

10 Reprisen und Fluchtlinien

Den theoretischen Ausgangspunkt und Rahmen der vorliegenden Studie bildete die Diskussionslage in der gegenwärtigen politischen Philosophie mit dem Stand-Off zwischen liberal-deliberativen Theorien einerseits und dissenstheoretischen Konzeptionen andererseits. Ein alteritätstheoretischer Zugang, der das Politische als Feld der Aushandlung konflikthafter singular-pluraler Ansprüche begreift, entgeht nicht nur den Fallstricken der Einhegung und Dramatisierung des Politischen, die sich die bestimmenden Stränge der aktuellen Debatten gegenseitig zum Vorwurf machen. Er liefert zudem eine eigenständige Erläuterung der für jeden zeitgenössischen Begriff des Politischen unhintergehbaren Momente von Konfliktualität, Kontingenz und Normativität.

10.1 Unterwegs zu einem anderen Denkbild

Alteritätstheoretische Motive eröffnen, so lautete eingangs die Vermutung, ein anderes Denkbild jenseits der Alternative zwischen der konsensualistischen Einhegung und der polemologischen Dramatisierung des Politischen. In der Diskussion von Levinas' Totalitätskritik hat sich gezeigt, dass sich diese beiden Gesten bis auf die tiefliegenden politischen Imaginarien und Vorstellungshorizonte zurückverfolgen lassen, auf deren Grundlage, wie Levinas geltend macht, die bestimmenden abendländischen Denksysteme etabliert werden: zum einen der Polemos als Urparadigma des Realen, der Evidenz und der Erfahrung (Abschn. 2.1) und zum anderen das Ideal absoluter Fundierung der politischen Verhältnisse in den Seinsverhältnissen (Abschn. 2.2). Im Lichte des komplizenhaften Widerspiels von Totalität und Krieg verfehlen beide Ansätze die Flughöhe, auf der eine fruchtbare Auseinandersetzung mit den Phänomenen von Konflikt und Disruption möglich wäre. Konflikt wird, wie Levinas argumentiert, im Rahmen des Totalitätsdenkens zugleich in Gestalt des Krieges und der extremen Entzweiung zum Emblem aller Erfahrung überhöht und, als Kehrseite der Medaille, aus dem letztfundierten und versöhnten, in der Totalität verankerten Gemeinwesen schlechterdings ausgetrieben. Innerhalb des Bezugsrahmens von Krieg und Totalität lassen sich für Levinas weder das Phänomen politischen Konflikts noch die Momente von Handlungsfähigkeit und Praxis

zureichend beschreiben. So legt die ‚Politik der Wahrheit‘ (Abschn. 2.3) politisches Handeln auf den Sinn einer Durchsetzung souveräner Ansprüche fest und unterstellt jede Handlungsfähigkeit dem Souveränitätsmotiv, d.h. einem Denkrahmen, der der Phänomenologie menschlicher Praxis grundsätzlich unangemessen ist.

Mit dem Ansatz, (Inter-)Subjektivität und Sozialität von der Alterität her zu denken (Abschn. 2.4) geht das Alteritätsdenken daran, den Sinn des Politischen, von Praxis und Konflikt, anders einzuschreiben. Autonomie und Freiheit werden auf die Grundsituation der Responsivität zurückgeführt (Abschn. 3.1). Der Antwortcharakter menschlicher Praxis unterläuft die klassischen Figuren souveräner Subjektivität, vorgegebener Identität und verdinglichter Gemeinschaft (Abschn. 3.2). Soziale Positionen und Relationen lassen sich nicht totalisieren, insofern die unabschließbare Pluralität der Singularitäten jede fixierende Identifizierung und Kategorisierung der Teile der Gemeinschaft überschreitet. Die Selbst-Präsentation und Selbst-Repräsentation des Gemeinwesens ist konstitutiv inadäquat.

Indem das Alteritätsdenken alle Versuche zurückweist, substanzielle Kriterien für politische Subjektivität sowie für ethisch-politische Bedeutsamkeit und Teilhabe festzulegen, gibt es Raum für die Analyse der komplexen Prozesse politischer Subjektivierung sowie der Distribution und Zuweisung von Anerkennbarkeit. Anstatt vorweg (implizit oder explizit) zu deklarieren, wer als mögliches Subjekt der Politik bzw. als Adressat ethischer und politischer Anerkennung in Betracht kommt, sieht das Alteritätsdenken strukturell die Möglichkeit vor, dass bedeutsame ethische Ansprüche und politische Forderungen dort aufbrechen, wo diese aus der Sicht der herrschenden (Wahrnehmungs- und Anerkennungs-)Ordnung nicht zu sehen oder zu hören sind. Das Alteritätsdenken ist konstitutiv offen für das Aufbrechen der Grenzen des Menschlichen und des Bereichs legitimer politischer Akteure. Die Grenzen des Politischen sind nicht ontologisch oder epistemisch, sondern politisch festgelegt und können stets neu zur Disposition gestellt werden. Diese Einsicht sensibilisiert für die ethischen und politischen Implikationen theoretischer Grenzziehungen und Bestimmungen, die nie schlechthin neutral sind, sondern immer auch als Dispositive des Ein- und Ausschlusses fungieren (Abschn. 4.4). Damit nötigt das Alteritätsdenken die politische Theorie und Philosophie zu einer kontinuierlichen kritischen Selbstreflexion (Abschn. 4.5).

Das alteritätstheoretische Motiv des An-archischen unterläuft jeden Anspruch auf Letztbegründung. Als abgründiges Moment, das allen Festlegungen und Deklarationen, allen Stiftungen und Gründungen eingeschrie-

ben bleibt, durchkreuzt die Alterität die Geste abschließender Fundierung. Das An-archische ist eine Chiffre radikaler Kontingenz. Wenn die Fundamente immer schon an-archisch unterlaufen werden, gibt es keine Möglichkeit, die Unruhe politischen Streits zu kalmieren. Das Alteritätsdenken sieht politischen Konflikt als unlösbar an, insofern wir es immer schon mit widerstreitenden Ansprüchen und Anforderungen der Gerechtigkeit zu tun haben. Anders gesagt, Konflikt ist aus alteritätstheoretischer Sicht nicht deswegen unausweichlich, weil das Sein Krieg ist, sondern weil in jeder Antwort aufs Neue die Frage der Gerechtigkeit, das Wie des Antwortens, aufbricht.

