

Steffen K. Herrmann Levinas – Von der Gewalt des Angesichts zur Gewalt des Schweigens

»Das Schweigen ist nicht die einfache Abwesenheit des Wortes, auf dem Grunde des Schweigens liegt das Wort wie ein tückisches zurückgehaltenes Gelächter. Das Schweigen ist die Kehrseite der Sprache: Der Gesprächspartner hat ein Zeichen gegeben, sich aber aller Deutung entzogen – und eben dies ist das Schweigen, das erschreckt.«¹

Emmanuel Levinas

In einem seiner wenigen autobiographischen Texte mit dem Titel ›Nom d'un chien‹ beschreibt Emmanuel Levinas, wie er kurz nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges als Unteroffizier der französischen Befreiungsarmee gefangen genommen und im Lager Stalag in der Nähe von Hannover interniert wurde. In den Vordergrund stellt er dabei die Erfahrung der Entmenschlichung, wenn er über diese Zeit rückblickend festhält: »Wir waren nur noch quasi-menschlich, eine Affenbande.«² Das Gefühl, zu einem Tier herabgewürdigt worden zu sein, gründet für Levinas jedoch nicht, wie zunächst vermutet werden könnte, in den physischen Extrembedingungen, die das Überleben im Lager zu einer Grenzerfahrung gemacht haben, sondern vielmehr auf dem Verlust der Beziehung zum anderen Menschen. An anderer Stelle bezeichnet er diesen Verlust auch als die Erfahrung einer »totalen Verlassenheit«.³ Diese Erfahrung, so legt Levinas im Weiteren nahe, geht auf den Verlust der Adressierung durch Andere zurück – etwa wenn er davon spricht, dass er und seine Kameraden trotz ihres reichen Wortschatzes im Lager zu »sprachlosen Wesen« wurden.⁴ Denn nicht nur redeten die Aufseher im Lager möglichst nur im Befehlstone mit den Gefangenen – dem

1 Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), aus dem Französischen von Wolfgang N. Krewani, Freiburg 1993, S. 127.

2 Emmanuel Levinas, »Nom d'un chien« oder das Naturrecht« (1963), in: Frank Miething und Christoph von Wolzogen (Hg.), *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995*, aus dem Französischen von Frank Miething, Frankfurt am Main 2006, S. 55-59, hier S. 58.

3 Emmanuel Levinas, »Eine Religion für Erwachsene« (1957), in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1996, S. 21-38, hier S. 22.

4 Levinas, »Nom d'un chien«, a. a. O., S. 58.

Ton also, in dem man schon für Platon bevorzugt zu Tieren spricht –, sondern sie versuchten auch, jede direkte Ansprache der Häftlinge zu vermeiden sowie die Kommunikation zwischen diesen zu unterbinden. Die Bedeutung, die einer Adressierung durch ein anderes Wesen vor diesem Hintergrund zukommt, macht Levinas anhand der Geschichte von ›Bobby‹ deutlich. Bobby, ein im Lager herumstreunender Hund, lag vielen Gefangenen nämlich genau deshalb so sehr am Herzen, weil er ihnen zumeist mit einem lauten und freudigen Bellen und Umher-springen begegnete. Dieses Verhalten enthält im Gegensatz zum eisigen Schweigen der Aufseher ein Mindestmaß an Adressierung, durch welches sich die Gefangenen in ihrer in Frage gestellten Menschlichkeit bestätigt sehen konnten. Für Bobby, so hält Levinas daher fest, »waren wir Menschen«.⁵ Und weil nun Bobby das einzige freie Wesen im Lager war, welches dem elementaren Gebot der Achtung des anderen Menschen *als* Menschen noch nachkam, spricht ihm Levinas in seinem Text abschließend auch etwas spöttisch zu, der »letzte Kantianer in Nazi-deutschland« gewesen zu sein.⁶

Was uns Levinas in seinen biographischen Betrachtungen anhand von Bobby ironisch gebrochen vor Augen führt, ist, dass für ihn die Gewalt des Schweigens jede Form der Gewalt, die in der Sprache ausgeübt wird, übersteigt. Das liegt daran, daß sich die Gewalt des Schweigens für Levinas zunächst gegen eine viel ursprünglichere Form der Gewalt durchsetzen muss: nämlich gegen jene ›gute Gewalt‹, die vom Angesicht des Anderen ausgeht und die uns dazu verurteilt, mit ihm zu sprechen.⁷ Einem Anderen zu begegnen, heißt für Levinas in gewisser Weise nämlich immer, in den Sog der Rede hineinzugeraten. Genau darauf spielt er an, wenn er festhält: »Es ist schwierig, in Gegenwart von jemandem zu schweigen [...] Man muß über etwas sprechen, über den Regen und über das schöne Wetter, über irgend etwas, aber man muß sprechen.«⁸

5 Ebd.

6 Ebd., S. 59.

7 Ich übersetze den französischen Begriff ›visage‹ hier mit ›Angesicht‹, und nicht mit den sonst üblichen Begriffen ›Antlitz‹ oder ›Gesicht‹. Das liegt daran, dass Levinas mit ›visage‹ nicht das Gesicht im eigentlichen Sinne bezeichnet, sondern das flüchtige Ereignis der Begegnung, das zwar bevorzugt durch den Blick in das Gesicht des Anderen hervorgerufen wird, aber eben nicht mit diesem zusammenfällt. Im Gegensatz dazu scheint mir die Übersetzung mit ›Antlitz‹ die Begegnung mit dem Anderen zu sehr mit der Aura des Exzeptionellen zu umgeben und so die alltägliche Allgegenwart dieses Ereignisses nicht gerecht zu werden. Der terminologischen Einheit halber werden die Übersetzungen ›Gesicht‹ und ›Antlitz‹ in Zitaten im Folgenden von mir ebenfalls mit ›Angesicht‹ wiedergegeben.

8 Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo* (1981), aus dem Französischen von Dorothea Schmidt, Wien 1996, S. 67.

Dieser Zwang zur Rede ist für Levinas der Ursprung eines ethischen Widerstands gegen die drohende Gewalt des Schweigens. Dessen Dramatik wird für ihn daher erst in vollem Sinne faßbar, wenn wir uns vor Augen führen, dass hier eine ursprüngliche ›gute Gewalt‹, die zur Rede aufruft, suspendiert und damit ein für unsere sozialen Beziehungen grundlegendes Antriebsmoment überwältigt wird.

Die ›gute Gewalt‹ des Angesichts und die ›schlechte Gewalt‹ des Schweigens bilden in Levinas' Philosophie zwei entgegengesetzt Pole. Während der eine dabei den Beginn der Sprache markiert, bedeutet der andere deren Ende. Beide befinden sich also mehr oder weniger genau an der Grenze der artikulierten Sprache. In Form einer Umgrenzung stecken sie dadurch gemeinsam das Feld ab, auf welchem unsere menschliche allererst Rede zum Vorschein kommt. Ähnlich nun wie sich die ›gute‹ und die ›schlechte‹ Gewalt an den Grenzen der Sprache gegenüberstehen, stehen sich für Levinas auch in der Sprache zwei Formen der Gewalt gegenüber: auf der einen Seite die stiftende Gewalt, die durch ihre Ansprache den Anderen in die Welt bringt und aus ihm ein soziales Wesen macht, und auf der anderen Seite die mißachtende Gewalt, die durch das verletzende Wort die Stellung des Anderen in der Welt in Frage stellt. Levinas' Philosophie spannt also ein Kontinuum der Gewalt auf, das in der Begegnung mit anderen Menschen angelegt ist – es reicht von der *guten Gewalt* des Angesichts (2) über die *stiftende Gewalt* der Rede (3) und die *mißachtende Gewalt* der Beleidigung (4) bis hin zur *ausschließenden Gewalt* des Schweigens (5). Es ist dieses Kontinuum, dessen einzelne Stufen ich im Folgenden Schritt für Schritt rekonstruieren möchte – zunächst jedoch möchte ich zu jenem philosophiegeschichtlichen Moment zurückkehren, in dem Levinas' Philosophie allererst ihre Konturen gewonnen hat.

1. Die Entdeckung des Anderen

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die akademische Landschaft Frankreichs durch zwei Ereignisse nachhaltig geprägt worden. Zum einen durch die Wiederentdeckung Hegels, die durch die berühmten Vorlesungen von Alexandre Kojève an der Pariser ›École Pratique des Hautes Études‹ zwischen 1933 und 1939 eingeleitet wurde. Ausgehend von der spannungsgeladenen Herr-Knecht-Dialektik der *Phänomenologie des Geistes* gelang es dem aus Russland emigrierten Kojève mit seinen Lesungen, vielen seiner Zeitgenossen eine neue Faszination für den scheinbar trockenen Duktus der Hegel'schen Philosophie zu vermitteln. Zum anderen war es die Entdeckung der Phänomenologie Husserls und deren Anspruch, die in Frankreich immer noch sehr einflussreich Tradition des cartesianischen Cogito auf das philosophische Niveau einer

zeitgemäßen Wissenschaft zu heben, die von vielen zeitgenössischen Intellektuellen als eine philosophische Umwälzung empfunden wurde. Eng verbunden mit diesem Ereignis ist der Name Levinas. Das liegt zum einen daran, dass es Levinas war, der gemeinsam mit Gabrielle Pfeiffer bereits 1930 die Übersetzung von Husserls *Cartesischen Meditationen* besorgt hatte,⁹ zum anderen aber auch daran, dass Levinas fast zeitgleich mit dieser Übersetzung seine Dissertation *Die Theorie der Anschauung in der Phänomenologie Husserls* veröffentlichte. Diese Arbeit war eine der ersten Auslegungen der neuen Methode der Phänomenologie und sollte für eine ganze Generation als Leitfaden der Rezeption dienen. Einschlägig hierfür steht die berühmte Bemerkung Sartres: »Durch Levinas bin ich zur Phänomenologie gekommen.«¹⁰ Zahlreiche aufstrebende Autoren, wie etwa Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur oder Jacques Derrida, die später selbst entscheidend dazu beitragen sollten, dass sich die französische Phänomenologie zu einer äußerst lebhaften Denktradition entwickeln würde, kamen durch Levinas' Husserl-Interpretation zum ersten Mal mit der neuen Denkrichtung in Berührung. Ähnlich also wie Kojèves Vorlesungen das Tor der Hegel-Rezeption in Frankreich öffneten, legten Levinas' frühe Arbeiten den Grundstein für die Aufnahme der Phänomenologie Husserls.

