik denken. Für Apel ist der performative Selbstwiderspruch entscheidend, um die

Es gibt aus dieser Sicht keine temporale Differenz zwischen der Aussage und ihren Bedingungen. Die Zeitform der Skeptiker:in ist dagegen eristisch-asynchron, im Sinne des temporalen Abstands zwischen der Behauptung und der Widerlegung. Aus der Sicht der Skeptiker:in existieren die Bedingungen ihrer Rede nur insoweit, als sie in der Widerrede des Kohärenzadvokaten mit ihnen konfrontiert wird. Der Clash zwischen der Kohärenzadvokat:in und der Skeptiker:in ist folglich auch der Clash zwischen logischer Zeit und eristisch-rhetorischer Zeit.

Grenzen des Sagbaren gegen Übertretungen abzusichern. Er erläutert die methodische und pädagogische Funktion des performativen Selbstwiderspruchs so: „Ich erkläre dem Anderen [...], daß er dies oder jenes nicht sagen kann. Er muß erst einmal verstehen, daß etwas ein p[erformativer] S[elbstwiderspruch] ist. Viele werden das nie zugeben [...]. Manchmal geht's aber auch gut, manchmal ist einer noch offen genug, noch jung genug, und dann können Sie auch im Diskurs sagen: ‚Das kannst Du nicht sagen.‘ Warum nicht? Weil es ein p[erformativer] S[elbstwiderspruch] ist, durch den man aufhebt, was man gerade behauptet.“ (Apel 1997) Levinas hält dem entgegen, dass der performative Selbstwiderspruch – zumindest in manchen Fällen – nicht einfach das aufhebt, was man behauptet, sondern zugleich die Spur des Unsagbaren bewahrt: „Das Gesagte der Sprache sagt immer das Sein. Doch für den Moment eines Rätsels zerbricht die Sprache auch ihre eigenen Bedingungen wie in der Rede der Skeptiker und sagt [...] eine Bedeutung, bevor sie sich ereignet, ein Vor-dem-Sein.“ (Levinas 1974, 259) Levinas' Volte gegen den Grenzschutz per performativem Selbstwiderspruch folgt derselben Logik wie seine Analyse des Verhältnisses von Rede und Gewalt in *Totalität und Unendlichkeit* (s. Abschn. 2.4). Hatte Levinas dort argumentiert, dass Gewalt immer auch durch die Unfähigkeit bestimmt ist, die Spur der Alterität ganz zu verdrängen, insofern Gewalt *als* Gewalt eine minimale Anerkennung der Andersheit ihrer Adressat:in impliziert, argumentiert er nun, dass die Anforderungen logisch-diskursiver Kohärenz selbst noch das bezeugen, was sie ausschließen – er spricht von einem „Verrat, der der Preis dafür ist, daß alles sich zeigt, selbst das Unsagbare“ (Levinas 1974, 32f.). Wie alle Gewalt, so ließe sich Levinas' These zuspitzen, kann auch die Gewalt diskursiver Kohärenz den Stachel der Alterität nicht gänzlich herausreißen.

Vor diesem Hintergrund ist entscheidend zu ermitteln, wie weit Levinas' Argument trägt. Selbstverständlich kann Levinas damit nicht beanspruchen, die Geste der Widerlegung per performativem Selbstwiderspruch ein für alle Mal zurückzuweisen oder seinen Diskurs gänzlich gegen derartige Einwände zu immunisieren. Das hat er auch gar nicht im Sinn. Er vergleicht seinen eigenen Ansatz eher mit der historischen Rolle, die der Skeptizismus in Bezug auf die jeweils herrschende Philosophie einnimmt. Der entscheidende Punkt ist daran für ihn, dass sich der Skeptizismus augenscheinlich so leicht widerlegen lässt – man muss ihm nur den performativen Selbstwiderspruch nachweisen! –, aber dennoch seit über zwei Jahrtausenden beständig wiederkehrt und sozusagen nicht totzukriegen ist: „Die Philosophie läßt sich vom Skeptizismus nicht trennen, der ihr wie

ein Schatten folgt, den sie durch die Widerlegung des Skeptizismus verjagt, um sogleich wieder zu entdecken, daß er ihr auf dem Fuße folgt. [...] Der Skeptizismus ist das *Widerlegbare*, aber auch das, was wiederkehrt.“ (Levinas 1974, 364)

Demnach wäre die Heimsuchung der Philosophie durch den Skeptizismus kein kontingentes Ereignis, sondern eine Dynamik, die dem philosophischen Diskurs als solchem wesentlich ist. Analog wäre auch der Aufweis der Alterität ein Schatten oder Stachel, der die hegemonialen Denksysteme in Unruhe versetzt. Levinas lässt es allerdings nicht dabei bewenden, sondern geht noch einen Schritt weiter. Anstatt nur aufzuzeigen, dass der Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs seinen eigenen Diskurs nicht zerstört – da die Zerstörung selbst noch die Spur des Zerstörten bewahrt –, argumentiert er darüber hinaus, dass keine Philosophie ganz ohne performativen Selbstwiderspruch auskommt. Der Bruch mit den Bedingungen des Sagbaren, das Hinausgehen über das, was sich ohne Widerstreit mit sich selbst sagen lässt, ist nach Levinas mitnichten eine randständige Angelegenheit, mit der sich die ‚Randgänger:innen der Philosophie‘ (Derrida) befassen, sondern im Gegenteil die philosophische Geste par excellence: „[D]ie *Indiskretion gegen das Unsagbare* [...] [ist] die eigentliche Aufgabe der Philosophie“ (Levinas 1974, 33, meine Hvhbg.). Stets ist ein „Mißbrauch der Sprache“ (Levinas 1974, 340) erforderlich, um das Unsagbare zur Sprache zu bringen oder zu drängen. Das zeigt sich schon daran, wie man hinzufügen könnte, dass die Philosophie von Anfang an darauf angewiesen ist, sich ihr begriffliches Repertoire aus dem Wortschatz der Alltagssprache zusammenzusuchen und die gebräuchlichen Begriffe in anderer Weise zu verwenden. Daher ist es, so Levinas, dem Sprachmissbrauch „zu verdanken“, dass „alles sich zeigt“ (Levinas 1974, 340).¹⁹ Mit anderen Worten, die Philosophie kommt nicht umhin, die Regeln der Sprache zu verletzen, um sich zu artikulieren; der Regelverstoß ist, so Levinas, eine notwendige Bedingung philosophischer Rede.

