

Jahre verständlich als der Moment, in dem diese letzte Konstruktion ihre Überzeugungskraft verlor und die beiden Extreme, die der Historismus hatte ausbalancieren wollen, – der Antagonismus und was wir Silentismus nennen wollen – als eigenständige Strategien erfasst wurden, die beide die Idee universaler Identität letztlich aufgaben. Wir hatten im ersten Kapitel gesehen, dass im unmittelbaren Anschluss die antagonistische Strategie geradezu zum Charakteristikum der 1920er-Jahre wurde. Die silente Strategie wiederum war als Wiederaufgriff der romantischen Tradition stets möglich, gelangte jedoch erst in den 1940er-Jahren zu einer vergleichbar expliziten Form.

## § 18 Levinas

Es wird schwerlich überraschen, dass als prominentester Vertreter der letzten großen Klasse von Konzeptionen von Auseinandersetzung Emmanuel Levinas figurieren wird. Levinas' Konzeption des *Anderen* ist offenkundig einschlägig für unseren Kontext und stellt darüber hinaus eine Folie dar, von deren Hintergrund die Strategien, die wir im Folgenden als *silente Strategien* bezeichnen werden, eine klar erkennbare Form gewinnen.

Levinas' Werk stellt nun freilich zunächst einen Beitrag zur Ethik dar und unser Forschungsinteresse ist kein ethisches. Dass jedoch die Ethik als *Formation* selbst eine Relevanz für unseren Kontext aufweist, legt bereits Rancières These nahe, dass die Ethik »heute die letzte Form dieser Verwirklichung/Beseitigung [sc. der Politik] [sei]. [...] Die Philosophie wird also das Denken der Trauer [...] Sie schlägt vor, das Verschwinden der politischen Gestalten der Andersartigkeit mit der unendlichen Andersartigkeit des Anderen wieder gutzumachen.«<sup>41</sup> Wir hatten bereits Rancières Analyse einer völligen Suspendierung der Auseinandersetzung in der ›konsensuellen‹ Gesellschaft betrachtet. In der zitierten These verknüpft Rancière diese mit der Idee einer Ethik, die die Idee der ›unendlichen Andersartigkeit des Anderen‹ an deren Stelle setze. Er bezieht sich nicht explizit auf Levinas, doch ist der Anklang unwiderstehlich, da die Redeweise, die eine radikale Alterität des Anderen postuliert und diese zum Ausgangspunkt der Ethik macht, im ersten Ausgang von Levinas Schule machte.

Neben diesem Kontext gibt es jedoch einen weiteren Aspekt, aus dem das Levinas'sche Denken für unseren Zusammenhang relevant ist, und das ist der Charakterzug dieses Denkens, eben nicht nur eine Ethik zu skizzieren, sondern auch deren Begründung zu liefern. Das aufklärerisch-Kantische Postulat, dass die Vernunft keine materialen Normen begründen könne, stellte die Möglichkeit einer materialen Ethik an sich in Frage. Antworten auf die Frage, wie eine Ethik an sich möglich sei, die auch Begründungen für ihre Aussagen geben könne, pflegt man als ›prothetisch‹ zu bezeichnen. Die Wirkungsmacht des Levinas'schen Denkens beruht zu

großen Teilen darauf, dass es eine neuartige Antwort auf die proto-ethische Fragestellung gab, die letztlich auf einer Rekonzeptualisierung von Auseinandersetzung in unserem bekannten Sinne beruhte und eine letzte Strategie schuf, die wir in diesem Kapitel abschließend betrachten werden. Dass dabei die Levinas'sche Konzeption in ungewöhnliche Nachbarschaft gerückt wird, ist Konsequenz der formalen Betrachtungsweise und insbesondere die Kategorisierung als ›silent‹, ist dabei keineswegs als Wertung zu verstehen. Sie ergibt sich aus der resultierenden Konzeption von Auseinandersetzung als solcher, wie sogleich klar werden wird.