Levinas trug jedoch nicht nur wesentlich dazu bei, die Idee der Phänomenologie in Frankreich zu etablieren, sondern er war zugleich auch einer ihrer schärfsten Kritiker. Dies wurde spätestens mit dem Erscheinen seines ersten Hauptwerkes *Totalität und Unendlichkeit* im Jahr 1961 – Levinas war zu diesem Zeitpunkt 56 Jahre alt – deutlich, in dem er, orchestriert durch die Begriffe des ›Selben‹ und des ›Anderen‹, eine Kritik der Phänomenologie Husserls entwickelt. Diese geht davon aus, dass Husserl mit seinem Diktum, ›Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas‹ gezeigt hat, dass uns die Welt zunächst nie als fremde gegenübersteht, sondern durch die Intentionalität unseres Bewusstseins immer schon ›als etwas‹ vorverstanden ist. Die spezifische Eigenschaft des menschlichen Weltbezugs besteht daher darin, die Andersheit der Welt in Selbigkeit zu verwandeln und sie damit – wie Levinas es nennt – in seinen ›Besitz‹ zu bringen.¹¹ Auch wenn Husserl mit dieser Einsicht

9 Die französische Ausgabe erschien unter dem Titel *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie par Edmond Husserl* im Jahr 1931. Aufgrund der politischen Lage war eine Veröffentlichung in Deutschland erst knapp 20 Jahre später möglich.

10 Vgl. die Biographie von Bernard-Henri Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, München 2005, S. 615, der an dieser Stelle auch noch näher auf das Verhältnis von Levinas und Sartre eingeht.

11 »Die Weise des Ich besteht in der Möglichkeit zu besitzen; das heißt, sie besteht in der Möglichkeit, sogar die Andersheit dessen aufzuheben, was

einen wichtigen Beitrag geleistet hat, das Verhältnis von Subjekt und Welt aufzuhellen, so wendet Levinas nun ein, besteht ein grundlegendes Defizit seiner Überlegungen darin, das Schema der Besitznahme umstandslos sowohl auf das Ding als auch auf den Menschen zu beziehen. Dadurch werde nämlich »die Objektconstitution mit der Beziehung zum Anderen verwechselt«¹² und der Mensch und das Ding auf zwei Spielarten desselben Weltzugangs reduziert. Gegen diesen Reduktionismus Husserls führt Levinas ins Feld, dass sich der Mensch im Gegensatz zum Ding in seinem Verhalten niemals ›ausrechnen‹ und damit vorher-sagen lasse. Vielmehr zeichne er sich durch eine nicht zu kalkulierende Freiheit aus, durch die er sich grundsätzlich der Verselbigung entziehe. Levinas charakterisiert diese Freiheit daher auch als einen ›Widerstand‹, der verhindert, dass sich das Subjekt in Besitz nehmen lasse. Im Gegensatz zu Husserl geht Levinas also davon aus, dass die soziale Beziehung nicht im Register der Selbigkeit gedacht werden kann, sondern nur ausgehend von der Andersheit des anderen Menschen. Die Aufgabe, die er sich ausgehend von dieser Diagnose stellt und die zum Signum seiner ganzen Philosophie werden wird, besteht nun darin, eine »Phänomenologie der Beziehung zum Anderen« zu entwickeln.¹³

In seinen frühen Schriften bezeichnet Levinas den Widerstand, der den anderen Menschen auszeichnet, noch als einen ›intelligiblen Widerstand‹.¹⁴ Aufbauend auf dieser erkenntnistheoretischen Diagnose entwickelt Levinas nach und nach sein eigenes sozialphilosophisches Gedankengebäude. Zur Reife ist dieses in jenem Moment gelangt, in dem er nicht mehr vom ›intelligiblen‹, sondern vom ›ethischen Widerstand‹ des Anderen spricht.¹⁵ Damit ist angezeigt, dass der Andere nicht nur eine Grenze der Besitznahme, sondern zugleich auch die Springquelle ei-

nur auf den ersten Blick anders ist und anders im Verhältnis zu mir.« Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a. a. O., S. 42.

12 Ebd., S. 90.

13 Emmanuel Levinas, »Unterschrift«, in: ders., *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, aus dem Französischen von Frank Miething, München, S. 107-116, hier S. 112.

14 Vgl. Emmanuel Levinas, »Liberté et Commandement«, in: *Revue de métaphysique et de morale*, Heft 3, Bd. 58, 1953, S. 264-272, hier S. 271.

15 Einen instruktiven Überblick über die verschiedenen Entwicklungsphasen von Levinas' Denken findet sich bei Robert Bernasconi und Stacy Keltner, »Emmanuel Levinas: The Phenomenology of Sociality and Ethics of Alterity«, in: John J. Drummond und Lester Embree (Hg.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht 2002, S. 249-268. Von großer Bedeutung für die Entwicklung von Levinas' Denken, gerade auch in Bezug auf die Frage sprachlicher Gewalt, ist der berühmte Kommentar von Jacques Derrida, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas« (1964), in: ders., *Die Schrift und die Differenz*,

nes ethischen Verhältnisses ist. Denn vom Anderen her, so wird Levinas argumentieren, ergeht ein Anspruch an uns, durch den wir mit ihm von allem Anfang an durch das Band der Verantwortung verbunden sind. Es ist dieser Gedanke, von dem aus ich im Folgenden das vielschichtige Verhältnis von Sprache und Gewalt in Levinas' Denken rekonstruieren möchte. Dafür will ich im nächsten Schritt deutlich machen, dass Levinas die ethische Grundsituation des Menschen ausgehend von der Verletzbarkeit des Anderen begreift.

2. Die gute Gewalt des Angesichts

Die Urszene von Levinas' ›Phänomenologie des Anderen‹ bildet die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht (*face-à-face*). Was diese Situation auszeichnet, wird deutlich, wenn wir uns bewusst machen, was den ›Blick in‹ ein Angesicht (*visage*) vom dem ›Blick auf‹ einen Gegenstand unterscheidet. Auf einem Gegenstand vermag unser Blick zumeist ungestört zu ruhen. Er kann mit Muße seine Oberfläche und seine Konturen entlang gleiten oder sich in seine Farbe, Maserung und Schattierung vertiefen. Der Gegenstand lässt sich so Stück für Stück betrachten. Anders verhält es sich dagegen mit dem Angesicht des Anderen. Dieses erlaubt unserem Blick nicht zu verweilen. Nur schwer lässt sich beispielsweise dem Anderen direkt in die Augen blicken, ohne etwas zu tun – denn während wir ihm in die Augen blicken, müssen wir feststellen, dass seine Augen zurückblicken und uns zu einer Haltung auffordern: sei es ein verschmitztes Lächeln, ein verschämter Augenniederschlag oder ein Runzeln der Stirn. Wodurch sich die Begegnung mit dem Angesicht des Anderen also auszeichnet ist, dass wir in ihr einer Aufforderung ausgesetzt sind. Levinas drückt diesen Aufforderungscharakter bevorzugt im Register der Sprache aus, wenn er schreibt, dass »das Angesicht

aus dem Französischen von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main 1976, S. 121-235, dessen nachhaltigen Einfluss Simon Critchley in seinem Beitrag »Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Levinas ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 4, Bd. 42, 1994, S. 643-651 deutlich macht. Einen guten Überblick über den internationalen Stand der Diskussion gibt die von Claire Katz und Lara Trout herausgegebene vierbändige Edition *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge 2005. Neben klassischen Referenztexten von Jacques Derrida, Jean-Luc Marion oder Luce Irigaray enthalten die über achtzig Beiträge auch viele weitere diskussionsprägende Aufsätze von einschlägigen Kommentatoren wie Robert Bernasconi, Simon Critchley, Adrian Peperzak oder Edith Wyschogrod. Eine knappe aber hervorragende Darstellung der wichtigsten Themen von Levinas bietet Andreas Gelhard, *Levinas*, Leipzig 2005.

spricht«. ¹⁶ Ausgehend von diesem Angesprochenwerden lässt sich das Charakteristikum der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht dadurch bestimmen, dass wir in ihr aufgefordert sind, auf einen Anspruch des Anderen zu antworten. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Blick in ein Angesicht und dem Blick auf einen Gegenstand besteht für Levinas also darin, dass uns die Dinge stumm anblicken: sie verlangen keine Antwort, der Blick des Anderen dagegen spricht uns an – er verlangt eine Antwort.

Dass der Struktur von Ansprache und Antwort, die in der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht am Werk ist, eine ethische Bedeutung zu Grunde liegt, rührt für Levinas nun daher, dass der Anspruch des Anderen untrennbar mit einem Moment der Entblößung verbunden ist. ¹⁷ An vielen Stellen spricht er auch von der ›Nacktheit‹ (*nudité*), die im Angesicht des Anderen liegt. Mit diesem Begriff geht es ihm darum, die Verletzbarkeit in der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht deutlich zu machen, die daraus hervorgeht, dass der Andere in dieser Situation durch mich immer potenziell der Gewalt ausgesetzt ist. ¹⁸ Diese bezieht sich zunächst auf seine körperliche Existenz: Jederzeit könnte ich die Hand gegen den Anderen erheben, zum Schlag ausholen und ihn niederstrecken. Der Andere kann so durch mich verletzt, gepeinigt oder ermordet werden. »Daß dieser Seiende der Gewalt ausgesetzt ist – die Sterblichkeit dieses Seienden –, ist der ursprüngliche Sachverhalt«, konstatiert Levinas daher. ¹⁹ Die Gefahr der Gewalt bezieht sich jedoch nicht nur auf die körperliche Existenz des Anderen, sondern auch auf dessen Angesicht. Denn mit seinem Anspruch liefert sich der Andere immer auch meiner Erwidern aus. Seine Zuwendung ist stets auch ein Wagnis der Aussetzung, in welchem er mit der Gefahr konfrontiert ist, zurückgewiesen zu werden, indem er missachtet, abgelehnt oder lächerlich gemacht wird. »Ein Ich sein«, bedeutet für Levinas daher nicht alleine, für die physische Gefährdung des Anderen sensibel zu sein, sondern auch »fähig zu sein, die Kränkung des Gekränkten oder das Antlitz zu sehen«. ²⁰ Die Schutzlosigkeit in der Situation Von-An-

¹⁶ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a. a. O., S. 87.

