

## 9 Ökologische Alterität: Zu einer Politik der Natur (Latour, Levinas)

Das Alteritätsdenken problematisiert die Grenzen und Verwerfungen politischer Akteurschaft. Es macht darauf aufmerksam, dass die Unterscheidung zwischen denen, die politischer Teilhabe fähig sind, und denen, die nicht als politische Wesen in Betracht kommen, eine politische Unterscheidung ist. Mit Blick auf unsere Gegenwart gewinnt diese Überlegung beträchtlich an Gewicht. Wir beobachten heute eine breite gesellschaftliche Problematisierung und Neuverhandlung des Wesens politischer Subjektivität sowie der Erfordernisse politischer Akteurschaft. Ich meine die aktuellen politischen Debatten und Protestbewegungen im Kontext der Klimakrise sowie der Transformation des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses durch das Heraufziehen dessen, was man das Anthropozän oder neuerdings das Chtuluzän genannt hat. Die Umwelt- und Klimabewegungen unserer Tage zeichnen sich nicht zuletzt dadurch aus, dass eine ganze Reihe von Akteuren die Bühne des Politischen in Beschlag nehmen, deren Status als politische Subjekte und deren Möglichkeiten politischer Teilhabe prekär und umstritten sind oder die überhaupt außerhalb des tradierten Vorstellungsrahmens politischer Akteurschaft liegen. So wurden viele der Bewegungen von Kindern und Jugendlichen wesentlich gestaltet und nach außen hin repräsentiert. Indem das Kind – immerhin das *infans*, das Wesen, das nicht oder jedenfalls noch nicht spricht – das politische Wort ergreift, desidentifiziert es sich, um mit Rancière zu sprechen, von dem ihm zgedachten Ort innerhalb der gegebenen Aufteilung des Sinnlichen. Dieser Ort war stets ein Ort der Verworfenheit, ein Limbus des Noch-Nicht. Weit davon entfernt, sich auf Sachfragen des richtigen Umgangs mit dem Klimawandel zu reduzieren, ist die heutige Klimapolitik ein Feld neuer, konflikthafter politischer Subjektivierungen.

Dieser Aspekt tritt nur umso deutlicher hervor, wenn man in Rechnung stellt, dass die Politik der klimatischen Transformation von vielen der darin involvierten Bewegungen ganz im Sinne Rancières als eine „Sache des Anderen“ (Abschn. 7.4) begriffen wird. Schließlich geht es in diesen Kämpfen nicht nur darum, dem Eigeninteresse an einer lebbareren Zukunft politisch Nachdruck und Gewicht zu verleihen. Die Climate Movements inszenieren sich als Repräsentant:innen von Existenzen, denen die Möglichkeit

fehlt oder genommen ist, als Fürsprecher:innen ihrer eigenen Sache aufzutreten: von indigenen Bevölkerungsgruppen über künftige Generationen und Noch-nicht-Geborene bis hin zu nicht-menschlichen Akteuren und ‚abstrakten Subjekten‘ wie Biosystemen oder Ozeanen. Im Kontext der Klimapolitik scheint Politik mehr denn je die „Sache des Anderen“ zur Bedingung zu haben. In den Fokus rückt damit auch das Problem der politischen Repräsentation, wenn Aktivist:innen als Repräsentant:innen dieser Akteure oder Proto-Akteure auftreten. Entgegen der wohlfeilen Absage an politische Repräsentation scheint die Klimakrise gerade auf die Notwendigkeit hinzuweisen, ein komplexeres, verfeinertes Verständnis von Repräsentation zu entwerfen. Die Repräsentationspraktiken der Klimabewegungen brechen mit einer ganzen Reihe von klassischen Annahmen über politische Repräsentation. Dazu gehört die problematische Annahme, dass die Beziehung zwischen dem Repräsentanten und den Repräsentierten transparent und transitiv ist oder sein sollte. Damit verbunden ist freilich das ganze schwierige Thema der Gewalt der Repräsentation, insofern Repräsentation als solche, als ein Sprechen für andere, immer in der Gefahr steht, diejenigen erst recht zum Schweigen zu bringen, denen sie eine Stimme geben will.

Vor diesem Hintergrund ist es womöglich nicht zu viel gesagt, dass die Klimakrise das historisch-politische Ereignis ist, in dem das komplexe Verhältnis von Alterität und Politik mit aller Dringlichkeit auf die Bühne des Politischen gelangt.<sup>1</sup> Anstatt über Politik in metaphysischen Begriffen nachzudenken (indem die Theorie ein Verständnis des Wesens politischer Subjekte voraussetzt), erlaubt ein alteritätstheoretischer Zugang,

---

1 Um das zu sehen, braucht es keinerlei metaphysisches Commitment hinsichtlich der Frage, ob es sich bei den Entitäten, als deren Repräsentant:innen die gegenwärtigen Klimabewegungen auftreten, tatsächlich um ‚eigentlich‘ politisch relevante Akteure handelt oder nicht. Gerade das Alteritätsdenken erlaubt in diesem Zusammenhang eine metaphysisch neutrale und ontologisch sparsame Haltung. Anstatt, nochmals, von substantziellen Eigenschaften auszugehen, die bestimmte Entitäten haben müssen, um politischer Teilhabe fähig oder würdig zu sein, muss zunächst die bloße Beobachtung richtig ausgelegt werden, dass und wie Existenzweisen, die bislang nicht als politische Akteure betrachtet wurden, nach politischer Sichtbarkeit, Repräsentation und Anerkennung streben. Kurz, es geht hier nicht um das metaphysische Problem der Wesensbestimmung von Handlungsmacht, sondern um das Phänomen der Neuverhandlung der Grenzen von Handlungsmacht als Tatsache, die unsere heutige politische Realität entscheidend mitprägt. Diese Kämpfe nötigen der politischen Philosophie eine grundsätzliche Erläuterung der Prozesse und Bedingungen politischer Subjektivierung jenseits anthropozentrischer Engführungen ab. Die In- oder Überdetermination des Begriffs des Anderen im Alteritätsdenkens weist metaphysische oder ontologische Voraussetzungen über das Wesen (politischen) Handelns zurück.

