

4 Kritische Perspektiven: Butler und Derrida

4.1 DERRIDAS KRITIK AN DER LÉVINASISCHEN ETHIK

Derrida unterzieht die frühen Schriften (Totalität und Unendlichkeit eingeschlossen) Lévinas' in dem seinem Werk Die Schrift und die Differenz entstammenden Essay Gewalt und Metaphysik 1964 einer kritischen Würdigung. Zentrum dieser bildet die pronominale Ethik Lévinas'.

Lévinas setzt sich in dieser für einen Beginn der ethischen Relation auf der Ebene der Begegnung mit einem vorsprachlichen Antlitz ein. Diese schweigende Sprache, die den ethischen Imperativ formuliert, steht im Zentrum der derridaschen Kritik. Für Derrida ist es jedoch unmöglich, eine prädiskursive Ethik zu denken, da die Einsetzung einer Ethik sprachlicher Natur sei und damit Teil eines sprachlichen Diskurses, die bei Lévinas in der Antwort des Selben auf die Aufforderung des Anderen auf Verantwortungsübernahme liege. Derrida stellt die Prädiskursivität der sprachlichen Ebene in der lévinasischen Terminologie wie folgt in Frage:

„Wer wird jemals ihren Sinn bändigen und benennen ohne sich vorher von ihr benennen zu lassen? Welche Sprache wird ihr sich jemals entziehen können? Wie wird sich beispielsweise die Metaphysik des Gesichts als Epiphanie des Anderen in ihr entledigen können?“ (Derrida 1997, S. 141f.)

Derrida verstärkt damit den Anspruch, dass sich jegliche Form philosophischen Ausdrucks in einem vorgängig existenten Rahmen realisieren und bestimmten Regeln folgen muss, um einen Geltungsanspruch stellen zu

können, so folglich auch die lévinasische Ethik. Lévinas antwortet auf Derridas Kritikpunkte im Spätwerk Jenseits des Seins. Um eine Spezifizierung der sprachlichen Ebene zu erreichen, führt er eine Unterscheidung zwischen Sagen und Gesagtem ein. Dabei wird dem Sagen eine höhere Priorität zugeschrieben als dem Gesagten, welches lediglich eine abgeschwächte Version des Sagens in einer beliebigen Wiederholung abbilden kann. Lévinas stimmt durch die Einführung dieser Unterscheidung Derridas Anmerkung zu, das sich philosophische Theoreme nicht außerhalb von ontologischen Sprachmustern realisieren ließen (vgl. Derrida 1997, S. 179), und restrukturiert das Sagen als ein im Gesagten Eingewobenes. Lévinas schreibt dazu: „Nur vom Gesagten aus ist der Weg in eine ethische Ordnung des Sagens möglich“ (JS, S. 108). Für Derrida bleibt die lévinasische Philosophie an dieser Stelle in der Form eines „sprechenden Schweigens“ (Derrida 1997, S. 169) hinter ihren Versprechen zurück. Denn die Grundlage der ethischen Beziehung verbleibt jenseits der Kategorisierbarkeit, in dieser Form ist für Derrida Lévinas' ethischer Anspruch unerfüllbar, da er ohne Begriff und Gesetz zu haltlos erscheint, um das Wesen des ethischen im Allgemeinen zu bestimmen (ebd.). Mit dieser Abwendung von einer logozentrischen Philosophiegenese wird Lévinas' Theorie zu einem zentralen Anwendungsgebiet der dekonstruktivistischen Lesart Derridas:

„Wenn man in der Sprache der Totalität den Überstieg über die Totalität aussprechen, wenn man den Anderen in der Sprache des Selbst bezeichnen muss [...] wenn man die ruinierte Metapher noch bewohnen und sich mit den Fetzen der Tradition [...] noch bekleiden muss, so heißt das unter Umständen, dass es keinen philosophischen Logos gibt, der nicht gezwungen ist, sich zunächst in der Struktur des Innen-Außen expatriieren zu lassen.“ (Derrida 1997, S. 171)

Da die levinasische Terminologie den Anspruch einer logozentrischen Auffassung von Philosophie negiert, eröffnet sie Raum für die derridasche Dekonstruktion. In seinen Schriften aus den frühen 1990er Jahren widmet sich Derrida der Aufgabe, ein neues Verständnis der lévinasischen Ethik unter Rückgriff auf die Dekonstruktion zu leisten. Er versteht Dekonstruktion folglich als ein Mittel, eine Beziehung zum Anderen und damit die lévinasische Ethik erst zu ermöglichen. Dabei verwendet er die Dekonstruktion wie einen Detektor, mit dem er den Ort der Exteriorität am Rande des Diskurses auszumachen sucht, gleichzeitig aber darauf verweist, dass auch die

äußerste Vorstellung einer solchen stets eine in den Kontext eingelassene ist und durch ihren differentiellen Charakter den Diskurs erst komplettiert. Dabei versteht Derrida Diskurse oder auch Kontexte als durchlässige und niemals vollständig abgeschlossene Ebenen. In dieser Offenheit ereignet sich der Andere in einem konstitutiven Außen, die Dekonstruktion selbst, das Eingreifen in die Unabgeschlossenheit wird dabei erst durch den Anderen ermöglicht. In dieser Form entsteht eine doppelte Bewegung, wie beschrieben, ermöglicht die Beziehung zum Anderen (dem Außen) die Dekonstruktion als den Kontext umfassende Praxis. Des Weiteren ermöglicht die Dekonstruktion erst die Beziehung zum lévinaschen Anderen (vgl. Rosenfeld, S. 73). Für Derrida gilt: „Dekonstruktion ist Gerechtigkeit“, sie umfasst somit die Gesamtheit der Ein- und Ausschlüsse sowie die Risse und Brüche eines Kontextes. Die Beziehung zum Anderen, die die Dekonstruktion eröffnet, ist im Wesentlichen eine unbedingte Bejahung der Andersheit des Anderen und seiner Spur (vgl. Derrida 1995, S. 286). Die Bejahung wird auch bei Lévinas als wesentlich für eine Öffnung dem Anderen gegenüber formuliert:

„Begingen wir nicht den Leichtsinn, zu behaupten, das erste Wort, das alle anderen möglich machte, sogar das Nein der Negativität, sogar das ‚Zwischen‘ der ‚Versuchung der Versuchung‘, sei ein bedingungsloses Ja gewesen? Bedingungslos gewiss, aber nicht naiv. [...] Es handelt sich um ein Ja, das älter ist als die naive Spontanität.“ (VT, S. S. 92)

Dieses „Ja“ umfasst die Alterität des Anderen in allen Konsequenzen, es signalisiert eine Offenheit für das Begegnende, den Anderen in seiner Einzigartigkeit, seiner Unersetbarkeit. An dieser Stelle eröffnet die Dekonstruktion einen Horizont, der dem lévinaschen Anspruch gerecht werden kann, ein Verzicht auf die sprachliche Kategorisierbarkeit, die zu einer schlichten, aber starken Bejahung der Individualität jenseits diskursiver Anerkennungsmuster führt, die das Subjekt für den Anderen bereit hält und so eine Begegnung in einem Zwischenraum eröffnet. Die unbedingte Bejahung der Alterität unterbricht den Kontext, da sie in dessen sprachlicher Verfasstheit keinen Platz einnehmen kann, dem Anderen wird damit die Position des Unergründlichen zu Teil (vgl. Wimmer 2016, S. 231), die einen temporären Freiraum ermöglicht, der allein durch die wiederholte Praxis der Dekonstruktion erhalten wird und den Anderen so vor den totali-

tären Machtansprüchen des Subjekts schützen kann. Dabei kann der Andere immer nur in Relation zu einem Kontext in die Sphäre der Erscheinung eintreten, überschreitet jedoch jedwede Funktionsweise und endgültige statische Sinnzuschreibung durch den Diskurs. Die Figur des Anderen verweist durch ihre Existenz auf die Unabgeschlossenheit des Diskurses und ermöglicht eine Bejahung des Unbenennbaren, die Simon Critchley in Bezugnahme auf Derridas Werk *Limited Inc.* (2001) in seinem Werk *The Ethics of Deconstruction* als ethischen Charakter der Dekonstruktion versteht.

„Das führt mich dazu, rasch zu präzisieren, worauf ich weiter oben bezüglich des Kontexts, seiner Nicht- Abgeschlossenheit oder seiner irreduziblen Öffnung, wenn Sie so wollen, hinwies. [...] In den verschiedenen Texten, die ich über (gegen) die Apartheid schrieb, sprach ich wiederholt von ‚bedingungsloser‘ Affirmation und ‚bedingungslosem‘ ‚Appell‘. Das kam bei mir auch in anderen ‚Kontexten‘ vor und jedes Mal, wenn ich von der Verbindung zwischen der Dekonstruktion und dem ‚Ja‘ spreche. Das mindeste, was man über die Bedingungslosigkeit (ein Wort, dessen ich mich nicht zufällig bediene, um an den Charakter des kategorischen Imperativs in der von Kant beschriebenen Form zu erinnern) sagen kann, ist, daß sie unabhängig von jedem bestimmten Kontext ist, ja sogar von der Bestimmung eines Kontexts überhaupt unabhängig ist. Sie tritt als solche nur in der Öffnung des Kontexts auf. Nicht daß sie einfach anderswo, außerhalb des Kontexts präsent wäre (existieren würde), aber sie greift in die Bestimmung eines Kontexts ein, ausgehend von seiner Öffnung und von einem Befehl, einem Gesetz, einer Verantwortung, die diese oder jene Bestimmung eines gegebenen Kontexts überschreiten. Im Anschluss daran ist diese Bedingungslosigkeit mit den bestimmten (Kant würde sagen ‚hypothetischen‘) Imperativen dieses oder jenen Kontexts zu verbinden; und das ist der Moment der Strategien, der Rhetorik, der Ethik und der Politik. Die so beschriebene Struktur geht sowohl davon aus, daß es nur Kontexte gibt, daß es nichts außerhalb des Kontexts gibt, wie ich oft ausgeführt habe, aber auch, daß die Grenze des Rahmens oder der Rand des Kontexts immer eine Nicht-Abschließungsklausel beinhalten. Das Außen dringt ein und bestimmt so das Innen.“ (Derrida 2001, S. 235)

Die Bedingungen des Kontextes sind in dieser Form abhängig von einer Alterität, „die selbst nicht mehr als Grund vorstellbar“ ist (vgl. Wimmer 2016, S. 231). Dekonstruktion verdeutlicht in der Bezugnahme auf den Anderen, dass kein Kontext frei von Ausschlüssen und Unabgeschlossenheiten sein kann und sich in diesen Rissen eine Sensibilität für den Anderen – als „den

im Kommen Verbleibenden“ (ebd.) oder bereits Vorübergegangenen – realisieren lässt. Diese beiden Ebenen zeigen, dass es dir Spur des Anderen ist, die den Kontext durchzieht und für Beunruhigung und Risse in der Struktur sorgen muss und von dort die Dekonstruktion erneut anstößt.

Alterität kann Lévinas folgend niemals permanenter Teil eines Kontextes werden, sondern transzendent diesen fortwährend, damit wirkt der „Anderen als Störenfried (einer vom Subjekt geschaffenen) Ordnung“ (vgl. Moebius, S. 14). Durch die Dekonstruktion wird somit eine Offenheit ermöglicht, durch die der Andere sich im Diskurs ankündigt, ohne jemals von ihm eingeholt werden zu können (vgl. ebd. S. 213). Eine weitere wichtige Funktion einer iterierten Dekonstruktion ist es, dass sie sowohl den Anderen aus seinen Selbst- und Fremdzuschreibungen herauslöst und damit ein vermeintliches Erfassen einer kategorialen Identität negiert als auch die sozialen Konstituierungen offen lässt:

„Mittels ihm zugeschriebener Identitäten können dekonstruiert werden, so dass das Andere der Ordnung, die Unendlichkeit des Anderen und die Beziehung zum Anderen, eben das was Lévinas Ethik nennt, vielleicht und immer wieder ganz anders dem Unmöglichen abgerungen und in den Bereich der Möglichkeit herüber geholt werden könnte.“ (Vgl. Moebius, S. 15f.)

In dieser Form aufgefasst, kann Dekonstruktion das ethische Versprechen der lévinasischen Terminologie einlösen: Die Ethik im lévinasischen Sinn ist eine Ethik ohne Gesetz, ohne Begriffe, die ihre gewaltlose Reinheit nur so lange behält, als sie nicht in Begriffen und Gesetzen bestimmt wird. Derrida formuliert diese These wie folgt:

„Dies ist kein Vorwurf: vergessen wir nicht, dass Levinas uns keine Gesetze oder moralische Regeln vorschlagen will, er hat nicht die Absicht, eine Moral, sondern das Wesen des ethischen Verhältnisses im Allgemeinen zu bestimmen. Da diese Bestimmung sich aber nicht als Theorie der Ethik versteht, handelt es sich um eine Ethik der Ethik.“ (Derrida 1997, S. 169)

Diese These unterstützt auch Critchley:

„Der ethische Moment, der die Dekonstruktion begründet, ist dieses Ja-Sagen zum Unbenennbaren, ein Moment unbedingter Bejahung, der an eine Alterität adressiert

ist, die weder von der logozentrischen Begrifflichkeit ausgeschlossen noch in ihr eingeschlossen sein kann. [...] Meine Behauptung ist, daß ein unbedingter kategorischer Imperativ oder Moment der Bejahung die Quelle des Gebotes ist, das die Dekonstruktion hervorbringt und durch dekonstruktive Lektüre hervorgebracht wird.“ (Critchley 1997, S. 340f.)

An dieser Stelle lässt sich auch die vermeintlich problematische pränominale Sprache des Antlitzes des Anderen in ihrer Funktion verstehen. In dem Bemühen, den Anderen vor der Einflussnahme des Subjekts zu erretten, sucht Lévinas durch eine Abwendung von einer logozentrischen Philosophiegenese die Einzigartigkeit des Anderen zu bewahren, hinter einem metaphysischen Antlitz mit moralischer Interpellation zu verbergen. Dass diese Form des Diskursentzugs dem Anspruch der lévinasischen Ethik nicht gerecht werden kann, hat Derrida in seiner Auseinandersetzung aufgezeigt. Derrida hat mit der Dekonstruktion ein wirksames Mittel gefunden, den Anderen aus der ihn konstituierenden Kontextmatrix herauszulösen und ihm Entwicklungsmöglichkeiten zu verschaffen, diese bleiben jedoch in einen sprachlichen Kontext einbettet und ermöglichen so Bezugnahmen und die Ausbildung von Anerkennungsmerkmalen, die in einer vorsprachlichen Vorstellung verwehrt blieben. Verantwortung für den Anderen kann Derrida folgend nur übernommen werden, wenn der Andere Teil eines sprachlichen Kontextes wird, in dem sich auch das Verantwortung übernehmende Subjekt verortet, wenngleich die sprachliche Zuschreibung, sollte sie temporärer Form sein, nach derridascher Auffassung stets Gewalt am Anderen bedeutet, ist die Einsetzung ebenso entscheidend wie die anschließende Dekonstruktion dieser. Diese Wiederholung der Konstruktion zum Zwecke der Dekonstruktion zeigt den Zwang zur Veränderung auf, der für Derrida der wesentlichste Motor gesellschaftlicher Veränderung ist und somit letztlich auch den Anderen aus seiner Determination befreien und revitalisieren kann.

Um eine andere Möglichkeit aufzuzeigen, den Anderen aus der gewalt samen Determination zu befreien, soll im Folgenden Irigarays Kritik an der Verengung des Begriffs des Anderen betrachtet werden, um zu verdeutlichen, welche Folgen eine begriffliche Engführung für die Bedeutung einer alteritätszentrierten Ethik aufweisen kann.

