

1 Einleitung

Die politischen, sozialen, ökologischen und ökonomischen Lebensbedingungen in dieser Zeit betrachtend, lässt sich die Frage nach dem Anderen, nach seiner Anerkennung, seinem Platz in der Welt vor einem differenzierten Hintergrund stellen. Emmanuel Lévinas, französisch-jüdischer Philosoph und Phänomenologe, legt seiner Theorie die Zentralität des absolut Anderen zu Grunde. Dieser Andere ist Lévinas folgend von der subjektorientierten Philosophiegenese zurückgestuft worden und aus dem Blickfeld geraten, dabei sei er die fundamentale Grundlage der Ethik, die Lévinas als „erste Philosophie“ beschreibt. Der Andere¹ habe in der Fokussierung auf Subjektivierungsprozesse seine Bedeutung für den philosophischen Diskurs verloren, sein Lebensraum sei usurpiert und er selbst durch das Machtstreben des Subjektes heimatlos geworden.

Das Ziel der von ihm vorgestellten veränderten Ethik liegt in der Refokussierung des Anderen, die eine Verkehrung der Machtbeziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen beinhalte, indem sie die Begegnung, die Auseinandersetzung und letztlich die erwartete Verantwortungsübernahme für das Leben des Anderen zu Momenten der Subjektkonstitution

1 Der Terminus „der Andere“ wird nach dem Lévinasischen Sprachgebrauch verwendet, er soll als die Diversität der Andersheit umschließender Terminus im Folgenden gedacht und verwendet werden. Gleiches gilt an späterer Stelle für die Begrifflichkeit „die Andere“ im Werk Irigarays, mit dieser geschlechtlichen Konnotation wird bei Irigaray darauf hingewiesen, dass der Terminus als abschließend gedacht wurde. Die Veränderung erfolgt im Rahmen der Einheitlichkeit theoretischer Begrifflichkeiten.

make. Lévinas' Philosophie stellt hohe Ansprüche an das intelligible Subjekt, das seine Existenz ab der Begegnung mit dem Anderen nicht mehr aus sich selbst schöpfen kann. In der physischen Begegnung beider realisiert sich die ethische Inanspruchnahme des Subjekts durch den Anderen, der seine Position aus einer Geschichte von Marginalisierung und Unterdrückung begründet. Im Moment der Begegnung verkehrt sich das Machtverhältnis zwischen beiden Akteuren, das vormals aktive Subjekt wird vom Anderen in eine Passivität gerufen, in der es sich der ethischen Beanspruchung des Anderen öffnet. Das in dieser Form berufene Subjekt willigt im Moment der Begegnung mit dem Anderen in die Praxis eines Seins-für-den-Anderen ein. Dieser Eintritt in das Sein-für-den-Anderen ist für Lévinas nicht gleichbedeutend mit der Selbstaufgabe des Subjekts, vielmehr sind es das Sein-für-den-Anderen und die in diesem übernommene Verantwortung für das Leben des Anderen, die die Grundlage der Konstitution und Anerkennung des Subjekts bilden. Das Alteritätsdenken Emmanuel Lévinas' präsentiert einen neuen, einen von Grund auf veränderten Weg der Ethik, indem es nicht mehr das Subjekt ist, das sich die Frage stellt „Was soll ich tun?“, sondern indem es sich dem Anderen zuwendet und in der Blöße dessen Antlitzes seine ethische Aufgabe erkennt. Lévinas ermöglicht mit dieser Perspektivverschiebung eine alteritäre Ethik, die gerade in Anbetracht politischer und sozialer Krisen umso mehr Wirkmächtigkeit erhält und in dieser Form auch eine Vielzahl von poststrukturalistischen Autor_innen in ihrer Theorieentwicklung maßgeblich beeinflusst hat.

Für Lévinas steht außer Frage, dass die imperativische Verantwortungsübernahme für jede_n Repräsentat_in der absoluten Alterität und somit in einem Absehen von gemeinsamer kultureller, religiöser oder nationaler Zugehörigkeit gilt. Dieses Postulat wird von Judith Butler besonders in ihren sozio-politischen Schriften auf den Prüfstand gestellt; mit der Fragestellung „Warum wir nicht jedes Leid beklagen?“ zeichnet sie eine gesellschaftliche Wirklichkeit, in der die Verantwortungsübernahme auf eine Basis von Gemeinsamkeiten gestellt und mehrheitlich sogar vollständig ausgesetzt wird. Butler erweitert das lévinasische Theoriekonzept und überprüft es auf seine gesellschaftliche Anwendbarkeit. In Anlehnung an Hegel bringt sie die Bedeutung der Anerkennung in die Diskussion um die lévinasische Ethik ein und stellt die Kohärenz zwischen sozialer Anerkennung und den Lebensbedingungen des Subjekts dar. Da Lebensbedingungen differenzierten gesellschaftlichen Konnotationen unterliegen, sind sie mit den