über Metaphysik in politischen Begriffen nachzudenken: indem er die Frage stellt, wie bestimmte metaphysische Verständnisse des Selbst und des Handelns den Bereich politischer Akteure einschränken oder erweitern, limitieren oder de-limitieren. Um das zu zeigen, inszeniere ich im Folgenden ein Gespräch zwischen Levinas und Bruno Latour über die Politik nichtmenschlicher Andersheit. Während Levinas die Alterität oftmals in einen klassischen humanistischen Rahmen einschreibt und auf die Bedeutung des Menschlichen eingrenzt, hat Latour eine erheblich erweiterte Konzeption nichtmenschlicher Alterität vor Augen. Latours posthumanistischer Rahmen und seine Akteur-Netzwerk-Theorie, in der Handlungsfähigkeit nicht länger ein Privileg menschlicher Subjekte ist, ermöglichen es, den Humanismus in Levinas' Alteritätskonzeption in Frage zu stellen und das Alteritätsdenken ökologisch zu erweitern.

Vor dem Hintergrund der ökologischen Katastrophe scheint es dringlich, das Konzept einer inerten, ethisch und politisch indifferenten materiellen Natur zu verabschieden. Die Klimakrise zeigt die Natur nicht als unerschöpfliches Reservoir von Reichtum und Überfülle, sondern die materiellen Bedingungen aller Existenz melden sich heute in ihrer extremen Prekarität und Verletzlichkeit.<sup>2</sup> Wie Latour unterstreicht, löst die Klimakrise „eine Art kopernikanischer Konterrevolution“ aus, denn sie zwingt uns dazu, „die Augen wieder auf die *Erde* zu richten“ (Latour 2015, 109): „Diejenigen, die über die Gletscher Grönlands fliegen, haben [...] die erschütternde Erfahrung, daß das, was auf früheren Reisen als eine wunderbare Szenerie galt, seinen *Sinn* geändert hat“ (Latour 2012, 615). Latours Akteur-Netzwerk-Theorie zielt darauf ab, den Menschen ihr traditionelles Vorrecht auf Handlungsfähigkeit zu entziehen. Sie skizziert eine Andersheit, die nicht an die Grenzen des Menschlichen gebunden ist. Umgekehrt lässt sich mit Levinas kritisch auf die metaphysischen Altlasten verweisen, die Latours verallgemeinerter Begriff der Akteurschaft mitschleppt. Um das deutlich zu machen, rekonstruiere ich (9.1) Levinas' Ausführungen zum Nichtmenschlichen und kontrastiere sie (9.2) mit Latours Idee einer Politik der Natur. Auf dieser Grundlage thematisiere ich (9.3) die Frage, wie nichtmenschliche Entitäten politisch repräsentierbar werden.

---

2 An einer der wenigen Stellen, an denen Latour explizit auf Levinas zu sprechen kommt, stellt er die Frage: „Wo bleibt [...] der Lévinas der Tiere [...]?“ (Latour 1991, 182) – also jemand, dessen Philosophie uns die Verletzlichkeit und die Ansprüche der Tiere vor Augen führen würde.

### 9.1 Poesie und Entgrenzung: Levinas über nichtmenschliche Andersheit

Das Verhältnis zwischen Levinas und Latour lässt sich als Verhältnis zweier komplementärer Revolten gegen die metaphysische Dichotomie von Subjekt und Objekt verstehen. Der klassischen Unterscheidung zufolge ist das Subjekt unabhängig vom Objekt und Handlungsfähigkeit ist das Privileg des Subjekts gegenüber dem inerten Objekt. Latour und Levinas teilen die Überzeugung, dass die Einteilung der Welt in aktive Subjekte und passive Objekte sowohl (epistemisch) falsch als auch (ethisch und politisch) problematisch ist. Sie ist falsch – darin sind sich Latour und Levinas einig –, weil sie ein imperialistisches Verständnis des Subjekts als souveränes, völlig selbstbestimmtes Wesen voraussetzt, das der Welt in der Erwartung totaler Verfügbarkeit begegnet. Latour und Levinas unterscheiden sich allerdings in der Frage, warum sie ethisch und politisch problematisch ist. Latour gewinnt aus seinen wissenschaftssoziologischen Feldforschungen die Erkenntnis, dass Objekte nie die einfachen, getrennten Stücke Materie sind, für die wir sie gemeinhin halten. Die Anordnung der Objekte in einem Labor hat Einfluss darauf, welche Erkenntnisse möglich sind, welche Wege der Forschung eingeschlagen werden und welche Art von Selbstverständnis dies aufseiten der Forscher:innen zeitigt (vgl. Latour 1991, 25–29). Levinas zieht aus seinen phänomenologischen Analysen die Konsequenz, dass das Subjekt mitnichten dem Bild eines aktiven, souveränen und selbstpräsenten Akteurs entspricht. Levinas' phänomenologische Genealogie der Subjektivität verweist auf die Passivität und Vulnerabilität im Kern des Subjekts, sodass Handeln nie reine Initiative sein kann, sondern immer als Antwort auftritt. Ich kann nur handeln, insofern ich bereits an- und aufgerufen bin. „Das Ich ist die Form,“ schreibt Levinas, „in der die Herrschaft des Anderen über das Selbe geschieht“ (Levinas 1968b, 299). Gegen die Dichotomie von (aktivem) Subjekt und (passivem) Objekt vollzieht Latour eine *Aktivierung des Objekts* und Levinas eine *Passivierung des Subjekts*.