¹⁷ »Zunächst gibt es da die eigentliche Geradheit des Angesichts, seine gerade, schutzlose Darbietung«, Levinas, *Ethik und Unendliches*, a. a. O., S. 64.

¹⁸ Vgl. dazu auch Roger Burggraeve, »Violence and the Vulnerable Face of the Other. The Vision of Emmanuel Lévinas on Moral Evil and Our Responsibility«, in: *Journal of Social Philosophy*, Heft 1, Bd. 30, 1999, S. 29-45, hier S. 29 ff.

¹⁹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a. a. O., S. 326.

²⁰ Ebd., S. 363. An anderer Stelle heißt es auch: »In der Ausgesetztheit an die Verletzung und die Beleidigung, im Empfinden der Verantwortung ist das Sich als unersetzbar herausgerufen, als einer, der den Anderen geweiht ist,

gesicht-zu-Angesicht, von der Levinas spricht, bezieht sich also nicht allein auf die physische Verwundbarkeit des Anderen, sondern ebenso auf dessen symbolische Verletzbarkeit. Es ist genau dieser Umstand, der im Folgenden von besonderem Interesse sein wird, um die Rolle von sprachlicher Gewalt in Levinas' Denken zu erörtern.

Zunächst ist es jedoch entscheidend, dass die Konfrontation mit der Verletzbarkeit des Anderen die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht in eine »ethische Situation der Verantwortung« transformiert. ²¹ Denn alles, was wir auf seinen Anspruch hin tun werden, findet nun im Angesicht seiner Verletzbarkeit statt. Und genau dadurch ist unser Handeln für Levinas immer in das Licht des Ethischen getaucht, findet das ›Antworten-auf‹ (*répondre a*) immer als ein ›Verantwortlich-Sein-für‹ (*répondre de*) statt. Das lässt sich deutlich machen, wenn wir Levinas' Wendung von der »Unmöglichkeit, den Anderen zu töten« aufnehmen. ²² Wir können dieses Diktum so verstehen, dass es nicht möglich ist, dem Anderen das Leben zu nehmen und dies als einen neutralen Akt der Tötung auszugeben. Menschliche Wesen, so lautet meines Erachtens die entscheidende These, können diesen Akt nur als verabscheuungswürdigen Mord, gerechtfertigte Rache oder legitime Selbstverteidigung verstehen – das heißt: soziale Verhältnisse sind ihnen nur im normativ durchtränkten Register des Ethischen zugänglich. ²³ Durch die Konfrontation mit der Verletzbarkeit des Anderen kann das Subjekt seine Taten immer nur vom Standpunkt einer ursprünglichen Verantwortung aus verstehen. Diese Verantwortung kann durch die Gewalt zwar verletzt, aber sie kann als solche selbst nicht aufgehoben werden. Etwas einfach gesagt bedeutet das: Natürlich können wir unmoralisch handeln, aber selbst als unmoralisches bleibt dieses Handeln immer noch auf die Moral bezogen. Aufgrund dieser Unhintergebarkeit bezeichnet Levinas das Subjekt, das vom Anderen angesprochen wird, auch als dessen ›Geisel‹ (*otage*). Gemeint ist damit eine unabweisbare ethische Gefangenschaft, die darin besteht, dass sich die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht immer im normativen Register einer durch die Verletzbarkeit des Anderen hervorgebrachten Verantwortung ereignet.

ohne sich entziehen zu können, und der so inkarniert ist zum ›Sich-Anbieten‹ – um zu leiden und zu geben.« (Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg 1992, S. 234, Hervorhebung S.K.H.)

²¹ Vgl. ebd., S. 268.

²² Vgl. etwa Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a. a. O., S. 286.

²³ Dass sich unser soziales Bewusstsein immer schon als ein ethisch-normatives Bewusstsein konstituiert, macht sehr schön Georg Bertram in seinem Beitrag: »Die Idee der Philosophie von Emmanuel Levinas« in: *Studia Phaenomenologica*, Heft 6, 2006, S. 241-260, deutlich.

Dass wir die Verantwortung für die Verletzbarkeit, die im Anspruch des Anderen liegt, übernehmen, liegt für Levinas daran, dass wir für sein Leiden eine grundlegende *Offenheit* besitzen. Ein Umstand, der etwa in jenen Situationen deutlich zum Ausdruck kommt, in denen wir bei einem Schlag, den der Andere empfängt, mit einem ›Aah‹ zusammenfahren oder bei seiner Demütigung selbst schamvoll zu Boden blicken. Situationen wie diese machen deutlich, dass wir vom Leiden des Anderen selbst getroffen werden können. Und in diesem Getroffenwerden kann unsere Offenheit für die Verletzbarkeit des Anderen so weit strapaziert werden, dass sie zerreißt und selbst verwundet wird. Levinas hält diesen Gedanken mit den Worten fest: »Die Offenheit setzt aus – bis zur Verwundbarkeit.«²⁴ Dadurch vermag das Leiden des Anderen zu meinem eigenen Leiden zu werden. Während aber das Leiden des Anderen in Levinas' Augen niemals einen Sinn haben kann und durch nichts zu rechtfertigen ist, weil es immer schlecht ist, hat das Leiden am Leiden des Anderen einen Sinn: Es ist »gerechtes Leiden«, welches uns dazu bringt, für den Andern einzustehen und ihm Hilfe zu leisten.²⁵ Das Getroffenwerden vom Leiden des Anderen bezeichnet Levinas daher auch als ein »Ergriffenwerden durch das Gute« – und an einer Stelle geht er sogar so weit, zu sagen, dass es sich hierbei um eine ›gute Gewalt‹ (*bonne violence*) handelt, welche uns die Verantwortung für den Anderen auferlegt.²⁶

24 Emmanuel Levinas, »Ohne Identität« (1970), in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 85-104, hier S. 96. Levinas' Motiv der Offenheit als Verwundbarkeit nimmt auch auf: Burkhard Liebsch, »Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit. Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität«, in: Reto L. Fetz, Roland Hagenbüchle und Peter Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 2, Berlin 1998, S. 1248-1276.

25 Emmanuel Levinas, »Das sinnlose Leiden« (1982), in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, aus dem Französischen von Frank Miething, München 1995, S. 117-131, hier S. 120.

26 Emmanuel Levinas, »Humanismus und An-archie« (1968), in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, a. a. O., S. 61-85, hier S. 75, sowie: »Die Verantwortung für den Anderen ist ein aus guter Gewalt auferlegtes Sich-vom-Sein-Lösen.« Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a. a. O., S. 107. Die Spannung, die im Ausdruck der ›guten Gewalt‹ liegt, scheint Levinas selbst zu spüren. An einigen anderen Stellen spricht er daher davon, dass durch die Aufforderung zum Guten der Anspruch des Anderen seinen Gewaltcharakter gerade verliert: »Gerade durch das Gute ist die Verpflichtung zur unaufhebbareren, unumkehrbaren, unwiderlegbaren, auf keine Wahl zurückgehenden Verantwortung keine Gewalt, Gewalt, die einer Wahl zuwiderlaufen würde« Levinas, »Humanismus und An-archie«, a. a. O., S. 77. Mit der guten Gewalt setzt sich auch

Im Angesprochenwerden durch den Anderen sieht Levinas also eine gute Gewalt am Werk. Sie treibt uns dazu an, Verantwortung für die Verletzbarkeit des Anderen zu übernehmen. Weil nun für Levinas der Mord das größte Leid ist, das ich dem Anderen zufügen kann, hat er die Verantwortung für den Anderen am deutlichsten in der Reformulierung des biblischen Gebots auf den Punkt gebracht: »Du sollst nicht töten« (*Tu ne tueras point*).²⁷ Was im Tötungsverbot seinen drastischsten Ausdruck findet, stellt sich für Levinas zunächst jedoch vor allem als kommunikatives Geschehen dar, bei dem es darum geht, eine Antwort auf den Anspruch des Anderen zu geben. Denn, so hält Levinas fest: »Die Antwort ist Verantwortung.«²⁸ Worum es bei dieser Antwort geht, hält Levinas in einem frühen Aufsatz fest, in dem er von »sozialer Gerechtigkeit« (*justice sociale*) spricht.²⁹ *Tötungsverbot* und *Gerechtigkeitsgebot* sind also die zwei Register, in denen es Verantwortung für den Anderen zu übernehmen gilt.