Levinas ist mit dieser These nicht allein. Derrida ist es schließlich in „Gewalt und Metaphysik“ nicht darum gegangen, Levinas einen Fehler vorzuhalten. Sein Ziel war vielmehr, aufzuzeigen, dass ein gewisser performativer Widerspruch sich gar nicht vermeiden lässt, sobald man philosophische – und, wie wir gleich sehen werden: politische – Sätze sagt. In derselben Stoßrichtung betont Derrida in kritischer Auseinandersetzung

19 Vgl. zur Produktivität der Katachrese – jener Trope, die die lateinische Rhetorik *abusio* nennt – Posselt 2005.

mit Habermas, dass keine performative Äußerung ohne einen gewissen Widerspruch funktionieren könnte und dass es „weder Kritik noch Diskussion, noch Kommunikation, noch Fortschritt im Wissen, noch Geschichte der Vernunft, noch womöglich Geschichte überhaupt ohne *diesen* ‚performativen Widerspruch‘“ (Derrida 2000, 128) geben könnte.²⁰

In seiner *Politik der Freundschaft* bekräftigt Derrida diesen Gedanken, indem er darauf verweist, dass die gesamte (politische) Philosophie auf einen gewissen Durchgang durchs Unsagbare angewiesen ist. Verweigert sich die politische Philosophie der Aufgabe, „der semantischen Instabilität und all den Verkehrungen“ Rechnung zu tragen, dann läuft sie Gefahr, „die ‚Sache selbst‘ [...] – das, was an ihr denkbar undurchdringlich, widerständig, unauflöslich, irreduzibel, anders ist, gar nicht [zu] berühren. Sie würde[] sich in eben dem Augenblick realistisch gebärden, da sie der Sache den Rücken kehr[t]“ (Derrida 2004, 120). Derrida geht davon aus, dass die „*reale* Struktur des Politischen“ (Derrida 2004, 120) nur kraft des Durchgangs durchs Unsagbare zu erfassen ist.²¹ Es ist, so Derrida, eines der wesentlichen Kennzeichen der Realität des Politischen, dass „man sich verpflichtet fühlt, *in einer so paradoxen und aporetischen, so unmöglichen Weise* gerade von der Gemeinschaft, dem Recht, der Freiheit, der Gleichheit, der Republik und der Demokratie zu sprechen“ (Derrida 2004, 121).²²

20 Derrida unterstreicht, dass „ein Performativ niemals rein ist, niemals gut funktioniert oder nur gewissermaßen mit einem Widerspruch funktioniert. Einem gewissen Widerspruch. Welchem? In welcher Weise? In welchem Fall? [...] Was man die Dekonstruktion nennt, ist die Übernahme dieser Fragen.“ (Derrida 2000, 127)

21 Im Übrigen ist Derridas gesamte *Politik der Freundschaft*, die uns in den folgenden Abschnitten noch eingehend beschäftigen wird, eine buchlange Variation über einen der berühmtesten performativen Selbstwidersprüche der Philosophiegeschichte, nämlich Aristoteles’ Diktum „O Freunde, es gibt keinen Freund!“ Derrida macht darauf aufmerksam, wie skurril es wäre, Aristoteles vorzuwerfen, er rede mit dieser Wendung einfach Unsinn und solle die performativen Widersprüche doch bitte sein lassen: „Durch die Interjektion des vokativen O eröffnet, zeitigt die berühmte Anrufung, was manche einen performativen Widerspruch nennen würden (wie kann man vorgeben, sich an Freunde zu richten, indem man ihnen sagt, daß es keine Freunde gibt? Kein seriöser Philosoph sollte sich an einem solchen Spiel beteiligen, das im übrigen der im kommunikativen Raum der Demokratie unverzichtbaren Transparenz und Unvozitität abträglich ist etc.“ (Derrida 2004, 287)

22 Dasselbe Motiv eines notwendigen Durchgangs durchs Unsagbare, wie es sich bei Levinas und Derrida findet, lässt sich im Übrigen bei einem Denker nachweisen, der den beiden in vielem – und gerade hinsichtlich der Sprachbetrachtung – nicht ferner liegen könnte. Die Rede ist von Ludwig Wittgenstein, auch wenn, in einer ersten Hinsichtnahme, Levinas’ Diktum von der Philosophie als „Indiskretion gegen das Unsagbare“ (Levinas 1974, 33) Wittgensteins berühmter Schweigemaxime

Der Widerstreit von Sagen und Gesagtem wäre demnach im Kern des Denkens am Werk. Als Gesagtes strebt es nach der Konstitution einer undurchlässigen Totalität; als Sagen strebt es nach dem Anderen. Nun ist das Andere, um das es Levinas in seiner Auslegung des Sagens geht, freilich keine Hinterwelt, sondern eine allem Gesagten *immanente* Alterität. Die Alterität wird in *Jenseits des Seins* nicht mehr in Begriffen der Exteriorität gedacht, sondern als Stachel, der die Totalität von innen her aufspaltet. *Jenseits des Seins* entwirft gegenüber dem Exterioritätsmotiv den Gedanken einer „Verstrickung des Anderen im Selben“ (Levinas 1974, 69). Wenn das Andere immer schon das Selbe infiltrierte hat, dann bewahrt jedes Gesagte

– seiner Forderung einer absoluten *Diskretion* gegen das Unsagbare – diametral entgegenzustehen scheint. Levinas macht geltend, dass man stets und noch dazu in erster Linie über genau das sprechen muss, worüber man nicht sprechen kann. Liest man Wittgensteins *Tractatus*, dann zeigt sich, dass Wittgenstein reichlich und ausführlich vom Unsagbaren spricht (und sprechen muss), um das abschließende Schweigegebot verständlich und plausibel zu machen. Damit hält Wittgenstein auch gar nicht hinterm Berg, vielmehr macht er im berühmt-berüchtigten vorletzten Satz des *Tractatus* ausdrücklich darauf aufmerksam, dass sein gesamter Text, mit Levinas zu sprechen, eine Indiskretion gegen das Unsagbare begeht: „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“ (Wittgenstein 1918, 6.54) Die Sätze des *Tractatus* entsprechen, wie Wittgenstein betont, nicht den Kriterien sinnvoll artikulierbarer Sätze, die der *Tractatus* selbst aufstellt oder aufzudecken vorgibt. Damit zeigt Wittgenstein aber etwas höchst Folgenreiches: Das, was sich nicht sagen lässt, lässt sich doch verstehen, sobald seine Unsagbarkeit ausgesprochen ist. Mehr noch, nur diejenigen, die Wittgensteins (seiner eigenen Theorie zufolge) unsinnige Sätze verstehen, werden auch verstehen, dass sie Unsagbares bedeuten. Wittgensteins Text gibt zu verstehen, dass um den Preis des performativen Widerspruchs selbst das Unsagbare sagbar ist. Er setzt nicht anders als Levinas darauf, dass die Rede in der Lage ist, für einen Moment „ihre eigenen Bedingungen [zu zerbrechen]“ (Levinas 1974, 259, Fn. 20). Wie für Levinas ist für Wittgenstein der Durchgang durchs Unsagbare notwendig, um „die Welt richtig“ zu sehen. Auch wenn es überraschen mag, sind zwei so weit voneinander entfernte Denker wie Wittgenstein und Levinas sich darin einig, dass es letztlich nur einem „Mißbrauch der Sprache“ zu verdanken ist, dass „alles sich zeigt“, wobei es freilich gleichzeitig „seinen Sinn verrät“ (Levinas 1974, 340): „Von den ersten Fragen an macht der Diskurs [...] das Unsagbare bekannt und entheilt es, mißbraucht er die Sprache. Er fängt ins Gesagte das Unsagbare ein“ (Levinas 1974, 67, Fn. 2). Im Übrigen ließen sich auch andere bedeutende Traditionslinien als Parteigänger für die Notwendigkeit anführen, das Unsagbare zu durchschreiten. Die ganze Psychoanalyse wäre unmöglich ohne dieses Motiv, aber auch die frühe Kritische Theorie wäre hier zu nennen, der Habermas in Person von Horkheimer und Adorno konsequenterweise auch einen umfassenden performativen Selbstwiderspruch vorwirft (vgl. Habermas 1985).