Was Levinas betrifft, hat sich bereits ausführlich gezeigt, dass die Einschreibung der Passivität am Ursprung von Subjektivität keiner Absage an Handlungsfähigkeit gleichkommt.<sup>3</sup> Darüber hinaus ist die Interpellation durch den Anderen keine ätherische Angelegenheit. Vielmehr ist die Alterität in die körperliche Materialität eingetragen. Die gesamte körperliche Erfahrung zeugt vom Ausgesetztsein gegenüber der Forderung des Ande-

---

3 Die Passivität des Subjekts gegenüber dem Anderen ist, so Levinas' hyperbolische Wendung, eine „[v]ollständige Passivität [...], passiver als die Passivität der Dinge“ (Levinas 1968b, 312).

ren. Ein Körper zu sein bedeutet die „Möglichkeit des Schmerzes – als Sensibilität, [...] als entblößtes Sich, sich darbietend in seiner Haut, leidend [...], seine Haut nicht für sich habend – als Verwundbarkeit“ (Levinas 1974, 124). In meiner Haut gefangen zu sein ist nicht nur eine existenzielle Tatsache, sondern Bedingung ethischen und politischen Daseins. Verkörperung meint die Unmöglichkeit, sich dem Antwortenmüssen zu entziehen. Eine Unvertretbarkeit liegt in der Körperlichkeit, der Materialität meiner Existenz. Ausgehend von der Materialität ethischen Herausgefordertseins finden sich bei Levinas zwei verschiedene, ja einander widersprechende Erläuterungen der Bedeutung des Nichtmenschlichen. Zum einen lassen sich viele Passagen anführen, in denen Levinas der Bedeutungslosigkeit nichtmenschlicher Alterität das Wort redet bzw. sie als *uneigentliche Alterität* verwirft. Zum anderen können auch mehrere Stellen ins Treffen geführt werden, die eine *Entgrenzung ethischer Bedeutung* über das Menschliche hinaus nahelegen. Sehen wir uns die beiden möglichen Lesarten nacheinander an.

#### *Uneigentliche Alterität: Die Poesie der Welt*

In seinem Versuch, das Antlitz auf den Bereich des Menschlichen einzugrenzen, setzt Levinas auf den Begriff der „Poesie der Welt“ (Levinas 1968a, 280). Dieser Begriff soll die Nachrangigkeit ethischer Erfahrung im Angesicht des Nichtmenschlichen erläutern. Zunächst, schreibt Levinas, konstituiert sich die ethische Interpellation „erst wirklich im Ausgang von einer menschlichen Haut, von einem Antlitz, bei der Näherung des Nächsten. Die Nähe der Dinge ist Poesie; an sich selbst offenbaren sich die Dinge, bevor sie nahegebracht werden“ (Levinas 1968a, 280). Der Baum hätte ‚zunächst‘ kein Antlitz. Ihn zu fällen, um Brennholz zu gewinnen, ist eine ethisch indifferente Tätigkeit. Das gilt aber nur, so Levinas, solange ich ein Robinson-Crusoe-Subjekt bin. Sobald der Baum für jemanden eine Bedeutung hat – sei es als Eigentum einer Holzfäller:in, als Rückzugsort für eine Naturliebhaber:in, als religiöses Symbol oder als CO<sub>2</sub>-Speicher für künftige Generationen –, verschwindet die Neutralität und der Baum wird mit ethischer Bedeutung aufgeladen. Poesie meint, dass die geringste menschliche Berührung ausreicht, um ein beliebiges Ding in die Spur des Antlitzes zu stellen:

[D]ie Hände, die die Dinge berührt haben, die Orte, auf die die Seienden ihren Fuß gesetzt haben, die Dinge, die sie gehalten haben, die Bilder dieser Dinge, die Fragmente dieser Dinge, die Zusammenhänge, in die sich diese Fragmente einordnen, Beugungen der Stimme und die Worte,

die in diesen Beugungen artikuliert werden, die immer sinnlichen Zeichen der Sprache, die niedergeschriebenen Buchstaben, die Spuren, die Relikte – über alle Dinge ergießt sich vom menschlichen Antlitz und von der menschlichen Haut her die Zärtlichkeit. (Levinas 1968a, 280)

Die „Poesie der Welt“ veranschlagt eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Antlitz und dem Nichtmenschlichen, die einer Logik des Parasitären folgt. Dinge, Pflanzen und Tiere sind demnach ethische Parasiten. Sie werden bedeutsam, indem sie das menschliche Antlitz, Quelle aller Bedeutung, auszehren. Ohne die Berührung des Antlitzes verwandeln sie sich in bloße Gegenstände, über die wir souverän verfügen: „Schon bei der leichten Berührung eines Tieres verhärtet sich das Leder in der Haut.“ (Levinas 1968a, 280) Das Tier hat nur insoweit ethische Bedeutung, als sie ihm vom menschlichen Antlitz geschenkt wird. Die „Poesie der Welt“ zwingt uns ethische Reaktionen gegenüber Wesen ab, denen das Erhabene des menschlichen Antlitzes abgeht.<sup>4</sup>

#### *Entgrenzung ethischer Bedeutung*

Die andere Lesart unterstreicht, dass sich die Alterität den epistemischen Vermögen entzieht. Der Andere ist nicht Wissensobjekt; er ist keine Präsenz (die zu verstehen wäre), sondern Abwesenheit. Die Wahrnehmung von Gegenständen ist perspektivisch, aber keine Perspektive ist a priori unzugänglich. Der Andere hat eine „Seite“, die der Wahrnehmung absolut unzugänglich ist. Das Antlitz ist der paradoxe Name, den Levinas für die Begegnung mit einer absoluten Abwesenheit vorsieht. Das Antlitz entzieht sich der Einordnung nach dem Schema von Art und Gattung. Auch wenn das Antlitz in einem gewissem Sinn an die Humanität appelliert, hat es nach Levinas nichts mit der biologischen Gattung „Mensch“ zu tun und ist ausdrücklich nicht mit dem menschlichen Gesicht gleichzusetzen.