Wie kann ich jedoch sicher sein, dass ich der Verantwortung für den Anderen gerecht werde? Lassen sich die Leiden des Anderen mit Gewissheit lindern? Werde ich nicht unumgänglich die Erfahrung machen, dass meine Verantwortung fehl geht? Die Verminderung des Leidens des Anderen liegt niemals ganz in meiner Macht. Der Andere kann beispielsweise eine fürsorglich gemeinte Handlung als Verletzung erfahren, und dann wird auch jedes Bestehen darauf, dass diese Handlung gut gemeint war, die Verletzung nicht ungeschehen machen können. Das moralische Handeln kann auf Kontexte treffen, in denen sich dessen Bedeutung in einen Horizont einordnet, welcher dem Leiden des Anderen nicht mehr gerecht wird. Das kann dazu führen, dass sein Leiden als unaufhebbare Last empfunden wird, der das Subjekt ohnmächtig gegenübersteht. Dieser Ohnmächtigkeit kann das Subjekt mit Gewalt zu begegnen versuchen, einer Gewalt, die zum Ziel hat, sich frei zu machen von der Verantwortung, die der Andere ihm auferlegt hat. Das Angesicht kann daher nicht nur das Gebot der Gewaltlosigkeit aussprechen, sondern es kann auch, wie Levinas sagt »zur Gewalt einladen«.³⁰ Die gute Gewalt des Angesichts kann also nicht nur zur Güte, sondern auch zur verletzenden Gewalt führen. Weil diese für Levinas jedoch nicht am Ursprung der menschlichen Sozialität steht, sondern erst aus

auseinander: Pascal Delhom, *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000, S. 109 ff.

27 Für diese an vielen Stellen wiederkehrende Formulierung vgl. exemplarisch Emmanuel Levinas, »Ethik und Geist« (1952), in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1996, S. 11-21, hier S. 18.

28 Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a. a. O., S. 50.

29 Levinas, »Ethik und Geist«, a. a. O., S. 18.

30 Levinas, *Ethik und Unendliches*, a. a. O., S. 65.

der Überforderung durch das Gute hervorgeht, ist der Mensch für ihn nicht zuerst des anderen Menschen Wolf, sondern er ist zunächst einmal des anderen Menschen ›Bruder‹.³¹

3. Die stiftende Gewalt: Vom Gruß zur Verkündigung

Die Beziehung von Sprache und Ethik ist ein beherrschendes Thema in Levinas' *Totalität und Unendlichkeit*. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie unser Sprechen der durch den Anspruch des Anderen auferlegten Verantwortung gerecht werden kann. Die Antwort auf diese Frage entwickelt Levinas ausgehend von einer Unterscheidung, die ihn bereits in seinen frühen sozialphilosophischen Aufsätzen beschäftigt hat: der Unterscheidung von Anrufung (*interpellation*) und Thematisierung (*thématisation*). Unter Thematisierung versteht Levinas dabei zunächst jene Ebene des Sprechens, auf der es darum geht, ›etwas‹ zu kommunizieren. Die Mitteilung und der Austausch von Informationen stehen hier im Vordergrund. Davon ist das Moment der Anrufung zu unterscheiden, mit dem wir die oder den Anderen als Gesprächspartnerin oder Gesprächspartner adressieren:

»Gewiß kann der Eine sich dem Anderen als Thema darstellen, aber seine Gegenwart geht nicht in seinem Status als Thema auf. Das Wort, das den Anderen als Thema betrifft, scheint den Anderen zu enthalten. Aber schon richtet sich das Wort an den Anderen, der als Gesprächspartner das Thema, das ihn umfaßt, verlassen hat und unvermeidlich hinter dem Gesagten auftaucht.«³²

Nicht mehr der kommunizierte Inhalt steht in der Anrufung im Mittelpunkt, sondern das Faktum des Kommunizierens selbst. Hier wird eine zwischenmenschliche Beziehung gestiftet, die nicht mehr vom semantischen Gehalt der Aussage herrührt – denn egal was gesprochen wird, allein dadurch, dass das Wort an einen Anderen adressiert wird, treten wir mit ihm in eine soziale Beziehung. Levinas fasst diese zwei Momente der Rede auch oftmals mit der sprachtheoretischen Unterscheidung von

31 »Der eigentliche Status des Menschlichen impliziert die Brüderlichkeit und die Idee der menschlichen Gattung. Diese Idee widerspricht radikal der Konzeption einer durch Ähnlichkeit vereinten Menschheit; [...] die kraft des Kampfes der Egoisten zu einer civitas humana gelangten.« Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 310. Auf das Problem der geschlechtlichen Stereotype, die mit Begriffen wie ›Brüderlichkeit‹ verbunden sind, geht Sabine Gürtler in ihrer Studie *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*, München 2001 ein.

32 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 279.

Nominativ und Vokativ. Im Nominativ, dem ›Wer-Fall‹ geht es darum, über den Anderen eine Aussage zu treffen, im Vokativ dagegen, dem ›Anrede-Fall‹, steht allein der Akt der Adressierung im Mittelpunkt. In Levinas zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* von 1974 tritt an die Stelle der Unterscheidung von Anrufung und Thematisierung die Unterscheidung von Sagen (*dire*) und Gesagtem (*dit*).³³ Das Gesagte meint hier die propositionale Dimension der Sprache, in der es um die Vermittlung von Bedeutung geht, während das Sagen jenes Geschehen ausdrückt, das der zweckgerichteten Mittelung immer schon unterliegt: die Stiftung einer sozialen Beziehung. Beide Seiten bilden zusammen, was man – in Anlehnung und Abgrenzung zur Universalpragmatik – die ›sozial-propositionale Doppelstruktur der Rede‹ nennen könnte. Diese Doppelstruktur darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Sagen und Gesagtes ganz und gar unterschiedliche soziale und ethische Bedeutungen besitzen, was ich im Folgenden in zwei Schritten anhand der beiden Sprechakte des Grüßens und des Verkündigens deutlich machen möchte.

Der Gruß: Für Levinas' Bemühen, eine eigenständige Sprache für die soziale Funktion der Rede zu finden, bildet der Aufsatz »Sprache und Nähe« aus dem Jahr 1967 eine entscheidende Wegmarke. Das ›Sagen‹ versucht er hier als eine ›Berührung‹ (*contact*) zur Herstellung zwischenmenschlicher ›Nähe‹ zu beschreiben. Was damit gemeint sein soll, lässt sich sehr gut deutlich machen, indem man seine Gedanken mit den sprachtheoretischen Überlegungen Ernst Cassirers vergleicht. Denn bereits Cassirer hatte versucht, den Akt des Sprechens als Nachbild eines körperlichen Kontakts zu verstehen. Ausgehend von der historischen Gestenforschung weist er darauf hin, dass die menschliche Sprache entwicklungsgeschichtlich aus der Greifbewegung hervorgegangen sein könnte, indem die Aufgabe, einen Gegenstand zu ›fassen‹, nach und nach von der Hand auf den artikulierte Begriff übergegangen sei.³⁴ Der Vorteil der Sprachzeichen liegt dabei auf der Hand: Sie erlauben uns Dinge zu greifen, die außerhalb unseres unmittelbaren Handlungsfeldes liegen. Der sprachliche Begriff ermöglicht uns durch seine Identifizierungsleistung, einen Gegenstand quasi virtuell zu fassen und präsent zu machen. Durch diese Abstraktionsleistung, so nimmt Cassirer an, hat sich das sinnliche Greifen nach und nach in das intel-

33 Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S. 110ff.

34 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (1923), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hg. von Birgit Recki, Hamburg 2001, S. 127ff. Auf die Genese der Sprache aus der Geste hat in jüngster Zeit ebenso hingewiesen: Michael Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, aus dem Amerikanischen von Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2009.

lektuelle Be-Greifen transformiert. Ähnlich wie Cassirer geht es nun auch Levinas darum, das Sprechen von seiner körperlichen Dimension her zu denken. Er interessiert sich jedoch weniger für die intellektuelle Abstraktionsleistung des Sprechens als für dessen soziale Bindungskraft. Nicht der propositionale Gehalt des Begreifens, sondern der in diesen eingelagerte zwischenmenschliche Gehalt des Berührens ist es, den er in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt. Im Gegensatz zum zupackenden Greifen, das in Besitz nimmt, stellt die Berührung nämlich in erster Linie eine Nähe her. Eine Nähe, die sich nicht am Maßstab der verringerten Distanz verstehen lässt, denn die Berührung bezeichnet für Levinas nicht die Überwindung eines räumlichen, sondern eines sozialen Abstands, wie wir sie etwa in der Wendung ›jemandem nahe stehen‹ im Sinne von ›mit jemandem vertraut sein‹ zum Ausdruck bringen. Um diesen sozialen Aspekt zu betonen, beschreibt Levinas die Berührung oftmals auch als ›Zärtlichkeit‹ oder ›Liebkosung‹. Diese Beschreibungen der Sprache in Termini der Berührung sollen herausstellen, dass die Auszeichnung der Sprache nicht in erster Linie darin liegt, als Medium von Erkenntnis, sondern als Medium von Sozialität zu dienen. Und tatsächlich haben unsere Gespräche über banale alltägliche Gegebenheiten ja oftmals auch nur den Sinn, zwischenmenschlicher Nähe herzustellen. Die Erkundigung nach der Gesundheit, der Small-Talk über alltägliche Banalitäten oder eine Bemerkung über das Wetter haben nicht das Ziel, Wissen zu vermitteln, sondern den Anspruch des Anderen zu beantworten – dem Mangel an Gehalt solcher Gespräche steht die Fülle ihres sozialen Sinns gegenüber. Im Sprechen geht es für Levinas daher nicht in erster Linie um die ausgetauschten Inhalte, sondern um eine Geste der Annäherung. Diese bildet für ihn die Grundlage einer ethischen Antwort auf den Anspruch des Anderen: »Die Berührung, in der ich mich dem Nächsten nähere, ist weder Erscheinung noch Wissen, sondern das ethische Ereignis der Kommunikation [...] Die Berührung ist Verantwortung.«³⁵

Um die ethische Bedeutung des Sagens plastisch werden zu lassen, führt Levinas in vielen seiner Schriften den Akt des Grüßens (*salutation*) an.³⁶ Da Grußformeln wie ›Hallo‹ oder ›Guten Tag‹ nämlich eine nahezu semantisch gereinigte Form des Sprechens darstellen, kommt in

35 Emmanuel Levinas, »Sprache und Nähe« (1967), in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang N. Krewani, Freiburg 1983, S. 260–294, hier S. 293.