die Spur des Anderen. Das Sagen ist das Unsagbare, das jede Rede auf der Zunge trägt. Das Sagen ist sowohl als solches unsagbar als auch allem Gesagten immanent, weshalb das Gesagte nicht umhin kann, die Spur des Sagens weiterzutragen. Folglich wäre eine Sprache, die kein Unsagbares mehr kennt, die alles Unsagbare aus sich ausgetrieben hätte, keine Sprache mehr, wie Waldenfels unterstreicht: „Das Ereignis des antwortenden Sagens [...] bliebe auf ewig stumm, würde sich nicht im Gesagten selbst das Sagen mit anzeigen, indem es die Ordnungen des Gesagten durchquert und überschreitet. Nur ein solcher Überschuss des Außerordentlichen im Ordentlichen erlaubt es, der doppelten Klippe eines Alles oder Nichts aus totaler Sagbarkeit oder totaler Unsagbarkeit zu entkommen.“ (Waldenfels 1994a, 336) Das Unsagbare muss bewahrt werden, damit es Sprache geben kann. Judith Butler argumentiert, dass eine bedeutsame Form sprachlicher Gewalt in der Reduktion des Unsagbaren besteht: „Die Gewalt der Sprache liegt in ihrem Bemühen, das Unsagbare einzufangen und damit zu zerstören bzw. das zu fassen, was der Sprache gerade entzogen bleiben muß, wenn sie als lebendige Sache wirksam sein soll.“ (Butler 1997, 21)

Eine nicht-responsive Sprache, eine Sprache, die niemandem mehr antwortet, kann es nicht geben. Ursprung und Wesen der Sprache ist nach Levinas die Responsivität als Responsibilität. Das heißt auch, dass die Sprache weder Ursprung noch Wesen im klassischen Sinne hat. Vielmehr durchkreuzt das Sagen, Zeugnis der Alterität, die Logiken des Wesens und des Ursprungs. Levinas nennt die Alterität das „An-archische“: „Das Anarchische ist nur möglich, wo es durch die Rede angefochten wird, die zwar durch einen Sprachmißbrauch seine Anarchie verrät, sie aber zugleich, ohne sie zurückzunehmen, übersetzend zum Ausdruck bringt.“ (Levinas 1974, 222) Das anarchische Andere „hinterläßt“ im Gesagten „eine Spur, die die Rede im Schmerz des Ausdrucks zu sagen versucht“ (Levinas 1974, 225). Diesseits des transzendental Entdeckbaren und empirisch Belegbaren setzt Levinas in *Jenseits des Seins* mit einem Diskurs der Bezeugung ein, der mithilfe eines bewusst eingesetzten performativen Widerspruchs eine verschüttete, aber nicht zu tilgende Dimension des Sagens und des Ethischen adressiert.

Deziert politisch gewendet wird die These von der Notwendigkeit des performativen Widerspruchs und des Sprachmissbrauchs für das Sprechen bei Butler. Dabei laufen Butlers Überlegungen auf nicht weniger als eine „Politik performativer Widersprüche“ hinaus, wie Gerald Posselt (2016a) zeigt. In der Tat vertritt Butler die These, dass „keine radikale Politik des Wandels ohne performativen Widerspruch möglich ist“ (Butler, in:

Butler/Spivak 2007, 46). Radikale politische Akte brechen mit den diskursiven Bedingungen des Sprechens. Wenn Existenzen auf der politischen Bühne das Wort ergreifen, die dazu nicht autorisiert sind oder gar nicht als (politische) Subjekte in Betracht kommen, dann ist dieses Sprechen nur kraft eines performativen Widerspruchs möglich. Wenn Refugees sich im Rahmen der *refugee marches* oder der *refugee tent actions* versammeln und sich im öffentlichen Raum artikulieren (vgl. Oberprantacher 2016), dann fordern sie politische Rechte und einen Status als politische Subjekte ein, der ihnen im Rahmen der gegenwärtigen Rechtslage gerade verwehrt wird. Sie maßen sich eine politische Subjektivität an, die ihnen nicht oder noch nicht zuteil ist und zu der sich nicht autorisiert sind. Wie Posselt in seiner Rekonstruktion von Butlers Politik performativer Widersprüche unterstreicht, liegt das performativ-politische Moment darin, dass sie nicht nur einen Widerspruch konstatieren – „for example, between the principle that all men are created equal and the facts of political reality“ (Posselt 2016a, 124) –,²³ sondern ihn zugleich konflikthaft praktisch in den Fokus der politischen Aufmerksamkeit rücken: „This makes it possible to think of performative contradictions as starting points for a subversive political practice, by means of which those who are excluded from the space of linguistic and political representation as well as from the prevailing conventions of universality, can make themselves heard and formulate claims by appealing to the universal while challenging it at the same time.“ (Posselt 2016a, 124f.)

Der performative Widerspruch erlaubt im Politischen gerade jene Überschreitung und Neuausrichtung der Grenzen des Sagbaren, die Levinas als Bedingung der Möglichkeit des Sprechens und Denkens im Allgemeinen sowie des Alteritätsdiskurses im Besonderen veranschlagt. Wie Butler betont, muss einem produktiven Verständnis von Demokratie ein solcher performativer Widerspruch eingeschrieben sein. Zieht man die politischen Akte derer in Betracht, die in einer gegebenen politischen Situation keine Stimme haben und dennoch das Wort ergreifen, dann „ist die Möglichkeit, einen performativen Widerspruch zu äußern, kaum ein Unternehmen, das sich selbst widerlegt; im Gegenteil, der performative Widerspruch ist unverzichtbar für die kontinuierliche Revision und Ausdifferenzierung der

23 Posselt spielt hier freilich auf die Präambel der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung an: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“

historischen Standards von Universalität, die der zukunftsgerichteten Bewegung von Demokratie selbst eigen sind.“ (Butler 1997, 143) Weder eine radikale Philosophie noch eine radikale Politik kann auf den performativen Widerspruch verzichten. Das Unsagbare ist nicht außerhalb der Rede, sondern ihr immanent, und gerade in ihren ereignishaften und schöpferischen Momenten muss die Rede die Regeln brechen, um das Unsagbare, wie immer entstellt, zur Sprache zu bringen. Das heißt zudem, dass Sprechen nicht nur als Regelfolgen verstanden werden kann, sondern gerade in seinen höchsten Intensitätsgraden – in der philosophischen und der politischen, aber auch der künstlerischen Rede – immer auch mit einem Regelbruch einhergeht.²⁴ Ermöglicht wird der Bruch, so Levinas, durch den Widerstreit von Sagen und Gesagtem, der in jeder Rede eingeschrieben ist.

3.3 Das herausgeforderte Subjekt und der Dritte

Das Sagen bezeugt im Rahmen des Sprachverständnisses, das Levinas in *Jenseits des Seins* entfaltet, das Hingeordnetsein auf den Anderen. Insofern das Sagen Sprachlichkeit allererst konstituiert, handelt es sich um ein irreduzibles Moment, das subkutan in jedem Sprechen am Werk ist. Das Sagen verweist auf ein Aufgerufenensein zur Verantwortung als Antworten-Müssen auf die vorgängigen Ansprüche Anderer.²⁵ Das Subjekt findet sich immer schon vom Anderen heimgesucht. Levinas beschreibt das Verstricktsein in die Alterität in *Jenseits des Seins* in drastischen Begriffen. So spricht er von einer „Besessenheit“ des Subjekts durch den Anderen und von „Geiselschaft“ (Levinas 1974, 260), insofern sich das Subjekt als responsives vor jeder Initiative in Beschlag genommen findet. Levinas möchte damit

24 Zu einer analogen Auffassung kommt auch Waldenfels in seinen Überlegungen zum Spannungsfeld von „Geregeltem und Ungebärdigem“, vgl. Waldenfels 1994b.