Konzepten der intersubjektiven Verletzbarkeit und Betrauerbarkeit verbunden. Diese Form der Konnotation bestimmt den Wert des Lebens des Anderen. Auch wenn eine in dieser Form konstruierte Sichtweise eine gleichwertige Verantwortungsübernahme für jeden Anderen zu verunmöglichen scheint, leitet sie eine Analyse der Bedingungen von kulturellen, sozialen und politischen Differenzierungen ein, die die Marginalisierung des Anderen historisch begründet und ermöglicht haben. Anhand der so skizzierten einleitenden Gedanken lässt sich diese Arbeit mit folgender Frage eröffnen: Wie lässt sich eine postlévinasische Ethik begründen, und kann diese den Weg in eine Ethik der Gleichwertigkeit menschlicher Alterität ebnen?

1.1 EINFÜHRUNG IN DIE LÉVINASISCHE ETHIK

Zentrales Moment der lévinasischen Ethik ist die Verantwortung, die als grundlegend für die Konstitution des Subjekts als solches betrachtet werden kann. Diese Verantwortung ist zunächst eine Reaktion auf das, was in der Begegnung erscheint und sich ihr zugleich entzieht: das Antlitz. Die Antwort, die der Andere in der Begegnung durch sein Antlitz fordert, konstituiert den ethischen Imperativ des Seins-für-den-Anderen. Die Vorsilbe „Ant“ wird in diesem Kontext hervorgehoben, um den Zusammenhang zwischen dem Antlitz, der Antwort und der aus dieser entstehenden Verantwortung für den Anderen zu betonen.

Die in der Antwort, in einer Reaktion auf das Antlitz liegende unendliche Verantwortung ist Grundlage eines Verhältnisses, das mit dem Einbruch des Anderen beginnt und sich im Sein- für-den-Anderen vollendet. Lévinas' Ausgangspunkt entstammt der philosophischen Tradition der Phänomenologie und trifft sich an einigen Stellen mit den Ausführungen einer jüdischen Denktradition, in der die vom Subjekt geforderte Verantwortung für den Anderen weit über das eigene Handeln hinausgeht und nicht frei wählbar ist.

Das Ausmaß und die Grenzen dieser Verantwortung zu bestimmen, liegt somit nicht in der Macht des Subjekts. Diese theoretische Grundlegung entwickelt Lévinas in seiner Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Anderen und den Möglichkeiten einer Subjektwerdung weiter. Seine Kritik richtet sich gegen die Perspektive einer Phänomenologie, die von der

Grundlage eines intentionalen Weltbezugs ausgeht, in dem sich Subjektivität konstituiert (vgl. Critchley 2002, S. 45).

Für Lévinas steht im Zentrum des Weltbezugs die Begegnung mit dem Antlitz des anderen Menschen. Diese sei nicht auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung zu verorten, sondern gestalte sich in Abgrenzung zu jedem möglichen Inhalt.

Das Antlitz unterbricht durch sein Erscheinen die Ordnung desselben, diese Unterbrechung führt zu einer Bezugnahme des Selben auf den Anderen, denn das Antlitz spricht in einer unmittelbaren Form und appelliert an denselben. Durch den Einbruch und den Anspruch des Anderen wird gemahnt, für-den-Anderen-zu-sein. Dieses Sein-für-den-Anderen konstituiert sich durch den „Anruf“, die Antwort auf diesen konstituiert die Existenz des Subjekts als Antwort auf den Anderen (vgl. Lévinas 2003, S. 134). Diese Unumgänglichkeit der Antwort, mit der sich der Begegnende konfrontiert sieht, stellt den Kern von Lévinas' Verantwortungsethik dar. Diese impliziert, dass alles Handeln des Menschen sich in Form von Antwort auf einen Anderen bezieht und sich an diesen richtet.

Dem Anderen zu begegnen, heißt somit nach Lévinas, sich einer ethischen Gemeinschaft zu öffnen, die nicht an ethnische, kulturelle und religiöse Zugehörigkeiten geknüpft ist. Diese Form der Gemeinschaft ist als Gemeinschaft jenseits separierender Identitätskonstruktionen zu verstehen, die dieser Form der Gemeinschaft inhärente Offenheit ermöglicht erstmalig eine Begegnung auf Augenhöhe und die Stellvertreterschaft, die sich in der Begegnung mit dem Anderen realisiert.