4.2 FEMINISTISCHE KRITIK AN LÉVINAS: IRIGARAY

Den Anderen, oder besser die Andere, aus ihrer Determination durch Kategorisierung und konstruierten Gruppenzusammenhängen herauszulösen, ist auch Dreh- und Wendepunkt der Kritik an Lévinas, die die französische Philosophin und Psychoanalytikerin Luce Irigaray in verschiedenen Essays äußert.

Ihr Fokus liegt in dieser Beschäftigung darauf, marginalisierte Gruppen aus ihrer Randständigkeit herauszulösen, nicht mit dem Ziel, diese einer gesonderten Betrachtung zu unterziehen, sondern zu postulieren, diese in den Kontext gesellschaftlicher Praxis zu integrieren. Sie geht dabei davon aus, dass eine Politik der Differenz sich auf die Unterschiedlichkeiten zwischen Gruppen bezieht, jedoch die individuellen Aspekte der Differenzen zwischen Menschen unberücksichtigt lässt und damit eine Form gesellschaftlicher Gewalt exekutiert (vgl. Deutscher 2007, S. 2). In dem Anspruch, gesellschaftliche Rechte für marginalisierte Gruppen zu etablieren, durchläuft die zentrale Gruppe (z.B. in Irigarays Werk, vielfach als Frauen beschrieben) eine Homogenisierung, die kulturelle, geschlechtliche und nicht zuletzt individuelle Ausprägungen außer Acht lasse. Eine Praxis, die nötig ist, um eine Gruppe als solche zu fassen und bestimmte Lebensform Rechte geltend zu machen. Eine Kategorisierung, die für Lévinas und auch für Irigaray die besondere Funktion und Integrität des Anderen nachhaltig verletzt. Eine Sensibilisierung, für die unendliche Alterität, die jedem konkret erscheinenden Anderen inhärent ist, wird von Irigaray geteilt und um eine vertiefende Beschäftigung mit der Bedeutung des Femininen, dem Lévinas auch eine besondere Rolle zuteilt, erweitert.

Dem Weiblichen kommt in der lévinasischen Terminologie eine privilegierte Position zu, deren Alterität hierarchisch über die des Selben einzurordnen ist. Diese Überlegung entstammt einer Fokussierung auf die erotische Beziehung, der im Werk Totalität und Unendlichkeit ein ganzes Kapitel gewidmet wird. Diese Überlegungen entstammen dem dritten Kapitel, das Lévinas der erotischen Beziehung zwischen dem Anderen und dem Selben widmet.

In diesem Kontext erscheint der Andere als Objekt der Liebe und verbleibt zugleich in seiner Transzendenz als unendlich Anderer. In der Liebe ist der Selbe um Einiges mehr gerufen, die Verantwortung für den Anderen zu übernehmen, den er in seiner ganzen Hilflosigkeit versteht. Lévinas bie-

tet an dieser Stelle ein Verständnis der Beziehung an, das sich auf die Fürsorge für ein Kind beziehen lässt¹. Die Alterität des Femininen entstammt, wie die Figur des Anderen, als solche keiner formalen Charakteristik, steht aber gleichzeitig im Kontrast zu anderen Ausdrucksformen der Alterität und wird folglich als die eigentliche/zentrale Andersheit verstanden. Ein kritisches Verständnis seiner These entwickelt sich, wenn verdeutlicht wird, dass Lévinas das Feminine als „etwas“ versteht, das nicht auf eine Seinsform reduziert werden kann, sondern stets als an eine bestimmte Terminologie zurückgebunden betrachtet werden muss. Die Beziehung zwischen dem Femininen und dem Eros wird von Lévinas verwendet um auf die grundlegende ontologische Unterscheidung und Asymmetrie zwischen dem Anderen und dem Selben hinzuweisen. Da die lévinasische Terminologie das Feminine als eine Methode, nicht aber als einen Seinszustand versteht, schließt Luce Irigaray ihre Kritik an dieser Stelle an.

Irigaray versteht Lévinas Verwendung des Begriffs des Femininen als Begrenztheit, da sie als „das Andere“ auf ein Subjekt verweist, eine Rolle, die dem Maskulinen vorbehalten sei. Diese Reduktion des Femininen als das Andere manifestiert aus ihrer Sicht die gesellschaftliche Konstruktion einer fiktiven Geschlechterordnung und führt zur Marginalisierung des Femininen. Für Lévinas gilt die sexuelle Differenz, die zwischen dem Anderen und dem Selben existiert, als wichtige Schnittstelle um die Bezugnahme des von Angesicht-zu-Angesicht im Kontext einer Verantwortungsübernahme für den Anderen zu denken. Für Irigaray wird an dieser Stelle deutlich, dass diese Bezugnahme nicht reziprok ist und somit eine Marginalisierung des Femininen zur Folge hat und in dieser Funktion die Position des Maskulinen rechtfertigt.

1 In dem Werk Totalität und Unendlichkeit stehen die erotische Beziehung zwischen Mann und Frau sowie die Fürsorge für Familienangehörige und Kinder im Zentrum. In diesem Kapitel spricht Lévinas dieser Beziehung eine besondere Bedeutung in der Frage nach ethischer Verantwortung zu und situiert sie als Grundlage. Da er diesen Gedankengang in seinen Werken nicht weiter vertieft und klare Bezugslinien zur ethischen Verantwortlichkeit gegenüber dem Anderen (im Generellen) herstellt, möchte ich diese Beziehungsethik für die weitere Argumentation der Arbeit ausklammern, da die Gefahr einer relationistischen Ethik droht, die das zentrale ethische Potenzial schmälern würde.

Durch diese dichotome Gebundenheit an die Existenz eines maskulinen Subjekts kann das Feminine nicht als selbstständiges und freies Subjekt definiert werden. In Irigarays Auffassung gelingt es der lévinasischen Terminologie nicht, dem Anspruch zu entsprechen, das Feminine als radikal anders zu denken und damit der Bedeutung der Alterität Rechnung zu tragen. In Irigarays Verständnis ist die einzige Definition der Andersheit, an die Lévinas' Konzeption anschließt, eine des „Nicht-X“. Eine Definition von Alterität, die dem transgressiven Potenzial der lévinasischen Alteritätsethik keinesfalls genügen kann. In der Funktion des „anders als“ ergo des Femininen als des nicht-Männlichen konstatiert Irigaray, dass diese zugedachte Andersheit dem Femininen allein vorenthalte, als Rechtfertigung für die Intentionalität und Subjektivität des Männlichen zu bestehen. Für Irigaray kann die lévinasische Terminologie nur in der Bezugnahme auf den Anderen als Verständnis der eigenen Temporalität bestehen. (vgl. Irigaray 1991, S. 110 f.) In Lévinas' Werk *Die Zeit und der Andere* zeigt sich eine differente Beschäftigung mit der Bedeutung des Femininen als des Anderen. Lévinas fasst im Fortgang der Argumentation das Konzept des Femininen als „ursprüngliche Alterität“ (vgl. TU, S. 85). Für Lévinas entsteht keine dichotome Abhängigkeit vom Maskulinen, er konstatiert, das Feminine enthalte die Möglichkeit, beide Terminologien zu transzendentieren:

„The transcendence of the feminine consists in withdrawing elsewhere, which is a movement opposed to the movement of consciousness.“ (TU, S. 88)

In der Bezugnahme auf die Kritik, die Irigaray an Lévinas' Theorie adressiert, sei nicht zu vergessen, das beide Theoreme Überscheidungen aufweisen, die ich im Folgenden kurz thematisieren möchte. Irigaray nimmt Lévinas beim Wort und sucht Möglichkeiten aufzuzeigen, inwiefern das Feminine tatsächlich eine exteriore und geschützte Position, wie die Position des absolut Anderen, für sich beanspruchen könne. Sie folgt Lévinas im Postulat der Anerkennungsfunktion der Berührung des Anderen, eine Geste, die die Grenze zwischen dem Subjekt und dem Anderen physikalisch überschreitet, aber letztlich zur Anerkennung der intentionalen Getrenntheit zwischen beiden führen muss und damit die außerordentliche Position des unendlich Anderen in all seiner Rätselhaftigkeit und Entrücktheit verstärkt (vgl. Irigaray 1986, S. 232).

Diesen Ausführungen folgend, möchte ich Irigarays Kritik an der Positionierung des Femininen in ihrer ethischen Relevanz ausweiten und auf ein extensiveres Verständnis von Differenzkritik verweisen.

Nach Irigaray entsteht eine notwendige Divergenz zwischen der Möglichkeit, den Anderen als lévinasischen Anderen aufzufassen, und der Kategorisierung des Anderen als solchen (siehe: des Femininen) zum Zwecke des Erwerbs spezifischer Rechte und der Anerkennung einer anderen Lebensweise, Gruppierung etc. Sie geht dabei der Frage nach, wie dem doppelseitigen Anspruch von Gleichheit und Alterität entsprochen werden kann. Für Irigaray gelten beide als in der gesellschaftlichen Praxis untrennbar, um beispielsweise Gesetzeslagen zu verändern und besondere Rechte für Minderheiten einzufordern, doch was wird an dieser Stelle gefordert? Sonderrechte für eine homogene Gruppe, die unter einem gesellschaftlich konstruierten Namen und der dazugehörigen Definition eine Positionierung in der Gesellschaft beanspruchen. Bevor jedoch dieses gerechtfertigt werden kann, handelt es sich um Individuen, die subsumiert unter einer Bezeichnung (die für alle Beteiligten gilt/gelten soll) Rechte erstreiten, die allen zu Gute kommen (sollen). Was hierbei außer Acht gerät, ist, dass Gruppen diverse Menschen mit unterschiedlichen Auffassungen und hierarchischen Machtbeziehungen beinhalten. Kultur (und somit auch Gruppen) sind nach Irigaray nicht als einstimmig oder als selbstidentische Einheit zu betrachten, sondern beinhalten ihre eigenen Hierarchien und Ausschließungen, genau wie sie wiederum andere Gruppen marginalisieren (vgl. Deutscher 2007, S. 2f.). Es ist die Macht der Sprache, die Gruppen als solche definiert, sie unter einen Begriff fasst, und ihre Anwendung, ist es, die das erschafft, was gesellschaftlich als „Realität“ aufgefasst wird. Sprache entscheidet darüber, welche Funktion Identität erfüllen muss und wie diese verstanden, gesellschaftlich repräsentiert und anerkannt werden kann. Irigaray stellt folglich die Annahme auf, dass die symbolische, die gesetzliche und die subjektive Ebene der Anerkennung als untrennbar miteinander verbunden gedacht werden müssen (vgl. Irigaray 1991, S. 78). Diese Interrelation folgt der Annahme, dass die Definition der Gruppe zu ihrer gesetzlichen Anerkennbarkeit und damit auch zu den Möglichkeiten der Anerkennung für das Subjekt innerhalb der Gruppe führt. Irigarays Ziel ist es, die Begriffe Gleichberechtigung, Gleichwertigkeit und Gleichheit einer erneuteten Betrachtung zu unterziehen und damit ein Ungleichgewicht im Bezugsrahmen zwischen der Wertschätzung der Andersheit (in einem lévinasi-

schen Verständnis) und dem gesellschaftlichen Imperativ der Gleichberechtigung, der Gleichwertigkeit und der Gleichheit der Ansprüche zu schaffen. Dieses Vorhaben impliziert die unmögliche gesellschaftliche Anwendbarkeit, denn Gesellschaft ist nicht ohne Sprache und Sprache nicht ohne Definitionen zu denken, die zugleich Grundlage für staatliche und gesellschaftliche Anerkennbarkeit sind. Für Irigaray gilt:

„[I]t is not aim to challenge a legal recognition of difference which is fixed to those terms that have already been fixed by law but to hint at a legal recognition of difference that would not be possible.“ (Irigaray 1991, S. 43)

Die Forderung einer Unmöglichkeit der Anerkennbarkeit der Differenz erinnert sehr an die lévinasische Forderung, den Anderen als unendlichen Alterität anzuerkennen und ihn nicht zum Objekt von Definitionen zu machen. Ein solches Postulat schließt an die Vorstellung an, dass die Anerkennung einer Gruppe nie zur Anerkennung des Einzelnen innerhalb der Gruppe führen kann, da seine unendliche Alterität in dieser Vereinheitlichung verloren geht und ein solches Vorgehen dem Anspruch einer alteritären Anerkennungsethik nicht entsprechen kann. Diese Form der Anerkennung von Gruppen ist sprachlich und kulturell geprägt und zeitlichen wie politischen Veränderungen unterlegen. Durch diese ständige Veränderung, Hinterfragung und Verhandlung kultureller Identitäten gilt die Anerkennung einer bestimmten Gruppe niemals als vollständig abgesichert, denn:

„politics of cultural recognition takes place on this intercultural ‚common‘ ground as I shall call the labyrinth composed of the overlap interaction, and negotiation of cultures over time. Of course, mutual recognition is not rendered unproblematic by the reconceptualisation & clarification of the ground on which we stand.“ (Irigaray 1991, S. 45)

Irigarays Ziel ist es weniger, eine Neuausrichtung der gesetzlichen Strukturen anzustreben als dazu aufzufordern, die Dichotomie zu unterbrechen und zu verstehen, dass Sonderrechte, die Anderen aufgrund einer ihnen eignen Kategorie von Andersheit zuerkannt werden, nicht notwendigerweise ein Zeichen der Anerkennung der zugrundeliegenden Alterität dieser Gruppe sind. Zum einen negiert allein die Bemühung, für eine spezielle Gruppe Rechte zu erwirken, durch die Homogenisierung der individuellen Interes-

sen der Gruppenmitglieder die Grundlage der Alterität, zum anderen gehören die meisten Gruppen, für deren Rechte gekämpft wird, einer dichotomen Struktur an, deren Gegenüber bereits mit den begehrten Rechten ausgestattet ist und diese wie Eigentum behandelt, das er mehr oder weniger bereitwillig teilt. Vorausgesetzt, es gibt eine Mehrheitsgruppierung, die über die Vergabe von Rechten an die marginalisierte Gruppe (ihr Gegenüber) entscheidet, inwiefern kann bei dieser Entscheidung auf Basis einer solchen Ausgangslage überhaupt von einer Beteiligung der Anderen gesprochen werden?

Die Rechte, die zur Verhandlung stehen, gehen hierbei von den Mehrheitsrechten aus und bewegen sich auf einer (mehr oder weniger) vergleichbaren Ebene. Ob diese den Bedürfnissen der marginalisierten Gruppe entspricht, spielt dabei eine sekundäre Rolle. Werte, Normen, Definitionen und Gesetze werden von außen auferlegt und vernachlässigen den alteritären Charakter der Gruppe, in dem Bemühen, diese „anzugleichen“ und ihr damit ihre politische Kraft, ihre kulturelle Aussage, kurz, ihre ethische Bedeutung als unendliche Andere zu nehmen. Dies mit dem Bemühen, sich von der aufkommenden gesellschaftlichen Verantwortlichkeit freizusprechen.

Gleiches geschieht in der Frage zur Betruebarkeit von Leben, die in der Auseinandersetzung mit den politischen und sozialkritischen Schriften Judith Butlers genauerer Betrachtung unterzogen wird.