Aus der Grundsituation der Responsivität geht hervor, dass stets Momente der Institutionalisierung, Stiftung und Gründung erforderlich sind. Das Alteritätsdenken zeigt, inwiefern jede Institution einen wagnishaften Charakter behält. Der Anti-Hobbes, den Levinas schreibt, führt die Notwendigkeit gerechter Institutionen auf die Idee pluraler Responsabilität zurück. Damit unterläuft das Alteritätsdenken nicht nur das Paradigma souveräner Subjektivität, sondern auch traditionelle Vorstellungen politischer Souveränität. Der Responsivitätsbegriff macht geltend, dass es im Bereich der menschlichen Angelegenheiten keinen Ort gibt, der dem Antworten auf vorgängige Ansprüche entzogen ist. Eine bestimmte Position als souverän auszuzeichnen geht mit einem (Selbst-)Missverständnis des Sinns menschlicher Sozialität einher. Die Position des Souveräns als primäre Position widerstreitet der Situation des Antwortenmüssens, mithin dem Umstand, dass alles menschliche Handeln aus einer sekundären und ausgesetzten Position erfolgt. Das bedeutet zugleich, dass sich nichts im Gemeinwesen der Infragestellung und Kritik entziehen kann (Abschn. 5.1). Das Politische wird unter nicht-souveränen oder, genauer gesagt, postsouveränen Vorzeichen gedacht. Weder das Subjekt noch die partikuläre (Kultur-)Gemeinschaft noch auch die universale Gemeinschaft der vernünftigen Wesen können für sich souveränen Status beanspruchen. Damit wäre auch der demokratische Grundwert der Volkssouveränität neu zu fassen, als eine Selbstregierung, die wesentlich dem Anderen ausgesetzt und auf Andere/s hingeordnet ist (Abschn. 5.3).

Deutlich wird vor diesem Hintergrund auch, dass der Vorschlag, das Politische von der Alterität her zu denken, weder auf den vielzitierten ‚Tod des Subjekts‘ hinausläuft noch eine Auflösung aller Handlungsmacht in eine überbordende Heteronomie zur Folge hat. Im Gegenteil argumentiert Levinas, dass der plurale Charakter von Alterität die Notwendigkeit von Autonomie und Freiheit – und darüber hinaus von Objektivität und

Erkenntnis – verständlich macht. Das ist der Sinn der oft missverstandenen Rede von der Ethik als erster Philosophie. Ansprüche Anderer durchziehen alle Register menschlicher Sozialität und alle sozialen Praktiken, mithin auch alle vermeintlich normativ neutralen, epistemischen Praktiken. Damit wird das klassische Prioritätsverhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie in Frage gestellt. Das Ethische, verstanden als die Relation zum Anderen, geht jeder epistemologischen und ontologischen Bestimmung voraus. Dabei lässt sich das Politische nicht vom Ethischen entkoppeln, sondern findet sich stets aufs Neue singular-plural herausgefordert. Die Forderung, dem Anderen verantwortlich zu begegnen, und die Forderung, angesichts der Pluralität der Anderen Gerechtigkeit ins Werk zu setzen, sind ineinander verklammert. In ebendiesem Sinn ist Levinas' ethische Wende der Phänomenologie als eine ethisch-politische Wende zu lesen (vgl. Flatscher/Seitz 2018). Am Beginn der alteritätstheoretischen Konstitutionsgeschichte von Subjektivität und Gemeinschaft steht die Verschränkung des Ethisch-Politischen.

Die Aporie der Gerechtigkeit (Kap. 4) verweist auf diese konstitutive Verschränkung. Die nicht zu kalmierenden Ansprüche konfrontieren die Ordnung mit der Forderung, sich der Infragestellung und Kritik auszusetzen (Abschn. 5.2). Politische Ordnung muss die Infragestellung zulassen und strukturell in die Funktionsweise ihrer Institutionen einschreiben. So lässt sich auch Derridas notorisches Diktum verstehen, dass die Dekonstruktion die Gerechtigkeit ist. Die Korrelation von Dekonstruktion und Gerechtigkeit verweist darauf, dass der Anerkennung des Andersseinkönnens und der Veränderbarkeit ein normativ bedeutsames Moment eingeschrieben ist. Kritik meint aus alteritätstheoretischer Warte daher zunächst die Aufgabe, Ordnungen, Verhältnisse und etablierte Selbstverständnisse kritisierbar zu machen. In dieser Hinsicht tun sich Bezugspunkte zum genealogischen Unterfangen Foucaults auf, dessen historische Analysen der Genese gegenwärtiger Normen und Institutionen darauf abzielen, Phänomenbereiche und Strukturen sowohl in ihrer Veränderbarkeit als auch als mögliche Gegenstände kritischer Infragestellung auszuweisen (Kap. 8).

Insofern gegebene institutionelle Ordnungen sich zu ihrer Erhaltung und Legitimation immer auch auf lebensweltlich verankerte und habitualisierte Vorverständnisse und Imaginarien stützen, kann Kritik sich zudem nicht einseitig auf die Analyse formaler und institutioneller Strukturen konzentrieren, sondern muss den lebensweltlichen Fundierungsboden mitadressieren, von dem her bestimmte Verhältnisse sowie Gestaltungen von Ordnung sich als rechtfertigbar nahelegen. Das Alteritätsdenken hält die

Ebene der Habitualisierung und Sedimentierung begrifflicher Vorverständnisse und Deutungsmuster beständig im Blick. Es geht nicht zuletzt um eine Kritik jener Vorverständnisse und Imaginarien, aus denen sich konkrete Gestalten von Ordnung und Praxis immer erst schöpfen. Insofern hält die Unterscheidung zwischen einer rein nichtnormativen Lektüre des Alteritätsdenkens und einer an seinen normativen Implikationen interessierten Rekonstruktion genau genommen nicht stand. Neubestimmungen des Sinns von Begriffen wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität arbeiten immer auch an jener Tiefenschicht von Vorverständnissen und imaginären Besetzungen, die festlegen, was sich unter Berufung auf Freiheit, Gleichheit und Solidarität rechtfertigen lässt.