An dieser Stelle eröffnet sich die Fragestellung, die dieser Dissertation zugrunde liegt: Wie lässt sich eine nachlévinasische Verantwortungsethik konstruieren, und welche politische und gesellschaftliche Tragkraft kann diese entfalten?

Ausgehend von den politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen der lévinasischen Ethik ist es zentral, den Menschen² nicht durch biologische oder gattungsmäßige Eigenschaften zu bestimmen, sondern erst durch

2 Die Bedeutung der Humanität liegt bei Lévinas in der Theorie des Dritten, der die Dimension einer gesellschaftlichen Ethik in die dyadische Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen einbringt. Der Mensch ist für Lévinas in den Funktionen als Selber und Anderer zu fassen, in deren Begegnung sich die Dimension einer Menschheit eröffnet.

die Begegnung mit dem Anderen. Dies bedeutet, dass auch der Andere nicht von vornherein „Mensch“ ist, sondern erst durch die Antwort „als Mensch“ anerkannt wird. Die Humanität, die an dieser Stelle postuliert wird, ist eine der Begegnung nachgeordnete Zuschreibung. Diese Form der Verwiesenheit lässt sich in der Beschäftigung mit den theoretischen Bezugnahmen der Rezipient_innen nachzeichnen und um die gesellschaftliche und politische Dimension erweitern, die Lévinas im Begriff des Dritten anklingen lässt. Lévinas folgend wird die Möglichkeit der solipsistischen Subjektwerdung in Frage gestellt: Der Andere ist bereits in die Subjektivität eingewoben und ein Sein ohne die Verantwortung damit unmöglich. Diese Verantwortung für den Anderen entwächst einem Konzept der Exposition und den in diesem Begriff liegenden Formen der Verletzbarkeit, Verfolgung und Verwundbarkeit. Dies sind Begriffe, mit denen sich Denker_innen einer nachlévinasischen Ethik befassen. Wie ist es möglich, in einer Gesellschaft, in der permanent an jedem Ort der Welt physische und psychische Gewalt intersubjektive Beziehungen dominieren, von einer Verantwortung zu sprechen, die ihre Wurzel im Sein-für-den-Anderen als ethische Grundlage für die eigene Subjektivität benötigt? Streng genommen ist nach Lévinas ein nicht-verantwortliches Handeln gar nicht möglich, denn Menschen sind qua ihrer Begegnung mit dem Antlitz verantwortlich. Das Subjekt begegnet dabei nicht allein dem konkreten Anderen, sondern erkennt durch die Begegnung den Anspruch weiterer Anderer (Dritten³). Dies ist die Ebene der Verantwortlichkeit, die das Subjekt nicht nur einem konkreten Gegenüber, sondern weiteren an- und abwesenden Personen gegenüber hat. Mit dieser umfassenden Verantwortung, die Lévinas fordert, ist eine Grundlegung für gesellschaftliche Ethik geschaffen, die die Frage nach der Begrenzung und Anpassung der unendlichen Verantwortung stellt, die einen Widerspruch zur Endlichkeit des Subjekts darstellt (vgl. EU, S. 56).

Dies zeigt, dass die Begegnung mit dem Anderen nie isoliert und losgelöst von einer intentionalen Bezugnahme auf die Welt zu denken ist, sondern immer schon durch die Präsenz anderer Anderer, die ebenfalls Ant-

3 Der Dritte ist für Lévinas keine einfache Erweiterung der Beziehung. Mit der Figur des Dritten ist nicht einfach ein weiterer Anderer eingeführt, vielmehr repräsentiert sich der Dritte in der Begegnung mit dem Antlitz. In dieser Exklamation der Verantwortlichkeit eröffnet sich eine Gerechtigkeitsebene, die weitere Andere und letztlich die ganze Menschheit berücksichtigt.