36 Exemplarisch hierfür: »Das Sagen bezeichnet die Tatsache, daß ich dem Angesicht gegenüber nicht einfach dabei verbleibe, es zu betrachten, sondern ihm antworte. Das Sagen ist eine Art den Anderen zu grüßen, aber ihn zu grüßen meint bereits, ihm zu antworten.« Levinas, *Ethik und Unendliches*, a. a. O., S. 67.

ihnen das Moment des Sagens besonders gut zum Ausdruck. Dass durch die Begrüßung nichts im wörtlichen Sinne gesagt wird, heißt jedoch nicht, dass wir mit ihr nichts ausdrücken. Wir sagen vielleicht keinen Inhalt aus, auf einer semantischen Ebene bleibt das Gesagte vielleicht leer, durch seinen appellativen Charakter jedoch drückt das Grüßen aus, dass es sich an einen Anderen richtet. Deutlich wird das an einer Grußgeste wie dem Lächeln. Denn das Anlächeln eines Anderen ist nicht nur ein Zeichen der Freundlichkeit, es ist zugleich auch ein gegebenes Lächeln, ein ›Zu-Lächeln‹. Und zwar gerade dadurch, dass ich es erst unter dem Blick des Anderen vollziehe. Würde ich bereits lächeln, bevor der Blick der Anderen auf mich fele, dann wäre dieses Lächeln kein Gruß mehr, sondern lediglich ein Ausdruck meines Gesichts. Aber dadurch, dass ich das Lächeln unter seinen Augen vollziehe, wird aus einer einfachen Gesichtsbewegung ein Ausdruck, der sich an den Anderen richtet. Im artikulierten und gestischen Gruß wird also nicht eigentlich etwas gesagt, es geht nicht in erster Linie darum, Zeichen von Bedeutung zu geben, sondern das Zeichengeben selbst noch einmal auszudrücken. Das bringt der Gruß wie kaum ein anderer Sprechakt zum Ausdruck. Er verkörpert dadurch auf bevorzugte Weise jenes anrufende Sagen von dem Levinas schreibt, dass es für ihn weniger »aufgrund eines Inhalts an Informationen als aufgrund der Tatsache, daß es sich an einen Gesprächspartner richtet, von Bedeutung [ist].«³⁷ Die ethische Bedeutung des Grüßens als Antwort auf den Anspruch des Anderen erklärt Levinas nun dadurch, dass mit dem Grüßen zugleich eine Form des ›Akzeptierens‹ und ›Berücksichtigens‹ der Existenz des Anderen einhergeht.³⁸ In anderen Worten: Es handelt sich um einen Akt, in dem der Andere in grundlegender Weise als Mensch anerkannt wird. Dadurch holt das Grüßen die Verantwortung auf einer ersten, grundlegenden Ebene ein: Denn der Andere wendet sich als ein symbolisch verletzbares Wesen an uns, und indem wir ihm antworten und ihn nicht ignorieren, erkennen wir ihn als ein solches symbolisch verletzbares Wesen an. Dadurch wird eine Gleichheit zwischen uns gestiftet, vor deren Hintergrund allererst die Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen statthaben kann.³⁹

Die Verkündigung: Entscheidend ist nun, dass sich das Sagen für Levinas immer nur im Gesagten ereignen kann. Denn um zu jemandem zu sprechen, müssen wir immer über ›etwas‹ mit ihm Sprechen. Es gibt daher kein Sprechen, das sich gänzlich in seiner Anrufungsfunktion erschöpfen würde. Bereits der Gruß nämlich, der so weit von

37 Ebd., S. 31.

38 Vgl. dazu Emmanuel Levinas, »Ist die Ontologie fundamental?« (1951), in: ders., *Die Spur des Anderen*, a. a. O., S. 103–119, hier S. 111.

39 »Sprechen begründet somit das moralische Verhältnis des Gleichheit und erkennt folglich die Gerechtigkeit an.« Levinas, »Ethik und Geist«, a. a. O., S. 17.

jedem semantischen Gehalt entfernt scheint wie nur möglich, bringt eine Einschätzung seines Gegenübers zum Ausdruck: Sei es durch die Wahl der Grußformel, die zwischen dem offiziellen ›Guten Tag‹ und dem freundschaftlichen ›Hallo‹ wechseln kann, oder durch die Färbung der Stimme, welche dem Gruß einen freundlichen, distanzierten oder unterkühlten Ton gibt. Niemals erschöpft sich unsere Rede allein in der Tatsache, dass sie sich an jemanden richtet – immer auch sagt sie etwas über diesen ›Jemand‹ aus. Noch der banalste Small-Talk bringt durch die Wahl seines Themas eine Beurteilung der Gesprächspartnerin oder des Gesprächspartners zum Ausdruck. Die Rede ist für Levinas daher immer auch eine Form der ›Verkündigung‹ (*proclamation*). Levinas versteht die Verkündigung vom griechischen *kérygma* her – der öffentlichen Bekanntmachung. Jede Rede, so will er damit ausdrücken, bringt auch immer etwas über ihre Gesprächspartnerin oder ihren Gesprächspartner zum Ausdruck, sie verkündet, wer dieser für die Rednerin oder den Redner ist. Dadurch jedoch potenziert sich das ethische Gewicht der Rede: Denn die Verantwortung muss sich nicht mehr nur *als* Antwort, sondern sie muss sich auch *in* der Antwort ausdrücken. Anders gesagt: Man muss der Anderen im Gesagten gerecht werden. Für wie entscheidend Levinas die Frage nach der Gerechtigkeit im Gesagten für unser Zusammenleben hält, bringt er zum Ausdruck, wenn er schreibt:

»Die Sorge um Gerechtigkeit, um die thematisierende, kerygmatische Rede, die sich auf das Gesagte erstreckt – vom Grunde des Sagens ohne Gesagtes, das Sagen als Berührung her – ist der Geist in der Gesellschaft.«⁴⁰

Der Versuch, dem Anderen im Gesagten gerecht zu werden, steht jedoch vor einer unauflösbaren Aporie. Das liegt daran, dass die thematisierende Verkündigung nur mittels Identifizierung funktioniert; eine solche Identifizierung aber tut für Levinas dem anderen Menschen immer Gewalt an, da sie seiner Andersheit nicht gerecht zu werden vermag. Dass dies im sozialen Sinn unserer unterschiedlichen Perspektiven begründet liegt, darauf hat Derrida in seinem berühmten Levinas-Kommentar »Gewalt und Metaphysik« von 1964 hingewiesen. Wir haben, so argumentiert er, nie genau den gleichen Horizont, in dem uns die Welt begegnet. Denn egal, wie genau der Andere mir auch immer seine Stellung beschreiben mag, egal wie viele Wörter er verwendet, ich werde die Sichtweise des Anderen nie übernehmen und mir vollkommen zu eigen machen können. Selbst durch eine noch so detaillierte Beschreibung, kann ich mich der Andersheit des Anderen immer nur annähern: Ich werde nie eine Erfahrung so machen, wie sie der Andere macht. Der Horizont des Anderen bleibt unerreichbar, mein Weg dorthin eine nie endende Annäherung. Derrida drückt diesen Gedanken folgender-

40 Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a. a. O., S. 348 f.

maßen aus: Der Andere ist »unendlich anders, weil keine Anreicherung der Profile mir wesensgemäß das subjektive Angesicht seiner Erlebnisse, von *seiner Seite* her, wie sie von ihm erlebt werden, zu geben vermag.«⁴¹ Seine Perspektive, sein Fühlen, sein Leiden, seine Freude können uns nie ganz präsent werden. Ein vollständiges Erfassen der Perspektive des Anderen wird nie möglich sein.

Die Verkündigung, die den Anderen identifiziert, ist aufgrund der unerreichbaren Andersheit des Anderen für Levinas stets mit einer ›Sanktionierung‹ verbunden, in welcher dieser auf einen Begriff reduziert und damit in Selbigkeit überführt wird. Sie übersetzt die jeweilige Einzigartigkeit des anderen Menschen in allgemeine, starre Begrifflichkeiten. Levinas spricht hier auch von einer »Gewalt«, die darin besteht, »die Kontinuität der Personen zu unterbrechen«.⁴² Wir haben es bei der Gewalt, von der Levinas hier spricht, mit der von Derrida so genannten ›Ur-Gewalt‹ der Sprache zu tun, die daraus entspringt, dass die Sprache mit abstrakten Begriffen operiert. Sie versetzt uns zwar in die Lage, mit dem gleichen Ausdruck auf unterschiedliche Gegenstände Bezug zu nehmen und dadurch mit einer endlichen Anzahl von Ausdrücken unendlich neue Sätze bilden zu können. Was aber auf der einen Seite die Bedingung der Möglichkeit von Verständigung überhaupt ausmacht, ist auf der anderen Seite immer auch der Beginn einer sprachlichen Gewalt, die darin besteht, das Einzelne nur als Allgemeines ausdrücken zu können. Diesen Verknüpfung hält auch Derrida in seinem Levinas-Kommentar mit den Worten fest: »Eine Sprache, die sich ohne die geringste Gewalt hervorbrächte, würde nichts de-terminieren, nichts nennen [...]. Es gibt aber keinen Satz, der nicht bestimmte, der sich demnach nicht der Gewalt des Begriffs bediente.«⁴³ Die Gerechtigkeit, die wir dem Anderen im Gesagten schulden, kann für Levinas also immer nur im Medium einer in ihren Grundfesten gewaltsamen Sprache vollzogen werden. Aufgrund der Ur-Gewalt der Sprache kann die Verkündigung jedoch die Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen nie zur Gänze erreichen, sondern sich dieser immer nur asymptotisch annähern. »Gerechtigkeit«, so hält Levinas daher fest »ist erste Gewalt«.⁴⁴

Weit davon entfernt, diese Gewalt der Sprache zu verurteilen, die uns von der absoluten Gerechtigkeit trennt, kehrt Levinas deren konstituierende Kraft heraus, wenn er über den Begriff schreibt: »Die Definition ist weit davon entfernt, der Identität, der in der Totalität vereinten

41 Derrida, »Gewalt und Metaphysik«, a. a. O., S. 189.

42 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a. a. O., S. 20.