Levinas' Denken kreist um die Idee des *Anderen* und diese Idee, die er in den 1940er-Jahren erstmals prominent präsentierte, hat sich von da an immer klarer ausgebildet. In den Jahren 1946/47 hielt Levinas Vorlesungen unter dem Titel ›Le Temps et l'Autre‹, die noch sehr stark von Heidegger'scher Terminologie geprägt waren. Levinas ging von der Heidegger'schen Figur der ›ontologischen Differenz‹ – dem Unterschied von Sein und Seiendem – aus und bezeichnete das ›Ereignis [...], in dem das Existierende die Existenz übernimmt‹<sup>42</sup> als ›Hypostase‹. Diese Hypostase, die letztlich auch meine Existenz, die Existenz des ›Subjekts‹ hervorbringt, hat zur Charakteristik, dass »[d]as Existieren [...] sich jeder Beziehung [verweigert], jeder Vielfalt. Es betrifft niemand anderen als nur das Existierende. [...] Die Einsamkeit besteht genau in der Tatsache, daß es Existierende gibt.«<sup>43</sup> Heidegger hatte diesen Sachverhalt als ›Jemeinigkeit‹ bezeichnet: das Sein eines Seienden ist nur seines und kann nicht geteilt werden. Daraus leitet Levinas die Lizenz ab, das ›es gibt‹ von Existierendem mit der Einsamkeit zu identifizieren. Die phänomenologischen Wurzeln seiner Analysen werden anschließend offenbar, wenn er – analog der Heidegger'schen ›Faktizität‹ etwa auf das Phänomen der Schlaflosigkeit verweist, in dem das Seiende nun einmal faktisch es selbst ist und nicht darauf verzichten kann zu sein. Diese ›Wachsamkeit‹<sup>44</sup> in der Form der Ewigkeit, dem ›Bewußtsein, daß es nie mehr enden wird‹,<sup>45</sup> zeigt getreu der aus *Sein und Zeit* übernommenen Grundintuition auf, dass »[d]as Ereignis der Hypostase [...] die Gegenwart [ist]«. <sup>46</sup> Das Übernehmen der Existenz ist Gegenwart, da alles, das *ist* [Herv. i. O.], gegenwärtig ist. Umgekehrt ist alles, das ist, *nur es selbst* [Herv. i. O.] – weder kann es etwas anderes sein, noch kann etwas anderes sein Sein übernehmen. Damit kann Levinas die beiden Phänomene der Einsamkeit und der Gegenwart zusammenbinden. Der Aufbruch beider – die Transzendenz der Gegenwart wie der Einsamkeit – erfordert damit ein Ereignis, das etwas radikal neues in der einsamen Existenz darstellen muss. Heideggers Analysen hatten nahegelegt, dass dieses Ereignis die Figur des Todes sein müsse und Levinas folgt dieser Intuition zunächst, jedoch fokussiert er auf die Eigenschaft des Todes, für das Seiende unerschwingbar zu sein: ein Seiendes ist nie *gegenwärtig* tot. Diese Struktur analogisiert Levinas zunächst mit der Zukunft<sup>47</sup> und hat dann alle Fäden zusammen, um zuletzt sein stärkstes Argument zu führen: wenn nämlich alles Seiende immer gegenwärtig und je seines, daher einsam ist, wenn die Figur, die diese einsame Gegenwart zu transzendieren geeignet

ist, die eines Ereignisses ist, das dem Seienden gegenüber eine absolute Unverfügbarkeit aufweist – die der Zukunft oder des Todes –, dann begegnet zuletzt in der phänomenologischen Analyse eine »Situation, in der das Ereignis einem Subjekt widerfährt, das es nicht übernimmt, einem Subjekt, das hinsichtlich dieses Ereignisses nichts können kann, in der es jedoch gleichwohl auf eine bestimmte Weise diesem Ereignis gegenübersteht.«<sup>48</sup> Gesucht ist also eine Situation, in der ein Ereignis sich für das Seiende ereignet, dem es zwar gegenüberstehen kann, das es aber nicht »übernehmen«, nicht sich aneignen oder verfügbar machen kann, so wie es den Tod nicht übernehmen kann – und Levinas postuliert, dieses Ereignis im »Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem anderen«<sup>49</sup> vorzufinden. Denn freilich – der Andere ist nie im selben Sinne verfügbar wie ein anderes Seiendes und in der *face-to-face*-Situation mit dem Anderen scheint etwas in mein Gesichtsfeld zu treten, das eine radikal andere Struktur hat als all das Seiende, über das ich verfügen kann. Levinas fährt in seinen Vorlesungen fort, diese radikale Alterität des Anderen anhand des Beispiels der Geschlechtlichkeit zu analysieren und führt bereits hier die Idee ein, dass die Fruchtbarkeit eine Figur von Vermittlung zwischen Subjekt und Anderem sei, die allein durch die »Vaterschaft« ein »Verhältnis zu einem Fremden, der, obwohl er der andere ist, Ich ist«,<sup>50</sup> ermöge. Man kann sich hier nicht des Eindrucks erwehren, dass Levinas' Intuition, dass der Andere und das radikal einschneidende Ereignis seines Auftretens in der sonst so homogenen Erfahrungsfeld des Subjekts *das* zentrale Element einer neuartigen Theorie sein könne, in diesen Vorlesungen noch nicht zur reifen Gestalt gelangt war. Die fortwährende Orientierung an den Analysen aus *Sein und Zeit* scheinen, so wichtig sie für die Entwicklung der Levinas'schen Theorie gewesen sein werden, deren eigentümliche Stoßrichtung letztlich zu konterkarieren. Doch hatten bereits diese Vorlesungen, die die neuartige Figur des *Anderen* einführten, große Wirkungsmacht. Für uns ist auch bereits hier illustrativ, wie Levinas die Heidegger'sche Figur des Mitseins, die wir im Zuge unserer Analyse der antagonistischen Strategie der 20er-Jahre betrachtet hatten, zugunsten einer neuartigen Konzeption transzendiert, die dem Anderen eine sehr viel zentralere Rolle zugesteht, als Heidegger das hatte wollen können.