Dabei hat sich gezeigt, dass die Trias demokratischer Grundwerte und ihr Zusammenhang vom Alteritätsmotiv her neu einzuschreiben ist. Aufzuweisen ist die Alterität *in* der Freiheit, *in* der Gleichheit und *in* der Solidarität. Schon in der Auseinandersetzung mit Levinas' Totalitätskritik ist deutlich geworden, dass die Alterität Freiheit nicht verunmöglicht, sondern allererst ‚einsetzt‘. Durchgestrichen wird nur ein individualistisch-egologisches Verständnis von Freiheit. Freiheit ist als eine von Anderen eingesetzte und dem Anderen ausgesetzte zu denken – ein Aspekt, der sich auch mit Blick auf Foucaults Analysen zur Praxis der *parrhesia* als eines freien Akts des Wahrsprechens im Angesicht der Anderen exemplarisch verdeutlichen lässt. Desgleichen werden substanzialistische und essentialistische Ausprägungen von Gleichheit zurückgewiesen. Gleichheit begründet sich nicht auf gattungsmäßiger Selbigkeit. In der Tat ist Gleichheit für das Alteritätsdenken letztlich auf nichts ‚gegründet‘. Gleichheit verweist nicht auf ein vorgegebenes Fundament, sondern bleibt immer als Forderung der Gerechtigkeit im Vergleich inkommensurabler Ansprüche dringlich. Gleichheit ist nie arché, sondern immer Anspruch oder Horizont, und steht in diesem Sinne – wie auch unter Rückgriff auf Rancières Reflexionen zum Verhältnis von Politik und Polizei deutlich wird (Kap. 7) – in einem gewissen Spannungsverhältnis zu etablierten Formen politischer Ordnung. Insofern keine Ordnung darum herumkommt, Gleichheit unter Berufung auf bestimmte Merkmale zu verobjektivieren, zeitigt jede instituierte Ordnung aufs Neue Formen der Ungleichheit. An dieser Stelle kommt auch der Begriff der Solidarität ins Spiel (Abschn. 5.2). Als eine Solidarität ‚ohne Grund‘ und jenseits des Gemeinsamen verweist sie auf Bindungen, die über jede Identifizierung im Rahmen einer Kultur, Nation oder Ethnie hinausreichen. Solidarität steht in dieser Sicht für die Notwendigkeit, jene Grenzen immer auch zu überschreiten, die im Rahmen exklusiver Konzep-

tionen der Binnensolidarität in Anspruch genommen werden. Stets haben wir mit Bindungen, Interdependenzen und Abhängigkeiten zu rechnen, die sich im Rahmen eines identitätslogischen Verständnisses von Solidarität nicht berücksichtigen lassen (Abschn. 6.5).

Das Alteritätsdenken distanziert sich sowohl von einem polemologischen als auch von einem konsensualistischen Verständnis des Politischen. Weder der Hobbes'sche Krieg aller gegen alle oder eine Schmitt'sche ursprüngliche Feindschaft auf der einen Seite noch das kantianische Motiv vernünftiger Deliberation auf der anderen Seite sind geeignet, den Sinn des Politischen zu erfassen. Sozialität und Gemeinschaft lassen sich nicht mit Bezug auf ein vorgegebenes Eigenes oder Gemeinsames verstehen – unabhängig davon, ob dieses Eigene als eine kulturelle, nationale oder ethnische Identität oder als die universale praktische bzw. kommunikative Vernunft gefasst wird. Gemeinschaft kann nicht als ungebrochener Bezugspunkt der Identifizierung fungieren, sondern ist von einem Moment irreduzibler Selbstentfremdung gekennzeichnet. Damit wird das Gemeinwesen vom Fundierungsboden der Identität zur Verhandlungsstätte von Alteritäten.

10.2 Der Horizont des Politischen

Jede Arbeit an Denkbildern steht vor zwei gegenläufigen Anforderungen. Einerseits muss sich das skizzierte Bild hinreichend scharf von den überkommenen Bildern abgrenzen, damit es als eigenes Bild erkennbar wird. Andererseits darf es den Horizont dessen, wovon es ein Bild sein will, nicht einfach verlassen. Das Alteritätsdenken will ein *anderes* Denkbild liefern, aber es will zugleich ein anderes Denkbild *des Politischen* bleiben. Im Folgenden thematisiere ich einige Einwände, die diese zweite Anforderung problematisieren.

So schlägt dem Alteritätsdenken immer wieder das Bedenken entgegen, dass es nicht in der Lage ist, das Moment politischer Entscheidung bzw. politischen Urteilens zureichend zu fassen. Gerade Derrida wird immer wieder mit der Kritik konfrontiert, dass seine Konzeption Entscheidungen verunmöglicht oder das In-der-Schwebe-Halten des Unentscheidbaren auf problematische Weise idealisiert. Folgt man der Kritik, dann hätten wir es sozusagen mit einem invertierten Dezisionismus zu tun (vgl. Bonacker 2001). Indem er das aporetische Moment in jeder Entscheidung unter-

streicht und das Unentscheidbare hervorhebt, das allem Handeln vorausliegt, lasse Derrida ein altbekanntes skeptisches Ethos – ein Ethos der Urteilsenthaltung, des Zauderns und des Nicht-Entscheidens – wiederaufleben. Anstatt zu *urteilen* und zu *handeln*, d.h. sich in jener Tätigkeit zu engagieren, die nicht nur Arendt zufolge das Wesen politischen Tätigseins ausmacht,¹ plädiere Derrida für ein Verweilen beim Unentscheidbaren und damit für ein Aussetzen der Urteilskraft.