25 Waldenfels arbeitet die Unvermeidlichkeit des Antworten-Müssens konzise heraus: „Wenn unsere bisherigen Annahmen sich bewähren, kann die Grundfrage nun nicht mehr lauten: Was soll ich tun? Diese Frage, die durch die Angabe von Zielen und Normen beantwortet zu werden pflegt, kommt stets zu spät, wenn wir von einem Anspruch ausgehen, der uns selbst in Frage stellt. Die Grundfrage kann deshalb auch nicht lauten: Soll ich antworten oder nicht? Oder: Worauf soll ich antworten? Auf diese Weise würde man das Antworten selbst als ein Tun behandeln, dessen Initiative bei uns liegt. Das Antworten wäre kein Antworten mehr; denn dieses kommt mit unaufholbarer Verspätung aus dem Hören des fremden Anspruchs. Die Frage, die aus der In-Frage-Stellung erwächst, kann höchstens lauten: Was und wie soll ich antworten?“ (Waldenfels 1994a, 576)

verdeutlichen, dass die Verstrickung in die Alterität nicht als Korrelat eines Bewusstseinsakts vorgestellt werden kann, denn dadurch erschiene sie wiederum als eine sekundäre, abgeleitete Struktur. Er fasst das Sagen und die responsiv-responsible Grundstruktur der Subjektivität, die sich darin ausdrückt, als eine „absolute Passivität“ (Levinas 1974, 286), für die sich eben die Figur der Geiselschaft anbietet. Die Subjektivität ist eine Verantwortung, „die sich durch kein vorgängiges Engagement begründet“, eine Verantwortung, wie Levinas präzisiert, „für die Anderen“ (Levinas 1974, 46). Die Pluralität der Anderen, die hier angesprochen wird, verweist auf die Figur des Dritten und die Frage nach Gerechtigkeit, in der sich die Ausführungen im fünften Kapitel von *Jenseits des Seins* zuspitzen.

Präreflexive Alterität

Alterität ist sowohl *präreflexiv* als auch *plural* zu denken. Beide Aspekte sind erläuterungsbedürftig. Zunächst zum Präreflexiven. Ich zeichne dieses Moment unter Rückgriff auf Levinas' Konzepte (1) des Sich, (2) der Rekurrenz und (3) des Körpers nach, bevor ich auf den pluralen Charakter der Alterität zu sprechen komme.

(1) Der Begriff des *Sich* tritt bei Levinas an die Stelle des klassischen Ich-Begriffs. Die Rede vom Sich verweist darauf, dass das Ich immer schon im Akkusativ, im Anklagefall steht, d.h. sich von Beginn an dem Anspruch des Anderen und der Notwendigkeit des Antworten-Müssens ausgesetzt findet: „Die Subjektivität ist ein unersetzbares Sich-selbst. Nicht eigentlich ein Ich, das in seiner Identität in den Nominativ gesetzt ist, vielmehr von vornherein gezwungen zu...: gleichsam im Akkusativ, von vornherein verantwortlich und ohne Möglichkeit, sich dem zu entziehen.“ (Levinas 1974, 190) Die Figur des Sich macht deutlich, dass die Responsabilität ursprünglich keine epistemische Angelegenheit ist. Ich muss (und kann) mir Verantwortung nicht primär entdecken oder erschließen. Vielmehr erfahre ich sie – oder besser: sie widerfährt mir – als aufgenötigt.

(2) Mit dem Begriff der *Rekurrenz* bezeichnet Levinas die primordiale Form des Rückbezugs auf sich selbst. Während Selbstbezüglichkeit traditionell in Begriffen des Selbstbewusstseins und der Selbstreflexion gedacht wird, geht es Levinas um ein Auf-sich-selbst-Zurückverwiesensein, das der Selbstreflexion und dem Selbstbewusstsein vorausliegt. Mit der Rekurrenz möchte Levinas den Umstand auf den Begriff bringen, dass Subjektivität sich in einer (ethischen) Grundsituation konstituiert, die sie weder reflexiv einholen noch erinnernd intentional vergegenwärtigen kann. Vielmehr ‚re-kurriert‘ das Subjekt auf ein Ereignis des Aufgerufenwerdens, das sich

der Repräsentation entzieht: „Die Rekurrenz ist vergangener als alle erinnerbare Vergangenheit, als alle in Gegenwart überführbare Vergangenheit.“ (Levinas 1974, 232) Die Rekurrenz besteht darin, dass „ich [...] schon vorgeladen [bin] ohne Möglichkeit des Einspruchs, heimatlos, schon an mich selbst zurückverwiesen, aber ohne dort Halt finden zu können – genötigt, bevor ich beginne“ (Levinas 1974, 229).

(3) Das primordiale Auf-sich-Verwiesensein, das dem aktivischen Selbstbezug vorausgeht, kommt in Levinas' Beschreibungen der Körperlichkeit und Vulnerabilität plastisch zum Ausdruck. Er fasst die rekurrente Subjektivität als „Inkarnation“, als Grundbedingung der Verkörperung: „Rekurrenz, die das tiefste Geheimnis der Inkarnation des Subjekts wäre – früher als alle Reflexion, als alle ‚Apperzeption‘, [...] Subjektivität einer Passivität ohne Grund, einer ‚durch und durch‘ aus Vorladung bestehenden Passivität“ (Levinas 1974, 245). Entgegen der phänomenologischen Tradition fasst Levinas den Körper nicht als weltoffene, Vermöglichkeiten eröffnende Leiblichkeit, sondern als leibhaftige Unmöglichkeit, sich den Ansprüchen der Anderen zu entziehen: „Die Selbstreflexion des Bewußtseins [...] ähnelt nicht der vorgängigen Rekurrenz des Sich, [...] jener Rekurrenz, die [...] von vornherein auf sich zurückgedrängt ist, in die Enge getrieben oder in der eigenen Haut in sich verkrümmt, nicht wohl in der eigenen Haut, in sich schon außerhalb ihrer selbst.“ (Levinas 1974, 230, Übers. verändert) Die vorliegenden phänomenologischen Deskriptionen der Leiblichkeit müssen Levinas vor diesem Hintergrund als verharmlosend gelten. Das Körperliche gibt sich, wie er geltend macht, nicht so sehr als Nullpunkt der Orientierung, sondern als rückhaltloses Gefangensein „in der eigenen Haut“ (Levinas 1974, 241), als „Sensibilität, [...] Verwundbarkeit, [...] Materialität, die alle die Verantwortung für die Anderen beschreiben“ (Levinas 1974, 236). Der Körper erscheint damit nicht primär als Träger von Möglichkeiten, sondern als Stätte der Vulnerabilität – als das, wodurch „das Sich die Empfänglichkeit selbst ist“ (Levinas 1974, 242). Diese Vulnerabilität macht, dass der Körper immer schon ethischer Körper ist: Ort der Unabweisbarkeit des Antworten-Müssens. Das ist, so Levinas, das schlechthin Eigene: der Körper als das sichtbare Zeichen dafür, dass ich ‚nicht aus meiner Haut kann‘, mich der Responsivität-Responsibilität nicht ent schlagen kann.²⁶