worten fordern, beeinflusst, mit gestaltet oder auch gestört wird. Erfahrungen der Störung dieses Bezugs zeigen sich in der alltäglichen politischen Praxis, in der die Verantwortungsübernahme stets an Konzepte von religiösen, kulturellen und ethnischen Ähnlichkeiten gebunden ist. In einem Status der Rückbindung des Anderen an Konzepte der Anerkennung wird sichtbar, dass die Sicherung der Existenz des Anderen von der An- und Aberkennung durch das Subjekt (den Selben) abhängig ist. Da der gesellschaftliche Diskurs im Prinzip inhärent wandelbar ist, verändern sich die Maßstäbe für An- sowie Aberkennung eines Subjekt-Status permanent. Die Entzogenheit des Anderen realisiert sich in der Zeitstruktur der Erfahrung, der Andere entzieht sich im Moment der Begegnung durch seine Ereignishaftigkeit⁴. Obwohl die Möglichkeit, den konkreten Anderen zu töten, bestehen bleibt, findet durch den Ereignischarakter ein Überschreiten der Einflussnahme des Selben statt. Der Selbe kann die Existenz des Anderen weder negieren noch auslösen. Dies hat zur Folge, dass die Handlungsfähigkeit des Selben stets vom Anderen ausgeht. Bei Butler (2005/2010) müssen wir diese Ebene gelebter Intersubjektivität, auf der sich das Antworten und damit auch die Verantwortlichkeit ereignen, im Kontext von Zugehörigkeiten betrachten. Das Subjekt müsse nicht zuerst anerkannt sein, um angesprochen zu werden, sondern:

„Die Anrede selbst konstituiert das Subjekt innerhalb des möglichen Kreislaufs der Anerkennung oder umgekehrt, außerhalb dieses Kreislaufs, in der Verworfenheit. [...] Angesprochen werden bedeutet also nicht nur, in dem, was man bereits ist, anerkannt zu werden; sondern jene Bezeichnung zu erhalten, durch die die Anerkennung der Existenz möglich wird. Kraft dieser grundlegenden Abhängigkeit von der Anrede des Anderen gelangt das Subjekt zur ‚Existenz‘. Das Subjekt ‚existiert‘ nicht nur dank der Tatsache, dass es anerkannt wird, sondern dadurch, dass es im grundlegenden Sinne anerkennbar ist.“ (Butler 1998, S. 14f.)

-
- 4 Die Ereignishaftigkeit des Anderen zeigt sich im Antlitz, dem der Selbe nicht entgehen kann. Diese Konzeption ist Sartres Konzeption ähnlich. Denn auch in Das Sein und das Nichts gilt die Begegnung mit dem Anderen als unausweichlich. In der sartreschen Konzeption überwiegt allerdings eine negative Vereinnahmung der Welt durch den Anderen, die auf Scham gründet. Für Lévinas hingegen ist die Begegnung mit dem Anderen und die sich in ihr übertragende Verantwortung Beginn der Subjektwerdung.

Strukturen der Anerkennbarkeit werden bei Butler durch die Verwendung von frames geschaffen. Durch die Praxis des framings⁵ wird über die Anerkennbarkeit der Existenz des Anderen vom Selben entschieden. An diesem Konstrukt misst sich das Verständnis der Verletzbarkeit und Betrauerbarkeit des Lebens. Betrauerbarkeit konstituiert sich bei Judith Butler notwendigerweise an den Ebenen geteilter identitärer Eigenschaften. Infolge eines framings, das über die An- und Aberkennung des Subjektstatus des Anderen entscheidet, ergibt sich eine weitere zentrale Forschungsfrage für diese Arbeit: Wie lässt sich Butlers Theorie des framings als Anwendungsmöglichkeit oder Grenze einer lévinasischen Ethik fruchtbar machen?

Aus dieser Überlegung ergibt sich ein Fokus auf die unterschiedlichen Lesarten Lévinas', die besonders im Verhältnis zwischen Cavarero und Butler aufgezeigt werden. Im Hinblick auf das Verständnis ethischer Postulate in Lévinas' Werk lässt sich bei Butler eine starke politische Lesart erkennen, die das Alteritätskonzept von Lévinas durch die Bezugnahme auf die gesellschaftspolitische Auseinandersetzung kritisch in den Fokus nimmt. Bei Cavarero ist an dieser Stelle eine eher humanistische, individuelle Perspektive auf Lévinas aufzuzeigen, die auf eine Verantwortung jenseits aller frames verweist.