Diese Kritik schreibt Derrida, wie sich leicht zeigen lässt, einen Begriff des Unentscheidbaren zu, den er gar nicht vertritt. Das Unentscheidbare ist für Derrida nicht, wie es klassisch im Skeptizismus gedacht wird, das Schwanken zwischen bereits vorgegebenen Optionen angesichts eines Gleichgewichts der Gründe (die notorische ‚Isostenie‘). Das Unentscheidbare meint nicht die Schwierigkeit, unter vorgegebenen Möglichkeiten eine auszusuchen, sondern die Erfahrung dessen, was sich der Kalkulation und Kategorisierung entzieht. Damit verweist es auf die ethisch-politische Dringlichkeit des Sprechens, Handelns und Urteilens in einer Situation, die sich nicht auf Kalküle reduzieren lässt.² Der Durchgang durchs Unentscheidbare impliziert kein Ideal der Urteilsenthaltung. Im Gegenteil kann es ohne das Unentscheidbare keine Entscheidung geben: „Eine Entscheidung, die sich nicht der Prüfung des Unentscheidbaren unterziehen würde, wäre keine freie Entscheidung, sie wäre eine programmierbare Anwendung oder ein berechenbares Vorgehen“ (Derrida 1991, 50). Entscheiden lässt sich nur das Unentscheidbare. Nichts, was sich auf eine Berechnung oder Ableitung reduzieren lässt, erfordert eine Entscheidung.

Damit stellt sich allerdings umgekehrt die Frage, ob Derrida einem klassischen Dezisionismus nahekommte. Läuft nicht das Pathos des Unentscheidbaren als Bedingung der Möglichkeit allen Entscheidens paradoxerweise darauf hinaus, das Entscheidungsmotiv zu verabsolutieren, sodass entgegen Derridas Intention eine gespenstische, dezisionistische Souveränität wieder im Spiel wäre? Dieses Bedenken lässt sich durch den Hinweis

1 Vgl. zur Theorie politischer bzw. demokratischer Urteilskraft nach Arendt Zerilli 2016, Loidolt 2017, Herrmann 2019.

2 Diese Dringlichkeit ist, wie Derrida auch in der *Politik der Freundschaft* ausführt, ein strukturelles Merkmal jeder Entscheidung: „An dieser Dringlichkeit würden auch Jahrhunderte vorbereitender Reflexion und theoretischer Erwägung so wenig ändern wie selbst die Unendlichkeit eines Wissens. [...] [Die Entscheidung] bleibt absolut einschneidend, entschieden, entscheidend, zerreißend; sie muß die Zeit der Wissenschaft und des Bewußtseins, der gegenüber der Augenblick der Entscheidung stets heterogen bleiben wird, unterbrechen. Es ist wahr, wir fühlen uns ‚geradewegs‘ zu unmittelbaren Antworten oder Verantwortungen aufgerufen.“ (Derrida 2004, 117)

ausräumen, dass der Prozess der Entscheidungsfindung bei Derrida nicht als ein willkürlicher Akt gedacht wird, der sich an nichts mehr orientieren kann. Zwar ist der Moment der Entscheidung tatsächlich „ein Wahn“ (Derrida 1991, 54), wie Derrida mit Kierkegaard formuliert. Egal wofür die Entscheidung sich inhaltlich entscheidet, sie ist immer auch Entscheidung dafür, die Reflexion und Deliberation über das zu Entscheidende abzubereiten.³ Dennoch ist die Entscheidung nicht einfach das Andere der Vernunft. Eine Entscheidung aufzuschieben oder auszusetzen kann ebenso unvernünftig sein, wenn die Dringlichkeit einer Situation oder das Gebot der Stunde verkannt wird. Hamlets Wahn besteht darin, sich um jeden Preis vom Wahn des Entscheidens freihalten zu wollen. Es ist eine eigene Unvernunft, den Kairos nicht zu ergreifen.

Von Willkür kann insofern keine Rede sein, als Derrida darauf aufmerksam macht, dass Entscheidungen immer schon Antworten auf eine ganze Reihe (proto-)normativer Ansprüche darstellen (Abschn. 4.4): Die Entscheidung vollzieht sich im Angesicht des singulären Anderen, der das Subjekt der Entscheidung zur Verantwortung aufruft (das ist der Anspruch der *Singularität*), sie vollzieht sich aber zugleich im Angesicht aller Anderen (das ist der Anspruch der *Pluralität*). Als Folge des Aufgefordertseins zur Gerechtigkeit muss die Entscheidung im Horizont des Universalen getroffen werden. Es braucht die Orientierung an allgemeinen Prinzipien und das Begehren, eine vernünftige Lösung zu finden, eben um der Gerechtigkeit eine Form zu geben (das ist der Anspruch der *Universalität*). Dazu ist aber zugleich die besondere Situation der Betroffenen, der historische Kontext, die juristischen Umstände und Formen, die Nuancen des Angemessenen und der sozialen Erwartung und vieles weitere mitzuberücksichtigen (das sind die Ansprüche der *Partikularität*). Das Subjekt der Entscheidung leidet nicht an einem Mangel an Normativem, sondern ist im Gegenteil mit einem Überborden miteinander verstrickter normativer Anforderungen konfrontiert.

3 In *Schurken* schreibt Derrida zu diesem Aussetzen der Reflexion: „Man muß es wissen, man braucht das Wissen [il faut le savoir], gewiß, das Wissen ist unentbehrlich, man muß wissen und so viel und so gut wie möglich wissen, um eine Entscheidung zu treffen oder eine Verantwortung zu übernehmen. Aber das Moment und die Struktur des ‚Man muß‘ bleiben, genau wie die der verantwortlichen Entscheidung, dem Wissen heterogen und müssen es bleiben. Eine absolute Unterbrechung, die man immer als ‚unvernünftig‘ beurteilen wird, muß sie trennen [...]. Eine ‚Verantwortung‘ oder ‚Entscheidung‘ läßt sich nicht in einem *Wissen als solchem* fundieren oder rechtfertigen, ohne den Sprung irgendeiner Diskontinuität oder radikalen Heterogenität zwischen den beiden Bereichen.“ (Derrida 2003, 194)