4.3 AKTUALISIERUNG DER ALTERITÄTSETHIK: JUDITH BUTLER

„Wenn der Mensch wahrhaft den anderen Menschen anspricht, so wird er aus der Geschichte herausgerissen.“ (TU, S. 66)

Irigarays Werk bietet die Ebene einer sinnhaften Verbindung zwischen der universalen Alteritätsethik Emmanuel Lévinas' und den sozialkritischen Verantwortungskonzeptionen, die sich im Werk der jüdisch-amerikanischen Philosophin und Sprachtheoretikerin Judith Butler rezipieren lassen. Butler lehnt sich im Rahmen ihrer sozialtheoretischen Konzeptionen an Lévinas an, bezieht aber auch psychoanalytische Schriften (unter anderem von Jacques Lacan) ein, die eine direkte Verbindung zwischen ihrem und

Irigarays Werk erkennen lassen. Ihre Ausführungen im Rahmen der sprachtheoretischen Grundlagen basieren auf den Werken Austins und De Saussures⁴. Kennzeichen von Judith Butlers Theorieentwicklung ist die Frage nach der Struktur gesellschaftlicher Anerkennungsprozesse, die sie im Rückgriff auf die Schriften Hegels und Foucaults untersucht. Ausgehend von der poststrukturalistischen These dass der Prozess der Subjektkonstitution der Existenz des Anderen unmittelbar bedarf, wird das Subjekt erst mit Hilfe der Interpellation durch den Anderen ins Leben gerufen. Diese lévinasische These bildet den Ausgangspunkt der Anerkennungstheorie von Judith Butler, die wie bei Lévinas mit der Ansprache des Anderen beginnt, ohne die dem Subjekt seine Lebensgrundlage entzogen ist. Verglichen mit Lévinas positioniert Butler die Möglichkeit, über die Anerkennung des Subjektstatus des Anderen zu entscheiden, nicht beim Anderen, sondern bei einem Subjekt, das aus einem gesellschaftlichen Mehrheitsdiskurs heraus handelt und von dort letztlich über die Existenzbedingungen des Anderen entscheidet. In dieser Auseinandersetzung fokussiert sie die Möglichkeiten der sozialen Missachtung und der damit einhergehenden Aberkennung des menschlichen Subjektstatus, aus dem ihr Umgang mit den Begriffen Verletzbarkeit und Betruberbarkeit resultiert, die die Bedürftigkeit des marginalisierten Anderen aufzeigen, die bei Lévinas der Garant für ethische Verantwortlichkeit darstellt bei Butler jedoch die Gefährdung des Anderen durch institutionalisierte Gewalt bezeichnet. Die Verletzbarkeit des Anderen anzuerkennen und in diesem Begriff eine Verbindung mit dem Anderen im Sinne einer ethischen Gemeinschaft einzugehen, ist wesentliches Ziel ihrer theoretischen Konzepte, die sich auf eine Anwendung in unterschiedlichen modernen Krisensituationen fokussieren um in dieser Form die Notwendigkeit einer Reformulierung einer alteritätszentrierten Ethik zu postulieren. Butlers Theoriekonzept folgend wird in den nächsten Abschnitten die Frage der Subjektkonstitution aufgegriffen, um darauf folgend die Beziehungen zur lévinasischen Ethik aufzuzeigen. Diese lassen sich zum Beispiel in der Praxis der Versammlung und Demonstration erkennen, in der sich die Theorie des lévinasischen Dritte materialisiert. Gerade in der Auseinandersetzung mit der Frage der sozialen Verantwortlichkeit lassen sich anwendungspraktische Ebenen des lévinasischen Imperativs in der Konzeption von Verletzbarkeit und Betruberbarkeit in Butlers Werk sichtbar machen. Ihre jüngsten Schriften werten den Anspruch der lévinasischen Ethik auf, indem sie die folgende Frage ins Zentrum stellen: „Is the idea of equa-

lizing grievability a form of taking over responsibility for the life of the other beyond cultural differences?“ (Köln, 22.06.2016) Diese Frage soll im Folgenden die Diskussion um die Anwendbarkeit der lévinasischen Ethik, wie sie im Werk Judith Butlers zum Tragen kommt, leiten.

Butler stützt sich in ihren Ausführungen in der 2003 erschienenen Kritik der ethischen Gewalt auf die Konzeptionen von Lévinas. Nach Butler ist Alterität jedoch kein transzendentales Konstrukt, sondern faktische Gegebenheit. Butler zeigt mit dieser Bezugnahme die Grenzen des lévinasischen Konzepts für eine real-gesellschaftliche Umsetzung auf. Die Konkretionen, die Butler der Alterität zuschreibt, entfalten ihr Potenzial in der Anwendung auf die sozial-politischen Differenzlinien, wie Geschlecht, Herkunft Sprache und Ethnizität. Diese sind nicht Teil eines transzentalen Konstruktes, das sich der Inanspruchnahme entzieht. Mit Heidegger gesprochen, ist hier von einem faktischen In-der-Welt-sein auszugehen, das Subjekte als einander irreversibel ausgesetzt postuliert. In dem In-der-Welt-sein finden sich die alteritären Differenzen faktisch wieder. Die Verletzbarkeit und Blöße, die Lévinas als im Antlitz repräsentiert denkt, findet sich im Werk Judith Butlers somit als wesentliches Diktum.

Im 2005 erschienenen Gefährdetes Leben konstatiert sie im Kapitel „Über-Lebensbedingungen“ das Verletzbarkeit als untrennbar mit Mensch-Sein gedacht werden muss und daher als beiden Subjekten gleichermaßen inhärent gilt. Diese physische Verwundbarkeit ist Subjekten nach Butler „kraft unseres Daseins als körperliches Wesen“ zu Eigen (Butler 2005, S. 45). Das Konzept des Antlitzes betreffend, folgert Butler, dass das Antlitz und das Tötungsverbot nicht ein und dasselbe sein können, da das Antlitz ohne Sprache ist und das Tötungsverbot durch das Erscheinen des Antlitzes in die Welt des Selben hineintritt, in dieser Folge unterstützt sie Lévinas’ Überlegungen zur Unausweichlichkeit dieses ethischen Imperatives:

„Es handelt sich nicht um ein Verbot, zu dem wir auch Nein sagen können, nicht um ein Gesicht, von dem wir uns auch abwenden können, obgleich wir manchmal eben das tun, was wir nicht tun können und uns eine Macht anmaßen, die wir nicht besitzen oder jedenfalls nicht besitzen sollten.“ (Butler 2013, S. 70f.)

Mit dieser Positionierung verweist Butler auf das lévinasische Konzept der Unzerstörbarkeit des Antlitzes und des daraus abzuleitenden Tötungsverbots. Macht ist in diesem Kontext als Form der Aneignung einer Herrschaft

über den Anderen zu verstehen. Die butlersche Herangehensweise verknüpft an dieser Stelle die Inhärenz des Antlitzes mit dem Faktum subjektivierter Machtausübung, die den Anderen trotz seiner impliziten Unzerstörbarkeit durch das Missachten seiner Entrücktheit und Unendlichkeit zum Opfer stilisiert.

In diesem Zusammenhang kommt der physiognomischen Ontologie im Werk Merleau-Pontys eine entscheidende Wirkung zu. Ponty postuliert in seinem Werk Phänomenologie der Wahrnehmung eine Form von körperlicher Existenz, die in ihrer faktischen Gegebenheit der Zerstörung jederzeit irreduzibel ausgesetzt ist, an diese schließt das Konzept der Verletzbarkeit, das Butler in ihren Schriften thematisiert, unmittelbar an (vgl. Merleau-Ponty 2011, S. 345).

Für Merleau-Ponty gründet die Identität auf dem Primat der Leibgebundenheit. Subjektivität kann nur durch die Anwesenheit eines konkret leiblichen Anderen gegeben sein, der durch seine Sterblichkeit das Subjekt an seine eigene körperliche Verwundbarkeit erinnert. Daran anschließend, ist die Verletzung des Anderen gleichbedeutend mit der Möglichkeit der eigenen Verletzung, worin die Fragestellung liegt, inwieweit ein Übergriff auf den Anderen ohne die Einführung einer Nicht-Indifferenz überhaupt möglich ist. Die Nicht-Indifferenz bedeutet, dass ähnlich dem lévinasischen Konzept das Subjekt und der Andere nicht unter demselben Begriff zu fassen sind. Wäre dies möglich, so könnte das Subjekt keine Verletzung des Anderen ausführen, ohne damit sich selbst zu schaden. Durch die Einführung der Indifferenz ist jedoch die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Kategorie aufgehoben, was für den Anderen einen Verlust seines menschlichen/leiblichen Status bedeutet. Diese Entgrenzung, die die Einschreibung der faktischen Alterität als etwas Äußeres konstituiert, stilisiert den Anderen als Heimatlosen.

Durch diesen Akt der Nicht-Indifferenzierung erhält das Subjekt eine Form der Macht über den Anderen zurück, der sich nunmehr außerhalb jeglicher Zugehörigkeitsstruktur befindet und somit für das Subjekt nicht mehr als anderes Subjekt anerkannt werden kann.

Faktoren der Anerkennung sind es, die die Position des Anderen im intersubjektiven Verhältnis so brisant machen. Die versagte Anerkennung als Subjekt führt für den Anderen zu existenzieller Gefährdung und überlässt ihn der willkürlichen Macht des Begegnenden.

Eine transzendentale Ebene, wie die eines unzerstörbaren Antlitzes, wird in der butlerschen Theorie aufgehoben. Der Körper, so Butler, sei ein soziales Phänomen (vgl. Butler 2007, S. 46). Er ist somit Anderen gegenüber exponiert und gilt somit seinem Begriff nach als verletzbar. Seinen Erhalt verdankt er sozialen Bedingungen und Institutionen. Damit ist der Körper, um sich zu erhalten zu können, permanent auf ein Außerhalb angewiesen.

Ein Körper und damit faktische Alterität kann somit als etwas Empfangendes, etwas Passives gedacht werden, das stets unter der Gefahr seiner Zerstörung steht. Das Außerhalb, auf das Butler hier anspielt, ist vergleichbar mit dem Konzept des Verweisungszusammenhangs bei Heidegger, durchzogen von der Präsenz Mit-Seiender. Einer Begegnung mit Anderen ist demzufolge nicht zu entgehen. Der Selbe, um in Lévinas' Terminologie zu verbleiben, ist, um sich selbst zu erhalten, auf die Begegnung und die Beziehung mit Anderen angewiesen. Weniger, um im Gerufen-werden seine Existenz bestätigt zu erleben, als in erster Linie, um sich selbst einen Schutzraum zu schaffen und damit der Vorstellung seiner möglichen Zerstörbarkeit durch den Begegnenden zu entfliehen.

Intersubjektive Beziehungen gründen nach Butler zunächst auf einer indirekten Absprache, gegenseitige Gewalteinwirkungen auszusetzen. Eine Begründung dafür findet sich zunächst in dem Wunsch nach Selbsterhaltung. Somit gilt die erste Beschäftigung mit den jeweils Begegnenden dem Abschätzen eines möglichen Gefahrenpotenzials, das in der Begegnung mit dem Anderen antizipiert werden kann (vgl. Butler 2002, S. 48). Dieser Selbstschutzmechanismus und die damit einhergehende Kategorisierung beziehen sich sowohl auf physische wie auch auf psychische Attribute, auf die aus der physischen Erscheinung des Begegnenden geschlossen wird. Die Kategorisierungsmuster, die Subjekten in erster Linie zur Orientierung in der Welt und zu sprachlichen Kommunikation hilfreich sind, entfalten angewandt auf ein begegnendes Subjekt ihre negative Konnotation. Dieser Kategorisierung durch den Begegnenden kann nicht entgangen werden. Nach Butler strukturieren sich durch diese Form der Einschätzung entsprechende Zugehörigkeiten. Erkennt das Subjekt den begegnenden Anderen als verwandt und somit als Teil einer Gruppe, zu der es sich selbst zählt, an, ist die Möglichkeit der Zerstörung des Anderen vorerst ausgesetzt. Vielmehr nutzt das Subjekt seine Macht, um eine Beziehung zu konstruieren, die es zum Schutz des Anderen qua der Gemeinsamkeit erzwingt. In der

Kategorisierung des Anderen liegt das wichtigste Element der Machtverteilung. Die Macht, den Anderen oftmals allein aufgrund seiner äußerer Erscheinungsform als Subjekt anzuerkennen oder ihm seine Subjektivität abzusprechen, obliegt allein dem begegnenden Subjekt. Konstituiert sich um dieses Subjekt eine Mehrheitsgemeinschaft, so ist der Ausschluss des Anderen, des Nicht-Zugehörigen für diesen existenziell gefährlich.

Das Diktat der Mehrheitsgesellschaft trennt sich vom Anderen und exekutiert eine Form von Macht, die für den Anderen unhinterfragbar ist. Aufgrund welcher Kriterien ein Ausschluss erfolgt, ist an vielen Stellen für den Anderen kaum nachzuvollziehen oder beruht gar auf falschen Annahmen.

Ein Einspruch gegen den Ausschluss ist jedoch in den meisten Mehrheitsgesellschaften nicht möglich, denn oft vollzieht sich diese Form von Kategorisierung im Stillschweigen und wird dem Kategorisierten erst durch Praktiken sozialer Ausgrenzung unmittelbar bewusst. Die Aberkennung des Subjektstatus, die Folge dieser Form der Kategorisierung ist, verleiht dem Subjekt die Macht, über die Zugehörigkeit des Anderen zu einer Gesellschaft zu entscheiden und somit den Verlauf seines Lebens nachhaltig mitzubestimmen.

Um in einer Gesellschaft existieren zu können, ist das Subjekt jedoch an das Konzept von Anerkennbarkeit gebunden, somit werden die Begegnung und die Beschäftigung mit dem Anderen unverzichtbares Moment der Anerkennung seiner eigenen Existenz. Anerkennung, ein Konzept, das Butler den Überlegungen Hegels entlehnt, ist für das Subjekt entscheidendste Grundlage seines Lebens in der Gemeinschaft mit Anderen, von deren Anerkennung sein Leben letztlich abhängt. Dieses Phänomen konstituiert Perspektiven auf die Anerkennung seines Selbst (vgl. Butler 2005, S. 89). Wird dem Anderen die gesuchte Anerkennung verweigert, ist er schutzlos einer Form gesellschaftlicher Macht ausgesetzt, die mit sozialen Sanktionen auf die als negativ konnotierten Aspekte der Andersartigkeit reagiert und den Anderen damit zur Anpassung an gesellschaftliche Maßstäbe und Vorgaben zwingt. Versagt der Andere an diesen Vorgaben, befindet er sich in einem Außerhalb, in dem er sich der permanenten Möglichkeit seiner Zerstörung gegenüber sieht.

Ein Ausstieg aus dem sozialen Diskurs ist für den aufgrund seiner Andersartigkeit Ausgegrenzten existenziell undenkbar, denn er ist der Macht des Kollektivs, der gesellschaftlichen Normen und Strukturen unterworfen.

Butler argumentiert an dieser Stelle mit dem Begriff der sozialen Einschreibung als identitätsbildendes Kriterium:

„At the most intimate levels, we are social; we are comported toward a ‚you‘; on the other hand, we are outside ourselves in another sense, constituted in cultural norms that precede and exceed us, given over to a set of cultural norms and a field of power that condition us fundamentally.“ (Allen, S. 87)

Die Gebundenheit an den Anderen kann letztlich als eine Instanz der Subjektkonstitution betrachtet werden. Diese Form der Konstitution wird jedoch vom begegnenden Subjekt durch Formen der Kategorisierung ausgeübt, von deren Anerkennung das Überleben des Anderen in letzter Instanz abhängt. Dieser Verwiesenheit aufeinander kann im sozialen Diskurs nicht entgangen werden, damit sind auch Effekte der Kategorisierung nicht auszusetzen. In Frage steht, wie diesem unausweichlichen Konzept der Verwiesenheit auf das begegnende Subjekt eine positive Konnotation gegeben werden könnte.