Levinas bemerkt einmal, dass das Antlitz „nicht ausschließlich das Gesicht des Menschen ist“ (Levinas 1984, 145) Er verweist auf eine Szene aus Wassilij Grossmans Roman *Leben und Schicksal*, in der eine Moskauerin in einer Schlange wartet, um Verwandte zu besuchen, die als politische Gefangene inhaftiert sind. Die anderen Wartenden sind nur von hinten zu sehen: „Nie hatte [sie] gedacht, daß der menschliche Rücken dermaßen ausdrucksstark sein kann und so eindringend Seelenzustände übermitteln

---

4 An anderer Stelle heißt es: „Das Antlitz [...] unterscheidet sich vom Tiergesicht, wo das Seiende in seiner animalischen Stumpfheit noch nicht zu sich gekommen ist.“ (Levinas 1957, 199)

kann. Die Personen, die sich dem Schalter näherten, hatten eine spezielle Art, den Hals und den Rücken zu strecken, die gehobenen Schultern hatten Schulterblätter, die wie durch Federn gespannt waren, und schienen zu schreien, zu weinen, zu schluchzen.“ (Grossman, in Levinas 1984, 145) Levinas kommentiert: „Das Antlitz als die äußerste Zerbrechlichkeit des anderen. Der Frieden als Wachwerden für die Zerbrechlichkeit des anderen.“ (Levinas 1984, 145, Übers. verändert) In einer Deutung dieser Passage hebt Judith Butler hervor, dass sich „der Begriff ‚Antlitz‘ wie eine Katachrese verhält: ‚Antlitz‘ beschreibt den menschlichen Rücken, das Strecken des Halses, das Hochziehen der Schulterblätter [...]. Und von diesen Körperteilen wiederum heißt es, daß sie weinen, schluchzen und schreien, als seien sie ein Gesicht oder vielmehr ein Gesicht mit einem Mund, einer Kehle, oder vielleicht sogar bloß ein Mund und eine Kehle, aus denen Vokalisierungen hervorgehen, die sich nicht zu Worten fügen.“ (Butler 2004, 159, Übers. verändert) Die Katachrese ist die Trope, die benennt, was keinen eigentlichen Namen hat. Sie ermöglicht, über das zu sprechen, was in der Sprache heimatlos ist (vgl. Posselt 2005). Das Antlitz ist von Anfang an der Übertragung und Verschiebung unterworfen; es ist *par excellence* das, was keinen „eigentlichen Ort“ hat.

Wir haben es mit einer tropologischen Entgrenzung des Antlitzes zu tun, mit einer unabschließbaren Reihe von Verschiebungen und Übertragungen, die einen Rücken und ein Schulterblatt zum Antlitz werden lassen. Folgt man dieser Lesart, dann lässt sich das Motiv des Parasitismus, wie es in dem Konzept der „Poesie der Welt“ zum Ausdruck kommt, nicht mehr aufrecht erhalten. Das zeigt sich auch daran, dass sich in manchen von Levinas' Beschreibungen die Verhältnisse geradezu umkehren, sodass der ‚menschliche‘ Kontakt zuweilen gänzlich verdinglicht erscheint, während im Blick des Tieres ein Moment der Interpellation liegt.<sup>5</sup>

---

5 Ich beziehe mich auf Levinas' autobiografische Schilderung seiner Kriegsgefangenschaft im nationalsozialistischen Deutschland: „Die anderen Menschen [...], sogenannte freie Menschen, die uns trafen oder uns Arbeit oder Befehle gaben oder uns sogar zulächelten – und die Kinder und Frauen, die vorübergingen und manchmal einen Blick auf uns warfen –, beraubten uns unserer Menschenhaut. Wir waren nur noch quasi-menschlich, eine Affenbande.“ (Levinas 1963b, 57–58) Inmitten der systematischen Entmenschlichung taucht ein Hund auf, den die Gefangenen Bobby nennen. Bobby „erschien zum Morgenappell und erwartete uns bei der Rückkehr, fröhlich umherspringend und bellend. Für ihn – das stand außer Zweifel – waren wir Menschen.“ (Levinas 1963b, 58) Levinas schreibt, dass dieser Hund „letzter Kantianer in Nazideutschland“ (Levinas 1963b, 59) war. David L. Clark weist darauf hin, dass an dieser Stelle gerade die Bedeutung des Antlitzes jenseits des Menschlichen thematisch

\*\*\*

Die beiden Lesarten entsprechen den grundsätzlichen Rezeptionslinien in der Auseinandersetzung mit Levinas: der kompassiv-visuellen und der strukturellen (Abschn. 1.3). Die Fallstricke einer kompassiven Lesart zeigen sich in diesem Zusammenhang besonders deutlich. Peter Atterton versteht das Antlitz kompassiv als Kriterium, um zu bestimmen, ob ein bestimmtes Wesen ethische Bedeutung hat. Er veranschlagt eine Skala ethischer Austruckskraft; manche Tiere sind besser darin, ihre Vulnerabilität auszudrücken als andere:

I think few people would go so far as to say that the *Musca domestica* has the power to express anything, if indeed it has anything to express. The mere possession of eyes, or a nose, or a mouth, is not what is decisive here. What is decisive is whether the eyes of an animal have the power of expression at their command, that is, whether they have the power to incite the same feeling or the same experience as that incited by the human face, and in so doing have the capability of provoking in me the same sense of responsibility. (Atterton 2012, 28)

Für Atterton ist die Stubenfliege, was die Fähigkeit betrifft, uns herauszufordern, mittellos – im Gegensatz etwa zu Hunden oder Hasen. Nach Atterton wäre es geradezu lächerlich („ridiculous“), kein strenges Kriterium zu haben, um Stubenfliegen auszuschließen: „Levinas must be able to say why not everything is possibly the Other if his own theory is not to destroy the conditions of its intelligibility.“ (Atterton 2012, 27) Dabei spielt Atterton auf Platons Ideenlehre an. Es darf im Ideenhimmel keine Ideen von Abjekten wie Schlamm und Dreck geben, wenn die Theorie sich nicht der Lächerlichkeit preisgeben will. Nicht anders als Platon die Vorstellung einer „Idee des Schlamms“ verwerfen muss, ist Levinas in Attertons Augen gezwungen, die die Möglichkeit auszuschließen, dass unwürdige Tiere ethisch