Weit entfernt von einem Willkürakt ist die Entscheidung immer schon einem Horizont der Universalität eingeschrieben und wird zugleich vor dem Hintergrund eines historischen Erbes von Normen, Werten und etablierten Praktiken getroffen – ein Erbe, das kritisch übernommen und adaptiert werden muss.⁴ Derrida spricht von einer „Unbedingtheit ohne Souveränität“ (Derrida 2003, 199). Das Universale ist ein irreduzibler Horizont des Entscheidens. Die „Unbedingtheit der Vernunft“ bezieht „jede Singularität auf das Universalisierbare“ (Derrida 2003, 199). Im Gegensatz zur kantischen Vorstellung von Universalität als abstraktem Gesetz betont Derrida, dass Universalitätsansprüche zwangsläufig von einer partikularen Position aus sowie in einem partikularen Kontext artikuliert werden. Damit stellt er nicht nur die Spannung des Singulär-Pluralen, sondern auch das Widerspiel universaler und partikularer Ansprüche in den Fokus. Nicht anders als bei Levinas, auf den sich Derrida in diesem Zusammenhang ausführlich beruft, haben wir es mit einer regelrechten Hypertrophie unbedingter Ansprüche zu tun.⁵

Vor diesem Hintergrund hat Oliver Marchart zu bedenken gegeben, dass unklar ist, wie sich das Insistieren auf dem Unbedingten mit dem modernen, bei Machiavelli grundgelegten Verständnis von Politik als Reich des Bedingten verträgt. Das Unbedingtheitsmotiv führt, so Marcharts Überlegung, ein ethisches Moment in die Politik ein bzw. überformt das Politische ethisch. Mit Blick auf Derridas *Politik der Freundschaft* spricht Marchart von der „fragwürdigen Idee einer *ethischen Politik*“ (Marchart 2010, 283). Eine ethische Politik zwingt „Politik [...] unter den Imperativ unbedingter Verantwortung oder Treue gegenüber dem Singulären“ (Marchart 2010, 283). Folgt man diesem Gedanken, dann ist das Unbedingte dem Bereich der Politik nicht nur unangemessen, sondern bringt auch die Gefahr einer hyper-antagonistischen Verhärtung mit sich, insofern unbedingte Ansprüche *als* unbedingte gegen jeden Widerstand und mit allen Mitteln zu vertei-

4 Dieser Gedanke liegt auch Butlers Idee zugrunde, Universalität über das Motiv der kulturellen Übersetzung neu zu denken, s. Abschn. 6.2.

5 Bei Levinas ist es die Pluralisierung des Unbedingten durch den Dritten, die allererst das Bedingte, mithin die Politik als Raum des Aushandelns, der Kompromisse und der Strategie hervorbringt. Das Levinas'sche Konzept des Dritten ermöglicht, eine Geschichte des Übergangs vom Ethischen zum Politischen zu erzählen (vgl. Critchley 1999), in der die beiden Momente gleichursprünglich bleiben (ethische Subjektivität ist von Anfang an ethisch-politische Subjektivität), ohne das eine auf das andere zu reduzieren.

digen sind.⁶ Der Bereich der Politik als Bereich des Bedingten, der schmutzigen Hände, müsste gleichsam von der Reinheit des ethisch Unbedingten reingehalten werden.

Das Bedenken sollte dazu Anlass geben, die Unterscheidung von Bedingtem und Unbedingtem zu problematisieren und deutlich zu machen, inwiefern das Unbedingte und das Bedingte weder ein neutrales noch ein symmetrisches Oppositionspaar bilden. Das Bedingte wird im Alteritätsdenken als Resultat eines Überbordens des Unbedingten expliziert; die Pluralität unbedingter Ansprüche macht es erforderlich, Bedingungen aufzustellen, Kriterien zu finden, Grenzen zu definieren, Vergleiche zu schließen, Kompromisse und strategische Koalitionen einzugehen, Forderungen abzuweisen, knappe Ressourcen zu verteilen und vieles mehr. Derrida argumentiert, dass das Überschreiten und Infragestellen der Grenze von Bedingtem und Unbedingtem selbst einen wesentlichen Zug der Demokratie ausmacht. Er unterstreicht, dass „jene Grenze, die zwischen dem Bedingten [...] und dem Unbedingten verläuft [...], dem Motiv der Demokratie selbst, seit den Anfängen, eine selbstdekonstruktive Kraft eingeschrieben hat“ (Derrida 2004, 156). Die Trennung von Bedingtem und Unbedingtem ist notwendig und unmöglich. Sie ist notwendig, insofern die Demokratie allen abverlangt, einander als legitime Streitparteien anzuerkennen und von dem Absolutheitsanspruch der eigenen Position abzurücken. Sie ist unmöglich, insofern die Demokratie nicht umhinkommt, ihren eigenen Anspruch als unbedingten Anspruch der Gerechtigkeit zu artikulieren. Derrida spricht in diesem Zusammenhang von der „Möglichkeit, ja [...] Pflicht der Demokratie, sich selbst zu de-limitieren: ihre Grenzen nicht sowohl festzusetzen und aufzuzeigen als vielmehr auszusetzen, zu entgrenzen. Die Demokratie ist das *autos* dieser dekonstruktiven Auto-Delimitation.“ (Derrida 2004, 156) Die Aporie der Gerechtigkeit wäre, folgt man Derrida, auch die Aporie von Bedingtem und Unbedingtem.⁷ Anstatt das

6 Die Konsequenz wäre, dass politischer Kompromiss oder auch nur die Anerkennung der politischen Gegner:in als legitimer Konfliktpartei nicht mehr in Frage kommen: „Es kann keine Ethik geben, die nicht einen wie auch immer gearteten Kontakt zum Unbedingten hält (etwa im Sinne unbedingten Respekts oder unbedingter Verantwortung). Damit aber erweist sich Ethik als im Kern unpolitisch, denn sie bringt ein der Politik – dem Bedingten – gegenläufiges Element ins Spiel. Das kann unerwünschte Folgen in Form des Ethizismus (einer Pseudo-Politik des Singulären) mit sich bringen, ja sogar katastrophale in Form des Fanatismus (einer Pseudo-Politik des Absoluten).“ (Marchart 2010, 342)

7 Bei Levinas zeigt sich das komplexe Verhältnis von Bedingtem und Unbedingtem u.a. daran, dass er oftmals vom Unbedingten mit Bindestrich spricht, etwa wenn