43 Derrida, »Gewalt und Metaphysik«, a. a. O., S. 225 f.

44 Emmanuel Levinas, »Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lenger über Phänomenologie und Ethik«, in: Christian Kupke (Hg.), *Levinas' Ethik im Kontext*, Berlin 2005, S. 29-34, hier S. 33.

Termini Gewalt anzutun, vielmehr verbürgt die Definition diese Identität.«⁴⁵ Die Sprache konstituiert Identitäten, und gerade dadurch bringt sie den Anderen allererst in die Welt. Denn indem sie ihn zum Thema des Gesagten macht, bleibt der Andere nicht länger unfassbar, sondern wird greifbar. Dadurch wird es möglich, den Anderen mit einem Dritten in ein Verhältnis zu setzen und dadurch Gerechtigkeit zwischen ihnen walten zu lassen. Während die Sprache durch ihre Identifikationskraft die absolute Gerechtigkeit also gerade unmöglich macht, macht sie aufgrund dieser Fähigkeit die weltliche Gerechtigkeit im menschlichen Zusammenleben allererst möglich. Bei der Ur-Gewalt der Sprache handelt es sich für Levinas daher nicht so sehr um eine negative, sondern in erster Linie um eine ›positive Gewalt‹, die ich als *stiftende Gewalt* bezeichnen möchte. Um der ethischen Forderung des Anderen gerecht zu werden, die von der ›guten Gewalt‹ des Angesichts ausgeht, bildet sie die einzige Möglichkeit.

4. Die missachtende Gewalt: Von der Beleidigung zur Degradierung

Während sich Levinas sehr ausführlich mit der konstitutiven und unvermeidbaren Gewalt des Sprechens befasst hat, finden sich in seinen Überlegungen so gut wie keine Hinweise auf die verletzende und vermeidbare Gewalt der Rede. Im Folgenden kann es daher nicht mehr in erster Linie um eine hermeneutische Rekonstruktion gehen, sondern vielmehr darum, mit dem von Levinas bereitgestellten Vokabular dieses Feld allererst zu erschließen.⁴⁶ Ich folge dabei der Grundidee, dass die

⁴⁵ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a. a. O., S. 322.

⁴⁶ Bisher existiert nur eine kleine Anzahl von Arbeiten, die sich explizit mit verletzenden Sprechakten in Levinas' Denken beschäftigt hat. Eine Vorreiterrolle nimmt dabei der Sammelband von Ursula Erzgräber und Alfred Hirsch (Hg.), *Sprache und Gewalt*, Berlin 2001 ein, indem sich vor allem die Beiträge von Robert Bernasconi, (»Die Gewalt des Gesichts. Frieden und Sprache im Denken Levinas«, S. 121-140), Pascal Delhom (»Auf die Gewalt antworten. Über Emmanuel Levinas«, S. 141-158) und Sabine Gürtler (»Habermas und Levinas. Alteritäts- und diskursive Bestimmungen zum Verhältnis von Sprache und Gewalt«, S. 201-228) mit der Rolle der Gewalt bei Levinas auseinandersetzen. Eine interessante Ausdifferenzierung von drei Formen der Gewalt (›use‹, ›consumption‹ and ›misuse‹) im Anschluss an Levinas findet sich auch bei Roger Burggraeve »Violence and the Vulnerable Face of the Other«, a. a. O. Keiner der Beiträge folgt jedoch der hier vorgetragenen Idee, die verletzende Gewalt als Inversion des von Levinas freigelegten sozialen Sinns der Rede zu verstehen.

verletzende Gewalt des Sprechens den sozialen Sinn der beiden Register des Sagens und des Gesagten umstülpt und in sein Gegenteil verkehrt. Diese Umkehrung will ich im Folgenden anhand der Beleidigung und der Degradierung illustrieren. Beide lassen sich als Rückseite der beiden bisher unterschiedenen paradigmatischen Sprechakte des Grüßens und der Verkündigung verstehen.

Die Beleidigung: An einigen wenigen Stellen spricht Levinas von der Beleidigung (*outrage*) als einer Form der sprachlichen Gewalt, jedoch führt er an keiner Stelle eine genauere Analyse ihrer sozialen Bedeutung durch. Ich möchte nun versuchen, die Beleidigung als eine Inversion des Grüßens zu verstehen, indem ich das Vokabular, das uns Levinas für die Analyse des Grüßens hinterlassen hat, von der anderen Seite aus betrachte: Während es beim Grüßen darum ging, eine positive soziale Beziehung aufzubauen, geht es beim Beleidigen um die Etablierung einer negativen Beziehung. Die Beleidigung sollte man daher im Unterschied zum Grüßen, so will ich vorschlagen, nicht mehr in Register der Nähe beschreiben, sondern im genau entgegengesetzten Analyseraster der *Distanz*. Und genau wie Levinas die Dimension der Nähe nicht von der physischen, sondern von der sozialen Räumlichkeit her verstanden hat, müssen wir auch die Distanz in ihrer zwischenmenschlichen Bedeutung verstehen. Denn auch eine Beleidigung manchmal den Sinn hat, einen anderen Menschen zu vertreiben und ihn davonzujagen, erschließt sich ihr eigentlicher Sinn nur vor dem Hintergrund ihrer sozialen Bedeutung. Distanz muss von der Redeweise, dass wir uns ›von jemandem distanzieren‹, verstanden werden. Diese Bewegung des Distanzierens verweist uns darauf, dass wir den sozialen Grundmechanismus der Beleidigung zunächst als eine *Zurückweisung* verstehen sollten. Die Funktion der Zurückweisung zeigt sich deutlich an einer der beliebtesten Formen der Beleidigung: dem Schimpfwort. Denn ähnlich wie sich Grußformeln wie ›Hallo‹ oder ›Guten Tag‹ durch einen rituellen Gebrauch auszeichnen, in dem der semantische Gehalt kaum eine Rolle spielt, lässt sich auch bei vielen Schimpfwörtern gar nicht so leicht explizit machen, was hier inhaltlich überhaupt gesagt werden soll (›Idiot‹, ›Flasche‹). Von sprachwissenschaftlicher Seite wurde daher wiederholt darauf hingewiesen, dass viele Beschimpfungen keinen propositionalen Gehalt besitzen. Das macht deutlich, dass es in der Beleidigung zunächst einmal nicht darum geht, der Adressatin oder dem Adressaten etwas mitzuteilen, sondern auf der sozialen Beziehungsebene eine Zurückweisung auszudrücken.

Die Degradierung: Nun sind aber zumeist auch auf den ersten Blick häufig sinnlos erscheinende Beleidigungen hochgradig codiert und sagen etwas über das Scheitern ihres Gegenübers an gesellschaftlichen Normen oder persönlichen Erwartungen aus. Ähnlich wie dem Grüßen wohnt daher auch der Beleidigung immer schon ein Moment inne,

durch das ›etwas‹ über die Adressatin oder den Adressaten ausgesagt wird – die formale Beleidigung wird dadurch zur inhaltlichen Degradierung, die Levinas auch als ›Demagogie‹ (*démagogie*) bezeichnet.⁴⁷ Deren Funktionsweise hat er vor allem unter den Stichworten der Rhetorik (*rhétorique*) abgehandelt. Ihr einschlägiges Charakteristikum sieht er darin, dass sie den Anderen nicht mehr von Angesicht-zu-Angesicht anspricht, sondern »von der Seite« her.⁴⁸ Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass das Ziel des missachtenden Sprechens nicht mehr darin besteht, den Anderen so nahe wie möglich zu kommen, sondern im Gegenteil darin, ihnen »Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wieder finden« und sie auf eine »Natur« festzulegen.⁴⁹ Dass die Degradierung hier im Kern als eine Festschreibung bestimmt wird, macht deutlich, dass sie für Levinas nicht kategorial von der stiftenden Gewalt unterschieden ist, sondern lediglich deren Kehrseite darstellt. Während die stiftende Gewalt der Verkündigung nämlich daran orientiert ist, der Gesprächspartnerin oder dem Gesprächspartner Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, orientiert sich die missachtende Gewalt für Levinas an der »Ungerechtigkeit«.⁵⁰ Ähnlich wie die Beleidigung die Näherungsfunktion des Grüßens invertiert, versieht die Degradierung die Verkündigung also mit umgekehrten Vorzeichen: Während diese dem Anderen umso näher kommt, je gerechter sie seinem Anspruch zu werden vermag, distanziert sich jene in dem Maße von ihm, wie sie sich von der Gerechtigkeit gegenüber diesem Anspruch entfernt. Eine Pointe von Levinas' Nachdenken über sprachliche Gewalt lautet also, dass stiftende und missachtende Gewalt keine zwei kategorial geschiedenen Register der Rede darstellen, sondern lediglich graduelle Abstufungen, die sich teilweise zwar deutlich differenzieren lassen, die aber auch einen großen Bereich von Überlappung aufweisen, in dem nicht immer mit Sicherheit zu sagen ist, um welche Form der Gewalt es sich handelt, da es im Alltag häufig unklar sein kann, wo die Gerechtigkeit aufhört und wo die Ungerechtigkeit anfängt.

Ein Fall, in dem sich die Ungerechtigkeit der Degradierung in aller Deutlichkeit zeigen kann, ist die ›Hassrede‹.⁵¹ Die rassistischen oder

47 Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 95.