26 Insofern das Subjekt kein solipsistisch in sich verwurzelter Akteur ist, sondern den Anderen in sich hat, „als den-Anderen-in-seiner-Haut-haben“ (Levinas 1974, 254), könnte sich ein ‚kommunitäres‘ Missverständnis einstellen, das die Verstrickung mit dem Anderen als Eingebettetsein in eine bestimmte empirische (Volks- oder Kultur-)Gemeinschaft liest. Damit würde das Spezifische der Alteritätsbeziehung gerade

Plurale Alterität

Das *plurale* Moment der Alterität drängt sich mit der Einsicht auf, dass die Responsivität-Responsabilität nicht einmal an der Verantwortung des Anderen eine Grenze findet. Vielmehr ist das Sich zu einer „Verantwortung für die Verantwortung des Anderen“ (Levinas 1974, 260) und damit in eins zu einer „Verantwortung für die Freiheit der Anderen“ (Levinas 1974, 243) aufgerufen. Levinas weist eine neutrale Metaperspektive zurück, von der aus symmetrische Verhältnisse zwischen Subjekten konstatiert werden könnten. Aus einer solchen Perspektive ließe sich etwa das Prinzip etablieren, dass die Verantwortung der einen da endet, wo die Verantwortung der anderen beginnt. Aber der phänomenologische Blick, den Levinas durchwegs beibehält, auch wenn er eine Phänomenologie der Alterität, mithin des Nicht-Phänomenalen schreibt, bringt es mit sich, Pluralität und Intersubjektivität aus Sicht der ersten Person zu beschreiben und zunächst keinen derartigen View from Nowhere in Anspruch zu nehmen. Das zeigt sich besonders deutlich an Levinas' Antwort auf Philippe Nemos Interviewfrage, ob „der Andere mir gegenüber nicht auch verantwortlich“ ist: „Möglicherweise, aber das ist *seine* Sache. [...] Das Ich hat immer ein *Mehr* an Verantwortlichkeit als alle anderen.“ (Levinas 1982a, 74) Das heißt nicht, dass der Andere keine Verantwortung trägt, sondern nur, dass sie als

übersprungen. Der Bezug zum Anderen ist nicht Einbezogenheit in eine empirische Gemeinschaft, der Andere ist nicht der ‚Nächste‘ im Sinne räumlicher Nähe- und Distanzverhältnisse, kultureller und nationaler Zugehörigkeit oder anderer identitätsstiftender Kategorien. Alterität hat zunächst nichts mit der Identität/Differenz von kulturellen, ethnischen oder sonstigen Gemeinschaften zu tun. Vielmehr durchkreuzt die Alterität jede Identifizierung. Die Fremdheit des (kulturell, ethnisch, sexuell usw.) Fremden ist eine relative Fremdheit. Die Andersheit des Anderen ist eine absolute Andersheit. Die Alteritätsbeziehung ist folglich nicht im Sinne einer vorgängigen Gemeinschaft, sondern selbst als eine Aufforderung zu begreifen, der nachzukommen ist. Gemeinschaft mit den Anderen ist dem Subjekt, so Levinas, immer auch als ins Werk zu setzende Forderung aufgegeben und nicht als empirisches Substrat seines Selbstverständnisses vorgegeben. Das hat, wie sich insbes. in Abschn. 6.2 zeigen wird, auch zur Folge, dass das Alteritätsdenken sich sowohl von liberalen als auch von pragmatisch-kommunitären Logiken politischer Begründung und Rechtfertigung distanziert. Die Subjektivität-als-Verantwortung des Alteritätsdenkens liegt quer sowohl zum liberalen Motiv symmetrischer Verhältnisse zwischen zweckrationalen Akteuren als auch zum kommunitären Motiv einer unhintergehbaren Lebenswelt (Husserl) oder Lebensform (Wittgenstein), die sodann den normativen Horizont jeder Deliberation bildet. Die Verantwortung für die Anderen zieht dem Sich den Boden der Lebenswelt unter den Füßen weg. Für Levinas gibt es kein „So handle ich eben“ (Wittgenstein 1953, § 217), das nicht selbst noch in der Forderung stünde, sich vor den Anderen zu rechtfertigen.

solche nicht der eigenen Verantwortung entzogen ist. Anders gesagt, wir sind keine normativen Monaden.

Der Dritte steht bei Levinas für die Pluralität der Alteritätsrelation. Jede Begegnung des Anderen ist Mit-Begegnung anderer Anderer. Angesichts dieser Pluralität ist das Ethische auf das Politische hin geöffnet. Die ethische Subjektivität ist eigentlich eine ethisch-politische Subjektivität. Die Figur des Dritten liefert so den Schlüssel, um das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen zu erläutern. Mit dem Dritten trägt Levinas dem Umstand Rechnung, dass das Ausgesetztsein gegenüber *dem* Anderen immer schon und zugleich Ausgesetztsein gegenüber *den* Anderen ist. Der Andere begegnet nie im Singular, es gibt keine ethische Zweierbeziehung, die nachträglich durch den Dritten aufgebrochen würde.²⁷ Das lässt sich an der Passage verdeutlichen, an der Levinas in *Jenseits des Seins* erstmals ausführlich auf den Begriff des Dritten zu sprechen kommt:

Es ist nicht so, daß der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre und daß meine Verantwortung für den Anderen sich durch den ‚Zwang der Verhältnisse‘ zu einem Kalkül genötigt findet. In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein. (Levinas 1974, 344)

Levinas unterstreicht, dass die Pluralität der Anderen weder akzidentell noch sekundär zu denken ist. Vielmehr bricht die Forderung nach Gerechtigkeit gerade in der „Nähe *des* Anderen“ auf. Bereits im Anspruch des Anderen melden sich die „Mitansprüche“ der anderen Anderen (vgl. Waldenfels 1995, 317; Tengelyi 1998, 168). Die Gerechtigkeit beschränkt nicht die Verantwortung, sondern steigert und pluralisiert sie, insofern ich nicht nur *dem* Anderen, sondern *den* Anderen antworten muss. Jedes Antworten ist dadurch gekennzeichnet, dass es neben dem Anderen auch anderen Anderen antwortet. Oder in linguistischen Begriffen: Jede Rede, jede Antwort ist polyadressiert.

27 Waldenfels unterstreicht die ‚entprivatisierende‘ Dynamik, die durch den Dritten mit hineinkommt: „[Wir] müssen [...] uns davor hüten, die Rolle des Dritten sogleich einer bestimmten Person, dem Außenstehenden zuzuweisen, als blieben Adressant und Adressat von ihr verschont.“ (Waldenfels 1994, 293)

Ohne die Pluralität der Anderen wäre die Idee der Responsivität-als-Responsibilität leer oder widersinnig.²⁸ Der Dritte ist in der Beziehung zum Anderen immer schon mit im Spiel, oder wie Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* schreibt: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.“ (Levinas 1961, 307f.) Der Alterität ist das Plurale eingeschrieben. Gerechtigkeit meint vor diesem Hintergrund zunächst nichts anderes als Responsibilität, nur ausdrücklich im Hinblick auf die Bedingungen pluraler Alterität. Der Gerechtigkeitsbegriff macht das Stehen in pluralen Antwortrelationen explizit. Dabei läuft die Pluralität der Anderen dem Anspruch des Anderen nicht zuwider. Der Dritte schmälert nicht das Unbedingte des Anspruchs: „Keinesfalls ist die Gerechtigkeit eine Abschwächung der Besessenheit, [...] eine Verkleinerung, eine Begrenzung der anarchischen Verantwortung.“ (Levinas 1974, 347)²⁹