Politische der Herrschaft des Ethischen zu unterstellen, ist zu unterstreichen, dass wir uns als ethisch-politische Subjekte immer schon in einem vieldimensionalen Raum ethischer und politischer Ansprüche bewegen. In derselben Stoßrichtung sagt Derrida in seinen Überlegungen zur *Gastfreundschaft*, dass sein Vorhaben darin besteht, zu analysieren, „was zwischen dem ‚Unbedingten‘ und dem ‚Bedingten‘ [...] kein einfacher Gegensatz ist“ (Derrida 1997, 252). Die plurale Responsabilität wäre so gesehen das, was immer schon zu einer politischen Antwort nötig ist. Die (Über)Forderung durchs Unbedingte drängt zum Politischen. Anders gesagt, anstatt sich, wie Hegels schöne Seele, um der eigenen Reinheit willen aus dem politischen Kampf herauszuhalten, ist das Ethische aus alteritätstheoretischer Sicht gerade das, was einem immer schon abverlangt, sich die Hände in der politischen Arena schmutzig zu machen.⁸

In diesem Sinne hält das Alteritätsdenken den Kontakt zum machiavellischen Moment. Folgt man Abensour, dann zeichnet sich, wie er im Anschluss an die bekannte Studie J.G.A. Pococks (1975) herausarbeitet, das machiavellische Moment durch drei miteinander verbundene Aspekte aus (vgl. Abensour 2012, 49ff.): (1) eine Reaktivierung des antiken Gedankens des *bios politikos*, (2) eine antiessentialistische Sicht auf politische Ordnung, die von jeder natürlichen Ordnung abgetrennt ist, und (3) eine Affirmation von Kontingenz, insofern das Gemeinwesen konstitutiv ungegründet, „der Ewigkeit entzogen, der Krise ausgeliefert, transitorisch“ (Abensour 2012, 51) ist. In der Lektüre, die ich vorgelegt habe, liefert das Alteritätsdenken eine Erläuterung für jeden der drei Aspekte. Es zeigt (1) auf, dass Subjektivität nur als ethisch-politische Subjektivität zu verstehen ist, es bringt (2) eine rückhaltlose Kritik aller Vorstellungen natürlicher/vorgege-

er das Subjekt von der „Ausnahmebedingung oder Unbedingung des Sich“ (Levinas 1974, 248) her denkt. Vgl. zu Derridas dekonstruktiver Bestimmung des Unbedingten auch die bildungsphilosophischen Überlegungen zu einer „Unbedingten Universität“ (Derrida 2001) sowie die Bemerkungen zu einer „unbedingten Gastfreundschaft“ in Derrida 1996.

8 Diesen Punkt unterstreicht auch Critchley, wenn er das Ethische mit Rancière als „anarchische, meta-politische Verstörung der anti-politischen Ordnung der Polizei“ (Critchley 2005, 73) bezeichnet. Das Ethische wäre der Name für die konstitutive Möglichkeit einer subjektivierenden und ermächtigenden Intervention (Politik) in einer gegebenen staatlichen Ordnung (Polizei), oder kürzer gesagt: Ethik steht in dieser Bedeutung für nichts anderes als die Irreduzibilität des Politischen. Ein solcher Begriff des Ethischen will verständlich zu machen, warum keine polizeiliche Ordnung gänzlich den Einbruch des Politischen verhindern kann. Vgl. zum Verhältnis von Rancière und Levinas Abschn. 7.4.

bener Identität, Ordnung und Gemeinschaft vor und stellt (3) mit dem Anarchischen eine Figur radikaler Kontingenz ins Zentrum der Überlegungen.

Damit wird nicht zuletzt der folgenreiche Umstand verständlich, dass Politik zwar einerseits mit Recht als Reich des Bedingten gelten kann, dass aber andererseits keine politische Artikulation ganz ohne Bezug aufs Unbedingte auskommt. Das lässt sich gerade an der emanzipatorischen Politik deutlich machen. Emanzipatorische Politik ist wesentlich auf Begriffe wie Freiheit, Gleichheit, Solidarität, Gerechtigkeit oder Leben angewiesen. Ihre starke politische Bindungskraft scheinen diese Begriffe nicht zuletzt dem Hinüberspielen ins Ethische zu verdanken. Das gilt auch für den Begriff der Demokratie, insofern, wie Derrida unterstreicht, „keineswegs sicher [ist], daß ‚Demokratie‘ ein durch und durch politischer Begriff ist“ (Derrida 2003, 62) und dass die Demokratie gerade „an der schwankenden und unsichtbaren Grenze zwischen Recht und Gerechtigkeit, das heißt zwischen dem Politischen und dem Jenseits des Politischen“ (Derrida 2004, 62) situiert ist. Die Politik ist der Bereich des Bedingten, sie ist aber auch der Bereich, in dem man sich andauernd und unweigerlich aufs Unbedingte beruft. Der Streit darum, was außer Streit zu stellen ist und was zum Gegenstand des Streits werden muss, der Streit um die (Ent)Politisierung, macht aus dieser Sicht das Wesen politischen Konflikts aus.⁹

9 Derrida schreibt, dass es ihm in der *Politik der Freundschaft* um eine „wesentliche und notwendige Entpolitisierung“ geht, dass aber diese „Entpolitisierung [...] vielleicht nur den grundlegenden und herrschenden Begriff des Politischen betrifft“, und dass dieser herrschende Begriff gerade zum Gegenstand einer „genealogische[n] Dekonstruktion des Politischen (und, in ihm, des Demokratischen)“ werden muss, um „eine andere Politik, eine andere Demokratie zu denken“ (Derrida 2004, 155). Dass politische Grundbegriffe wie Freiheit und Gleichheit – genauso wie Derridas Freundschaft, die nichts anderes als eine Neubestimmung des Solidaritätsbegriffs verkörpert: eine Solidarität, die nicht mehr nach dem Bild der Brüderlichkeit gefasst ist (s. Abschn. 5.2) – einen Zug zum Unbedingten aufweisen, wird auch daran deutlich, dass diese Begriffe mehr als andere dazu tendieren, eine Hauptrolle in tragischen Konflikten zu spielen. Wer die Freiheit für das Leben, das Leben für die Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit für die Gleichheit, die Gleichheit für die Solidarität oder die Solidarität für die Freiheit fahren lässt, begeht jeweils einen Verrat am Unbedingten, in einer Situation, in der unbedingte Gebote aufeinanderprallen. Gerade der Appell ans Unbedingte macht diese Begriffe als normative Kategorien attraktiv. Sie fungieren als Kriterien zur Beurteilung politischer Alternativen. Nicht anders ist auch Derridas Politik der Freundschaft zu verstehen: Sie ist gewissermaßen im selben Sinn eine ‚Politik der Freundschaft‘ wie man Rawls’ Werk eine ‚Politik der Gerechtigkeit‘ nennen könnte (vgl. Rawls 1971, Bankovsky 2012): Sie möchte aus einer Neubestimmung der Freundschaft/Solidarität Orientierungspunkte für die politische Kritik gewinnen, auch wenn sie diese freilich, anders als Rawls, nicht