Zu ausgereifter Gestalt gelangte die Levinas'sche Theorie vom Anderen in seinem ungleich häufiger rezipierten Werk *Totalität und Unendlichkeit* von 1961. Die titelgebenden Termini führen ebenso tief in das Werk hinein wie die Kategorie der Exteriorität, die der Metaphysik oder die des Anderen selbst. Levinas' Verfeinerung seiner ursprünglichen Methode der Einführung des Anderen besteht in der Kennzeichnung der Metaphysik als *der* Beschäftigung mit dem absolut anderen schlechthin. Es sei die »absolute Exteriorität des metaphysischen Terminus, die Unreduzierbarkeit der Bewegung auf ein internes Spiel, auf eine bloße Gegenwart bei sich selbst, die das transzendierende Wort behauptet, wenn nicht gar beweist.«<sup>51</sup> Die Taktik ist klar – Levinas möchte die neuartige Kategorie des Anderen einführen und verweist zu diesem Zweck darauf, dass die Metaphysik als solche bereits auf ein »absolut ande-

res« zielt, dass sie eine Figur von Transzendenz, ja sogar von »Transszendenz«<sup>52</sup> sei. Der Übergang vom traditionellen ›anderen‹ der Metaphysik zum *Anderen* im Levinas'schen Sinn geschieht nahezu unmerklich und einmal mehr durch den Rekurs auf die Unverfügbarkeit. Mir begegnet in der Welt vieles andere – Seiende, die nicht ich sind –, doch sind diese nicht auf eine so radikale Art ›anders‹, dass sie für die Metaphysik taugten. Levinas führt diese intuitive Unterscheidung auf den Umstand zurück, dass ich all diese Dinge »besitzen«<sup>53</sup> kann – durchaus in einem weiten Sinn, denn Levinas hält fest, dass »selbst die Sterne [...] zu meiner Verfügung [sind], wenn ich nur rechne«.<sup>54</sup> In der Verfügbarkeit der Welt, sei sie theoretisch oder technisch, wird noch die scheinbare Unendlichkeit des Kosmos zu etwas mir eigenem, das Levinas als »zu Hause«<sup>55</sup> deutet. Es handle sich um einen »Umschlag der Andersheit der Welt in Identifikation des Selbst«.<sup>56</sup> Und eben diese Kategorie ist es, die, was Levinas ›Totalität‹ nennt, von der Unendlichkeit, die die Metaphysik sucht, unterscheidet. Ein transzendentes, unendliches, absolut anderes muss etwas sein, über das ich prinzipiell nicht verfügen kann – und hier fällt bei Levinas nahezu salopp die Anmerkung: »Das absolut andere ist *der* [Herv. i. O.] Andere. [...] Über ihn vermag mein Vermögen nichts.«<sup>57</sup> Damit tritt nun *der Andere*, mein Gegenüber, als Nachfolger des Gegenstands der Metaphysik – oder wohl eher als ihr ursprünglicher Gegenstand – auf. Die Begegnung mit dem *Anderen* ist geeignet, die totalisierende Bewegung des ›Selbst‹ zu unterbrechen:

»Das Leere, das die Totalität aufbricht, kann sich gegen das seiner Bestimmung nach totalisierende und synoptische Denken nur halten, sofern sich das Denken *im Angesicht* [Herv. i. O.] eines Anderen findet, der der Kategorie widersteht. Statt mit ihm wie mit einem Gegenstand ein Ganzes zu bilden, *besteht das Denken im Sprechen* [Herv. i. O.]. Das Band, das zwischen dem Selben und dem Anderen entsteht, schlagen wir vor, Religion zu nennen.«<sup>58</sup>

Der *Andere*, dessen *Angesicht* mir begegnet, stellt ein so radikal anderes dar, dass meine ureigene Weise ich zu sein – mir die Welt anzueignen, zu ›totalisieren‹ – fehlschlägt und damit ein ›unendliches‹ in diese injiziert. Der *Andere* wird zum legitimen Gegenstand der Metaphysik und sehr konsequenter Weise nennt Levinas daher das ›Band‹ – *ligare* heißt binden – zum *Anderen Religion*. Der *Andere*, mein Gegenüber, tritt damit in gewisser Weise das Erbe Gottes an, der traditionell der ganz andere gewesen war, mit dem das Selbst ein religiöses Band verband.

Die Kraft, die die Levinas'sche Theorie für sich reklamieren konnte, liegt natürlich zum einen im phänomenologischen Bestand begründet – die Erfahrung, dass der *Andere* auf eine merkwürdige Art und Weise ein ausgezeichnetes Ding in meiner Erfahrungswelt darstellt, konnte selten einer von der Hand weisen. Andererseits eröffnet sie jedoch eine radikal neue Strategie – denn durch die metaphysische Auszeichnung des *Anderen* verschiebt sich das Verhältnis von Ich zu Anderem genauso.