Die Fokussierung auf die butlerschen *frames*, die sowohl in ihrer sprachlichen als auch in ihrer soziopolitischen Dimension untersucht werden, bietet eine zentrale Anwendungsmöglichkeit der lévinasischen Alteritätskonstruktion. Nach Cavarero ist eine Struktur der Anerkennbarkeit, wie Butler sie aufzeigt, ein Gegensatz zur Forderung einer Ethik der Alterität. Cavarero versucht die weiteren Bedeutungen des Anderen festzulegen, aus denen sich eine freiwillige und offene Verantwortungsübernahme konstituieren könnte. Zum Beispiel lässt sich durch die Bestätigung einer jetzigen Existenz (vgl. Cavarero 2000, S. 15), die nur in der Begegnung mit dem Anderen erlebt werden kann, zeigen, dass eine Kategorisierung nach bestimmten Zugehörigkeitsgruppen der Vorstellung von einer Ethik des Anderen im Wege steht. In dieser Spannung realisiert sich das Potenzial einer

5 Der Begriff des framings als Praxis einer sozialen und politischen Differenzierung von Individuen und Menschengruppen, die die Inklusion und Exklusion in gesellschaftlichen Prozessen regelt, entstammt dem Werk Judith Butlers und wird im Abschnitt 4.3.9 Framing und Verantwortung differenzierter Betrachtung unterzogen.

Fragestellung, die in religiösen und politischen Bereichen die Verbindungslinien und Umsetzungspraktiken der lévinasischen Verantwortungskonzeption sucht und aufzeigt, wie der Anspruch Lévinas' trotz notwendiger Einschränkungen Grundlage einer neuen gesellschaftlichen (postlévinasischen) Ethik sein/werden kann.

Die alteritätskonzentrierte Philosophie Lévinas' ist als Teil der Phänomenologie innerhalb der Philosophie bereits vielschichtig diskutiert worden. Das Diktum der Unangreifbarkeit des Anderen wurde immer wieder gegen eine logozentrische Philosophie-Exegese gelesen. Dem Anderen in seiner absoluten Andersartigkeit im lebensweltlichen Kontext gerecht zu werden, erscheint noch immer als Desiderat einer praktischen Philosophie.

Zentral für Lévinas' Überlegungen ist die Verantwortung, die ihre Wurzeln in einer Form von Intersubjektivität hat, die Begegnung und Trennung zu gleichen Teilen ist. Der Anspruch einer unbedingten Verantwortlichkeit, wie Lévinas ihn postuliert, wird in dieser Arbeit auf seine praktische Anwendbarkeit auf Bereiche außerhalb der Philosophie, auf religiöse, politische und feministische Ebenen überprüft und weitergedacht.

Ein zentraler Ausgangspunkt für diese Überlegungen zu den Problembestimmungen zum Begriff des Anderen bei Lévinas findet sich im bei Jacques Derrida. Im 1964 erschienenen Essay *Gewalt und Metaphysik* zeigt Derrida auf, dass Lévinas' Versuch der Überwindung der traditionellen Ontologie sprachlich und konzeptionell abhängig bleibt von sprachlichen Eingrenzungen und Dichotomien. Da Lévinas die Geschlossenheit und Entgegensetzung der Begrifflichkeiten (wie Unendlichkeit/Endlichkeit, Anderer/Selber) nicht thematisiert, beschreibt Derrida eine nicht-totalisierende und damit eine gewaltfreie Bezugnahme auf den Anderen als unmöglich (vgl. Derrida 1997, S. 45). Derrida postuliert, es sei nur möglich, den Anderen im Ausgang der Sprache als absolut Anderen zu denken, da der erscheinende Andere sich immer auf ein Subjekt beziehe und nur im Rahmen von dessen Wahrnehmungsgrenzen verstanden werden könne. Bezogen auf die Verantwortlichkeit des Subjekts liegt ein zentraler Vorschlag Derridas darin, die sprachliche Geschlossenheit aufzuweichen, um dem Anderen Zwischenräume zu ermöglichen, in denen sich eine Grundlage ethischer Gerechtigkeit entwickeln kann.

Diese als Öffnung zum Anderen beschriebene, angestrebte Entwicklung sei ethisch notwendig, jedoch logisch unmöglich. Diese Unmöglichkeit liegt in der von Lévinas avisierten Gestalt des Anderen, denn der Andere

erscheint aus seiner Transzendenz herausgelöst in einer faktischen Form, die der Wahrnehmung und damit auch der sprachlichen Bewertung durch das Subjekt unterliegt.