Um eine Vermittlung zwischen den Begegnenden anzustreben und damit einen Ausgleich der Machtverteilung zu antizipieren, bezieht sich Butler auf die italienische Philosophin Adriana Cavarero und bedient sich des Konzepts der wechselseitigen Dependenz.

Cavarero thematisiert einen sozialen Zustand, in dem beide Subjekte als niemals unabhängig voneinander betrachtet werden können. Diese Untrennbarkeit, die auf die heideggersche Vorstellung der wechselseitigen Verwiesenheit rekurriert, bildet die Grundlage für ein Denken, das Macht und Verantwortung gleichermaßen umfasst. Auf diese verweist Butler in ihrem Werk Kritik der ethischen Gewalt:

„It is not as if an ‚I‘ exists independently over here and then simple loses a ‚you‘ over there. Especially the attachment to ‚you‘ is part of what composes who ‚I‘ am. If I lose you under these conditions, then I not only mourn the loss, but I become inscrutable to myself. Who ‚am‘ I, without you?“ (Butler 2003, S. 56)

Anerkennbarkeit korreliert in den Thesen Butlers sehr stark mit dem Konzept der Betrauerbarkeit. Wie zuvor exemplifiziert, bezieht sich die Betrauerbarkeit auf Subjekte, die im Mehrheitsdiskurs der umgebenden Gesellschaft anerkannt sind. Durch die Anerkennung des Subjektstatus des Ande-

ren und die erkannte Gemeinsamkeit wird eine Form von Einigung über das gegenseitige Aussetzen von Gewalt getroffen. Durch die Einbeziehung des Anderen als Angehörigen des Bezugskosmos der Subjektes z.B. durch geteilte Eigenschaften, wie Nationalität, Ethnizität, Geschlecht und weitere, entstehen Zugehörigkeiten, und der vormals Andere gerät in den Blick des Subjekts und wird in bestimmten Aspekten seiner Alterität anerkannt.

Dies konstituiert nach Butler den Moment der Betrauerbarkeit. Wenn der Andere vom Subjekt in seiner Existenz anerkannt wird, bildet er einen Bezugspunkt für dieses Subjekt, ein plötzlicher Verlust des Anderen wird also betrauert. Ganz im Gegenteil zu jenen, denen die Anerkennung versagt geblieben ist, ihre vergangene Existenz wird nicht mit Trauer gewürdigt. Durch ihre Konstitution als unbeträuerbar stellt sich die Frage nach der Bedeutung ihres Daseins. In diesem Kontext zeigt Butler auf, dass der Andere nicht nur verzichtbar ist, vielmehr ist es nicht das Ende seiner Existenz, das in den Blickpunkt gerät, sondern die gesamte Nicht-Existenz seines Daseins. Denn wer nicht betrauerbar ist, hat keine Zeugen für sein Dasein. Ein unbeträuerbares Leben ist somit nach Butler ein inexistentes Leben, dessen Auslöschung keine Bedeutung beigemessen wird.

An dieser Stelle lässt sich zeigen, wie Menschen in ihrer Sozialisation in der Lage sind, das ethische Konzept Lévinas' aufzuheben. Durch das Versagen der Anerkennung konstituiert sich die Nicht-Existenz des Anderen. In dieser ist sein Leben vollkommen verzichtbar für die Konstitution des begegnenden Subjekts, da es von vornherein aus dem Kontext der reziproken Bezugnahme, durch die Aberkennung seiner Existenz enthoben wurde. Diese Form der Nicht-Anerkennbarkeit macht eine Überschreitung des im Antlitz repräsentierten ethischen Imperativs erst möglich.

Die Möglichkeit der Abwendung vom Antlitz ist es, die dem Subjekt ermöglicht, eine Macht zu exekutieren, die ihm im lévinasischen Konzept niemals zu Teil werden dürfte und die über Mechanismen der Kategorisierung des Anderen zu Praktiken sozialer Ausgrenzung führt und letztlich in der Verletzung oder gar Tötung des Anderen resultiert (vgl. Butler 2013, S. 70f.). Das Gegengewicht zu dieser drohenden Gewalt bildet in Butlers Lesart von Lévinas die Vorstellung eines Zustandes der Gewaltlosigkeit. Frieden wird hierin als aktiver Kampf gegen Gewalt beschrieben (vgl. Butler 2013, S. 75). Ein Frieden ohne Gewalt wäre demnach nicht denkbar, weil der Zustand der Gewaltlosigkeit gleichzusetzen ist mit der Spannung zwischen der Furcht, Opfer oder Täter möglicher Gewaltakte zu werden. So

schreibt Butler auf Lévinas verweisend: „Es gibt keinen Frieden ohne die Gewalt, die er in Schach zu halten sucht“ (Butler 2013, ebd.). Dieser Ansatz zeichnet einen Kampf um Gewaltlosigkeit, der aus dem irreduziblen Ausgesetztsein beider Subjekte resultiert. Die Bemühungen einander keine Gewalt anzutun, können durch das Motiv der Anerkennung zeitweilig realisiert werden. In Zeiten gesellschaftlicher Veränderungen können diese stillschweigenden Abkommen allerdings aufweichen, und es können neue Voraussetzungen für die An-oder Aberkennung des Subjektstatus gesetzt werden, somit kann ein zuvor anerkanntes und toleriertes Verhalten im Falle gesellschaftlichen Wandels zu einer existenziellen Problemstellung werden.

Eine Möglichkeit, dauerhaft der drohenden Gewalt zu entfliehen, liegt im Anerkennen der reziproken Verantwortung. Dazu greift Butler das Konstrukt der Betruberbarkeit des Anderen erneut auf und verdeutlicht die konstituierende Bedeutung, die der Andere für das Subjekt hat.

„Tatsächlich ergibt sich die Verantwortung, die ich für den Anderen übernehmen muss, unmittelbar aus meinem Verfolgtsein und Aufgebrachtsein durch diesen Anderen. Die Beziehung ist also von Anfang an nicht ohne Gewalt: Ich werde vom Anderen gegen meinen Willen in Anspruch genommen und meine Verantwortung für ihn entspringt dieser Unterwerfung. Denken wir uns .das Gesicht als Verbot der Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod des Anderen, das mir schon vor jeder Wahl auferlegt ist, dann kann man sagen, es verfolgt mich, es nimmt mich zur Geisel. Das Antlitz des Anderen ist von Anfang an Verfolger. Und wenn das Wesen dieser Verfolgung das Tötungsverbot ist, dann werde ich vom Gebot verfolgt, den Frieden zu bewahren.“ (Butler 2013, ebd.)

Wenn es Aufgabe des Anderen ist, qua seiner Existenz eine Reminiszenz an das Tötungsverbot darzustellen, bedeutet es, dass die Macht vom Anderen ausgeht, solange das Subjekt die im Anderen inhärente Machtstruktur erkennt und sich dieser unterwirft. Überschreitet es diese jedoch und erkennt dem Anderem im selben Moment die Berechtigung seiner Existenz ab, ist auch das Gebot zur Friedenseinhaltung ausgesetzt.

Postuliert man nun die Aufgabe der wechselseitigen Verantwortung, so wird deutlich, dass Emmanuel Lévinas das Sein für den Anderen in seiner Reziprozität aufgefasst hat. Mit der Seitennotiz in *Die Zeit und der Andere* klingt eine Form wechselseitiger Verwiesenheit an. Das Subjekt ist dem Anderen gegenüber exponiert und wird von ihm in die Pflicht genommen,

für ihn zu sein. Dies als die Seinsgrundlage des Subjekts zu verorten, stellt sich die Frage, wer dieser Andere eigentlich ist und welche Menschen sich als, lévinasisch gesprochen, Andere, kategorisieren lassen. Durch die Dimension des Dritten ist bereits verdeutlicht worden, dass jedem Antlitz, ergo jedem begegnenden Anderen, der ethische Imperativ und damit die Idee der gesamten Menschheit inhärent ist. Hierin lässt sich ein Potenzial erkennen, das, zu Ende gedacht, zu einem Macht-ausgleich führen könnte. Lévinas bezeichnet dieses Konzept als Der-Andere-in-mir (*l'Autre-dans-le-Même*) (ZA, S. 130).

Die Tatsache, dass das Subjekt für den Anderen selbst ein Anderer ist und damit die Macht besitzt, den Anderen zu unterwerfen, zeigt auf, dass beide Subjekte aufeinander Macht ausüben und den Anspruch stellen, das jeweilig andere Subjekt existiere nur qua ihnen selbst.

In dieser Verweisung aufeinander entfaltet sich letztlich das subjekt-konstituierende Motiv der Ansprechbarkeit, das beiden Subjekten als gleichermaßen inhärent gedacht werden muss, da die wechselseitige Verantwortungsübernahme ab dem Moment der reziproken Ansprechbarkeit für beide Subjekte programmatisch wird.

Wenn Ansprechbarkeit also gleichzusetzen wäre mit einer Form von Verantwortung, die in ihrem Sein beginnt, so ist das Konzept der Ansprechbarkeit und damit die Notwendigkeit der Präsenz eines Außerhalb des Subjekts (wie auch immer dieses konkretisiert sein mag) als subjektbildende Instanz anzuerkennen. Diese Form von Verantwortung für ein begegnendes Außerhalb des Subjekts postulierend, stellen sich Fragen in welchem Umfang und Grenzen, der Begriff dieser Verantwortung zu verstehen ist.

Auf die Thesen Butlers zur Fragestellung der Anerkennbarkeit rekurrirend, stellt sich die Frage, ob das Subjekt nur für Einzelne aufgrund ihrer Zugehörigkeit ausgewählte Andere verantwortlich ist oder ob diese Verantwortung auch weit darüber hinaus greifen kann. Das Motiv der Verwiesenheit auf jeden Einzelnen lässt sich an der Bedeutung der Stellvertreter-schaft im lévinasischen Konzept nachzeichnen.

Das Subjekt

„wird durch den Tod des Anderen zutiefst erschüttert und von einer Schuld des Überlebenden erfüllt. Im Tod des Anderen sterbe ich einen schwierigeren Tod als meinen eigenen. Hinsichtlich dieser Priorität, bekommt mein eigener Tod eine „se-

kundäre” Bedeutung .Er wird einer Verantwortung des Subjekts untergeordnet, die sich nicht durch den Tod begrenzen lassen will. Der tiefste Sinn, zu dem ich in meinem Sein und in meinem Tod berufen bin, ist Sein (und Sterben) für den Anderen, was von Lévinas auch Stellvertretung (substitution) genannt wird “ (Critchley 2002, S. 264)

Im Weiteren soll betrachtet werden, wie diese Verantwortung für den Anderen einzuordnen ist und wie sich Butlers Exegese von Lévinas’ Verantwortungskonzeption in ihren aktuellen Werken aufzeigen lässt, um anschließend auf die Frage der Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung einer lévinasischen Verantwortungsethik zu rekurrieren.

Es ist unumstritten, dass sich das ethische Potenzial der lévinasischen Konzeption durch Judith Butlers Konzeption der Anerkennung für Andere zieht, denn in ihrem Fokus stehen neben der Begegnung zwischen Einzelnen vor allem auch die Zusammenkunft von Gruppen und Alteritätsdefinitionen, die den Kontext von Nationen definieren. Damit fügt sie, wie in späteren Abschnitten gezeigt werden soll, der lévinasischen Perspektive eine politische Dimension hinzu, die nach dem Urteil unterschiedlicher Wissenschaftler_innen (wie z.B. Bedorf und Delholm) ein Desiderat von Lévinas’ Konzeption darstellt. Im Folgenden möchte ich mich auf ihr 2013 erschienenes Werk *Am Scheideweg – Judentum und die Kritik am Zionismus* beziehen, in welchem sie erstmalig ein vollständiges Kapitel ihrer Auslegung der lévinasischen Ethik widmet. Im Zentrum ihrer werkinternen Auseinandersetzung steht die Beschäftigung mit den politischen Implikationen des Konflikts zwischen Israel und Palästina, die hier nicht im Detail ausgeführt werden können. Butler verwendet neben der lévinasischen Konzeption auch die Theorien von Primo Levi, Hannah Arendt, Walter Benjamin und Edward Said um die Bedeutung der ethischen Forderung die durch den Anderen an das Subjekt ergeht, zu verdeutlichen. In ihrer Beschäftigung mit Lévinas fokussiert sie Fragestellungen die auch für diese Arbeit von zentraler Bedeutung sind: ethische Verantwortlichkeit, Antlitzkonzeption sowie Kritik an der Lévinasischen Ethik unter dem Primat der Anwendbarkeit.

Zunächst greift sie nach der Vorstellung der Theorie Saids, Lévinas’ Konzeption auf und weist in den ersten Zeilen die in akademischen Kreisen vielmals vorgestellte Relation zwischen Lévinas und Bubers Ich-Du Inter subjektivitätskonzeption zurück. Sie rekurriert auf Lévinas’ Postulat der

Trennung zwischen dem Subjekt und dem Anderen. In der Konstruktion der Trennung zwischen dem Aufenthaltsort des Anderen im „dort“, das sich als vom Subjekt nicht tradierbar präsentiert, ergibt sich eine Konstitution des ethischen Anspruchs aus einem Außen.

Mit dieser These der Trennung, die eine Intersubjektivität auf Augenhöhe aussetzt, kritisiert sie die Verbindung zu Buber:

„Diese Position ist eine andere als die von Bubers ‚Ich-Du‘, die von getrennten Identitäten ausgeht, von kulturellen Unterschieden die sich jedoch in Dialog und Kooperation zusammenfinden.“ (Butler 2013, S. 52)

Doch genau der Gedanke der Kooperation und Gemeinschaft ist es, der in der lévinaschen Theorie durch den Gedanken der Asymmetrie zwischen dem Subjekt und dem Anderen zugunsten der absoluten Alterität des begegnenden Anderen aufgegeben werden muss:

„Lévinas geht von einer Asymmetrie der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen aus und auch davon, dass der Andere immer schon in mir ist; er ist mir nicht nur als Teil assimiliert, sondern bleibt unassimilierbar als der, der meine eigene Kontinuität unterbricht und (Anm.: aufgrund seiner ethischen Inanspruchnahme) ein ‚autonomes‘ Selbst gegenüber einem ‚autonomen‘ Anderen verunmöglich.“ (Ebd., S. 52f.)