48 Ebd.

49 Ebd., S. 20 und 95. Im Zusammenhang lautet letzteres Zitat: »Aber die spezifische Natur der Rhetorik besteht darin, diese Freiheit zu korrumpieren. Aus diesem Grunde ist sie in ausgezeichneter Weise Gewalt, d.h. Ungerechtigkeit.« Und weiter heißt es: »Die Rhetorik versteht es, auf die Freiheit eine Kategorie anzuwenden – sie scheint die Freiheit als eine Natur zu beurteilen«, sie stelle die widersprüchliche Frage: »Was ist die Natur dieser Freiheit?«

50 Ebd.

51 Der Begriff der Hassrede (*hate speech*) kommt aus dem angloamerikani-

sexistischen Stereotype, die hier gegenüber dem scheinbar ›Abweichen‹ und ›Anormalen‹ in Anschlag gebracht werden, treffen genau jenes Moment, das Levinas als ›Festschreibung auf eine Natur‹ bezeichnet hat. Die Hassrede muss sich jedoch nicht auf solche Stereotype beschränken. Sie kann auch drastische Formen annehmen, in denen sie versucht, ihr Gegenüber zu entmenschlichen, indem sie es als Tier, als Untermenschen oder als wertloses Leben anspricht. Levinas weist jedoch darauf hin, dass sich die Hassrede dabei in unlösbare Widersprüche verwickelt. Denn auch wenn der Hass auf die Entmenschlichung des Anderen zielt, so muss dieser gleichzeitig doch als Subjekt angesprochen werden, damit er seine Entmenschlichung erleiden und Zeugnis von seiner Demütigung ablegen kann: »Der Andere befriedigt den Haß nur, indem er Objekt wird; aber er kann nie genügend Objekt werden, da man, während man seine Vernichtung fordert, gleichzeitig sein Bewußtsein und sein Zeugnis verlangt. Darin liegt die logische Absurdität des Hasses.«⁵² Das *Paradox der Entmenschlichung*, auf das uns Levinas an dieser Stelle hinweist, lässt sich so reformulieren: Noch die schlimmste Missachtung richtet sich an jemanden, dem diese Missachtung mitgeteilt wird. Dadurch jedoch wird der Andere auf einer grundlegenden Ebene als anderer Mensch anerkannt. Es ist genau dieser Punkt, den Levinas zum Ausdruck bringt, wenn er an einer Stelle in drastischen Worten erklärt: »Selbst wenn man mit einem Sklaven spricht, spricht man zu einem gleichen.«⁵³ Die missachtende Gewalt beruht auf einer stiftenden Gewalt, die jeder Antwort innewohnt: den Anderen als einen Jemand anzuerkennen, an den sie sich richtet. Das liegt daran, dass es der Akt der Antwort selbst ist, und nicht deren propositionaler Gehalt, durch den der Andere in einem grundlegenden Sinne anerkannt wird – doch genau dieser Umstand ist es zugleich auch, durch den eine Verletzungsoffenheit für diesen Gehalt entsteht. Weil der propositionale Gehalt der Antwort im Angesicht des Ereignisses der Antwort nachrangig

schen Sprachraum, in dem seit langer Zeit eine breite Diskussion über das Für und Wider juridischer Regulierungen geführt wird. Eine historische Aufarbeitung der Debatte liefert Samuel Walker, *Hate Speech. The History of an American Controversy*, London 1994. Zur theoretischen Diskussion vgl. Judith Butler, *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke und Markus Krist, Berlin 1998.

52 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a. a. O., S. 351. Ganz ähnlich formuliert auch Derrida: »Noch der schlimmste Folterknecht bezeugt das, was er an sich oder am Anderen zerstört, sofern er es nicht rettet, nämlich das Angesicht. Ob sie will oder nicht, die Feindlichkeit legt noch Zeugnis ab von der Gastlichkeit.« Jacques Derrida, »Das Wort zum Empfang«, in: ders., *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, aus dem Französischen von Reinold Werner, München 1999, S. 31-169 und S. 72.

53 Levinas, »Ethik und Geist«, a. a. O., S. 17.

ist, sind wir für genau diesen Gehalt empfänglich. Denn ebenso wie die stiftende Gewalt immer schon ein Moment der missachtenden Gewalt enthält, behält die missachtende Gewalt stets ein Minimum der stiftenden Gewalt ein, die den Anderen als soziales Wesen anerkennt. Das ist auch der Grund, warum Menschen manchmal missachtende Ausdrücke akzeptieren oder sogar an ihnen festhalten: Bevor sie auf Anerkennung durch Andere ganz verzichten, nehmen sie lieber jene minimale Form der Anerkennung in Kauf, die selbst noch dem verletzenden Wort eigen ist.

5. Die ausschließende Gewalt des Schweigens

Dass Levinas trotz des gerade formulierten ›Paradoxes‹ an der Erfahrung der Entmenschlichung festhält, wird deutlich, wenn wir uns auf jene Erfahrung der ›totalen Verlassenheit‹ zurückbesinnen, durch welche für Levinas die Situation der europäischen Jüdinnen und Juden während des Nationalsozialismus gekennzeichnet war.⁵⁴ Dass im Prozess der Dehumanisierung auf der Ebene der Sprache die Aussetzung der Rede zugunsten des Schweigens eine entscheidende Rolle gespielt hat, darauf habe ich bereits zu Beginn ausgehend von Levinas' autobiographischen Erfahrungen hingewiesen.⁵⁵ Nun sind wir an jenem Punkt angelangt, wo es gilt, dieser Erfahrung innerhalb von Levinas' Philosophie einen theoretischen Ort zu verleihen, indem wir fragen, was das Schweigen als solches auszeichnet.

Levinas unterscheidet das Schweigen vom missachtenden Wort dadurch, dass es den Anspruch des Anderen weder auf gerechte noch auf ungerechte Weise erwidert, sondern das Ereignis der Antwort ganz aussetzt. Zwar kann man zunächst davon sprechen, dass auch das Schweigen ein Eingehen auf die Rede des Anderen darstellt, denn als ›unaufmerksames‹, ›ignorantes‹ oder ›arrogantes‹ Schweigen ist es ein Zeichen, das seine Bedeutung im Horizont der Antwort gewinnt. Es stellt jedoch selbst keine Antwort dar, da diese für Levinas kein bloßes Zeichengeben, sondern ein ›Zeichengeben vom Zeichengeben‹ ist, durch welches das Zeichengeben an den Anderen als *Gabe* eines Zeichens ausgedrückt wird. ›Das Wort besteht darin, daß es dem gegebenen Zeichen zur Hilfe kommt, daß es seine eigene zeichenhafte Manifestation unterstützt,

⁵⁴ Vgl. Levinas, »Eine Religion für Erwachsene«, a. a. O., S. 22.

⁵⁵ Eine Auseinandersetzung mit Prozessen der sprachlichen Ausschließung von Jüdinnen und Juden während des Nationalsozialismus habe ich unternommen in »Die Gewalt des Namens. Von der Missachtung zum sozialen Tod«, in: Mirjam Schaub (Hg.), *Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur*, Bielefeld 2009, S. 141-162.

daß es durch diese Assistenz die Zweideutigkeit heilt.«⁵⁶ Und genau aufgrund dieser doppelten Struktur ist das Schweigen keine Antwort. Denn auch wenn wir auf den Anspruch des Anderen hin immer Zeichen geben – etwa indem wir uns abwenden oder nicht reagieren – so sind diese Zeichen doch keine Antworten, weil sie nicht als Zeichen an den Anderen gegeben werden. Obwohl also das Schweigen unumgänglich auf den Anspruch des Anderen eingeht, ist es eben doch keine Antwort, weil es seiner eigenen Zeichenhaftigkeit nicht selbst nochmals beisteht. Das Schweigen ist daher ein Unterlassen der Antwort und damit ein gänzlicher Abbruch der sozialen Beziehung. Selbst jene minimale Form der Anerkennung, die der Degradierung noch innegewohnt hat, wird hier entzogen. Levinas nennt das Schweigen daher auch die ›erschreckende Kehrseite der Sprache‹.⁵⁷ Ähnlich spricht auch Derrida von der ›schlimmsten Gewalt‹ des ›primitiven und prälogischen Schweigens, jener unvorstellbaren Nacht, die nicht einmal das Gegenteil des Tages ist‹.⁵⁸

Ich möchte die vom Schweigen ausgehende Gewalt als *ausschließende Gewalt* bezeichnen. Diese kann in ihrer einfachsten Form zunächst zur Folge haben, dass der Einzelne nicht an bestimmten Gesprächen, Entscheidungen oder Abstimmungen beteiligt wird und so seiner sozialen Teilhabe am Leben einer Gesellschaft beraubt wird. In dem Maße aber wie der Anspruch des Anderen in Dauer und Umfang immer öfter ohne Antwort bleibt, kann der Ausschluss aus dem Sozialen auch weitreichendere Folgen haben. Wo nämlich gar keine Antwort mehr gegeben wird, ist auch keine positive Identifikation mit der eigenen Existenz mehr möglich, im Gegenteil: In dem Maße wie der Einzelne durch das Schweigen ignoriert und übergangen wird, muss er sich die Frage stellen, ob er für andere überhaupt existiert. Was damit gemeint ist, lässt sich deutlich machen, wenn wir uns an einer Vorlesung orientieren, die Levinas unter dem Titel »Der Tod und die Zeit« 1975 an der Sorbonne gehalten hat. Er bringt hier das Schweigen mit dem Tod in Verbindung, wenn er schreibt: »Der Tod ist *Obne-Antwort*.«⁵⁹ Levinas drückt damit aus, dass der Tod eines Menschen auch als jener Moment beschreibbar ist, in dem sein Angesicht den anderen Menschen nicht mehr anzusprechen und damit keine Antwort mehr hervorzurufen vermag. Der Tod ist jener Moment, in dem das Angesicht verstummt. Die Überlegungen, die Levinas hier anstellt, gelten natürlich dem Ende des physischen Lebens. Ich denke jedoch, dass wir aus ihnen auch etwas über die Entmenschlichung des Anderen lernen können. Denn in der Konfrontation mit dem

⁵⁶ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a. a. O., S. 127.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Derrida, »Gewalt und Metaphysik«, a. a. O., S. 197.

⁵⁹ Emmanuel Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, S. 18 f.