Levinas hält fest, dass »[w]enn das Selbst sich kraft des bloßen Gegensatzes zum Anderen identifizierte, [...] es schon Teil einer das Selbe und das Andere umfassenden Totalität [wäre]«. <sup>59</sup> Damit lehnt er nahezu explizit die Strategie ab, die wir als antagonistische bezeichnet hatten. Dies wird noch deutlicher, wenn er ausführt, dass »[f]ür die philosophische Tradition [...] sich *Konflikte* zwischen dem Selben und dem Anderen in der Theorie [lösen], in der das Andere auf das Selbe reduziert wird; oder sie lösen sich konkret durch die Staatsgemeinschaft«. <sup>60</sup> Die Freund-Feind-Theorien der 20er-Jahre waren durch eine Reziprozität gekennzeichnet, die sie von Levinas' Strategie fundamental unterscheidet. Sie konzipierten die Gegenüber einer Auseinandersetzung als prinzipiell gleichartig und daraus resultierte eine symmetrische Relation von Antagonismus, die Levinas nicht ansetzen kann, da seine Beziehung zum Anderen völlig asymmetrisch ist. <sup>61</sup> Eine reziproke Auseinandersetzung mit einem *absolut* Anderen zu beginnen, scheint in sich widersinnig. »Die Idee des Unendlichen setzt die Trennung des Selben vom Anderen voraus. Aber diese Trennung kann nicht auf einer Entgegensetzung zum Anderen beruhen; die Entgegensetzung wäre bloß antithetisch. [...] Eine absolute Transzendenz muß sich in einer Weise ereignen, die sie unintegrierbar macht.« <sup>62</sup> Und ebenso wenig kann für Levinas die historische Lösung tragen: »Eine Stellung des Ich gegenüber dem Anderen [...] kennt die Geschichte als Beziehung zwischen Menschen nicht.« <sup>63</sup>

Bezeichnenderweise fällt bei Levinas *explizit* das Wort der universalen Identität, die er ebenso charakteristisch mit dem *Ich* identifiziert: »Ich sein bedeutet, die Identität zum Inhalt zu haben [...] Die universale Identität, die das Heterogene aufzunehmen vermag, hat die Gestalt eines Subjekts, die Gestalt der ersten Person.« <sup>64</sup> Das Ich wird damit zur rein formalen universalen Identität: Ich ist das, was bei aller Veränderung gleich bleibt, damit ist es ein reines Abstraktum von allem konkreten Inhalt. Die *Materie* wiederum findet sich – an dieser Stelle kaum mehr überraschend – im Anderen:

»Schon jetzt müssen die Termini angezeigt werden, die diesen scheinbar ganz leeren Gedanken, nämlich die Idee des Unendlichen, entformalisieren oder konkretisieren. Das Unendliche im Endlichen [...] ereignet sich als Begehren. [...] Im Gegensatz zur zeitgenössischen Ontologie bringt das Antlitz den Gedanken einer Wahrheit, die [...] ein *Ausdruck* [Herv. i. O.] ist: Das Seiende durchschlägt alle Hüllen, um in dieser ›Form‹ das Ganze seines ›Inhalts‹ auszubreiten, um am Ende die Unterscheidung von Form und Inhalt aufzuheben.« <sup>65</sup>

Wenn eine materiale universale Identität gesucht ist, kann Levinas sie systematisch nicht mehr bieten, da ihm bereits die Identität des Ich formal wird, während alle Materie auf der anderen Seite einer unüberwindbaren Trennung verortet zu sein scheint. Eine transpersonale Identität gar scheint ihm völlig unkonzipierbar, da der

absolut Andere »keine Mehrzahl mit mir [bildet]. [...] Ich, Du sind nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs.«<sup>66</sup>

Dies wirft die Frage auf, wie Levinas die Beziehung von Ich zu Du konzipiert: welche Relation kann zwischen einem Subjekt und seinem *absolut anderen* bestehen? Im obigen Zitat wurde bereits der ›Ausdruck‹ des Antlitzes thematisch und auf diesem Ausdruck gründet Levinas die Relation zwischen Selbst und Anderem: diese sei *Rede*<sup>67</sup> – »Das Antlitz spricht.«<sup>68</sup> Doch auch diese Rede kann freilich für Levinas nach dem Gesagten kein Gespräch unter Gleichen sein. Konsequenterweise analysiert er diese Rede als »eine nicht-allergische Beziehung, eine ethische Beziehung, aber diese empfangene Rede ist eine Unterweisung. [...] In der gewaltfreien Transitivität der Unterweisung ereignet sich die eigentliche Epiphanie des Antlitzes.«<sup>69</sup> Die Unterweisung Moses war strukturell von derselben Art wie jede Rede mit dem absolut anderen. Das Antlitz des Gegenübers spricht zu mir – und zwar auf eine Art und Weise, die eine Relation zwischen uns etabliert, die mein Gegenüber zum »Meister«<sup>70</sup> macht, und dies muss nach unseren Beobachtungen der Dilemmata der Aufklärung Konsequenzen haben, die Levinas prompt zieht: »Endlich stellt das Unendliche, das die Idee des Unendlichen überschreitet, die spontane Freiheit in uns in Frage. Es beherrscht sie und urteilt über sie und führt sie zu ihrer Wahrheit.«<sup>71</sup> Diese Aufgabe des aufklärerischen Freiheitsgedankens zugunsten der radikalen Alterität des Anderen, die sich mir als eine Unterweisung darstellt, stellt neben der Asymmetrie der Relation die zweite Absage an die bekannten Strategien dar. Die Konzeption von Auseinandersetzung ist eine, in der zwar zwei Gegenüber auftreten, jedoch in keiner symmetrischen Relation mehr zueinander stehen – vielmehr ist es die uneinholbare Alterität des *Anderen*, die den Einen bindet und ihn seiner Freiheit enteignet. Daraus kann Levinas die These ableiten, dass die Moral sogar die Erste Philosophie sei.<sup>72</sup> Denn freilich: wenn Levinas' Analysen der Beziehung zum Anderen zutreffen, dann ist die Ethik nichts begründungsbedürftiges mehr, vielmehr ist die Unmittelbarkeit des Anspruchs des Anderen eine unhintergehbare Forderung, die jeder weiteren theoretischen Beobachtung vorweggeht. Die bauernschlaue These, dass jeder sich selbst der Nächste sei, ist durch ihr radikales Gegenteil ersetzt – und diese Strategie mag geeignet sein, die Ethik zu retten. Doch muss man nun darauf achten, welchen Preis Levinas' Strategie fordert.