Gleichzeitig macht der Dritte eine „unaufhörliche Korrektur“ (Levinas 1974, 345) der asymmetrischen Beziehung zum Anderen notwendig. Sobald ich nicht nur dem einem Anspruch des Anderen ausgesetzt bin, sondern zugleich den Mitansprüchen der anderen Anderen, sobald das der Fall ist (also: immer schon), komme ich nicht um einen „Vergleich der Unvergleichlichen“ (Levinas 1974, 344) umhin. Im Angesicht des Dritten, so Levinas, „braucht [es] die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die *Sichtbarkeit* der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und [...] die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor

28 Robert Bernasconi (1998, 92) formuliert das so: „Wenn der Dritte in der Beziehung zum Antlitz fehlen würde, [...] wäre ich im Angesicht des Anderen von all meinen Bindungen und Verpflichtungen gegenüber jedem anderen sonst entbunden.“

29 Bisweilen wird ein Widerspruch gesehen zwischen dieser Stelle, an der Levinas die Vorstellung zurückweist, die Gerechtigkeit stelle eine „Beschränkung der anarchischen Verantwortung“ dar, und der (nur vier Seiten zuvor vorgebrachten) Bemerkung, die Verantwortung finde angesichts des Dritten „[v]on selbst [...] eine Grenze“ (Levinas 1974, 343). Dass die Verantwortung einerseits durch die plurale Dimension der Ansprüchlichkeit *nicht beschränkt* wird und dass sie andererseits durch den Dritten *eine Grenze* findet, stellt keinen Widerspruch dar: Die auf den singulären Anderen ausgerichtete Verantwortung findet im Dritten eine Grenze genau deswegen, weil der Dritte seinerseits einen Anspruch an mich richtet, dem ich (ver)antwortend begegnen muss. Nur eine *andere Verantwortung* vermag die Verantwortung gegenüber dem Anderen zu begrenzen. Das Stehen in multiplen und pluralen Verantwortungsrelationen, die voneinander deren Begrenzung fordern, stellt *für mich*, insofern ich der „Grenze“, die meine Verantwortung für den Anderen am Dritten „findet“, selbst noch verantwortlich begegnen muss, somit keine Beschränkung, sondern allenfalls eine Steigerung der Verantwortlichkeit dar.

einem Gericht.“ (Levinas 1974, 343). Levinas bringt hier drei miteinander verbundene Aspekte seines Gerechtigkeitsverständnisses zum Ausdruck: Deutlich wird (1), dass Gerechtigkeit den Auftakt einer ‚ethischen Reduktion‘ bildet, wie ich es in Anspielung auf Husserls Idee der eidetischen und der phänomenologischen Reduktion nennen möchte. Diese Reduktion möchte darlegen, dass das Epistemische aufs Ethisch-Politische zurückgeht: Wahrheit, Objektivität und Intentionalität erscheinen als Antworten auf die Forderung der Gerechtigkeit. Zudem (2) impliziert der Vergleich des Unvergleichbaren, den die Gerechtigkeit fordert, offenbar eine bestimmte Gewaltsamkeit gegen die Singularitäten, die das Subjekt zur Gerechtigkeit aufrufen – eine Gewaltsamkeit, mit der es umzugehen gilt. Und nicht zuletzt verweist (3) die Spannung von Verantwortung und Gerechtigkeit auf das Verhältnis zwischen Ethischem und Politischem.

(1) Als ‚ethische Reduktion‘ bezeichne ich Levinas’ Versuch, ausgehend von der Verstrickung in die Alterität ein anderes Verständnis des Epistemischen zu gewinnen. Im Unterschied zur phänomenologischen Reduktion, die durch die Epoché die transzendente Grundstruktur von Welt herausarbeitet, spricht Levinas in *Jenseits des Seins* von einer „Reduktion“, die im „Ausweisen der eigenen Bedeutung des Sagens [besteht], die diesseits der Thematisierung des Gesagten liegt“ (Levinas 1974, 106). Diese ethische Reduktion legt, als „Rückgang vor das Sein“ (Levinas 1974, 109), die ethische Bedeutsamkeit der vermeintlich normativ neutralen epistemischen Vollzüge frei. Damit ist keine lineare Entwicklungsgeschichte gemeint, in der sich einem vor-bewussten Subjekt der Andere und der Dritte aufdrängen und es sozusagen ‚zum Nachdenken bringen‘. Vielmehr geht es um eine Selbstaufklärung des Epistemischen über seinen eigenen Status: Ist das Erkennen Mittel des intentionalen Sich-Verhaltens zur Welt oder geht diese Intentionalität bereits auf eine ethische Herausforderung zurück? Levinas macht geltend, dass eine solche Selbstaufklärung, wenn sie rigoros durchgeführt wird, unweigerlich auf das ethische Substrat des Epistemischen stößt. Nur insofern „ich mich vor dem Nächsten *und* dem Dritten befinde, ist es notwendig, daß ich vergleiche, daß ich erwäge und abwäge. Es ist notwendig, daß ich denke. Es ist also notwendig, daß ich bewußt werde. An dieser Stelle tritt das Wissen in Erscheinung. Es ist notwendig, daß ich gerecht bin.“ (Levinas 1993, 195) Es geht darum, die „Geburt des Bewußtseins, des Wissens [und] der Gerechtigkeit“ (Levinas 1993, 195) auf die Pluralität der Antwortrelation zurückzuführen. Die Pluralisierung der Alterität unterfängt all das ethisch, was sich zunächst scheinbar der ursprünglichen Verantwortungsforderung entgegengesetzt und auf die Seite

der Totalität geschlagen hatte: Wissen, Erkenntnis, Objektivität. Sie alle tragen, so Levinas, die Spur der Gerechtigkeit; das Epistemische hat einen ethischen bzw. ethisch-politischen Sinn. Alles Epistemische gewinnt für uns als Ressource des Antwortens auf Ansprüche Anderer Relevanz.

Dabei ist zu betonen, dass Levinas implizit zwei Aspekte von Gerechtigkeit differenziert. Denn wenn der Andere/die Verantwortung und der Dritte/die Gerechtigkeit gleichursprünglich sind, wie ist dann damit umzugehen, dass Levinas an der gerade zitierten Stelle nicht nur von einer „Geburt des Bewusstseins“ und des „Wissens“ spricht, sondern auch von einer „Geburt der Gerechtigkeit“? Wie kann die Gerechtigkeit sowohl das sein, was – im Angesicht des Dritten – Bewusstsein und Wissen *gebirt*, als auch das, was gleichzeitig mit Bewusstsein und Wissen erst *geboren* wird? Wie kann die Gerechtigkeit ihr eigenes Kind sein? Levinas hält diese Zweideutigkeit bewusst in der Schwebe. Gerechtigkeit bezeichnet sowohl die Forderung, die durch den Dritten an mich ergeht, als auch das, was ich angesichts dieser Forderung ins Werk zu setzen aufgerufen bin. Die doppelte Einschreibung wird in der folgenden Passage deutlich: „Erst die Nähe des Dritten [...] führt mit den Notwendigkeiten der *Gerechtigkeit* das Maß, die Thematisierung, das Erscheinen und die *Gerechtigkeit* ein.“ (Levinas 1974, 263–264, Anm. 22, meine Hvhbg.) Gerechtigkeit ist hier einmal die Forderung, die sich aus der Nähe des Dritten ergibt, und einmal ein innerweltliches Geschehen, das Aktivität und Bewusstsein verlangt. Levinas bringt diese Doppelung auf die Formel: „[D]ie Gerechtigkeit [geht] über die Gerechtigkeit hinaus und ist insofern älter als sie selbst und die durch sie bedingte Gleichheit – in meiner Verantwortung für den Anderen, in meiner Ungleichheit gegenüber dem, dessen Geisel ich bin. Der Andere ist von vornherein der Bruder aller Menschen.“ (Levinas 1974, 344)³⁰ Die ‚jüngere‘ Gerechtigkeit, die in die Asymmetrie der ethischen Relation das Maß, den Vergleich, die Zählbarkeit und die Gleichheit einführt, stammt von der Gerechtigkeit als maßloser Über-Forderung durch die Anderen ab.