10.3 Alterität und Historizität

Das alteritätstheoretische Denkbild des Politischen sensibilisiert für den Umstand, dass die westliche Geschichte der politischen und juristischen Formen *auch* eine Geschichte von Versuchen ist, dem Singulären Rechnung zu tragen. Christoph Menke hat im Rahmen einer philosophischen Rechtsgeschichte gezeigt, dass die Entwicklung der Rechtsformen sich als eine Radikalisierung der Suszeptibilität gegenüber dem Anderen lesen lässt. Das moderne Recht ist, wie Menke in *Recht und Gewalt* (2011) und der *Kritik der Rechte* (2015) argumentiert, ein Recht, das sich durch die Vervielfältigung der Dispositive auszeichnet, die darauf absehen, dem Anspruch der Billigkeit, als Gerechtigkeit fürs Singuläre, nachzukommen. Das moderne Recht versucht, mit seinem eigenen Totalitätscharakter zu brechen und auf seine Gewaltsamkeit zu reflektieren. Die Geschichte des Rechts ist eine Geschichte der Selbstreflexion, im Zuge derer das Recht seine eigene Gewaltsamkeit gegen das (nichtrechtliche) Andere zurückzudrängen sucht.¹⁰ Folgt man Menke, dann ist das moderne Recht folglich keine Anerkennungssphäre im Sinne Hegels oder Honneths, sondern ein soziales und politisches Dispositiv, das dazu da ist, das Nichtanerkennbare – eben das Entzügliche, das Singuläre, das Andere – zu schützen (vgl. Menke 2009). Der rechtspolitische Streit wäre dann subkutan immer auch Streit darüber, *wie* das Recht diese Bestimmung realisieren soll.

Analoges ließe sich womöglich auch für die politische Ideengeschichte im engeren Sinn zeigen. Anstatt den Streit von Liberalen, Republikaner:innen, Sozialist:innen usw. zu beenden, ließe sich das Alteritätsdenken als Versuch verstehen, das Terrain bzw. dem Kampfplatz zu verändern. Um das nur beispielhaft zu erläutern, lässt sich darauf verweisen, dass in der Literatur zum Alteritätsdenken liberale, republikanische und sozialistische Deutungsversuche vorliegen. So hat Fred Alford (2004) für eine alteri-

als externe, abstrakte Maßstäbe versteht, sondern als Ansprüche, die in der politischen Realität immer schon aufbrechen.

- 10 Um nur eines von Menkes zahlreichen Beispielen aufzugreifen: Indem das moderne Recht das Recht zu schweigen vorsieht – eine Institution, die im vormodernen Kontext undenkbar wäre –, versucht es, der Irreduzibilität und dem Eigenrecht rechtsfremder Artikulationsformen gerecht zu werden und sich selbst zu begrenzen (vgl. Menke 2011). Oder indem es die Möglichkeit der Geschäftsunfähigkeit einräumt, gesteht es die Gewaltsamkeit des Anspruchs „Sei eine Person!“ ein, der, wie es Hegel präzise fasste, das Grundgebot aller Rechtsordnung darstellt. Darüber hinaus ließe sich natürlich der ganze Rahmen der Menschenrechte nennen (vgl. Menke 2006, Rancière 2011).

tätstheoretische Variante des Liberalismus argumentiert. Der Liberalismus schützt in dieser Lesart die Freiheit der Einzelnen, aber nicht um deren eigensinniger Willkürfreiheit willen, sondern weil nur die Einzelne in der Lage ist, sich im Namen des Anderen gegen die Verfügungen der Ordnung, gegen ihre strukturelle Gewalt und Ungerechtigkeit zu stellen.¹¹ Butler und Rancière verfolgen, wie wir gesehen haben, demgegenüber eine ganz andere Politik der Alterität: eine Politik, die nicht das Individuum und seine vereinzelte Verantwortung ins Zentrum stellt, sondern die Relationalität, Interdependenz und Vulnerabilität zum Ausgangspunkt politischer Intervention macht. Wie Michael Morgan (2016) andeutet, lassen sich auch Sozialismus und Kommunismus als Politiken der Alterität rekonstruieren. Schließlich geht es aus Marx' Sicht in Fragen der politischen Gerechtigkeit darum, auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten der Einzelnen Rücksicht zu nehmen, und zwar als vorrangig gegenüber abstrakteren Verteilungsprinzipien wie auch gegenüber institutionellen Hierarchiestrukturen.¹² Morgan

11 Alford formuliert das so: „Levinas's defense of liberalism is likely the strangest defense the reader has encountered. We should, argues Levinas, foster and protect the individual because only the individual can see the tears of the other, the tears that even the just regime cannot see. The individual is to be fostered and protected for the sake of the other individual.“ (Alford 2004, 146) Tatsächlich macht Levinas an einigen Stellen auf die Alteritätssensibilität eines liberalen Staates aufmerksam: „Besteht [der liberale Staat] nicht in ständigem Zurückgehen auf das Recht selbst, in kritischer Reflexion auf das politische Recht, das nur ein faktisches Gesetz ist? [...] [D]er liberale Staat ist einer, der sich selbst infragestellen kann.“ (Levinas 1987b, 262) Allerdings lässt sich diese liberale Levinas-Deutung unter Berufung auf andere Stellen beanspruchen, etwa wenn Levinas betont, dass man „sich fragen [muss], ob der Liberalismus genügt, um zur eigentlichen Würde des menschlichen Subjekts zu gelangen“ (Levinas 1990, 86). Vgl. hierzu auch Herzog 2002.