Rekurrent in Levinas' Modell sind die Begriffe *Krieg und Frieden*, denen er eine nahezu dialektische Relation zuweist. Eine Konsequenz der absoluten Alterität des Anderen, die erst die Moral begründet, ist für ihn nämlich umgekehrt, dass es nur der Andere ist, »den ich kann töten wollen.«<sup>73</sup> Denn: »Die Andersheit, die sich im Antlitz ausdrückt, liefert die einzig mögliche ›Materie‹ für die totale Negation.«<sup>74</sup> Dieser Gedanke kann Hegel'sch anmuten. Wäre der Andere nicht *absolut anders*, so ließe er sich in die Totalität meiner Welt einbinden, ließe er sich ›totalisieren‹. Die Tötung in der Jagd ist kein Mord, sie ist Operieren im Wirkungsbereich des Selbst. Das Töten des absolut Anderen ist *Mord* und wird erst durch dieselbe Durchbrechung der

Totalität ermöglicht, die umgekehrt die initiale Moralität erforderte, die eine unwiderstehliche Forderung an das Selbst stellte. Diese Relation intensiviert Levinas durch die Formulierung, dass *der Krieg den Frieden voraussetze*.<sup>75</sup> Diesen Frieden definiert er als die »vorgängige und nicht-allergische Gegenwart des Anderen«. <sup>76</sup> Die schiere Möglichkeit des Krieges *setzt voraus*, dass ein absolut Anderer in meinem Gesichtskreis auftritt, dass sein Antlitz eine moralische Forderung an mich stellt. Und diese Relation lässt sich einmal mehr umkehren, wie Levinas gen Ende seines Werkes zeigt, indem er formuliert, der »Friede [könne] daher nicht ineins gesetzt werden mit dem Ende der Schlachten; die Schlachten enden aufgrund eines Mangels an Kämpfenden, dank der Niederlage der einen oder des Siegs der anderen, d.h. sie enden mit den Friedhöfen oder den künftigen universalen Reichen.«<sup>77</sup> Levinas' Friede ist damit konstitutiv abhängig von dem, was er »Pluralismus« nennt, einem Phänomen, das sich ereigne »in der Güte, die von mir zum Anderen geht«. <sup>78</sup>

So kann, wo Frieden ist, auch prinzipiell Krieg sein, und der Krieg kann nur vermieden werden durch die »Güte«, die absolut asymmetrische Beziehung zum Anderen, die diesen als den *absolut anderen* sein lässt.

Jacques Derrida hat 1967 in seiner Auseinandersetzung mit Levinas unter dem Titel »Gewalt und Metaphysik« darauf hingewiesen, welche fundamentale Bedeutung diese Asymmetrie für das Levinas'sche Argument hat. Der asymmetrische Befehl, den das Antlitz des Anderen an mich richtet, lässt sich nicht invertieren: »Die Asymmetrie, das Nicht-Licht, der Befehl wären Gewalt und Ungerechtigkeit selbst – und so werden sie auch gemeinhin verstanden –, wenn sie endliche Wesen in Beziehung zueinander setzen würden [...] Deshalb verhindert Gott allein, daß die Welt von Levinas die der schlimmsten und reinsten Gewalt, die Welt der reinen Immoralität ist.«<sup>79</sup> Wir hatten bereits gesehen, dass Levinas den Anderen quasi-theologisch konzipiert: Während das Selbst endlich ist, ist der Andere prinzipiell unendlich, er ist, was die Metaphysik stets angezielt hat. Der Derrida'sche Hinweis ist klar: Die Beziehung, in die das Selbst zum Anderen tritt, wäre eine der grausamsten Ungerechtigkeit, wäre der Andere etwas gleichartiges, wäre der Andere nicht der gottähnliche *absolut andere*. Mit einem Gleichen in eine asymmetrische Beziehung zu treten ist eine Figur von Gewalt. Doch der Levinas'sche absolut Andere kann diese gerade aufgrund seiner Gottähnlichkeit für sich reklamieren. An dieser Qualität hängt viel: »Die Strukturen der lebendigen und nackten Erfahrung, die Levinas beschreibt, sind die einer Welt, in der der Krieg wüten würde – eigentümlicher Konditionalis –, wäre das unendlich Andere nicht das Unendliche, wäre es zufällig ein nackter, endlicher und einsamer Mensch. In diesem Fall aber, würde Levinas wahrscheinlich sagen, gäbe es nicht einmal Krieg, denn es gäbe auch kein Gesicht und keine wahrhaftige Asymmetrie mehr.«<sup>80</sup> Letzteren Umstand hatten wir oben gesehen: die schiere Möglichkeit des Krieges – wie des Mordes – beruht ebenso sehr auf der Anwesenheit des Antlitzes des absolut anderen wie umgekehrt der Frieden durch dieses gefordert wird. Dies bringt Derrida auf die paradoxe Formel: »Anderes ausgedrückt, in einer