Diese Trennung, in der sich der Andere der Assimilation durch das Subjekt (den Selben) entzieht, ist für Butler der zentrale Beitrag der lévinaschen Konzeption. Die „Heterogenität“ (ebd., S. 53) ist daher die zentrale Grundlage der Begegnung mit dem Anderen ob in singulärer oder pluraler Beziehungsstruktur. Butler schließt an Lévinas an und beschreibt diese Heterogenität als dem Sein des Subjekts vorgängig, die zu einer permanenten Hinterfragung der eigenen Grenzen führen muss, um dem Anderen eine Freiheit zu offerieren die auf die Öffnung des Subjekts zurückgeht und es damit „permanent dezentriert“ (ebd.). Diese Dezentrierung ist zentral, um die Forderung des Anderen zu realisieren und sich aus einer subjektzentrierten Perspektive zu lösen. Die Verantwortung, in die das Subjekt durch seine Antwort auf den Ruf des Anderen eintritt, ermöglicht eine „ekstatische“ Konstitution des Selbst:

„Tatsächlich bildet Verantwortung für den Anderen die ekstatische Struktur des Selbst, die Tatsache, dass ich aus mir selbst herausgerufen werde und dass dieser Bezug zu einer Alterität mich im Wesen definiert.“ (Ebd. 56)

Butler nimmt damit das lévinasische Subjektkonzept auf, das die Konstitution des Selbst im Rückgriff auf die Bereitschaft zur Übernahme der ethischen Verantwortung denkt. In der vertiefenden Beschäftigung mit Lévinas' Konzeption fragt sie sich im folgenden Kapitel, „was das Antlitz gebietet“ und konzentriert ihre Ausführungen auf die Frage, wie die lévinasische Konzeption der Unfähigkeit der Zerstörung des Antlitzes in einer gesellschaftlichen Struktur realisiert werden kann, die auf der Differenzierung und damit auf der Unterdrückung des anderen aufbaut. Sie greift das Postulat des Tötungsverbots auf und differenziert folgend zwischen dem Antlitz und dem Körper. Was hier an Merleau-Ponty erinnert, verweist sie auf die physische Zerstörbarkeit und schließt an die Konzeption der Ausgesetztheit von Sartre und Heidegger an. Auch Lévinas unterscheidet zwischen der Zerstörbarkeit des Antlitzes des absolut Anderen und dem individuellen physischen Ausdruck und macht diese Distinktion anhand der Formulierung deutlich, dass das Antlitz die Tötung herausfordert, der es gleichzeitig widerspricht. Diese Unmöglichkeit der Ermöglichung fokussiert Butler im Anschluss an Lévinas wie folgt:

„Obgleich der Körper getötet werden kann, wird das Antlitz nicht mit ihm getötet“ (ebd., S. 70). Die Tötung des Anderen folgert in ihrem Verständnis ein „aus dem Blick“-Verlieren der ethischen Beanspruchung durch den Anderen. Die Unterwerfung unter das Antlitz, die gefordert ist, konstituiert das Tötungsverbot, das keine sprachliche Entsprechung finden kann, da die sprachliche Festlegung den allumfassenden Anspruch der Verantwortlichkeit verändern und möglicherweise schmälen würde. Wenn dieses jedoch festgelegt wird und dazu führt, dass es bestimmte Antlitze sind, von deren Inanspruchnahme sich Menschen aus politischen, sozialen und kulturellen Gründen entziehen, so geschieht dies nach Butler in einer bewussten Abwendung:

„[...] obgleich wir manchmal eben das tun, was wir nicht tun können und uns eine Macht anmaßen, die wir nicht besitzen oder jedenfalls nicht besitzen sollten“ (ebd.).

Menschen realisieren unentwegt ihre Macht in der Abwendung vom Anderen und realisieren damit etwas, was nach Lévinas als unmöglich gilt.

Nach Butler wenden sich Menschen vom Antlitz ab, um dem Appell der ethischen Verantwortlichkeit für den Anderen zu entkommen und damit aus der empfundenen Machtlosigkeit und Unterworfenheit auszutreten, an die sie die Begegnung mit dem Anderen permanent erinnert. Sie beschreibt an dieser Stelle die Anmaßung einer Macht die dem Subjekt nicht obliegt, da die Verantwortung für den Anderen vor jeder Wahl existiert und nicht im Rahmen des subjektiv Entscheidbaren liegt oder liegen darf, um die ethische Konzeption nicht in einen Relativismus zu verwandeln, in welchem Menschen aufgrund ihrer subjektiven Verfassung sich für oder gegen Verantwortungsübernahme entscheiden können. Um diese These zu stärken, formuliert Butler: „...wer sich abwendet, nimmt eine Macht in Anspruch, die uns nicht zukommt“ (ebd., S. 65). Um die Frage zu beantworten, wie es zu dieser Abwendung kommt, die nach Butler vor aller subjektiven Macht und damit auch vor aller Politik liegt, muss die Frage gestellt werden, wie sich der Prozess der Abwendung vollzieht, welche Implikationen dieser hat und welche politischen und sozialen Konsequenzen auf den Prozess der Abwendung folgen. Für Lévinas ist der ethische Anspruch des Antlitzes nicht mit der Ebene der Politik, die auf Auswahl und Differenzierung besteht, gleichzusetzen. Butler führt in ihrer Lévinas-Exegese an dieser Stelle die Figur des Dritten ein, um hier ähnlich Delholm (2000) und Bedorf (2013) die politische Dimension des Dritten als die Dyade zwischen dem Selbst und dem Anderen überschreitende Ebene einzuführen.

„Mit dem Dritten und der Überschreitung der Dyade treten wir in die Sphäre der Berechenbarkeit ein, in den Bereich der distributiven Gerechtigkeit, der mehrheitlich verabschiedeten Gesetze und damit auch in die Sphäre des Politischen als formalisiertes Regelwerk.“ (Butler 2013, S. 71)

Bei der Frage, die von Butler folglich gestellt wird, geht es um die politische Anwendbarkeit des ethischen Anspruchs im Rahmen einer distributiven Gerechtigkeit, die auf der Kategorisierbarkeit des Anderen beruht. Wie kann das Antlitz in der Sphäre des Politischen überleben? Welche Form muss es annehmen, und wie hinterlässt es seine Spur und erinnert damit an die gebotene Verantwortung über die Grenzen des Systems hinaus? (vgl. ebd., S. 72). Lévinas' Postulat des Antlitzes als „Stimme des Befehls“ wird

an dieser Stelle aufgegriffen und „verbietet gegenüber dem Tod gleichgültig zu sein“ (ebd.). Im Antlitz des Anderen begegnet seine Sterblichkeit und Verletzbarkeit, die wie Butler Lévinas folgend exemplifiziert auf die Verletzbarkeit und Endlichkeit des eigenen Lebens aber auch der eigenen Fähigkeit zur Gewalt rekurriert. Butler verweist an dieser Stelle darauf, dass es weniger die Angst um den Anderen als mehr die Angst vor dem Erleben der eigenen Gewaltfähigkeit ist, die den Selben vor der Abwendung vom Antlitz abhält. Im Antlitz wird der Selbe der Gefährdung des Anderen durch das eigene Handeln gewahr. Dementsprechend entspringt das Bedürfnis nach der Verantwortungsübernahme nicht dem Wunsch, dem Anspruch des Anderen gerecht zu werden, vielmehr ergibt sich die „Verantwortung aus der Gefährdung, deren Zeuge ich werde, aus der Gewalt, die von mir ausgehen könnte, aus der Furcht vor dieser Gewalt“ (ebd.). Lévinas selbst bestimmt diese Gewalt als „was mein Dasein ungeachtet seiner intentionalen und bewussten Unschuld, an Gewalt und Mord verüben könnte“ (ZWU, S. 163). Butler versteht die gebotene Verantwortungsübernahme als einen „fortwährenden Kampf zwischen meiner Angst angesichts des Gebotes und meiner potentiellen Gewalt gegenüber dem Anderen“. An dieser Stelle konkretisiert sich der Anspruch auf der Ebene der Begegnung, dem potentiell verursachten Tod oder der Verletzung des Anderen kann nicht gleichgültig begegnet werden, da an dieser Stelle das Konzept der Sorge um den Anderen hinzukommt, die den Selben zum Advokaten seines Schutzes macht. Der Bezug zum Antlitz des Anderen vollzieht sich in der bewussten Abwendung von der eigenen Gewalttätigkeit. Aus diesen Konkretionen zur lévinasischen Ethik ergeben sich für Butler eine Reihe von Fragen, die auf das politische Potenzial der ethischen Konzeption und damit auf die Übertragbarkeit von der Singularität auf eine Pluralität schließen lassen.² Butler argumentiert, dass die Zentralität des Anspruchs des Anderen immer schon auf die Existenz eines vorherrschenden Konflikts verweise. Die Fragen, die an dieser Stelle aufzugreifen sind, benennt sie wie folgt:

-
- 2 Auf die Grundlage dieser Pluralität wird im Abschnitt 4.3 genauer hingewiesen. Sie wird darin als Möglichkeit einer Gemeinschaft mit dem Dritten gedacht, der zum Beispiel innerhalb einer Demonstration die Stimme des Anderen einnimmt, sich mit dieser assoziiert und eine Verbindung schafft, die über die körperliche Trennung hinweg beide in einer gemeinsam artikulierten Idee verbindet.

„Wäre ich versucht den Anderen zu töten, wenn ich nicht bereits in einer Beziehung zu ihm stünde? Entspringt mein Wunsch, den Anderen zu töten aus dessen Verletzbarkeit? Oder sehe ich meine eigene Verletzbarkeit dort bei ihm oder ihr und kann ich sie nicht ertragen?“ (Ebd. 74)

Gewaltlosigkeit stammt, so Butler, aus der „permanenter Spannung“, Opfer potentieller Gewalteinwirkungen zu werden und selbst Gewalt zu vertüben. Lévinas folgend beschreibt sie Frieden als kontinuierlichen Kampf um Gewaltlosigkeit:

„Frieden ist ein aktiver Kampf gegen die Gewalt, es gibt keinen Frieden ohne die Gewalt die er in Schach zu halten sucht. Frieden bezeichnet diese Spannung, da er in gewissem Maße immer ein gewaltssamer Prozess ist, eine Gewalt jedoch im Namen der Gewaltlosigkeit.“ (Ebd., S. 75)

Diese Vorstellung des Friedens als Kampf schließt unmittelbar an die Verantwortung für den Anderen an, die nach Lévinas unausweichlich ist und das Subjekt in der Begegnung für den Anderen zur Verantwortungsübernahme zwingt. Diese Form der Nötigung zur Einhaltung des ethischen Imperativs findet sich bei Lévinas unter den Begriffen „Verfolgtsein“ und „Aufgebrachtsein“ wieder, die Butler schlussfolgern lassen, dass diese nicht frei erwählte Verantwortung als eine Praxis ethischer Gewalt verstanden werden könnte. Damit entspringt die geforderte Verantwortung der Unterwerfung des Selben, die aus der Verfolgung durch den Anderen entsteht: „Das Antlitz des Anderen ist von Anfang an Verfolger. Und wenn das Wesen dieser Verfolgung das Tötungsverbot ist, dann werde ich vom Gebot verfolgt, den Frieden zu bewahren“ (ebd., S. 75). Dieses Tötungsverbot gilt als kategorisch, und es ist gewaltsam in seiner Form, wie es über den Selben verhängt wird, es entstammt keiner Übereinstimmung mit dem Willen des Selben. In diesem Ausschluss von „Freiheit und Willen“, der über das Subjekt ergeht, entsteht nach Lévinas an dieser Stelle keine Kohärenz zur Bestimmung durch einen Logos, die Gewaltlosigkeit des Anspruches liegt somit jenseits einer intentionalen und erwählten Form der Verantwortung. Diese Verfolgung realisiert sich „nach keinem Grundsatz“. Dies bedeutet, es gibt keinen konkreten Anderen, der das Subjekt verfolgt, das Subjekt wird vielmehr von dem Anspruch verfolgt, der sich im Antlitz des Anderen

zeigt und in dem sich die Gewalt des Tötungsverbots offenbart. Diese Verfolgung durch den Anderen ist an die Bestimmtheit des Leidens geknüpft:

„Wichtig ist, dass diese Art der Verfolgung mich nicht unversehrt lässt, ja diese Verfolgung zeigt gerade dass ich niemals unversehrt gewesen bin.“ (Ebd., S. 76)

Der Selbe ist in seiner Form der Ausgesetztheit an die moralische Forderung des Anderen diesem stets unterlegen, und auch, wenn er versucht, die Bedeutung dieser Unterwerfung zu negieren, befindet er sich in der Inanspruchnahme, die er nicht erwählt hat und deren Objekt er unweigerlich wird. „Ich bin verantwortlich für das, was der Andere getan hat, was nicht bedeutet, dass ich es selbst getan habe, sondern dass ich es erleide und dass ich in diesem Erleiden Verantwortung übernehme.“ (Ebd.) In dieser Konstitution aus dem „dort“, aus dem der Andere den Selben auffordert, Verantwortung zu übernehmen, entsteht eine Form der Verantwortungsübernahme, die nicht mit Rechtfertigung oder Wiedergutmachung gleichgesetzt werden kann, sondern eine Zukunft visualisiert, in der der Selbe zum Schutz des Anderen vor seiner eigenen Gewalttätigkeit aufgefordert wird.

Folglich muss ein Zusammenhang zwischen Verantwortung, der Verfolgung durch den Anderen und den Anspruch der Gewaltlosigkeit verhandelt werden, um damit einen Teilaspekt der lévinasischen Ethik in umsetzbarer Weise zu präsentieren:

„Eben aus dieser Verfolgung ergibt sich eine Verantwortung. Mit dieser Verantwortung ist dann auch ein Kampf um Gewaltlosigkeit verbunden, das heißt ein Kampf gegen die Ethik der Vergeltung, die Bemühung darum, den anderen nicht zu töten, seinem Antlitz zu begegnen und es zu achten.“ (Ebd.)

Butler folgert, dass das zentrale Argument gegen die Zerstörung des Anderen, die Vergänglichkeit und Verletzbarkeit des eigenen Lebens sein muss. Die lévinasische Ethik der unbedingten Inanspruchnahme durch den Anderen lässt sich nach Butler nicht in ein konkretes gesetzliches System fassen, sondern tradiert jede Festschreibung. Die gemeinsame Ebene der Einhaltung der Gewaltlosigkeit ist also als reziprokes Moment der Vergänglichkeit von Leben zu fassen, die dem Selben in seiner Begegnung mit dem Antlitz gewahr wird. Die Tatsache, dass Leben zerstört werden können, müsse zum Schutz von Leben vor Gewalteinwirkung und Zerstörung führen.

ren, dieser Schluss betreffe, so Butler, jedoch nicht den Logos, sondern „das Leben, den Atem, die Trauer, die Gewissensbisse, die Aufmerksamkeit und die Pflicht, soweit sie betont nicht verallgemeinerbar sind“ (ebd., S. 84). Der Selbe, der in seine Verantwortung gerufen und von dieser Aufgabe überwältigt wird, erkennt, dass er nichts anderes ist als diese Pflicht, für den Anderen zu sein, das Gebot bringt ihn an seine Grenzen und wird in diesem Moment seine Existenzgrundlage.

„Er ist nichts anderes als diese Pflicht, und er wird durch das Gebot selbst am Öben erhalten, zugleich aufrichtet und überwältigt. Das bedeutet, dass das Selbst keine Substanz ist und dass das Gebot kein kodifizierbares Gesetz ist; jeder existiert nur durch einen Aufruf (Anm. für den Anderen zu sein) der vereinzelt, überwältigt und zwingt.“ (Ebd., S. 84)

Obwohl Butler einen Großteil der lévinasischen Ethik als Grundlage ihrer theoretischen/ethischen Basis verwendet, sieht sie Probleme bei der Anwendung auf politische Auseinandersetzungen zwischen Nationen und die Ansprüche marginalisierter Menschengruppen. Im Kontext einer pluralen und damit politischen Anwendung ergeben sich unterschiedliche Probleme bei der Anwendung der ethischen Beanspruchung durch das Antlitz. Wie bereits beschrieben, konstatiert Butler, dass Menschen nach Lévinas im Töten des Anderen eine ethische Unmöglichkeit realisieren können, indem sie sich vom Antlitz abwenden und sich somit ihrer Verantwortung zu entziehen versuchen. Eine Problematik, die sich bei genauerer Betrachtung ergibt, ist, dass die Ebene, auf der die Begegnung zwischen dem Selben und dem Anderen stattfindet, nicht universell genug ist, um die Offenheit zu unterstützen, die die Begegnung erfordert. Butler definiert diesen „Schauplatz der Begegnung“ als kulturell und geografisch begrenzt. Damit ist die ethische Verpflichtung, die Lévinas postuliert, „keine die man gegenüber jedem Antlitz empfindet oder empfinden kann“ (ebd., S. 53). Auch in früheren Texten³ arbeitet sie mit dem Topos der Verantwortlichkeit, die sich kulturell, sozial und damit im Kontext von Nationen konstituiert. Durch die Implikation der Verantwortungsübernahme für die ähnlichen, verwandten

3 Auch in Schriften wie Haß spricht. Zur Politik des Performativen (1997) setzt sich Butler kritisch mit der Frage der politischen und sozialen Verhandelbarkeit von Verantwortlichkeiten auseinander.

und gleichen Anderen ergibt sich ein Ausschluss anderer Nationen, Kulturen und sozialer Gruppen, eine Vorgehensweise, die die Verletzung Anderer zum Schutz der eigenen Gruppe rechtfertigt und damit das Prinzip der lévinasischen Ethik aus den Angeln hebt.