Denn „Der Andere als solcher tritt nur in seinem Verhältnis zum Selbst in Erscheinung“ (ebd., S. 195). Eine Ebene der Gewaltlosigkeit im Umgang mit dem Anderen zu postulieren, scheint in der derridaschen Theoriebildung als schwierig, aber auch als maßgeblich bereichernd für diese Arbeit, denn Derridas Kritik richtet sich darauf, dass sich der Frieden in Bezug auf den Anderen nur dann ergebe, wenn die transzendente Gewalt, die vom Antlitz ausgehe, mitgedacht werde: „Ein Gesicht allein vermag die Gewalt aufzuhalten, zunächst aber, weil allein sie es hervorrufen kann“ (ebd., S. 199). Ohne ein Denken der Existenz, welches das Gesicht hervorbringe, würde es nach Derrida nur reine Gewaltlosigkeit oder reine Gewalt geben, eine Sprache, die sich auf diese Weise (ohne Gewalt) hervorbringe, würde nichts begrifflich fassen und sei somit ohne Inhalt.

Eine weitere Herausforderung dieser Arbeit besteht darin, Derridas Kritik an Lévinas' Postulat einer absoluten Alterität auf ihre gesellschaftliche Anwendbarkeit zu überprüfen und aufzuzeigen, wie sprachliche Gewalt als Vorbote physischer Gewalteinwirkung gedacht werden kann und welche Konsequenzen diese Perspektive für einen verantwortungsvollen Umgang mit der Sprache im Sinne des Anderen eröffnen kann. In diesem Kontext wird eine Verbindung zur Sprachlichkeit der butlerschen frames eröffnet.

In der weiteren Beschäftigung mit der Frage der politischen Anwendbarkeit des Verantwortungskonzepts sollen die Rezeptionen Delholms stehen: Lévinas' Philosophie des Politischen (2005) wie auch die Interpretation Critchleys sollen das Problem der Anwendung auf realpolitische Axiome verdeutlichen. Fragen der Gerechtigkeit, Anerkennung und Verantwortungsübernahme werden mit der lévinasischen Konzeption kritisch kontrastiert und geben Aufschluss über Möglichkeiten und Grenzen einer nachlévinasischen Ethik in gesellschaftlichen Kontexten. In der Analyse Simon Critchleys, Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode (1994), vollzieht Lévinas speziell im Spätwerk *Jenseits des Sein- Oder anders als Sein* geschieht (1992) eine dekonstruktivistische Wende, die den Fokus von der Bedeutung des Gesagten in Totalität und Unendlichkeit auf das Sagen in *Jenseits des Seins* verschiebt. Für Critchley entsteht die Beziehung zum Anderen über die Sprache als ein performatives Tun, das nicht auf eine identifizierbare Bedeutung zu reduzieren ist. In der Spannung zwi-

schen Gesagtem und Sagen ist das Adressieren der Worte an den Anderen stets vorrangig. Die ethische Ebene, die für diese Arbeit von entscheidender Wichtigkeit ist, bewegt sich genau zwischen dem Gesagtem und dem Sagen und Lévinas' Verbindung zwischen beiden Elementen. Bei Critchley findet sich eine aufschlussreiche Erläuterung dazu:

„Das Sagen ist mein Exponieren – körperlich, sensibel – an den Anderen, meine Unfähigkeit, den Anderen zurückzuweisen. [...] Mit einem anderen Modell könnte man sagen, dass der Inhalt meiner Worte, ihre identifizierbare Bedeutung, das Gesagte ist, während das Sagen die Tatsache des Adressierens dieser Worte an einen Gesprächspartner ist. Das Sagen ist die reine Radikalität des menschlichen Sprechens, von Dir an mich adressiert, des Ereignisses, mit einem Anderen in Beziehung zu stehen.“ (Critchley 1994, S. 649)

An dieser Stelle lässt sich bezogen auf die Fragestellung dieser Arbeit die Bedeutung der intersubjektiven Beziehung in einem Raum zwischen Sagen und Gesagtem herausgreifen und im Kontext einer verantwortungsorientierten Sprache neu betrachten. Diese Betrachtungsweise wird sich am Werk Jenseits des Seins orientieren:

„Die Verantwortung für den Anderen – ist genau ein solches Sagen vor allem Gesagtem. Das erstaunliche Sagen der Verantwortung für den Anderen ist allen Widerständen des Seins zum Trotz eine Unterbrechung des sein, ein aus guter Gewalt Sich-vom-Sein-Lösen. [...] Es muss sich ausbreiten und muss sich sammeln zu sein, es muss sich aufrichten, Weltzeit werden im Bewusstsein und im Wissen, es muss sich sehen lassen und den Einfluss des Seins ertragen. Einfluss, den das Ethische selbst, in seinem Sagen als Verantwortung fordert.“ (JS, S., S. 107)

Die ethische Relation des Sagens und der Widerspruch zum Gesagten werden im Kontext der Übernahme intersubjektiver ethischer sowie sprachlicher Verantwortung untersucht werden.