Welt, in der das Gesicht vollständig geachtet würde [...], gäbe es keinen Krieg mehr. In einer Welt, in der das Gesicht absolut nicht anerkannt würde, [...] fände ebenso wenig Krieg statt. Gott ist daher in den Krieg verwickelt. [...] Mit oder ohne Gott gäbe es keinen Krieg.«<sup>81</sup> Diese logische Konsequenz aus den Levinas'schen Überlegungen hat insbesondere kontrafaktische Implikationen, wie Derrida betonen muss: »*denn Krieg gibt es* [Herv. i. O.]«. <sup>82</sup> Und zwar gibt es ihn *genau da*, möchte man ergänzen, wo Gott – der Andere – zwar ist, aber sein Befehl missachtet wird. Konsequenterweise schließt Derrida sein Argument daher unter Verweis darauf, dass *daher* für Levinas das Von-Angesicht-zu-Angesicht »nicht als das Gegenüber zweier gleicher und aufrechter Menschen bestimmt«<sup>83</sup> sei. Die Wahrung des Friedens hängt von der Asymmetrie der Relation zum Anderen ab, von der Inauguration des Anderen als Meister, gar als Gott.

Nun stößt diese letzte Möglichkeit den Frieden zu wahren und die Gewalt zu bannen jedoch auf eine ebenso finale Schwierigkeit, einen letzten Widerspruch: Levinas hatte die Beziehung zum Anderen als *Rede* bestimmt. Derrida weist nun daraufhin, dass Levinas damit im Kampf gegen die Präsenzmetaphysik »schon seine beste Waffe aus der Hand gegeben [habe]: die Verachtung des Diskurses.«<sup>84</sup> Darin liegt natürlich einerseits der Vorhalt, Levinas habe eben nicht bereits den Derrida'schen Gedanken der Dekonstruktion vorweggenommen. Doch lässt sich Derridas Argument auch inhärent nachvollziehen: er verweist darauf, dass etwa die negative Theologie »sich in einer Rede aus[drückte], die sie als gefallen, endlich und minderwertig gegenüber dem Logos als der Vernunft Gottes wußte. Insbesondere war hier nicht die Rede von einem Diskurs mit Gott von Angesicht zu Angesicht und in einem Atem zweier Reden, die trotz der Unterwürfigkeit und Höhe frei sind, den Austausch zu unterbrechen oder anheben zu lassen.«<sup>85</sup> Die negative Theologie, die die Möglichkeit bestritten hatte, *irgendwelche* zutreffenden Aussagen über Gott auszusprechen, da dieser sich durch die endliche Sprache schlicht nicht erfassen ließ, ist eine relevante Referenzfolie für die Levinas'sche Konstruktion der Anderen. Denn freilich: wenn der Andere absolut anders ist, wenn er gar *unendlich* ist, so lässt er sich nicht durch die endliche Rede erfassen, sodass zumindest Aussagen *über* ihn unmöglich werden, ihm niemals gerecht werden können. Doch auch die Rede *zu* dem Anderen wird dadurch tangiert: »Wenn der Diskurs allein, wie Levinas sagt, gerecht sein kann [...], und wenn andererseits jeder Diskurs wesentlich den Raum wie auch das Selbst in sich zurückbehält, heißt das nicht, daß der Diskurs ursprünglich gewaltsam ist? [...] Die Unterscheidung zwischen Diskurs und Gewalt wäre stets ein unerreichbarer Horizont. Die Gewaltlosigkeit wäre das Telos, nicht aber das Wesen des Diskurses.«<sup>86</sup> Man kann das nachvollziehen: in der Rede zum Anderen wird stets die endliche Sprache und wird stets mein endliches Selbst enthalten sein. Es ist unklar, wie auf dieser Grundlage eine Relation zum Anderen erhalten bleiben kann, die diesen als den theologisiert *absolut* anderen erhält. Wird nicht mein endliches Vokabular, werden nicht meine Konzeptionen, werden nicht meine Selektion aus der