---

wird: „We might also say that, unlike the Nazis, Bobby meets and engages Levinas *face-to-face*, were it not for the fact that what constitutes a face, and whether animals can be said to possess a face [...] is also implicitly in question here“ (Clark 2004, 44). In dieser Szene geht es also nicht darum, eine angeblich unschuldige, tierische Wahrnehmungsweise zu verteidigen, sondern darum zu zeigen, dass die Zugehörigkeit zum Bereich des erkennbar Menschlichen immer eine Frage von (De-)Humanisierungsprozessen ist. Gleichzeitig stellt sie die humanistische Beschränkung der Alterität in Frage: Sollten wir Bobbys Interpellation der „Poesie der Welt“ zuschreiben? Gewiss nicht, wie Levinas ausdrücklich feststellt und damit seiner eigenen parasitären Konzeption nichtmenschlicher ethischer Bedeutung widerspricht: „Ein Transzendieren, bei einem Tier!“ (Levinas 1963b, 57)

bedeutsam erscheinen. Diese Interpretation erscheint symptomatisch für den kompassiven Zweig der Levinas-Forschung. Mangels eines besseren Begriffs schlage ich vor, sie die „Rehaugen-Lesart“ zu nennen. Die Rehaugen-Lesart stellt sich Alterität als eine Art Opfercontest vor, in dem das Wesen mit dem am wenigsten mitleiderregenden Blick verliert. Die Ethik ist in diesem Verständnis eine Türsteher:in vor der Pforte zum Reich der Zwecke.

Latour würde seinerseits, wie ich geltend machen möchte, entschieden für die zweite Lesart plädieren. Wie er argumentiert, besteht die Aufgabe der Ethik nicht darin, alle ohne Rehaugen vom Reich der Zwecke auszuschließen. Die ethische Intervention besteht im Gegenteil darin, in Situationen, in denen allzu klar zu sein scheint, wer zählt und wer/was nicht, Skrupel einzuführen. Das Ethische ist nie Selbstversicherung, sondern immer Verunsicherung, Ruptur der Gewissheiten, Infragestellung. Latour versteht die Rolle des „Moralisten“ als eine Figur, die die Gewissheiten immer wieder aufs Neue herausfordert und gerade das tut, was aus Attertons Sicht das Lächerliche schlechthin wäre, nämlich zu fragen, ob die ethische Prüfung womöglich in unserem Verhalten zu einer „Spinne, eine[r] Kröte, eine[r] Milbe, de[m] Seufzer eines Wals“ liegt: „das alles könnte es sein, was uns die volle und ganze Menschlichkeit hat verfehlen lassen“ (Latour 1999, 203). Aus dieser Sicht ist es nicht die Aufgabe der Moralist:in, Spott zu vermeiden. Wie Gabriel Tarde einmal bemerkt, ist die Furcht vor Lächerlichkeit „das antiphilosophischste der Gefühle“ (Tarde 1893, 60). Im Gegenteil ist es die Aufgabe der Moralist:in, immer hellhörig zu werden, wenn etwas als entbehrlich oder gar als Schlamm und Dreck dargestellt wird. Anstatt die Selbstgerechtigkeit unserer etablierten Grenzen und Kategorisierungen zu reproduzieren, stellt sich die Moralist:in auf die Seite des Verworfenen, des Abjekts, selbst um den Preis der Lächerlichkeit.

## 9.2 Flache Ontologie: Latour über Akteurschaft und Repräsentation

Im Zentrum von Latours Ontologie steht das Moment der Relationalität. Wir finden uns in einer Vielzahl von historischen, politischen, sozialen, technologischen und natürlichen Beziehungen, die die Verständlichkeit eines jeden „Objekts“ konstituieren. Das Beziehungsgeflecht ist schlechterdings unüberblickbar. Die Unterscheidungen zwischen Subjekt und Objekt sowie zwischen Natur und Kultur sind von dieser Warte aus nichts als geistige Fesseln, die den Blick auf die komplexen Verstrickungen zwischen

menschlichen und nicht-menschlichen Wesen verstellen. Dabei wird der dualistische Rahmen im Zuge der technologischen Entwicklung zunehmend unhaltbar, wie Latour unterstreicht, insofern immer mehr Formen von Hybridität entstehen (vgl. Latour 1991, 7–9).

Anstelle von Subjekten, die sich mit Objekten auseinandersetzen, oder Menschen, die in Kulturen eingebettet sind, welche sich endgültig von der Natur losgelöst haben, schlägt Latour das Vokabular von Akteuren und Netzwerken vor, um diese Verflechtungen zu erläutern. Die Akteur-Netzwerk-Theorie sieht keine konzeptuellen Bestimmungen darüber vor, wer oder was als Akteur gelten kann. Vielmehr erzeugen Entitäten Effekte innerhalb von Netzwerken und Konstellationen, in denen Aktivität und Passivität bzw. die Rollen des Vermittlers und des Vermittelten ständig neu orchestriert werden (Latour 2005, 137). Die Unterscheidung von Natur und Kultur erweist sich vor diesem Hintergrund als ein Dispositiv der Ausgrenzung und Autorisierung. Die Chiffre der Natur ist aus Latours Sicht dazu da, bestimmten Entitäten die Teilhabe an den politischen Angelegenheiten zu verwehren. (Man denke erneut an Aristoteles' Sklaven, die nur über die *phoné*, nicht aber über den *logos* verfügen, s. Abschn. 7.1.) Zugleich legitimiert der Verweis aufs Natürliche alle Arten von Entscheidungen, indem die Natur für Gewissheit, die Unmöglichkeit der Infragestellung und unveränderliche Notwendigkeit steht. Latour macht darauf aufmerksam, dass die moderne Vorstellung von Natur ein Moment höchster Autorität (etwas als natürlich zu etablieren schließt jede Debatte aus) mit einem Moment absoluter politischer Machtlosigkeit verbindet (die Natur spricht nicht).