Anschlussmöglichkeiten an eine dekonstruktivistische Perspektive auf das Verhältnis von Sprache und Verantwortung in der Beziehung zum Anderen werden auch in feministischen Rezeptionslinien thematisiert. Darüber hinaus bietet das Werk Judith Butlers Verbindungen zur politischen Bezugnahme auf die lévinasische Ethik und eine kritische Perspektive auf die Bedeutung der Verantwortungskonzeption. Sie überprüft Lévinas' Theorie

sowohl auf politischen und feministischen als auch auf sprachphilosophischen Ebenen und zeigt Verbindungslinien, Anwendungsmöglichkeiten und Problemstellungen in allen Teilbereichen auf.

In *Psyche der Macht* (2001) weist Butler Macht und Gewalt als Entstehungsbedingungen des Subjekts aus. Mit Hilfe der konzeptionellen Grundlegungen von Judith Butler sollen die Verbindung zwischen Sprache, Macht und Verantwortung in den Fokus gerückt und die Überlegungen zu einer dekonstruktivistischen Sprachkritik weitergedacht werden. In diesem Werk setzt Butler die lévinasische Asymmetrie in der Begegnung mit dem Anderen zugunsten einer sprachlichen (symmetrischen) Vermittlung aus.

Dies bedeutet, dass es nicht das Antlitz des Anderen ist, das unter die Haut geht, sondern soziale Normen, die verinnerlicht und zu einem inhärenten Teil des Subjekts werden. Diese Normen werden sprachlich vermittelt und finden durch Anrufung, Benennung und andere performative Akte unmittelbaren Eingang in die Gesellschaft. Die Anrufung, die Lévinas als im Antlitz repräsentiert denkt, postuliert Butler als sprachliche Ebene der Benennung, die die Qualität besitzt, performativ (nach der Sprechakththeorie von Austin) das Benannte ins „Leben zu rufen“. Das Subjekt konstituiert sich noch immer in Abhängigkeit vom Anderen, so erfolgt die Anrufung bei Butler durch Artikulation und nicht durch vorsprachliche Repräsentation. Die Benennung, die Ergebnis der Anrufung ist, verweist nicht auf eine beliebige Existenz, sondern legt einen Rahmen der Anerkennbarkeit fest.

Die sprachlichen Zeichen, die zur Benennung benutzt werden, bewegen sich stets in gesellschaftlich konnotierten Dichotomien und den aus ihnen entstandenen frames, von denen die An- und Aberkennung des Subjektstatus des Anderen abhängen.

An dieser Stelle lässt sich wieder die Frage nach der Bedeutung von verantwortungsbewusstem Sprechen und Handeln (performatives Sprechen) in der Anrufung von Personen hinterfragen. Zudem entsteht die Überlegung, aus welchem Kontext die für die Benennung verwendeten Begriffe stammen und inwiefern diese die Existenz des Dritten (anderer/ der Gesellschaft) mit in die Machtrelation zwischen dem Subjekt und dem Anderen stellen. Im Augenblick der sprachlichen Äußerung erfolgt nach Butler eine sprachliche Verletzung, aus der im Werk *Hass spricht* (1998) das Subjekt der Unterwerfung hervorgeht und in der sie das lévinasische Postulat der Verletzbarkeit wieder aufgreift: „Als Subjekte hängen wir von der Anrede des Anderen ab um zu sein“ (Butler 1998, S. 45). Denn in der An-

erkennung sind sowohl der Andere als auch das Subjekt auf Kategorien, Begriffe und Normen verwiesen, die sie selbst nicht geschaffen haben. Nach Butler ist das Subjekt unmittelbar an die Anerkennung des Anderen gebunden, denn es benötigt ein Zeichen seiner eigenen Existenz im Außerhalb, auf diesen Aspekt verweist auch Cavarero im Werk *Stately Bodies* (2002). Außerhalb der Anerkennung wird das Subjekt nach Butler auf der Ebene der Ausgeschlossenheit und Verletzbarkeit konstituiert. Es gibt keinen Schutz vor der Verletzbarkeit und der Empfänglichkeit für die Anrufung durch den Anderen. Anerkennung beschreibt eine grundlegende Verletzbarkeit gegenüber dem Anderen als Preis der eigenen Subjektwerdung. Die Vorstellung eines solipsistischen Subjekts ist nach Butler nicht haltbar, daher ist das Subjekt von Beginn seiner Existenz an leidenschaftlich dem Anderen verhaftet. Daraus ergibt sich die Fragestellung, welche Rolle die Übernahme von sprachlich-ethischer Verantwortlichkeit in dieser Überlegung einnimmt. Im Werk *Kritik der ethischen Gewalt* (2003), in dem sie neben der Theorie Adornos auch jene Lévinas' rezipiert und die Frage nach der Verantwortlichkeit im Sinne einer reziproken Verletzbarkeit und Ausgesetztheit aufgreift, stellt sie den Anderen als Ausgangsort der eigenen ethischen Verantwortung und damit als Grundlage der Ethik vor. Ethisch ist das Subjekt schon immer auf den Anderen verwiesen, weil das „Ich“ durch seine Verletzbarkeit und Ausgesetztheit dem Anderen ausgeliefert und gleichzeitig auf ihn angewiesen ist. Das Anwendungspotenzial dieser Spannung verdeutlicht sie im Werk *Gefährdetes Leben* (2002), in dem sie die Grenzen und Anwendungspotenziale einer lévinasischen Ethik ausführt.