30 Levinas verweist an dieser Stelle auf einen Abschnitt in *Totalität und Unendlichkeit*, wo bereits vom ‚Dritten‘ die Rede ist: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.“ (Levinas 1961, 307–308) Er zeigt damit auf, dass schon im Rahmen von *Totalität und Unendlichkeit* die Beziehung zum Anderen keineswegs im Sinne einer abgekapselten ethischen Dyade verstanden werden kann, die sich nachträglich auf die Mitwelt hin öffnet; vielmehr meldet sich der Dritte und mit ihm die Forderung nach Gerechtigkeit bereits im Anspruch des Anderen: „Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit.“ (Levinas 1961, 308).

Um Gerechtigkeit im Angesicht pluraler Ansprüche ins Werk zu setzen, braucht es Objektivität, Vergleichbarkeit und Universalität.

(2) Was ist der begriffliche Zweck dieser doppelten Einschreibung des Gerechtigkeitsbegriffs? Levinas führt diese Unschärfe ein, um dem zu begegnen, was man die Gewalt der Gerechtigkeit nennen könnte. Der Gerechtigkeitsbegriff muss in sich selbst die Spur des Aufgerufenseins durch die Anderen nicht nur tragen, sondern ausstellen, um bei aller Notwendigkeit von Universalität, Objektivität, Erkenntnis, Vergleichbarkeit und Beurteilbarkeit die Achtung singulärer Ansprüche zu bewahren. Levinas sieht stets die Gefahr, dass die Gerechtigkeit sich in einer Ordnung der Objektivität einrichtet und taub wird gegenüber dem Nichtidentischen, im Sinne einer Bürokratie oder Technokratie, die die Gewalt gegen den Anderen billigt, um die Allgemeinheit einer (Verteilungs- und Ausgleichs-)Ordnung zu erhalten (vgl. Morgan 2016).³¹ Wie Hans-Dieter Gondek prägnant

31 Mit Arendt lässt sich die Bürokratie als eine Herrschaftsform auffassen, die nicht auf Gesetzen, sondern auf Verordnungen beruht. Die Bürokratie ist „das Regime der Verordnungen“ (Arendt 1955, 516). Ein Regieren per Verordnung erlaubt, die langwierigen Prozesse der Gesetzgebung abzukürzen und wie ein Blitzschlag mit äußerster Geschwindigkeit zu herrschen: „Die Effektivleistung der Verordnung ist durchschlagend, weil sie die vermittelnden Stufen zwischen Gesetzgebung, Veröffentlichung und Exekution vermeidet und dadurch gar keine Gelegenheit zur Diskussion und einer etwaigen Meinungsbildung bietet.“ (Arendt 1955, 518) Wegen dieser hohen Geschwindigkeit des Regierens per Verordnung und der Ausschaltung normaljuridischer Prozesse und Verfahren hatten, so Arendt, radikale politische Bewegungen immer eine Affinität zum Bürokratischen. Das bürokratische Verordnungs-Regieren erscheint in den Augen derjenigen, die einer solchen Regierung unterworfen sind, als eine „Herrschaft des Zufalls“ (Arendt 1955, 521). Denn insofern die Prozesse der Gesetzgebung nicht durchsichtig sind und insofern der Sinn der jeweiligen Verordnungen nicht klar kommuniziert ist, entzieht sich die Bürokratie nicht nur der Kritik, sondern überhaupt dem rationalen Nachvollzug. Dadurch setzt nach Arendt ein Prozess der Mystifizierung der Bürokratie ein. Die Blitzschläge der Verordnungen werden nicht mehr als menschliche Regierungsakte, sondern als Ausdruck eines Schicksals, einer höheren Notwendigkeit gedeutet. Die Bürokratie erscheint dann als eine quasi-göttliche Totalität. Dieses Moment des „Schicksalsaberglaubens“ (Arendt 1955, 521), das bei den einer Bürokratie Unterworfenen grassiert, hat Kafka am besten beschrieben. In seinen Romanen, insbesondere natürlich im *Prozess* und im *Schloss*, liefert Kafka, so Arendt, eine „Satire auf den Schicksalsaberglauben und den mit ihm zusammenhängenden Stolz, in irgendeine furchtbare, dunkle Notwendigkeit verstrickt zu sein, in deren Unglück sich der Sinn des Lebens offenbart“ (Arendt 1955, 522). Die Schlossbürokratie gibt den Verordnungen, ohne sie rational zu rechtfertigen oder zu begründen, den Glanz einer höheren Notwendigkeit, die über alles faktisch Nachvollziehbare erhaben ist. Am konzisesten wird diese Selbstmystifizierung der Bürokratie als schicksalhafte Notwendigkeit im *Prozess* zum Ausdruck gebracht. Dort lässt Kafka den Geistlichen im Dom dem Angeklagten K. das Grundprinzip der

herausstreicht, ist Levinas' „ganzes Bemühen“ hier in der Tat „darauf gerichtet, entgegen der sich aufdrängenden Konsequenz einer objektiven und distributiven Gerechtigkeit ein Verständnis von Gerechtigkeit zu retten, das sich nicht über die Singularität eines jeden Anderen/Dritten hinwegsetzt“ (Gondek 1994, 322). Gerechtigkeit gibt es für Levinas nur in der Spannung zwischen dem Maßlosen der singulären Verantwortung und dem Maß der allgemeinen Gerechtigkeit. Für die Frage nach der Gestaltung von Institutionen heißt das unter anderem, dass die institutionellen Prozeduren immer auch Dispositive der Berufung und Infragestellung vorsehen müssen.

In einem Gespräch von 1977 verweist Levinas in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Billigkeit: „Das Wort ‚Gerechtigkeit‘ ist [...] dort am Platze, wo [...] die *Billigkeit* nötig ist“ (Levinas 1977, 101, meine Hvhbg.). Der Begriff der Billigkeit oder Güte (gr. *epieikeia*) wird seit Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* verwendet, um die gewaltsame Allgemeinheit des Gesetzes unter Berücksichtigung der Singularität der Betroffenen und des je einzelnen Falles zu korrigieren. Nach Aristoteles ist das Billige oder „Gütige ein Gerechtes“, es gehört also dem Begriffsumfang der Gerechtigkeit an; zugleich aber ist es *als* Form der Gerechtigkeit „ein höherer Wert als [...] das infolge seiner allgemeinen Fassung Fehlern unterworfenen Gerechte“ (Aristoteles, Nik. Eth. V 14,1137 b). Levinas bezieht sich auf die Billigkeit, um die Spannung zwischen den beiden Bedeutungsgehalten seines Gerechtigkeitsbegriffs – Etablierung universaler Normen und Achtung des Nicht-identischen – zu erläutern. Der Spannung zwischen der Notwendigkeit von Universalisierung und der Irreduzibilität des Singulären trägt Levinas mit einem Gerechtigkeitsbegriff Rechnung, der beide Aspekte in ihrer Verschränkung expliziert, ohne sie jedoch zu verwischen oder in eins zu setzen: „Ihre Unterscheidung ist in jedem Fall richtig, wenn auch zugleich die Nähe zwischen diesen Begriffen gilt.“ (Levinas 1977, 102) Gerechtigkeit muss, so Levinas, ausgehend von einer Subjektivität gedacht werden, die weder in einem universalen Reich der Zwecke noch in der Dienstbarkeit gegenüber der singulären Transzendenz ihre Ruhe findet.³²

bürokratischen Herrschaft erklären. Es lautet: „Man muß nicht alles für wahr halten, man muß es nur für notwendig halten.“ (Kafka 1915, 303) Darin liegt, so Arendt, das Wesen der Bürokratie als nicht-rationalisierbarer, blitzartiger Verwaltungsherrschaft.