Butler folgert, dass, wenn diese Einschätzung stimmig sei, die Verantwortung der kulturellen Zugehörigkeit nicht vorgängig, sondern „von vornherein durch bestimmte Vorstellungen von Kultur, Ethnizität und Religion eingerahmt und begrenzt“ (ebd., S. 53) sei. Dies habe Konsequenzen für das Verständnis des im Antlitz formulierten Imperativs „Du sollst nicht töten“, für Lévinas entsteht an dieser Stelle keine Differenzierung des Anderen im Hinblick auf die Verantwortlichkeit, in die die Existenz des Antlitzes den Selben ruft. Mit der Differenzierung nach den Parametern kultureller und/oder religiöser Zugehörigkeit entsteht hinsichtlich der Differenzierung von Anderen in Kategorien ihrer Zugehörigkeiten die Frage, „ob es eine Pflicht zur Bewahrung des Lebens jener gibt“ (ebd., S. 54), die außerhalb der eigenen Gruppe existieren.

Butler konstatiert, dass diese nicht nur außerhalb der betreffenden Zugehörigkeit liegen, sondern aus diesem Grund ihre Antlitze gar nicht in den Blick geraten und sie damit ihren Anspruch nicht stellen können. Eine Frage, die Lévinas jedoch nicht ausführlich in seinem Werkkorpus behandelt, wodurch die Theorie hinter der gesellschaftlichen Praxis, die den Willen zur Verantwortungsübernahme stark an Zugehörigkeiten festmacht, zurückbleibt. Das Postulat der „Gesichtslosigkeit“⁴ der Anderen hängt mit der

4 Seit einem 1982 von Lévinas gegebenen Interview durchzieht die Frage einer möglichen „Gesichtslosigkeit“ von bestimmten ethnischen Gruppen repetitiv unterschiedliche Interpretationen. Besonders in der politischen Spannung zwischen Israel und Palästina ergeben sich hinsichtlich des Artikels aus der Telos Fragen, die die lévinasische Ethik einer kritischen Prüfung unterziehen. Als die Kontroverse um die Möglichkeit einer „Gesichtslosigkeit“ des Anderen und um ihr politisches Potenzial entbrannte, meldete sich der Lévinas-Forscher Martin Kavka zu Wort und stellte klar, dass das Antlitz für Lévinas eine transzendentale Struktur sei und damit jenseits einer empirischen Festlegung. Dieser Hinweis eröffnete die Frage, inwiefern Lévinas Ethik als alteritätsbasiert und damit vom Antlitz aus gedacht hatte, dies aber keine Beeinflussung der politischen Dimension enthalte. Die politische Ebene sei somit keine ethische Antlitzrelation, sondern basiere auf einem nationalitätsfokussierten Blickwinkel, was die Mög-

Frage der Responsivität als Grundlage des ethischen Verhältnisses zusammen. Da in dieser Form eine Begegnung mit dem Anderen ausgesetzt erscheint, ist eine Antwort auf den Anderen innerhalb einer als „gesichtslos“ kategorisierten Gruppe nicht möglich. Da die Antwort auf die ethische Verpflichtung des Antlitzes die wesentliche Grundlage des Verantwortungsverhältnisses darstellt, lässt sich an dieser Stelle aufzeigen, warum es kompliziert, wenn nicht sogar in bestimmten Fällen gesellschaftlich unmöglich erscheint, eine Verantwortungsübernahme für eine spezielle Menschengruppe zu postulieren.

Gerade in Bezug zum genannten Kapitel ist es wichtig, die folgende Formulierung Butlers zu zentralisieren:

„Der Andere ist nicht einfach weit jenseits der Grenze, die ihrerseits gewaltsam gezogen wurde und verteidigt wird, und es gibt keine Trennmauer, die die ethische Forderung löschen könnte, auf das Leiden des Anderen zu reagieren.“ (Ebd., S. 65)

Diese Anwendung wird in den folgenden Abschnitten hinsichtlich ihrer politischen Implikationen vertiefend betrachtet und diskutiert werden. Butler schließt mit Fragen, die das Verhältnis zwischen Nationen hinsichtlich reziproker Verantwortungsübernahme betreffen und beschreibt, solange die Zugehörigkeit zu einer Nation die wesentliche Voraussetzung für die ethische Relevanz einzelner Gruppen und damit auch von Individuen sei, führe dies unweigerlich zu einem Zustand, in dem es keinen lévinasischen Anderen geben könne, und „dies bedeutet, dass der ethische Anspruch ausgelöscht wurde“ (ebd., S. 66).

keit einer Differenzierbarkeit von „Anderen“ bedeuten würde und ihre Existenz mit unterschiedlichen Wertigkeiten konnotierte. Auch wenn die Kontroverse um eine politische Definition des Palästinensers als „gesichtslos“ wiederholt im Kontext der Lévinas-Forschung zur Diskussion steht, so lässt sich im Interview nicht eine Stelle aufzeigen, in der er den Palästinensern eine „Gesichtslosigkeit“ zuschreibt. Ebenfalls lässt sich kein Nachweis für eine Unterscheidung der Verantwortungsrelationen im Kontext von Religionszugehörigkeiten finden, eine Analyse, die auch die Autor_innen Katz und Eisenstadt unterstützen. Lévinas verstand die Beziehung zwischen Politik und Ethik als vergleichsweise heikel, eine Aussage die das Fehlen einer theoretischen Bezugnahme auf politische Fragen erklärt (vgl. Eisenstadt/Katz 2013, S. 12- 54).

Offen bleibt an dieser Stelle, wie eine „Neuorientierung an Grundsätzen der Gleichheit“ hinsichtlich der Verletzbarkeit und der Betruebarkeit zu einer Veränderung der sozialen Pluralität führen könnte, die sich des lévinaschen Ideals annehmen könnte. Diese Frage soll im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung im Zentrum der Diskussion stehen. Der Frage nach den Grenzen der Verantwortung nachgehend, lässt sich mit Butler sagen:

„Das Subjekt begegnet immer einem anderen Subjekt, die Begegnung beider ist in der Sphäre der Erscheinung verortet.“ (Butler 2002, S. 45)

Der gegenseitigen unüberwindbaren physischen Ausgesetztheit kann ab dem Moment der Begegnung somit nicht mehr entgangen werden. Dies schließt jedes begegnende Subjekt ein, da alle gleichermaßen von der Anerkenntbarkeit ihrer Existenz durch den Begegnenden abhängen und die Begegnung selbst, trotz und gerade aufgrund ihres Machtcharakters für beide Subjekte, unverzichtbar ist. Für Lévinas ist die Begegnung der jeweiligen Subjekte keinesfalls willkürlich. Es handelt sich in seiner Konzeption stets um konkret für diese Begegnung auserwählte Subjekte, die in der Sphäre der Erscheinung zusammentreffen.

Dieses Postulat soll hinsichtlich seiner sozialen und politischen Anwendbarkeit im Fokus des nächsten Abschnitts stehen.

Dieses Postulat der Auserwähltheit korreliert bei Lévinas mit der religiösen Implikation, die im Begriff des Anderen liegt, denn jede dieser Begegnungen trägt die Motivik des Dritten in sich. Somit sind beide Subjekte in ihrer Begegnung bereits Stellvertreter, die die Reminiszenz an die Gesamtheit der Menschheit in ihrem Antlitz kommunizieren und durch die imperativische Anrufung somit Macht aufeinander ausüben. Die Begegnenden sind in ihrer Begegnung füreinander unersetztbar. Diese exakte Auswahl der Begegnungen, die nach einem abstrakten Prinzip entschieden zu sein scheint, verdeutlicht die Bedeutung des konkreten Anderen. Damit ist auch die butlersche Problematisierung der Kategorisierung des Anderen zeitweise ausgesetzt. Denn wenn beide Subjekte füreinander auserwählt sind und ihre Begegnung somit einem transzentalen Kontext entlehnt zu sein scheint, so ist eine Degradierung des begegnenden Anderen undenkbar, denn diese würde einer Degradierung des Selbst gleichkommen.

In diesem Faktum konstituiert sich die Unersetzbarkeit der Begegnenden füreinander. Eine Form von Verantwortlichkeit, die Lévinas gleichsetzt

mit der Unvertretbarkeit im eigenen Sterben. Der Tod des Anderen, der nach Lévinas bedeutsamer ist als der Tod des Subjekts, verdeutlicht ein weiteres Mal die Verwiesenheit aufeinander. Erst durch den Tod, durch das Leid des Anderen kann das Subjekt seine Verwundbarkeit und Sterblichkeit erfahren. In diesem Kontext würde die Aussetzung der ethischen Implikation, die dem Subjekt die Macht gibt, den Anderen zu töten, sinnlos sein, da in der Tötung oder Verletzung des Anderen die Gefährdung der eigenen Existenz unmittelbar spürbar ist.

Eine Existenz ohne die Anwesenheit eines Anderen oder, mit Lévinas gesprochen, eines konkret auserwählten Anderen ist somit nicht denkbar, denn beide Subjekte erfüllen füreinander existenzielle Aufgaben, die sie selbst nicht zu leisten in der Lage sind.

Zu diesen gehören die Wahrnehmung einer eigenen Existenz im Jetzt, die Notwendigkeit, Rechenschaft abzulegen und die Zeugenschaft der eigenen Historizität, die einzig durch die Anwesenheit eines Anderen zu leisten ist.

Der als konkret gedachte Begegnende bringt seine eigene Perspektive, seine eigene Zeitlichkeit und seine eigene Körperlichkeit in die Begegnung hinein. Durch die Begrenztheit der eigenen identitären Faktoren der Sozialisation der Begegneten sind Anerkennungsprozesse stets von den subjektiven Vorstellungen abhängig und somit niemals wertfrei. Den begegneten Anderen in seiner identitären Gesamtheit aufzufassen, ist daher unmöglich und Anerkennung niemals in vollständiger Weise zu leisten. Ein in dieser Form konstituierter Anerkennungsprozess, der in der Begegnung geschieht, ist subjektiv gelagert.

Eine vollständige Anerkennung kann aufgrund der partiellen ‚Blindheit‘ der Begegneten niemals angeboten werden. Denn die Begrenztheit personaler Historizität der Begegneten steht diesem Prozess im Wege. Der ethische Anspruch, den Anderen als das anzuerkennen, was er seinem Wesen nach ist, ist damit unerfüllbar. Er ist somit den Anerkennungsmustern des jeweils begegneten Anderen irreduzibel ausgesetzt.

Um eine grundlegende Form des Anerkennungsprozesses zu leisten, bedienen sich beide Subjekte vereinfachter Raster und Klassifizierungen. Dabei geht Butler davon aus, dass die Erscheinung des Anderen als ein komplexes Set von Codes betrachtet werde, das niemals in seiner jeweiligen Ganzheit erschöpfend erkannt werden könne und daher im sozialen Diskurs auf die Lesbarkeit und die Konnotation einzelner Faktoren redu-

ziert werde (vgl. Butler 2007, S. 56). Im Moment der Begegnung sind beide Subjekte darauf angewiesen, einander zu dechiffrieren, einander einzurunden, um aus dieser Kategorisierung Umgangsmuster abzuleiten. In der Untersuchung der verschiedenen Codes sind nicht nur Faktoren der personalen Historizität zu bedenken, wie bereits erwähnt, sondern ebenso die Bedeutung der jeweiligen Zeit- und Raum-Dimension, in denen sich die Begegnung abspielt. Je nach Lesart und gesellschaftlichen Grundlagen kann ein und derselbe Code in verschiedenen Kontexten auf absolute gesellschaftliche Akzeptanz oder das Todesurteil stoßen.

Überschreitet das Subjekt also geltende Normen und Muster der Dechiffrierung, wird es also entweder vom begegnenden Subjekt als soziale Gefährdung konnotiert oder erweist sich als gar nicht dekodierbar, befindet es sich, ab diesem Moment in einer existuellen Gefährdung durch den Anderen. Diese kann durch den konkret begegnenden Anderen, aber auch durch weitere Andere oder Institutionen in verschiedener Form exekutiert werden und proklamiert den Schutz des Dritten, in diesem Kontext die Intaktheit der Gesellschaft.

Doch was bedeutet ein in dieser Form expliziter Anerkennungsprozess für die Verantwortungsübernahme, wenn Deklassifizierung oder Fehlklassifizierung von Subjekten in der Macht einzelner Subjekte liegen, die ihre Macht mit Hilfe von Institutionen exekutieren und durch diese Klassifikation später eine Rechtfertigungsgrundlage für Verfolgung und Genozid ganzer Menschengruppen entwickeln?

Es fällt schwer, aus dieser Form der Klassifizierung und den mitgedachten sozialen Implikationen ein System positiver Verantwortungsübernahme zu postulieren. Aus dem Konzept der Klassifizierung können Subjekte genauso wenig aussteigen wie aus dem Konzept der Ansprechbarkeit, die das Wesen von Subjekten konstituiert. Wenn also die Frage thematisiert werden soll, für wen Verantwortung übernommen werden kann und für wen nicht, zeigt sich, dass im lévinasischen Dekalog keine Möglichkeit des Ausstiegs aus der Verantwortlichkeit füreinander offeriert werden kann. Es liegt demnach nicht in der Macht des Subjekts, zu entscheiden, für welchen Anderen es verantwortlich ist, da aus dem transzentalen Kontext der Auserwähltheit entschieden wird.

Es kann also nicht konstatiert werden, dass Subjekte in der Lage sind, die Tragweite ihrer Verantwortlichkeit selbst festzulegen.

Dieser Aspekt steht im Gegensatz zur gesellschaftlichen Praxis, in der die Tragweite der Verantwortung an eine Form subjektiver Vertrautheit geknüpft ist. Damit entziehen sich Subjekte jeden Tag dem ethischen Verantwortungskonzept, wie es Lévinas vorgelegt hatte. Natürlich, und das muss an dieser Stelle konstatiert werden, stellt sich Verantwortung in diesem Konzept als nahezu unlösbare Aufgabe dar.

Lévinas' Ziel, die Ethik als erste Philosophie zu postulieren und damit das Diktat der ontologischen Philosophiegenese und die Herrschaft des Ichs aufzuweichen, realisiert sich in der Einführung des Anderen als Seinsgrundlage des Subjekts. Lévinas antizipiert damit nicht eine bloße Machtverschiebung, die Autonomie lediglich gegen Heteronomie eintauscht. Seiner Formulierung der Bedeutung des Anderen folgend soll verstanden sein, dass Freiheit nicht eine absolute sein kann, die ihre Grundlage in der Subjektivität findet, sondern die stets durch die Existenz des Anderen bestimmt ist. (vgl. Bedorf 2005, S. 178)

Durch die Unendlichkeit und damit niemals vollständig zu leistende Anerkennung des Anderen durch das begegnende Subjekt ist es unmöglich, Verantwortung in einem umfassenden Kontext zu realisieren. Die Unendlichkeit der Verantwortung, die von der Vielheit der begegnenden Anderen geprägt ist, wird eingeschränkt durch die Anwesenheit des Dritten. Der Dritte und die in ihm transportierte Gesamtheit der Menschheit schaffen eine Verbindung zwischen dem Ethischen und dem Politischen. Einen Zusammenhang, in dem das Politische niemals vom Ethischen und umgekehrt zu trennen ist. Lévinas' ethische Forderung ist somit als „Widerstreit von multiplen Verantwortungen“ (Bedorf 2013, ebd.) zu verstehen.