Adriana Cavarero beschäftigt sich im Anschluss an Butler in ihrem 2002 erschienenen Werk *Stately Bodies* mit der Bedeutung der Singularität des Anderen und erweitert damit das butlersche Konzept hinsichtlich einer Perspektive auf eine Humanität diesseits von frames. Cavarero geht es nicht um das zentrale Moment der Selbsterkenntnis des Subjekts, ihr geht es um eine Antwort auf die Frage: Wer bist Du? Cavarero übernimmt die lévinasische Lesart des Anderen und postuliert ihn als eine Begegnung mit dem Unfassbaren. In dieser Begegnung sind beide Subjekte irreversibel aneinander gebunden: „In einem bedeutsamen Sinne existiere ich für Dich und kraft Deiner“ (Cavaero, 2002 S.45). Cavarero verortet das Motiv der Ausgesetztheit als Grundlage der Singularität, in dieser Konstruktion bezieht sie die Vorstellung Merleau-Pontys mit ein, der zufolge körperliche Exponiertheit nicht durch den subjektiven Willen beeinflussbar oder über-

windbar ist. In dieser Ausgesetztheit liegt für Cavarero der Schlüssel zur Unersetzbarkeit, die auch Lévinas annimmt, wenn er auf die Bedeutung des Anderen in der Begegnung rekurriert. In unserer Sozialität sind wir aufeinander verwiesen und aneinander gebunden. Cavarero fasst Anerkennung als etwas auf, das das Subjekt bewerten kann. Aufgrund der von ihr vorgelegten Konzeption der Singularität kann das Subjekt selbst entscheiden, durch welche Sprechakte es sich mehr oder weniger anerkannt fühlt. Butler rekurriert auf Cavarero:

„Die Einzigartigkeit des Anderen ist mir ausgesetzt, aber meine ist ihm auch ausgesetzt, und das heißt nicht, dass wir gleich sind, es heißt nur, dass wir durch unsere Unterschiede, d.h. durch unsere Singularität, aneinander gebunden sind.“ (Butler 2002, S. 43)

Cavarero stellt damit einen weiteren Faktor postlévinaischen Denkens in den Vordergrund, die Bedeutung der Singularität (oder bei Lévinas der Auserwähltheit⁶).

Dieser Bezug zur Auserwähltheit im Kontext der lévinasischen Konzeption zeigt, dass die Verantwortung, die wir übernehmen, stets universell und in gleicher Form wieder auf den Einzelnen, konkret begegnenden irreduziblen Anderen zurückzuführen ist und schließt an dieser Stelle einen Kreis, an den sich weitere Forschungen zur nachlévinasischen Verantwortungsethik anknüpfen lassen.

Im Folgenden soll zunächst eine vertiefende Analyse der lévinasischen Verantwortungsethik Aufschluss über die Theoriegrundlage Lévinas' geben, bevor sich die Diskussion im Rahmen dieser Arbeit vorwiegend auf die Anwendungsmöglichkeiten der lévinasischen Ethik konzentrieren wird.

6 Die Theorie der Auserwähltheit stellt im lévinasischen Werk eine Vermittlungsebene zwischen der jüdischen Theologie und Heideggers Konzeption konkreter Mit-Seiender, dar. Wichtig ist für Lévinas' Verständnis, ähnlich wie in der Konzeption Heideggers in *Sein und Zeit*, dass der jeweils Andere, der begegnet, immer ein konkret für diese Begegnung bestimmter Anderer ist, der nicht beliebig ersetzbar ist.