- 32 Insofern geht Levinas, wie Pascal Delhom und Alfred Hirsch betonen, über ein klassisches Verständnis von „Billigkeit hinaus, denn Verantwortung ist nicht nur eine nötige Ergänzung und Korrektur des allgemeinen Rechts und der anonymen Institutionen um der Gerechtigkeit willen, sondern darüber hinaus die Quelle einer nie abgeschlossenen Verbesserung des Rechts und der Institutionen selbst, weil diese

(3) Damit kommt das grundsätzliche Spannungsverhältnis von Ethischem und Politischem in den Blick. Es braucht die allgemeine Gerechtigkeit der Ordnung, der Strukturen und Institutionen, gerade um der Pluralität der Singularitäten und damit der Pluralität ethischer Verantwortlichkeiten gerecht zu werden. Dabei können diese Institutionen mitsamt ihren Verfahren und Routinen die Orientierung am Singulären nicht einfach hinter sich lassen. Selbst das Recht – der normative Diskurs des Universalen *par excellence* – bleibt unweigerlich auf die Ansprüche des Nichtidentischen bezogen.

Im Anschluss an Levinas hat Derrida diesen Gedanken in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit in *Gesetzeskraft* (1991) ausbuchstabiert. Im Fokus von Derridas Analyse steht das richterliche Urteil als Paradigma normativ bedeutsamer Entscheidungen. Am Phänomen des Urteilens lässt sich, so Derridas Idee, das Verwobensein von Ethischem und Politischem ausweisen. Damit man ein Urteil gerecht nennen kann, muss es zunächst, wie Derrida geltend macht, rechtmäßig sein, es muss sich auf einen allgemeinen und anerkannten Korpus von Normen und Regeln beziehen. Allerdings darf, „um gerecht sein zu können, [...] die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen“ (Derrida 1991, 47), denn als bloße Rechtsanwendung ist die Entscheidung höchstens rechtmäßig oder rechtskonform. Für die Gerechtigkeit ist darüber hinaus das eigene, singular-verantwortliche Entstehen erforderlich. Man würde keine Entscheidung gerecht nennen, die nicht frei und verantwortlich gefällt wird. Die Entscheidung muss das Universale, die allgemeine Regel daher zugleich affirmieren und „übernehmen, sie muß ihr zustimmen, sie muß ihren Wert bestätigen“. Sie muss, wie Derrida bündig formuliert, „einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen. Sie muß das Gesetz erhalten und es zugleich so weit zerstören oder aufheben, daß sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muß“ (Derrida 1991, 47). Dabei lässt sich das Paradigma des Rechtsentscheidens, auf das Derrida hier Bezug nimmt, verallgemeinern. Wir finden uns immer schon in dieser Situation des Urteilens vor dem Hintergrund der Spannung zwischen Singularität/Pluralität und Universalität. Das heißt aber auch, dass die ethische Subjektivität, die das Alteritätsdenken ins Auge fasst, eine wesentlich ethisch-politische Subjektivität ist. Die Pluralität der Anderen spannt den sozialen Raum als einen Raum auf, der sich in Gestalt politischer Ansprüche und Konflikte konstituiert. Fragen der

die Verantwortung der einzelnen nicht ersetzen, sondern durch sie gefordert und beurteilt werden“ (Delhom/Hirsch 2007, 33).

Gleichheit und der Gerechtigkeit werden dringlich, die sich im Rahmen einer kontrafaktischen ethischen Dyade nicht stellen und nie hätten stellen können. Die plurale Alterität hat die Intersubjektivität je schon politisiert. Das Ethische ist keine außerpolitische oder präpolitische Sphäre, sondern drängt von sich aus zum Politischen hin, während das Politische umgekehrt nicht von den ethischen Relationen zu lösen ist.

Mit der Diagnose einer grundsätzlichen Spannung von Ethischem und Politischem sowie von Singularität, Pluralität und Universalität ist die Rekonstruktion des Alteritätsdenkens an dem Punkt angelangt, der zu Beginn dieses Kapitels in Auseinandersetzung mit Kant als Ziel von Levinas' Reflexionen ausgedeutet wurde. Die Idee der Subjektconstitution im Widerspiel singular-pluraler Ansprüche erläutert, warum wir – kantisch gesprochen – an Universalität und Universalisierung überhaupt ein Interesse nehmen. Das Universale, die allgemeine Gerechtigkeit, braucht es *umwillen* des Singularen/Pluralen. Auf diese Weise stellen die Deskriptionen der präreflexiven und pluralen Alterität den Sinn des Unbedingten im Alteritätsdenken heraus. Es handelt sich nicht um ein Unbedingtes, das sich von allem Politischen – als der Sphäre des Bedingten – freihält, sondern um ein Unbedingtes, das in erster Linie die Unabweisbarkeit des Politischen und des politischen Handelns ins Treffen führt. Im Vergleich zur kantischen Version des Unbedingten verlagert sich im Alteritätsdenken der Schwerpunkt (1) von der Aktivität zur Passivität, (2) von der Rationalität zur Affektivität, (3) von der Universalität zur Singularität und (4) von der Autonomie zur Heteronomie. Dabei ist deutlich geworden, dass Levinas die Aktivität und ihre Korrelate nicht geringschätzt, sondern als Resultate einer Konstitutionsgeschichte sichtbar machen möchte, die auf ihre verdrängte Kehrseite zurückführt. Dabei geht, wie sich ebenfalls gezeigt hat, die Idee einer ursprünglichen Passivität und Vulnerabilität keineswegs mit einer Absage an Handlungsfähigkeit einher. Im Gegenteil geht Levinas davon aus, dass sich Akteurschaft im Rahmen des Totalitätsdenkens und der damit verbundenen Philosophie der Aktivität und des Selben gar nicht verstehen lässt. Wenn man die Passivität am Ursprung des Handelns nicht mitdenkt, wird das Handeln unbegreiflich. Die Passivität gegenüber den Anderen muss vielmehr, um eine glückliche Wendung von Judith Butler aufzugreifen, als eine „ermächtigende[] Verletzbarkeit [*enabling vulnerability*]“ (Butler 1997, 10) gedacht werden. Erst die Vulnerabilität, als rückhaltloses Ausgesetztsein, macht das Phänomen menschlicher Praxis verständlich und erlaubt, den

Bereich des Politischen als den Bereich der Artikulation dieser Praxis zu erschließen.