Latour hebt die Natur-Kultur-Unterscheidung zugunsten einer „flachen“ Ontologie aus den Angeln. Eine Ontologie ist „flach“, insofern sie Handlungsfähigkeit horizontal auf divergierende Konstellationen von Akteur-Netzwerken verteilt, die sich ständig im Wandel befinden, anstatt von vornherein zu deklarieren, welchen Entitäten Bedeutung und Würde zukommt. Anstatt eine apriorische Rangfolge ethischer Bedeutsamkeit festzuschreiben, veranschlagt Latour die Devise „alles flach halten!“ (Latour 2005, 328) als Schlüsselprinzip der Akteur-Netzwerk-Theorie. Eine flache Ontologie versetzt uns in die Lage, so Latour, „viele andere Entitäten ausmachen [zu] können, deren Ortsveränderung vorher kaum sichtbar war“ (Latour 2005, 353f.). Anders gesagt, wenn die konzeptuelle Struktur der Ontologie bereits vorschreibt, wo wir nach dem Erhabenen zu suchen haben, wie in den klassischen Schemata von Subjekt und Objekt oder Natur und Kultur, dann werden Entitäten, auf die wir womöglich aufmerksam sein müssten,

von vornherein unter dem Radar bleiben. Nur aus einer flachen Perspektive, schreibt Latour, „sind wir nun vielleicht in der Lage, sich bewegende Entitäten auszumachen, die im buschigen Gestrüpp der Soziologie des Sozialen keinerlei Spur hinterlassen konnten“ (Latour 2005, 354). Das heißt freilich nicht, jegliche Differenzierung einzuebnen. Vielmehr geht es Latour darum, das Flache als Ausgangspunkt zu nehmen, um nicht von vornherein die Möglichkeit auszuschließen, Erhabenes an unvermuteten Orten zu entdecken: „Nur wenn Flachheit zur Standardeinstellung des Beobachters gemacht wird, kann die Aktivität, die notwendig ist, um einen Größenunterschied zu erzeugen, entdeckt und registriert werden.“ (Latour 2005, 380) Wenn die Dignität von Handlungsfähigkeit und ethischer Relevanz von Anfang an außer Frage steht, werden alle Arten von Hierarchien naturalisiert und Verwerfungen verdrängt.

Latour beschreibt seine flache Ontologie als Versuch, der irreduziblen Pluralität der Alteritäten Rechnung zu tragen. Nimmt man das Flache als Ausgangspunkt jeder Erkundung des Erhabenen, dann erlaubt dies aus Latours Sicht gerade im Kontext der klimatischen Notlage eine radikale „Öffnung gegenüber der Alterität“, gegenüber der „schwindelerregende[n] Alterität der Existierenden [...], deren Liste nicht abgeschlossen ist, und für ihre vielfachen Arten und Weisen zu existieren oder untereinander in Beziehung zu treten“ (Latour 2015, 68) Eine flache Ontologie macht, so Latour, das politische Wesen von Hierarchien und Grenzziehungen sichtbar. Jede Deklaration von Bedeutsamkeit oder Bedeutungslosigkeit ist politisch. (Und daher sind derlei Deklarationen nicht automatisch ‚falsch‘, aber unumstritten bzw. bestreitbar.) Keine Politik kann auf das agonale Moment, auf die Etablierung eines Wir, auf die Grenze zwischen einem Innen und einem Außen verzichten. Aber während klassische Konzepte wie der Begriff der Natur in seiner überkommenen Bedeutung den politischen Charakter dieser Gesten unsichtbar macht, unterstreicht das Akteur-Netzwerk-Modell ihre Historizität und Kontingenz.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie „stimmlose“ Entitäten bzw. Existenzen, die nicht oder jedenfalls nicht in einem alltäglichen Sinn in der Lage sind zu sprechen, ihre Ansprüche geltend machen sollen. Wer glaubt, dass darin eine unüberwindbare Schwierigkeit liegt, hängt aus Latours Sicht einer falschen Vorstellung politischer Teilhabe und einer immediatistischen Konzeption politischen Handelns an. Folgt man Latour, dann müssen wir anerkennen, dass jede politische Handlungsfähigkeit Dispositive der Repräsentation voraussetzt. Latour macht darauf aufmerksam, dass wir im allgemeinen dazu neigen, das Repräsentationsproblem

gleichzeitig zu überschätzen und zu unterschätzen. Wir überschätzen das Repräsentationsproblem, insofern die Repräsentation nichtmenschlicher Anderer in der Tat ein alltägliches Phänomen ist: „Sollten Sie sich wundern, daß man den ‚Wald‘ sprechen läßt, dann müssen Sie sich auch darüber wundern, daß ein Präsident als Vertreter von ‚Frankreich‘ spricht.“ (Latour 2015, 443f.) Im Falle sprachloser Wesen „mußten spezifische Tricks erfunden werden, um *die Objekte zum Reden zu bringen*“ (Latour 2005, 137). Und diese Tricks sind alles andere als spektakulär, wie das Beispiel des französischen Präsidenten zeigt, oder wie man auch jedesmal leicht sehen kann, wenn „Microsoft“ gegen eine Entscheidung in einem Rechtsstreit Einspruch erhebt oder „Greenpeace“ eine parlamentarische Petition einreicht. Umgekehrt neigen wir dazu, das Repräsentationsproblem zu unterschätzen, insofern wir oft übersehen, wie schwierig es ist, für sich selbst zu sprechen. Sobald ich ‚mich selbst repräsentiere‘, sind Andere bereits in meine intimste Sprache eingedrungen. Unvermittelte Selbstrepräsentation ist unmöglich. Es gibt kein Sprechen ohne Repräsentation: „Wir behaupten nicht, daß die Dinge ‚für sich selbst‘ sprechen, da niemand, nicht einmal die Menschen, nur für sich selbst, sondern immer auch *für anderes* spricht.“ (Latour 1999, 100) Dass wir immer schon für und durch Andere/s sprechen, gilt für ‚sprachfähige‘ Wesen genauso sehr wie für ‚sprachlose‘ Existenzen.