Eine vollständige Aufopferung im Sein-für-den-Anderen ist nicht Ziel des lévinasischen Konzepts, vielmehr schwingt in diesem Konzept die eminente Verbindung zwischen Politik und Ethik mit, die für die reziproke Verantwortungsübernahme als unverzichtbar betrachtet werden kann. Eine absolute Konzentration auf den Anderen würde die Selbstentfremdung des Subjekts, nicht aber die Übernahme sozial ethischer Verantwortung und damit einen Machtausgleich zur Folge haben.

In der Vorstellung reziproker Verantwortungsübernahme, die im Moment der Begegnung ihren Anfang nimmt, lässt sich die Praxis eines ausgleichenden Machtgefüges erkennen. Beide Subjekte lernen, die im jeweils Anderen liegende Bedeutung für ihre eigene Existenz zu verstehen, ohne einander unterwerfen zu müssen. Durch das Anerkennen der Unendlichkeit

und damit der Unkategorisierbarkeit des Anderen realisiert sich der Macht-ausgleich bereits ab dem Moment der Begegnung und dem weitgehenden Verzicht auf sozial konstruierte Kategorisierungen. Beide Subjekte können in ihrer Verwiesenheit aufeinander ein ethisches Potenzial entdecken, das beiden subjektive Freiheit und soziale Sicherheit zu gleichen Teilen ermöglicht.

Diese Überlegungen einer Anerkennbarkeit des Selben und des Anderen sollen in den folgenden Kapiteln vertieft und auf ihre Grenzen ausgewiesen werden.

Im Folgenden soll die gesellschaftliche Anwendbarkeit der lévinasischen Ethik im Werk Judith Butlers dargelegt werden. In diesem Kontext ergibt sich folgende ethische Frage: Wovon hängen die An- und Aberkenntnis von Menschenwürde ab? Wem werden gewisse Rechte bzw. Anerkennung zugestanden? Um dem Vorhaben dieses Abschnitts Rechnung zu tragen, werden die Subjektkonstitution und die Rolle der Anerkennung durch den Anderen den Ausgang der Argumentation bilden.

In der Auseinandersetzung mit Judith Butlers Kritik der ethischen Gewalt kommt die Frage zum Ausdruck, wie eine Korrelation von Verletzbarkeit und Anerkennbarkeit gedacht werden kann.

Butler betont in Anlehnung an Lévinas die Relevanz von Verletzlichkeit und der Anerkennung eben dieser, zumal sie eine maßgebliche Rolle bei der Konstitution ihres Subjektverständnisses einnehmen. Der Zusammenhang zwischen Butlers Ethik und dem von ihr postulierten Subjektverständnis zeigt sich an dieser Stelle:

„Wenn ich, wie ich das tue und tun muss, die Frage stelle: ‚Was soll ich tun?‘, dann muss zunächst einmal ein ‚Ich‘ entstanden sein, das sich zum Gegenstand seines eigenen Denkens nehmen kann. [...] beziehe ich mich dann nicht immer schon auf eine soziale Welt, in der ganz bestimmte Arten von Optionen möglich sind und andere nicht?“ (Butler 2003, S. 8)

Butler vertritt die Ansicht, dass „[das] Subjekt so verfasst ist, dass es sich selbst immer – bis zu einem gewissen Grad jedenfalls – undurchschaubar, unbekannt bleibt [...]“ (Butler 2003, S. 10). Das Ich muss nämlich erst „entstanden sein“ (ebd., S. 10). Für sie ist das Subjekt also „[...] ein fragiles und fehlbares Subjekt [...], charakterisiert eher durch seine Grenzen als durch seine Souveränität“ (ebd., S. 10). Sie kritisiert hier die Annahme eines prä-

diskursiven Ichs. Das Selbstverständnis eines Subjekts als „Ich“ erfolgt ihr zufolge nämlich stets im Rekurs auf das eigene Bewusstsein. Das Bewusstsein von der Identität des Subjekts basiert Butler folgend wiederum auf bereits bestehenden Normen und der Wirkmächtigkeit von Institutionen, welche prägend für die Identitätsbildung sind. Das Subjekt wird somit immer schon zwingend durch seinen gesellschaftlichen Kontext konstituiert, wobei innerhalb dieses Kontexts entschieden wird, wem in Folge einer bestimmten kulturellen und/oder sozialen Zugehörigkeit eine Subjektposition zu Teil wird (vgl. ebd., S. 8). Das Ich unterliegt damit einem diskursiven Entstehungsprozess der von einem Außen (aber nicht vom lévinaschen Anderen) bestimmt wird. Jener Prozess ist fortlaufend und kann vom Subjekt nie vollständig durchdrungen werden. Hieraus ergibt sich für Butler die Frage, wie ein Subjekt entstehen kann, das „[...] niemals vollständig erklären kann, weshalb es so und nicht anders gehandelt hat [...]“ (Butler 2003, S. 10).

Zudem stellt sie den Gedanken eines souveränen und autonomen Subjekts grundlegend in Frage, impliziert der prozessuale Charakter seiner Entstehung nämlich, dass es mittels Adressierung bzw. Anrufung durch andere erst subjektiviert bzw. performativ hervorgebracht wird. Butler vertritt also die Ansicht, dass „[k]ein Subjekt [...] sein eigener Ausgangspunkt [ist]. Die Phantasie, die es zu einem solchen erklärt, kann die konstitutiven Beziehungen nur verleugnen.“ (Butler 1995, S. 41). Ihr zu folge sind Menschen einander „von Anfang an“ (ebd., S. 99) „ausgesetzt“ (ebd., S. 100). Dieser Aspekt verdeutlicht eine Verbindung zur Konstitution des lévinaschen Anderen. Sie betont die Relevanz der Anrufung und Annahme der Adressierung durch Andere. Die Anrufung⁵ ist ihrem Verständnis zufolge maß-

5 Das Motiv der Anrufung lässt sich als eine Praktik beschreiben, durch die Bezeichnung und die gegebene Anerkennung ein weiteres Subjekt „ins Leben zu rufen“. Butler übernimmt diese Form des performativen Aktes der Theorie des Sprachwissenschaftlers Austin. Zudem zeigt die Konzeption der Anrufung eine Unterscheidung zur Theorie Lévinas, in der es nicht das gesellschaftlich konstituierte und eingebundene Subjekt ist, das den Anderen anruft und über dessen gesellschaftliche Anerkennung und damit über seine Lebensbedingungen entscheidet. Vielmehr ist es bei Lévinas der externe Andere, der das Subjekt in das Sein-für-den-Anderen ruft, ein Prozess, der der als Ausgangspunkt der Subjektkonstitution bei Lévinas zu bewerten ist.

geblich für die Konstitution des Ichs, denn noch bevor das Ich überhaupt fähig ist, sich selbst als Ich zu bezeichnen, wird es angerufen bzw. adressiert. Hierzu schreibt Butler:

„Noch bevor ich ein ‚Ich‘ erwerbe, war ich ein Etwas, das berührt wurde, bewegt, gefüttert, zu Bett gebracht, angesprochen wurde. Alles diese Eindrücke sind Zeichen einer bestimmten Art, Zeichen, die auf der Ebene meiner Ich-Bildung etwas verzeichnen, Zeichen, die zu einer Sprache gehören, die sich nicht auf die Vokalisierung reduzieren lässt. Es sind Zeichen eines Anderen, aber es sind auch Spuren, aus denen schließlich ein ‚Ich‘ hervorgehen wird, das niemals imstande sein wird, diese Zeichen vollständig wieder zu finden oder zu lesen, ein ‚Ich‘, für das diese Zeichen zum Teil überwältigend und unlesbar, rätselhaft und prägend bleiben.“ (Butler 2003, S. 85)

Mittels der Anrufung, lässt sich exemplifizieren, was an dieser Stelle gemeint ist. In Körper von Gewicht (vgl. Butler 1995, S. 29) beschreibt sie, wie durch Sprache bzw. Anrufung das Subjekt konstituiert wird:

„Angesprochen zu 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‘.“ (Butler 2006, S. 15)

Die Konstitution des Subjekts steht immer in unmittelbarem Zusammenhang mit Anderen. In diesem Abhängigkeitsverhältnis werden Subjektpositionen stets neu und vor dem Hintergrund ihres Kontextes gebildet, denn:

„Wenn wir einen anderen anerkennen oder wenn wir für uns selbst Anerkennung fordern, [...] sind wir bereits im Fragen, in der Bitte etwas Neues geworden, da wir kraft der Anerkennung konstituiert werden.“ (Butler 2005, S. 62)

An dieser Stelle ist es wichtig, zu betonen, dass es bei Butler um „Andere“ im Plural und nicht mehr lediglich um die Einzelerfahrung bzw. die Beziehung mit dem einen Anderen geht, denn sie spricht von einem „Wir“ (vgl. ebd.). Gleichzeitig weist sie (vgl. Butler 2003, S. 85) nachdrücklich darauf hin, dass Sprache bzw. Anrufung nicht auf eine vermeintlich wertfreie Ebene reduziert werden darf. Es handelt sich bei Sprache nicht um bloße Zei-

chen. Ihr zufolge gleicht Sprache Gewalt. Sie kann das, was sich zwischen den Grenzen befindet, nicht benennen und kann indessen einem unendlichen Anderen, der in dieser Form nicht kategorisiert werden darf, nicht entsprechen. Die Adressierung einer Person verweist immer zugleich auf ein normatives System, welches diskursiv hervorgebracht ist. Mittels dieser Annahme verlagert ihre Theorie die Subjektivierung in eine diskursive und hierdurch ebenso politische Dimension.

Butler folgend ist das Subjekt

„[...] genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst [...]. Anders gesagt: im Rahmen der Subjektivation ist Unterordnung der Preis seiner Existenz.“ (Butler 2001, S. 25)

Das in jenes Beziehungsgeflecht eingebundene Subjekt kann hierbei die Adressierung durch Andere kaum beeinflussen, zumal die Wahrnehmung Anderer vorab nicht kontrollierbar ist. Das heißt, das Subjekt ist sowohl der Wahrnehmung als auch der Anerkennung durch Andere ausgeliefert, diese konstituieren es nämlich sozial.

„Angerufen durch einen verletzenden Namen erhalte ich ein soziales Dasein, und weil ich eine gewisse unumgängliche Verhaftung mit meinem Dasein habe, weil sich ein gewisser Narzissmus jeder existenzverleihenden Bedingung bemächtigt, begrüße ich schließlich die mich verletzenden Bedingungen, denn sie konstituieren mich sozial.“ (Butler 2001, 99)

Dieses Ausgeliefertsein verdeutlicht die Gefahr und die Verletzbarkeit eines jeden Lebens, denn „Anerkennbarkeit [ist] nicht Eigenschaft oder Potenzial einzelner Menschen.“ (Butler 2010, S. 13) Anerkennbarkeit beschreibt stattdessen einen diskursiv normativen Prozess, welcher darüber entscheidet, „bestimmte Subjekte zu ‚anerkennbaren‘ Personen zu machen, während [er] zugleich die Anerkennbarkeit anderer Subjekte entschieden erschwer[t].“ (ebd., S. 14). Sie kritisiert den Akt der Zurechnung von anerkennbaren/nicht anerkennbaren Subjektpositionen, zumal Menschen durch Anrufung in eine diskursiv bestimmte Rolle bzw. Kategorie eingefasst und dadurch Gewalt ausgesetzt werden, die die Bedingung der Betrauerbarkeit

und Unbetrauerbarkeit bildet, die später ausführlicher Behandlung unterzogen wird.

Die Einsicht über die Gefährdung und Verletzlichkeit des eigenen Lebens muss ihrer Theorie folgend in die Einsicht darüber münden, dass das Leben anderer gleichermaßen durch mich gefährdet sowie verletzt werden kann. Butler betont, dass sich jene Einsicht nicht auf singuläre „Andere“ – obgleich sie einem als Andere bzw. anders erscheinen – beschränken lässt. Hier formuliert sie also eine ethische Vorstellung, die darauf gründet, einem jeden Leben die gleiche Verletzlichkeit einzugestehen, die man selbst aufweist:

„Um ein Leben als gefährdet bezeichnen zu können, muss man nicht nur dieses Leben als eigenständiges Leben wahrnehmen, man muss die Gefährdung auch als integralen Aspekt dessen erkennen, was man im Lebendigen immer schon mit wahrnimmt.[...] Das Gefährdetsein ‚sollte‘ in der Tat als gemeinsame Bedingung menschlichen Lebens (ja, als gemeinsame Bedingung, der menschliche und nicht-menschliche Tiere gleichermaßen und gemeinsam unterliegen) erkannt werden, aber wir dürfen nicht davon ausgehen, dass mit der Einsicht das als gefährdet Erkannte schon gemeistert, erfasst oder auch nur vollständig wahrgenommen würde.“(Butler 2010, S. 20f.)

Es gilt, die Verletzlichkeit und Gefährdung des Lebens aller Lebewesen, so Butler, als „gemeinsame Bedingung“ im Zusammenleben anzuerkennen. Hier beruft sich Butler auf Lévinas. Sie verweist nämlich auf die Adressierung, die maßgeblich für ein Zusammenleben ist, denn „wir beginnen zu existieren, sobald wir angesprochen werden“(Butler 2005, S. 155). Ihr Interesse widmet sich der Funktionsweise der moralischen Adressierung. Die moralische Adressierung erfolgt Lévinas folgend durch das „Gesicht“ (vgl. ebd., S. 156 ff.) des Anderen, in dem sich die Not aller Menschen offenbart und hierdurch das Menschliche berührt. Butler (2005, S: 165) schreibt hierzu, „die Vokalisierung der Qual [...], die noch nicht Sprache oder nicht mehr Sprache ist, das, von dem wir geweckt werden für die Gefährdetsein des Lebens des Anderen [...]\“. Es ist gleichermaßen Gesicht, das das Menschliche berührt, zumal sich in ihm die Verletzlichkeit des Anderen zeigt. Ihrer Terminologie folgend offenbart sich das Menschliche/die Not nicht zwingend lediglich im Gesicht (ebd., S. 159). Unabhängig davon, in welcher Form sich das Gesicht/ Antlitz jedoch offenbart – kennzeichnend

bleibt, dass es „spricht“ (ebd., S. 158, 165). Für Butler verkörpert das Gesicht bzw. das Antlitz ein Gebot, das gebietet, nicht zu töten:

„Auf das Gesicht zu reagieren, seine Bedeutung zu verstehen heißt, wach zu sein für das, was an einem anderen Leben gefährdet ist, oder vielmehr wach zu sein für das Gefährdetsein des Lebens an sich. [...] Es muss ein Verständnis der Gefährdetsein des Anderen sein.“ (Butler 2005, 160)

Außerdem beschreibt sie eine Ethik der Gewaltlosigkeit, die ein Spannungsverhältnis darstellt, charakterisiert „zwischen der Angst Gewalt zu erleiden und der Angst, Gewalt zuzufügen“ (ebd., S. 163). Hiermit betont Butler zum einen die „Verletzungsmächtigkeit“ und zum anderen die „Verletzungsoffenheit“ als menschlich. Sie skizziert Gewaltverhältnisse, die durch diskursive Adressierungen bedingt sind: „einen Namen zu erhalten, einer Reihe von Zumutungen unterworfen zu sein, auf einefordernde Alterität reagieren zu müssen, [ist] eine gewisse Gewalt“ (ebd., S. 166). Diese Gewalt gilt es Butler folgend ernst zu nehmen. In Bezug auf die Alterität verdeutlicht sie, dass Menschen bzw. Menschengruppen im alltäglichen Sprachgebrauch als „Andere“ stigmatisiert werden. Zum Beispiel werden in Deutschland im Zuge des arabischen Frühlings Menschen durch den politischen Diskurs in Medienberichten unter die Kategorie „Flüchtling“ subsumiert. Die Menschen werden hinter dieser Subsumierung als Namenlose und Gesichtslose verborgen, wodurch sie im Sinne der lévinasianischen Terminologie nicht länger ethisch ansprechbar sind.⁶ Hierbei werden scheinbar soziokulturelle sowie religiöse Unterschiede nachdrücklich als auffallend charakterisiert und so als letzte Konsequenz überhaupt hervorgebracht. Butler weist jedoch darauf hin, dass nicht jedes „Gesicht“/„Antlitz“ im lévinasianischen Sinne „vermenschlichend“ wirkt (Butler 2005, S. 169).