Schweigen macht der Lebende die Erfahrung des Toten: Sein Appell vermag keine Antwort mehr zu evozieren, so als wäre sein Angesicht genauso stumm wie das des Toten. Die Erfahrung des physischen Todes, nämlich Ohne-Antwort zu bleiben, wird so durch das Schweigen vorweggenommen. Der Fluchtpunkt, auf den die ausschließende Gewalt zuläuft, lässt sich im Anschluss an diese Überlegung als ›sozialer Tod‹ beschreiben.⁶⁰ Damit ist jener Zustand bezeichnet, in dem alle sozialen Bindungen aufgelöst sind und der Einzelne jene Erfahrung der ›totalen Verlassenheit‹ macht, die Levinas zur Kennzeichnung der Entmenschlichung verwendet hat. Dass uns auch ein einzelnes Schweigen manchmal schon verletzen kann, liegt daran, dass jede einzelne verweigernde Antwort bereits als ein vager Vorgeschmack des sozialen Todes verstanden werden kann. Eines Todes, der nicht das Ende unseres lebendigen Körpers bezeichnet, sondern das Ende der Möglichkeit Einer-unter-Anderen, Mensch unter Menschen zu sein.

Ausgehend von der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht haben wir ein breites Spektrum der Gewalt durchschritten und sind nun an jenem Punkt angelangt, wo der ›guten Gewalt‹ des Angesichts die ›ausschließende Gewalt‹ des Schweigens gegenübersteht. Mit ihnen lassen sich jene Ereignisse einholen, die Levinas' Arbeit so nachträglich geprägt haben. Denn ähnlich wie für viele seiner Zeitgenossen bildet die theoretische Verarbeitung der Shoa auch für Levinas einen wichtigen Einsatzpunkt seines Denkens. Anders als viele andere Intellektuelle seiner Zeit versucht er jedoch, die Erfahrung des Nationalsozialismus nicht dadurch zu aufzuarbeiten, dass er fragt, wie die Barbarei in einer sich im Lichte der Vernunft wägnenden Gesellschaft aufblühen konnte, sondern indem er zu verstehen versucht, wie die ethische Bindung zwischen den Einzelnen beschaffen ist, die hier so nachhaltig beschädigt wurde. In diesem Prozess besteht die größte intellektuelle Herausforderung für ihn darin, nicht in den Glauben zu verfallen, dass in der Barbarei eine ursprüngliche Wahrheit über den Menschen zum Vorschein gekommen

⁶⁰ Das Konzept des sozialen Todes findet sich erstmals bei dem Kulturanthropologen Claude Meillassoux in Bezug auf die Sklaverei formuliert. Meillassoux unterscheidet dabei zwischen den Prozessen der ›Entsozialisierung‹, der ›Entzivilisierung‹ und der ›Entpersönlichung‹. (Vgl. ders., *Anthropologie der Sklaverei*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1989). In neuerer Zeit war es vor allem Judith Butler, die den Begriff in die sozialphilosophische Diskussion eingeführt hat. Sie beschreibt dabei, wie Menschen auf den sozialen Tod mit einer »psychotischen Auflösung« reagieren können. In der Psychose kann etwa versucht werden, mit imaginären Anderen genau jene sozialen Bindungen wieder aufzubauen, die im wirklichen Leben verweigert werden. Vgl. dazu vor allem Butlers Ausführungen zum psychoanalytischen Begriff der ›Verwerfung‹ in dies., *Haß spricht*, a. a. O., S. 195 ff.

ist. Sich vom Bild des Menschen, das die Täterinnen und Täter gezeichnet haben, nicht blenden zu lassen und jenen zu widersprechen, die in dieser Zeit eine Bestätigung dafür erblicken, dass der Mensch des Menschen Feind sei, das ist das Projekt, welches Levinas dem Schrecken des Lagers entgegenzusetzen versucht. Dieses Vorhaben mündet, wie wir gesehen haben, in eine ›Ethik der Verletzbarkeit‹. Im Gegensatz zur Pflichtethik geht es dieser Ethik nicht in erster Linie darum, abstrakte Gebote oder Normen zu begründen, sondern zu zeigen, dass die Dimension des Ethischen im menschlichen Zusammenleben allererst durch die Begegnung Von-Angesicht-zu-Angesicht auftaucht. Ausgehend von seiner Phänomenologie des Angesichts versucht Levinas zu zeigen, dass einem anderen Menschen zu begegnen heißt, mit seiner Verletzbarkeit konfrontiert zu werden und für diese eine Verantwortung zu tragen. Dass sich die Verantwortung für den Anderen entfalten und sich die ›gute Gewalt‹ des Angesichts gegen die ausschließende Gewalt des Schweigens durchsetzen kann, das ist für Levinas eine der entscheidendsten Herausforderungen, vor der die Gestaltung einer gerechten Gemeinschaft steht.

Philosophien sprachlicher Gewalt

21 Grundpositionen von Platon bis Butler

Herausgegeben von
Steffen K. Herrmann und Hannes Kuch

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Inhalt

Steffen K. Herrmann und Hannes Kuch PHILOSOPHIEN SPRACHLICHER GEWALT. Eine Einleitung	7
1. Burkhard Liebsch PLATON – Leben und Tod, Sprache und Gerechtigkeit	38
2. Alfred Hirsch HOBBS – Sprache und Terror	58
3. Georg W. Bertram HEGEL – Anerkennung und beschädigte Verhältnisse	77
4. Gerald Posselt NIETZSCHE – Sprache, Rhetorik, Gewalt	95
5. Pascal Delhom BUBER – Das bedrohte Gespräch und die Verletzlichkeit der Sprechenden	120
6. David Lauer WITTGENSTEIN – Die Gewalt des Namens	134
7. Christoph Demmerling ADORNO – Die Gewalt des Begriffs	154
8. Steffen K. Herrmann LEVINAS – Von der Gewalt des Angesichts zur Gewalt des Schweigens	172
9. Antje Kapust MERLEAU-PONTY – Pathographien als Enteignung von Würde	196
10. Hannes Kuch AUSTIN – Performative Kraft und sprachliche Gewalt	219
11. Marc Röllli DELEUZE – Macht, Gewalt und delokutionäre Sprechakte	241

Erste Auflage 2010
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2010
www.velbrueck-wissenschaft.de
Druck: Hubert & Co, Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-938808-98-6

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Dieses Buch ist im Verlag Humanities Online
(www.humanities-online.de) als E-Book erhältlich.

12. Isabell Lorey FOUCAULT – Monstrologische Grenzen und die Gewalt des Diskurses	258
13. Robin Celikates HABERMAS – Sprache, Verständigung und sprachliche Gewalt	272
14. Sybille Krämer FRANKFURT – Bullshit oder: (k)eine Publikumsbeschimpfung	286
15. Johannes-Georg Schüle DERRIDA – Über die Ur-Gewalt der Sprache	295
16. Robert Schmidt und Volker Woltersdorff BOURDIEU – Der zwanglose Zwang symbolischer Gewalt ..	313
17. Vera Alyosxa Tudor WITTIG – Sprache als Intervention, Intervention in Sprache	331
18. Christian Neuhäuser MARGALIT – Die Sprache der Erniedrigung	351
19. Nikita Dhawan SPIVAK – Subalternes Schweigen und die Politik der Repräsentation	370
20. Mattias Iser HONNETH – Die Gewalt der Missachtung	387
21. Paula-Irene Villa BUTLER – Subjektivierung und sprachliche Gewalt	408
Die Autor_innen	428

Steffen K. Herrmann und Hannes Kuch Philosophien sprachlicher Gewalt – Eine Einleitung

Die Eigenlogik sprachlicher Gewalt

›Wie ein Schlag ins Gesicht‹ – so beschreiben wir manchmal den Effekt, den ein verletzendes Wort auf uns gehabt hat. Die damit angedeutete physische Wirkungsweise von Sprache ist auch in vielen anderen gängigen Redewendungen unserer Alltagssprache aufgehoben. Mit großer Selbstverständlichkeit etwa reden wir davon, dass uns ein Wort ›treffen‹ kann, dass uns eine Äußerung etwas ›angetan hat‹ hat oder auch davon, dass uns eine Aussage ›verletzt‹ hat. Der Verweis auf unsere Physis ist jedoch nicht nur in solchen Beschreibungen für die Wirkungsweise sprachlicher Missachtungen aufgehoben, vielmehr wohnt er auch den einschlägigen Begriffen inne, die wir zur Differenzierung unterschiedlicher Formen der Missachtung verwenden. Im Begriff der Beleidigung etwa ist der Anklang an das körperliche ›Leiden‹ genauso aufbewahrt, wie im Begriff der Kränkung ein Hinweis auf die leibliche ›Krankheit‹. Und auch in Ausdrücken wie ›Erniedrigung‹ und ›Herabsetzung‹, die nicht mehr direkt auf ein körperliches Leiden verweisen, ist zumindest noch der Verweis auf eine körperlich unterlegene Situierung aufgespeichert. In unserer Umgangssprache scheint demnach der Bezug auf eine körperliche Verletzung zur Beschreibung sprachlicher Gewalt fest verankert zu sein. Diese ›materielle Sättigung‹ unserer alltäglichen Redewendungen soll uns zunächst als Hinweis darauf dienen, dass die Gewalt, die von der Sprache ausgeht, nicht immer oberflächlich an uns abprallt, sondern vielmehr ›unter die Haut‹ gehen kann. Den Rückgriff auf das Register der physischen Gewalt können wir dann als Versuch verstehen, die existenzielle Gefahr, die von der Verletzungsmacht von Worten ausgeht, zum Ausdruck zu bringen.

Nun hat die Beschreibung sprachlicher Gewalt in physischen Termini einige Theoretikerinnen und Theoretiker zu der Auffassung gebracht, die Verletzungsmacht von Worten sei überhaupt nur durch den Rückgriff auf das Register der physischen Gewalt zu verstehen.¹ Sprachliche

1 Einschlägig für eine solche Herangehensweise stehen die Arbeiten aus dem Umfeld der sogenannten ›neueren Gewaltforschung‹. Stellvertretend hierfür ist die Position von Jan Philipp Reemtsma, der festhält: »Psychische Gewalt besteht in der Drohung, auf den Körper reduziert zu werden.« (*Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008, S. 129)