Aus diesen Überlegungen zieht Latour die Konsequenz, dass es darum geht, institutionelle Dispositive für eine erweiterte Praxis der Repräsentation zu entwerfen. Politische Imagination ist erforderlich, um Repräsentationsformen für Existenzen einzurichten, die gegenwärtig nicht in der Lage sind, ihre Stimme hörbar zu machen. Das ist Latours notorische Vorstellung eines „Parlaments der Dinge“ (Latour 1991, 189–193, 1999). Unter den Kammern dieses utopischen Parlaments ist die der Politiker:innen und die der Moralist:innen. Die Politiker:innen haben die Aufgabe, ein agonistisches „Wir“ zu bilden. Die Kammer der Moralist:innen ist dafür zuständig, die Ausschlüsse, die dieses Wir mit sich bringt, zu problematisieren. Sie verfügt über Verfahren der Berufung und Infragestellung von Grenzziehungen. Die Politiker:in ist die Fürsprecher:in des Wir; die Moralist:in ist die Fürsprecher:in der Anderen. In Latours Parlament zwingt die Kammer der Moralist:innen das „Kollektiv“ dazu, ständig Selbstreflexion zu betreiben und seine etablierten Verfahren zu rechtfertigen: „[D]ie Moralisten [...] wissen, daß *alles, was gut gemacht wird, zwangsläufig schlecht gemacht wird* und daß es folglich *sofort wieder neu aufgenommen* werden muß. ‚Niemand weiß, was eine Umwelt vermag‘, ‚niemand weiß, welche Assoziationen die

Menschheit definieren“ (Latour 1999, 201). Die Aufgabe von Latours moralistischer Kommission besteht darin, die Verwerfungen, die stillschweigend vollzogen werden, aufzuspüren: „Die aus dem Kollektiv Ausgeschlossenen werden wiederkehren und um so schneller erneut an die Tür klopfen, als die Moralisten [...] sie außerhalb des Kollektivs *suchen* werden“ (Latour 1999, 202). Aus dieser Sicht schafft die Moralist:in keine unumstößlichen normativen Grundlagen, sondern erinnert alle Institutionen an die Kontingenz und die Ungerechtigkeit ihrer Ein- und Ausschlüsse.

Wie eine solche erweiterte Praxis der Repräsentation aussehen könnte, hat das von Latour mitorganisierte *Théâtre des Négociations* aufgezeigt. Diese Veranstaltung präfigurierte die Pariser Klimakonferenz 2015 und brachte Delegationen von rund 200 Studierenden aus aller Welt zusammen. Sie nutzte die Freiheiten des theatralischen Raums, um „Wesen, die nicht sprechen, eine Bühne zu geben und ihnen eine Stimme zu verleihen“ (Aït-Touati 2017, 155, meine Übers.). Der theatrale Gipfel erweiterte den Kreis anerkennbarer Akteure radikal, wobei einzelne Delegationen Minderheiten, Subalterne und nicht-menschliche Entitäten vertraten. Latour sieht die theatrale Präfiguration als eine Übung in radikaler politischer Imagination. Gegenüber Kritiker:innen, die das Spektakel der erweiterten Repräsentation als lächerlich abtun würden, hält Latour fest, dass diese Versammlung nicht lächerlicher ist als die Ideen des Volkes oder von „Klassen“, als sie zum ersten Mal aufkamen, und verweist darauf, „wieviel erfinderischer Anstrengung es einst bedurfte, jenes unwahrscheinliche Wesen hervorzubringen, das man *Volk* nannte oder später *soziale Frage*“ (Latour 2015, 433). Solche Erfindungen sind nie das Resultat genialer Einfälle, sondern gehen aus komplexen Konstellationen hervor, an denen eine Vielzahl von Akteuren beteiligt ist und in denen das Aufeinanderprallen zuvor unvereinbarer Diskurse dazu führen kann, die Grenzen des politisch Vorstellbaren zu durchbrechen.<sup>6</sup>

---

6 Die Radikalisierung der politischen Imagination ist nach Latour die Aufgabe der Künste. Der künstlerische Raum ermöglicht es, Beziehungen und Darstellungen zu antizipieren, die ansonsten sofort als abwegig abgetan würden: „Wenn die Politik wie es heißt, ‚die Kunst des Möglichen‘ ist, dann braucht es nun einmal Künste, dieses Mögliche zu vervielfachen.“ (Latour 2015, 434) Die Kunst macht mit Beziehungen vertraut, die die Gesellschaft nicht oder noch nicht anerkannt hat. Während die „Poesie der Welt“ bei Levinas alles als Antlitz maskiert, verstärkt die Kunst nach Latours Definition Beziehungen zu Entitäten, die noch nicht in den Bereich des Anerkennbaren eingetreten sind.

### 9.3 Kann die Andere sprechen?

Latour zielt auf eine Entgrenzung der Repräsentationsformen und eine Vervielfältigung der Dispositive politischer Repräsentation ab. Levinas insistiert seinerseits auf der Unmöglichkeit, Alterität zu repräsentieren. Die Alterität ist der „Untergang“ der Repräsentation (Levinas 1959). Andersheit entzieht sich der Repräsentation; jeder Akt der Repräsentation objektiviert das Repräsentierte und liefert die Alterität der Macht aus, die sie in Frage stellt. Das „Antlitz [...] verweigert [...] sich der Identifikation, geht nicht auf im déjà-connu, hilft sich selbst [...], spricht.“ (Levinas 1957, 199) Der Anspruch des Anderen ist in diesem Sinne nicht repräsentierbar; er liegt außerhalb oder vor jeder Repräsentation. Latour vertritt demgegenüber die Auffassung, dass nichts und niemand in der Lage ist, für sich selbst zu sprechen. Keine Wortergreifung kann auf Dispositive der Repräsentation verzichten. Levinas' Entzug der Repräsentation steht Latours Entgrenzung der Repräsentation gegenüber.

Gayatri Spivak rekonstruiert in *Can the Subaltern Speak?* (1988) die Frage des Sprechens für andere gerade entlang des Konflikts zwischen einer Position, die auf Repräsentation verzichtet, und einer Position, die Repräsentation für unverzichtbar hält. Spivak grenzt sich von Foucault und Deleuze ab, wenn diese eine paternalistische intellektuelle Haltung kritisieren, die sich herausnimmt, für bzw. anstelle der Unterdrückten zu sprechen, und die Auffassung vertreten, dass die Unterdrückten durchaus in der Lage sind, für sich selbst zu sprechen. Spivak hält dem entgegen: „Die Subalterne kann nicht sprechen. [...] Repräsentation ist nicht abgestorben.“ (Spivak 1988, 106) Die Subalterne (die subproletarische kolonialisierte Frau) ist auf Stellvertretung und Repräsentation angewiesen. Sich der Aufgabe der Repräsentation zu entschlagen, sei es auch aus dem ehrbaren Motiv, eine paternalistische Haltung zu vermeiden, läuft so gesehen darauf hinaus, sich der politischen Verantwortung zu entziehen. Entlang derselben Konfliktlinie problematisiert Levinas die Gewalt der Repräsentation, die die Alterität des Repräsentierten auslöscht, während Latour unterstreicht, dass der Andere ohne vermittelnde Dispositive der Repräsentation nicht sprechen kann.