Möglichkeit von zu Sagendem stets eine Form von Endlichkeit induzieren, die die Absolutheit des Anderen in Frage stellt? Drohe ich nicht, in jedem Moment der Rede den Anderen als ein zumindest gleiches Gegenüber zu setzen – und ist dies nicht nach Levinas' eigener Konstruktion der Moment, in dem die Gewalt die Oberhand gewinnt? Aus Derridas erster These, man könne den Anderen nie zum Thema machen, »einzig und allein zum Fremden sprechen, ihn im Vokativ anrufen, der keine Kategorie und kein *Kasus* der Sprache, sondern das Hervortreten, die Erhöhung der Sprache selbst ist«, <sup>87</sup> wird damit noch eine radikalere Aussage. Ließ bereits die absolute Alterität des Anderen vermuten, dass kein Reden *über ihn* möglich sei, nur mehr der Vokativ bliebe, so legt Derridas zweites Argument nahe, dass die Gewaltlosigkeit als Telos des Diskurses selbst nur »nicht-diskursiv« sein könne: »der Frieden als eine *gewisse* [Herv. i. O.] Stille, ein gewisses Jenseits des gesprochenen Wortes, eine gewisse Möglichkeit, ein gewisser stiller Horizont der Rede. [...] Krieg gibt es nur mit der Eröffnung des Diskurses; er erlöscht nur mit seinem Ende. Der Frieden, wie das Schweigen ebenfalls, ist die eigentümliche Vokation einer durch sich außer sich gerufenen Sprache.« <sup>88</sup> Damit ist der Frieden letztlich in eine Form der Rede verlagert, die diese negiert: Frieden ist Rede, wo sie schweigt.

Man muss nicht Derridas eigenwilliger Argumentationsweise und zugrundeliegender Theorie folgen. Doch bleibt sein Argument valide: wenn der Andere zu konzipieren ist als der *absolut andere*, der unendlich andere, und gerade aus dieser Bestimmung die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht ihre moralische Forderung bezieht; wenn ich den Anderen *qua Anderen* niemals einfach als meinesgleichen, als endlichen Anderen begreifen darf, wie ist dann meine Rede zu ihm noch zu konzipieren? Wahr ist sicher, dass ich nicht über ihn sprechen kann, dass keine meiner Prädikationen ihm je gerecht werden können – doch folgt daraus nicht, dass auch unsere Rede zueinander, in der ja doch keiner von uns »aus seiner Haut kann«, eine gewaltsame Struktur behalten wird? Die Relation, die Levinas zwischen dem Selbst und dem Anderen postuliert, mag geeignet sein, die Ethik final zu bewahren, doch scheint sie ebenfalls zu implizieren, dass die Auseinandersetzung mit dem Anderen notgedrungen verstummen, in *Schweigen* enden muss. Die Inkommensurabilität des Anderen mit mir stellt moralische Forderungen an mich, doch ist es auch diese Inkommensurabilität, die jede *Kommunikation* zwischen ihm und mir durch Negation alles *Gemeinsamen* in Frage stellen muss. Levinas kann die Forderung, auf metaphysische Bestimmungen wie auf Definitionen von Identität zu verzichten, moralisch begründen, doch um den Preis, dass dabei die Möglichkeit der Auseinandersetzung selbst negiert wird. Levinas' Konzeption von Auseinandersetzung ist eine, in der jede Setzung von Identität durch das Selbst durch die vorgängige Relation zu einem absolut anderen verunmöglicht wird, und dies scheint letztlich die Auseinandersetzung selbst zu eliminieren. Ich kann keinen Kampf mit Gott führen. Hat freilich dieses Ende der Auseinandersetzung den *Frieden* zu Folge, so mag das Schweigen kein zu hoher Preis sein. Doch scheint bereits Levinas' eigene Dia-

lektik nahezulegen, dass der Frieden höchstens als Ziel vorstellbar ist, keineswegs als ein reales ›Ende der Schlachten‹, denn gerade da, wo keine Auseinandersetzung mehr denkbar ist, da ist für Levinas auch die Möglichkeit des Friedens vergangen. Der Pluralismus Levinas' erscheint so als eine Strategie der silenten Kopräsenz der Gegenüber, die die Auseinandersetzung um des Friedens willen suspendiert haben und doch stets im Begriffe sind, in eine Welt zurück zu fallen, deren Existenz erst den Frieden ermöglicht: die von Gewalt und Krieg.

Diese silente Strategie ist von Zygmunt Bauman als die Grundlage der ›post-modernen Ethik‹ herausgearbeitet worden. Post-modern sei diese Ethik insofern, als sie auf die Illusion der Moderne verzichte, universale ethische Regeln ausarbeiten zu können, die den Individuen als Leitlinie gegen ihre ureigenen unmoralischen Tendenzen dienen könnten.<sup>89</sup> Sie präsentiert sich so in unserer Terminologie als der Verzicht auf die Vision einer universalen Identität, sei sie materialer oder formaler Natur. Bauman geht explizit von Levinas' Konzeption einer ursprünglichen Moralität aus, die er als die der »moral party of two«<sup>90</sup> bezeichnet. Über Levinas weit hinaus geht dabei jedoch seine Analyse der Formen, die in der Postmoderne gewissermaßen ›Auswege‹ aus der ursprünglichen moralischen Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht darstellen. Er unterteilt diese in die Kategorien der »socialisation« und der »socialty«, die man verstehen kann als das Aufgehen der Von-Angesicht-zu-Angesicht-Situationen in staatliche Strukturen und die ›gegenstrukturellen‹ spontanen *Massen*: »Socialisation floats responsibility off the agenda of the decision-maker. Socialty of the crowd disposes of responsibility together with the agenda and the decision-making.«<sup>91</sup> Dabei scheint die Figur der *socialisation* für ihn ein Überbleibsel der Moderne darzustellen, während die *socialty of the crowd* gewissermaßen deren postmodernes Äquivalent ausbilde: »The mass [...] seems to have an inner tendency to assemble (and to disassemble again) local quasi-structures. [...] The short-lived, restless products of such spontaneous structuration are the neo-tribes.«<sup>92</sup> Und diese *neo-tribes*, die postmodernen Nachfolger der Nationalstaaten, figurieren nachfolgend geradezu als die Kehrseite der Levinas'schen Grundkonzeption:

»Postmodernity has two faces: the ›dissolution of the obligatory in the optional‹ has two apparently opposite, yet closely related effects. On the one hand, the sectarian fury of neotribal self-assertion, the resurgence of violence as the principal instrument of order-building, the feverish search for home truths hope to fill the void of the deserted *agora* [Herv. i. O.]. On the other, the refusal by yesterday's rhetors of the *agora* [Herv. i. O.] to judge, discriminate, choose between choices: every choice goes, providing it is a choice.«<sup>93</sup>

Diese einmal mehr geradezu unheimlich vertraute Schilderung zeitgenössischer Phänomene suggeriert einen Zusammenhang der silenten Strategie und ihrer

Ablehnung nicht nur jeder Figur universaler Identität, sondern noch der Auseinandersetzung selbst, mit einer Kehrseite, die der Levinas'schen Konzeption fundamental zu widersprechen scheint und doch bereits in Derridas Analyse als ihr silentes *negatum* aufschien: Sublimierungen von und Limiten zu Gewalt.<sup>94</sup>

## § 19 Ironie und Lebensform

Ein in mehrfacher Hinsicht einschlägiges Phänomen ist die *Ironie*. Man kann, um deren Einschlägigkeit zu demonstrieren, zunächst auf deren ›Vermischung mit der Erkenntnis‹ hinweisen, wie Jankélévitch es getan hat, und wird hier unweigerlich auf Sokrates verwiesen werden. Doch ist wichtig zu sehen, dass es zwei Formen dieser Ironie gibt, die sich ähneln und doch unterschiedlicher kaum sein könnten. Zunächst steht freilich ohnehin in Frage, ob oder ob nicht die ›Sokratische Ironie‹ vielmehr ernst gemeint gewesen sein könnte, doch ist diese Frage müßig. Das Platonische Konzept zumindest zielt auf eine Form von Ironie, die man verstehen kann als einen Versuch, eine Antwort auf das Dilemma der Aufklärung zu finden. Es ist diese Form, die sich so treffend durch die Spoerl'sche Phrase des ›Da stelle mer uns janz dumm. Also wat is en Dampfmaschin?‹ erfassen lässt. Die Platonische Interpretation legte stets nahe, dass sein Sokrates selbst sehr wohl um die Antworten gewusst habe, zu deren ›selbstständiger‹ Entdeckung er das Gegenüber im Dialog erst leiten wollte. Nun steht und fällt die Ergebnisoffenheit des maieutischen Gesprächs und damit seine Fähigkeit, die Freiheit des Anderen zu erhalten, mit der Ernsthaftigkeit der Sokratischen Ironie. Garantiert sie ihre eigenen Ergebnisse, so wird der Ironiker zum verkappten Lehrmeister, der sich nur einstweilen ›janz dumm‹ stellt. Es ist diese Form der Ironie, die das Gegenüber in Wahrheit noch weiter erniedrigt, als sie vorgibt es sich selbst gegenüber zu tun. Die Maieutik als Unterrichtsform erweckt die Illusion, das Dilemma von Aufklärung zu umgehen, und negiert dabei die Freiheit des Unterrichteten restloser als die meisten solcher Formen.

Nimmt man freilich die Ironie beim Wort, so fällt man, wie es nun einmal das Wesen von Dilemmata ist, dem gegenteiligen Lemma zum Opfer. Man wird die Freiheit des Anderen erhalten, doch wird man einen Preis zu zahlen haben. Die sicherlich reflektierteste Form solcher Ironie ist die, die Richard Rorty in einem vielzitierten Beitrag 1989 skizziert hat.<sup>95</sup> Er kontrastiert die Ironie explizit der sokratischen Frageweise: »Wer sokratische Fragen stellt, ist natürlich noch keine Ironikerin in dem Sinn, in dem ich den Begriff brauche. Dadurch wird man erst Metaphysiker in dem Wortsinn, den ich von Heidegger übernehme.«<sup>96</sup> Metaphysik nach Rorty ist eine Art von Verabsolutierung des gesunden Menschenverstandes. Der Metaphysiker reagiert auf ›Herausforderungen des gesunden Menschenverstandes‹ durch Definitionen, die die Frage »was ist X?«<sup>97</sup> abschließend beantworten sollen. Er sucht nach ›Essenz‹ und gelangt zu dem, was Rorty ein »abschließendes Vokabular«<sup>98</sup> nennt.