12 Ich spiele freilich auf die berühmte Passage aus Marx' *Kritik des Gothaer Programms* an: „In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (Marx 1875, 21) Levinas verweist einmal darauf, dass das „höchste Paradox“ des 20. Jahrhunderts darin besteht, dass sich die marxistische „Verteidigung des Menschen und seiner Rechte“ gegen die abstrakten Mechanismen einer entmenslichten Ökonomie „in Stalinismus umkehr[e]“ (Levinas 1984, 138). Hier liegt der Gedanke nicht fern, dass es im Anschluss an diese Beobachtung gilt, die marxistische Kritik der Ökonomie unter radikaldemokratischen Vorzeichen

argumentiert mit Levinas für einen „demokratischen Sozialismus“. Dabei geht es mir nicht darum, sich für eine dieser Deutungen zu entscheiden, sondern darum, zu unterstreichen, dass der Streit um die politischen Formen hier in Alteritätsbegriffen geführt wird. Insofern das Alteritätsdenken davon ausgeht, „dass sich erst im angemessenen Umgang mit dem Nicht-Identischen der Anspruch menschlicher Gerechtigkeit erfüllt“ (Honneth 1994, 134), macht es womöglich etwas explizit, das die Ideengeschichte der Moderne bereits subkutan in Beschlag genommen hat.¹³ Wenn dem so ist, dann hätte die Politik der Alterität eine Geschichte.

Mit der Einsicht in die subkutane geschichtliche Präsenz des Alteritätsmotivs eröffnet sich als Aufgabe die Rekonstruktion dessen, was man eine *politische Ideengeschichte der Alterität* nennen könnte. Das wäre eine Art he-

neu aufzunehmen. Derrida deutet ähnliches an, wenn er in *Marx' Gespenster* die Idee einer „Neuen Internationale“ ins Auge fasst: „Was hier mit dem Namen einer Neuen Internationale bezeichnet wird, ist das, was an die Freundschaft einer Allianz ohne Institution zwischen jenen gemahnt, die, auch wenn sie jetzt nicht mehr an die marxistisch-sozialistische Internationale, an die Diktatur des Proletariats, an die messianisch-eschatologische Vereinigung der Proletarier aller Länder glauben oder nie daran geglaubt haben, sich trotzdem weiterhin von wenigstens einem der Geister Marx' oder des Marxismus inspirieren lassen [...], und zwar um sich in einer neuartigen, konkreten, realen Weise zu verbünden, auch wenn diese Allianz nicht mehr die Gestalt der Partei oder der Arbeiter-Internationale annimmt, sondern die einer Art Gegen-Verschwörung in der (theoretischen und praktischen) Kritik des Zustands des internationalen Rechts, der Begriffe von Staat und Nation usw.: um diese Kritik zu erneuern und um sie vor allem zu radikalisieren.“ (Derrida 1993, 122)

- 13 Stellt man die Frage, woher dieses Interesse der politischen Moderne am Einzelnen historisch kommt, dann muss man, wie Zeillinger unter Rückgriff auf Foucault argumentiert, die frühchristlichen Ursprünge des Pastorats und die damit verbundene Devise ‚omnes et singulatum‘ in die Überlegungen mit einbeziehen. Das Pastorat verkörpert, wie Zeillinger herausstreicht, ein Regieren, das allen gerecht zu werden versucht (*omnes*), und zwar als Einzelnen, in ihrer Singularität (*singulatum*): „Um die Ordnung der pastoralen Gemeinschaft in ihrer *nicht-souveränen* Sorge um den Einzelnen aufrechtzuerhalten bzw. wiederherzustellen fordert die frühchristliche Bußpraxis [...] das *öffentliche Bekenntnis* [...] und eine *sichtbar gelebte Praxis* des Subjekts [...]. In diesem Sinne stellt das Bekenntnis der Sünden auch bereits eine erste Gestalt des Glaubensbekenntnisses dar. Alle drei Aspekte der Exhomologese kreisen um die Erneuerung des pastoralen Bands, das die Beziehung des einzelnen Subjekts nicht nur zum Hirten, sondern auch zu den anderen Mitgliedern der ‚Herde‘ und nicht zuletzt auch zu sich selbst bestimmt. Auch dazu drängen sich zahlreiche strukturelle Parallelen zu den zentralen Errungenschaften der späteren abendländischen Kulturgeschichte (insbesondere im Bereich des Rechts und der Politik) auf“ (Zeillinger 2013, 368).

terodoxe Geschichte der politischen Formen, ein Lesen-gegen-den-Strich, das die Infragestellung durchs Andere nicht als randständiges Moment des politischen Denkens exotisiert, sondern als intrinsisches Movens ernst nimmt. Gewiss könnte eine solche historische Analyse – eine Analyse, deren Gelingen, ja selbst deren strenge methodische Durchführbarkeit alles andere als garantiert ist – ihrem Material gegenüber nicht ‚neutral‘ sein. Aber eine solche Neutralität ist auch gar nicht geboten. In einer Welt, der das Andere mit aller Gewalt ausgetrieben wird, lässt sich Unparteilichkeit nicht von Komplizenschaft unterscheiden. Vom Hass auf den anderen Menschen, der sich heute in unzähligen Massakern entlädt, über das massenhafte Sterbenlassen der Arten und die Verwüstung ganzer Lebenssysteme, das forcierte Verschwinden parochialer Sprachen, Idiome und Denkweisen, die Austrocknung aller Idiosynkrasien des Geistes durch die Maschinisierung der ‚Intelligenz‘ bis hin zur Verdinglichung und Kommodifizierung abweichenden künstlerischen Ausdrucks – wir sind Zeug:innen einer Auslöschung des Anderen, die bis in den Kern des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses durchschlägt. Eine kritische politische Philosophie muss angesichts dessen eine politische Philosophie der Alterität sein – ein Denken, dessen ethisch-politischen Fluchtpunkt Adorno (1951, 67) einmal auf die Formel gebracht hat: „ohne Angst verschieden sein“.