Dieser Gegensatz lässt sich nicht nach einer Seite hin auflösen. Vielmehr weist die Uneinigkeit auf die Aporie der Repräsentation hin: Repräsentation ist zugleich unmöglich und notwendig, ja unvermeidbar (vgl. Posselt 2018). Levinas betont zurecht, dass die Andere unmöglich zu repräsentieren ist, insofern die Alterität sich dem repräsentativen Akt entzieht und in der

Gewalt der Repräsentation untergeht. Umgekehrt insistiert Latour zurecht auf der Unverzichtbarkeit repräsentativer Formen, da jeder ethisch-politische Anspruch der Repräsentation bedarf. Eine politische Existenz hält sich stets in der Spannung zwischen der Unmöglichkeit und der Unverzichtbarkeit von Repräsentation.

Dabei lässt sich die Aporie der Repräsentation bereits bei Levinas selbst herausarbeiten. Auf der einen Seite unterstreicht Levinas das Unrepräsentierbare des Antlitzes, etwa wenn er immer wieder betont, dass das Antlitz nicht als Metapher zu verstehen ist. Auf der anderen Seite kann es keinen Zweifel darüber geben, dass Levinas' gesamter philosophischer Diskurs eine spezifische Rhetorik des Antlitzes ins Werk setzt; eine Reihe repräsentativer Verfahren und Techniken, um das zum Sprechen zu bringen, was vorgeblich für sich selbst spricht. Das Nichtrepräsentierbare lässt sich nur im Stil einer Repräsentation bezeugen, die sich in ihrem Prozess selbst aufhebt.<sup>7</sup> Während das Antlitz keine Prosopopöie ist, ist Levinas' gesamter Diskurs über das Antlitz eine einzige fortgesetzte Prosopopöie. (Die Prosopopöie ist die Trope, die dem Gesichtslosen ein Gesicht verleiht bzw. das Sprachlose sprechen lässt.) Die Repräsentation verrät das Repräsentierte, aber das gesamte Alteritätsdenken beruht auf diesem Verrat, wie Levinas selbst zu bedenken gibt. Er spricht von einem „Verrat, der der Preis dafür ist, daß alles sich zeigt, selbst das Unsagbare“ (Levinas 1974, 32f.). Der Verrat ist unvermeidlich; die Frage ist nicht, ob er zu vollziehen ist, sondern nur wie.

Auf dieser Grundlage lässt sich der Begriff des Antlitzes anders verstehen als in der kompassiven Rezeptionslinie. Die Rehaugen-Lesart sieht das Antlitz als Mitleidsgenerator. In Wahrheit gibt das Antlitz Auskunft über die Grundbedingung ethisch-politischer Subjektivität. Subjekt zu sein bedeutet das Antwortenmüssen auf eine Interpellation, deren Ursprung im Unklaren bleibt. Das Antlitz sagt nichts über den Anderen, sondern nur etwas über das Subjekt: Ich bin heimgesucht von der Alterität, vom Nichtrepräsentierbaren. Die „Poesie der Welt“ hat gleichsam bereits begonnen. Es ist unmöglich, im Vorhinein zwischen einem „echten“ Antlitz und seiner rhetorischen Simulation zu unterscheiden. Jeder derartige Versuch würde das Antlitz

7 Levinas beschreibt diese Rhetorik als eine Trias des *dire*, des *dédire* und des *redire*. Man muss etwas über die Alterität *sagen* (*dire*), aber da man dadurch Gewalt ausübt, indem man das Unrepräsentierbare repräsentiert, muss man es sofort *zurücknehmen* (*dédire*), um es sodann *anders zu sagen* (*redire*). Levinas sieht in dieser Rhetorik des Widerrufens einen wesentlichen Zug seines Denkens: „Ich habe aus diesem Wider-Ruf sogar einen eigenen Modus des Philosophierens gemacht.“ (Levinas 1982a, 82)

epistemologisieren und damit verfehlen. Derrida hat darauf hingewiesen, dass Levinas' „gesamte Metaphysik des Antlitzes [...] zusammenbrechen“ würde, wenn man zwischen „einem wahren Antlitz, das unräumlich wäre, und seiner Maske oder Metapher, seiner räumlichen Figur“ (Derrida 1964, 175, Übers. verändert) unterschiede. Jede derartige Unterscheidung steht im Bereich dessen, was Levinas die Gerechtigkeit nennt. Gerechtigkeit erfordert Kategorisierung, Identifizierung und Repräsentation. Das ist der radikale Umsturz in der Rangfolge von Epistemologie und Praxis. Anstatt die Anderen zunächst epistemisch zu erfassen, um dann ethische und politische Fragen über meine Beziehungen zu ihnen zu stellen, brauche ich Wissen und epistemische Werkzeuge, weil ich mich bereits in einer ethisch-politischen Situation des Antwortenmüssens befinde.

Davon ausgehend ließe sich Latours verallgemeinerter Begriff der Akteurschaft neu perspektivieren. Zu fragen wäre, wie sich Latour sicher sein kann, dass die Behandlung als Akteure das ist, was (alle) nicht-menschlichen Wesen ‚brauchen‘. Womöglich beruht Latours verallgemeinerter Begriff der Handlungsfähigkeit (der Handeln auf das bloße Verursachen von Wirkungen reduziert) seinerseits auf einer alten metaphysischen Annahme, nämlich dass die einzigen Wesen, die echte Anerkennung verdienen, *Akteure* sind. Die Wachsamkeit der Moralist:in muss sich neben den Ausgrenzungen und Verwerfungen auch auf das Problem des Fetischismus richten, d.h. auf die libidinöse Besetzung von Objekten und die Zuschreibung von Handlungsfähigkeit an ‚automatische Subjekte‘, die autoritären Ideologien der Abhängigkeit zuarbeitet.