„Wenn wir die Frage stellen, kraft welcher Äußerlichkeiten Anerkennung verliehen wird, stellen wir fest, dass dafür nicht die besondere Begabung des Anderen verantwortlich ist, der mich erkennen und anerkennen kann, denn dieser Andere muss sich seinerseits auf ein bestimmtes Kriterium verlassen, um festzulegen, was anerkannt wird und was nicht; auch er braucht einen Rahmen für sein Sehen und Urteilen. Ver-

6 Die ethischen Implikationen des Flüchtlingsstatus werden in Abschnitt 4.6 genauerer Betrachtung unterzogen.

leicht also der Andere Anerkennung – und wir wissen noch nicht, worin genau diese besteht –, so tut er dies nicht vorrangig kraftbesonderer Fähigkeiten oder eines Zwang ausübenden Antlitzes. Es liegt nicht nur bereits ein epistemologischer Rahmen vor, innerhalb dessen das Antlitz erscheint, sondern wir haben es auch hier schon mit einem Fungieren der Macht zu tun, denn nur kraft [...] kultureller Rahmenbedingungen erscheint uns ein gegebenes Antlitz als menschliches.“ (Butler 2003, S. 41)

Anders als Lévinas geht Butler davon aus, dass Seiende im Rahmen einer Begegnung normativen Strukturen ausgesetzt sind. In der Begegnung werden jene normativen Strukturen reproduziert und sind indessen veränderbar. Mittels dieser These verdeutlicht sie, dass die Subjektbildung Machtprozessen unterliegt. Dies ist ein Verweis auf Gesellschaftlichkeit. Der epistemologische Rahmen bestimmt hierbei, welches „Gesicht“/„Antlitz“ überhaupt als solches, Teil der Wahrnehmung werden kann. Butler begreift den epistemologischen Rahmen also als Grundvoraussetzung dafür, wem eine Subjektposition überhaupt zugerechnet – wer als Subjekt wahrgenommen – werden kann. Wie bereits beschrieben, betont Lévinas, dass das Antlitz nicht Teil (körperlich) oberflächlicher Gegebenheiten ist. Stattdessen steht es für die Not aller Seiender. Butler jedoch wendet sich unter Bezugnahme auf den epistemologischen Rahmen gegen diese These. Ihr zufolge existieren Menschen, die gar nicht erst als „mein“ Anderer (an-)erkannt werden. Das heißt, man kann sich einer Stellvertreterschaft sowie Verantwortung im lévinasischen Sinne entziehen. Für Lévinas ginge dies mit einem Verlust der Subjektivität einher. Wie bereits dargestellt, kann dieses aus der Perspektive resultieren, dass z.B. aufgrund vermeintlicher sozio-kultureller sowie religiöser Differenzen im (politischen) Diskurs darüber entschieden wird, wem Anerkennung zukommt und wem nicht. Während Lévinas also eine Unsichtbarkeit des Antlitzes postuliert, weist Butler darauf hin, dass es gerade die Sichtbarkeit des konkreten/begegnenden Anderen ist, die dem Subjekt Anerkennung zurechnet und letztlich eine Verantwortungsübernahme für eben diesen ermöglicht. Durch die Überführung des Gesichts/Antlitzes in den Raum des Sichtbaren gelingt es Butler, darauf hinzuweisen, dass nicht jedes Gesicht/Antlitz vermenschlichend wirken kann. In Anlehnung an Susan Sontag und in der Auseinandersetzung mit Kriegsfotografien gelingt es ihr, aufzuzeigen,

„wie die Rahmen, von denen die Anerkennbarkeit bestimmter Gestaltungen des Menschlichen abhängt, ihrerseits mit weiter gefassten Normen zusammenhängen, die darüber bestimmen, über welche Leben wir trauern und über welche nicht“ (Butler 2010, S. 65).

Sie versucht indessen, zu verdeutlichen, „was ein anerkennungsfähiger Mensch ist und was nicht als anerkennungsfähiger Mensch bezeichnet oder betrachtet werden kann“ (ebd.). Hierbei weist Butler auf die mediale Darstellung von Menschen hin. Jene Darstellung unterliegt einer gewissen Rahmung. Problematisch ist jene Rahmung insofern, als dass durch eben diese ein Freispruch von der Verantwortung für den Anderen erfolgen kann. Aufgrund der Rahmung sowie normativer Bedingungen können Anderer nicht als unter dem Primat der Anerkennung wahrnehmbar werden. In diesem Kontext verweist Butler auf eine Korrelation, die die Grenzen der lévinasischen Terminologie erweitert, den Zusammenhang zwischen Verletzbarkeit und Betrauerbarkeit:

„Bestimmtes Leben kann erst dann als zerstört oder beschädigt wahrgenommen werden, wenn es zuvor als lebendig wahrgenommen wurden. [...] Wenn bestimmte Leben jedoch nicht als Leben gelten oder von Anfang an aus dem epistemologischen Raster herausfallen, werden diese Leben niemals gelebt.“ (Butler 2010, S. 9)

Zur Anerkennung und Aberkennung von „Leben“ werden gesellschaftliche Raster, sogenannte frames, verwendet, die das Leben des Einzelnen einer politischen und sozialen Rahmung unterziehen. Framing ist für Butler selbst die Praxis eines zielgerichteten Machtverfahrens, in welchem die Existenz des einzelnen Subjekts von den Operationen gesellschaftlicher Macht abhängt. Um ein Leben als betrauerbar zu rahmen (framing), ist es nach Butler unvermeidbar, dem Leben einer bestimmten Menschengruppe eine Betrauerbarkeit und damit einen Wert zuzusprechen. Dieser Wert wird der Gruppe zugeschrieben und wirkt sich von dort auf das einzelne Subjekt oder eine bestimmte Gruppe aus.

Als im Dezember 2015 55 Menschen bei Anschlägen der Terroreinheit Islamischer Staat (kurz: IS) in Paris getötet wurden, bezog die Philosophin kurze Zeit später online Stellung. Zu diesem Zeitpunkt hatte der französische Präsident Hollande eine dreitägige Trauerfrist angekündigt. In ihrem

Beitrag Mourning becomes the law auf der Website des Verso Verlags erlangt das Konzept der Betrauerbarkeit einen aktuellen Bezug:

„Mourning seems fully restricted within the national frame. The nearly 50 dead in Beirut from the day before are barely mentioned, and neither are the 111 in Palestine killed in the last weeks alone, or the scores in Ankara. Most people I know describe themselves as ‚at an impasse‘, not able to think the situation through. One way to think about it may be to come up with a concept of transversal grief, to consider how the metrics of grievability work, why the cafe as target pulls at my heart in ways that other targets cannot.“ (Mourning becomes the law, Online, 10.08.2016)

Das Gesetz, eine dreitägige Trauer für eine Stadt auszurufen, zusammengekommen mit der tagelangen Berichterstattung in allen europäischen Medien und der detaillierten Beschreibung der Pariser Opfer, macht die Differenzierung, die in diesem Moment eingetreten ist, offenbar. Während der Opfer anderer Anschläge durch die gleichen Verursacher nicht gedacht wurde, wird eine Trauerpflicht für die Staatsangehörigen verhängt (vgl. Butler 2015). Dies zeigt die Verbindung zwischen Staatsangehörigkeit und Betrauerbarkeit auf. Dazu kommt, dass die in den anderen Gebieten verstorbenen Menschen durch ihren Lebensraum über den Rahmen der Religion (vermeintliche Muslime) mit den Verursachern verbunden werden und so ihren Anspruch auf Betrauerbarkeit verwirkt haben, unabhängig davon, ob sie diesen je hatten, denn der Begriff der Betrauerbarkeit ist auch in diesem Fall nur in Verbindung mit einer Gefährdung des Lebens zu fassen, wie ich sie bereits angesprochen habe. In einer Form der politischen Konkretisierung spricht Butler von Gefährdung in Bezug auf bestimmte Faktoren: Zuflucht, Arbeit, medizinische Versorgung und Rechtsstatus (vgl. Butler 2010, S. 14). Bei dieser Auswahl an Faktoren adressiert sie die Grundlagen des menschlichen (Über-)Lebens. Der Fokus auf die Gefährdung einer Gruppe von Menschen kann sowohl Grundlage bestimmter Normen der Anerkennung in einer Gesellschaft erfüllen als auch diese bewusst ausschlagen. Gefährdetsein impliziert eine Form des Zusammenlebens und erinnert uns daran, dass unser Schicksal letztlich in der Hand des Anderen liegt. Zudem hat das Gefährdetsein laut Butler verschiedene Bezugspunkte, an dieser Stelle verweist sie auf den Begriff der Ausgesetztheit, den auch Lévinas verwendet.

Ihrer Theorie folgend sind Subjekte sowohl den Menschen in ihrer unmittelbaren Umgebung ausgesetzt wie auch jenen, die eine unbekannte Größe bleiben und gegebenenfalls niemals den Weg des Subjekts kreuzen.

Diese Ermöglichung der potentiellen Gefährdung und damit der Abhängigkeit von dieser Gruppe weist eine Verbindung zur lévinasischen Figur des Dritten auf. Der Dritte, der bei Lévinas für die die Zweierbeziehung tradierende Unendlichkeit steht, tritt an dieser Stelle in die politische Ereigniswirklichkeit des Subjekts ein. Im Moment der Begegnung mit potentiellen Dritten entsteht bei Butler ein Kollektiv, das Wir, anders als im regulären Sprachgebrauch lässt sich unter diesem Begriff keine homogene Interessens-, Glaubens- oder Kulturgemeinschaft subsumieren. Stattdessen fasst Butler es wie folgt: „Wir kann sich selbst weder anerkennen noch erkennen, von Anfang an ist es unterbrochen durch Alterität“ (Butler 2010, S. 20). Nach Butler kann durch das Wir kein Schutzraum entstehen, das Subjekt verbleibt durch die Perspektive auf seine Endlichkeit vereinzelt, das Wir kann somit nur eingeschränkt identitätsstiftend wirken. Auf das Gefährdetsein rekurrierend, entsteht hier die Vorstellung einer radikalen Ersetzbarkeit und Anonymität des Subjekts im gesellschaftlichen Kontext. Um sich für eine ethische Schutzpraxis des Lebens einzusetzen, verwendet Butler den Begriff der Betruebarkeit, der Grundlage für die „Bedingung für die Ankunft des Lebens“ (vgl. Butler 2010, S. 21) ist. Das Leben wird wahrgenommen, es tritt in die gesellschaftliche Sphäre ein und appelliert offen an seine Schutzrechte. Butler schließt aus dem Moment der Betruebarkeit auch auf unsere Bereitschaft, für das Leben eines Anderen Sorge zu tragen: „Ohne Wissen über die Tatsache das wir um das Leben eines bestimmten Wesens trauern würden, könnten wir uns nicht um es kümmern“ (Butler 2010, S. 22). Aus diesem Kontext entwickelt sie die folgende Struktur: Das Subjekt weiß um die Endlichkeit seines Lebens, diese Erkenntnis kann es durch Reflexion auf das Leben anderer (in erster Linie Menschen) übertragen. Da es nun weiß, dass es trauern würde, im Falle dessen, dass eines dieser Leben (z.B. eines nahestehenden Menschen) zu Ende geht, ist es bereit, für die Erhaltung des Lebens zu sorgen. Diese ethische Praxis entsteht aus einem Reflexionsprozess über die Möglichkeit des Endes der eigenen Existenz und folgt in dieser Form einer egozentrierten Perspektive, in der das Subjekt Verantwortung für den Anderen übernimmt.

Nach Lévinas wäre diese eine unzureichende Begründung für eine Verantwortungsübernahme, da sie den Anderen immer noch zum Objekt des

Subjekts macht und die Alterität des Anderen und den Schutz um seiner selbst willen nicht ins Zentrum seiner Handlung stellt. Butler schließt die Argumentation mit der These „ohne Betrauerbarkeit gibt es kein Leben“ (Butler 2010, S. 23), was unweigerlich die Frage aufwirft: Gibt es unbetrauerbares Leben? Und wenn ja, welche Auswirkung hat die Unbetrauerbarkeit auf die Anerkennbarkeit dieses Lebens? Butler beantwortet die Frage wie folgt: „Wer nicht betrauerbar ist, lebt außerhalb des Lebens.“ (Butler 2010, S. 23)

Außerhalb des Lebens bedeutet für ihre Theorie ein außerhalb des gesellschaftlichen framings, welches die Anerkennbarkeit einer Menschengruppe und damit auch des Einzelnen generiert. Für die Philosophin sind Leben somit immer dem Prekarat ausgesetzt. Hiermit beschreibt sie die Möglichkeit, aus sozialen und wirtschaftlichen Unterstützungsnetzen herauszufallen und damit dem Risiko der Verletzung, der Gewalt und des Todes irreduzibel ausgesetzt zu werden. Die Rahmung des Lebens und die hierin liegende Anerkennbarkeit entscheiden über den Verlauf des Lebens in einem Wir. Das von Butler beschriebene Prekarat bezeichnet einen politischen zu verantwortenden Zustand der maximalen Gefährdung bestimmter Bevölkerungsgruppen (Butler 2010, S. 24). Um eine Form der Anerkennung in einer prekären Rahmengabe zu erwerben, versuchen sie und andere solidarisierende Gruppen, Schutzrechte für Unbetrauerbare zu erwirken, die den einzelnen Subjekten ihre menschliche Würde und Geltung zurückzugeben suchen. Sie konstatiert jedoch, dass diese Entscheidung die Menschen erneut von institutionellen Strukturen abhängig mache und Institutionen die Möglichkeit gebe, den Einzelnen oder die Gruppe als schutzbedürftig zu definieren. Ein Prozess, der staatliche Rechte generieren kann, Ausgrenzung und gesellschaftliche Diskreditierung jedoch in den seltensten Fällen verhindert.

Im Appell auf die Schutzbedürftigkeit des Lebens sei ein weiterer Aspekt für die Wahrnehmbarkeit des Lebens geschaffen, der selbst von einer Mannigfaltigkeit von institutionellen Faktoren abhänge. Das soziale Netz, auf das Butler rekuriert, wird an diesen Stellen zwar gestärkt, die Zuweisung einer Position im Außerhalb wird damit jedoch nicht umgangen, sondern forciert. Die Schutzbedürftigkeit, die sich in Schutzrechten äußert, verweist auf die Abhängigkeit und damit auf die potentielle Gefährdung durch andere. Institutionelle Rahmung ermöglicht und manifestiert in dieser Form einen Bereich selektiver Betrauerbarkeit. Die Betrauerbarkeit, die für

das Leben des Anderen empfunden werden kann, hängt von einer Vielzahl von dynamischen Faktoren ab. Zunächst richtet sich Betrauerbarkeit an einer Perspektive der Ähnlichkeit und der potentiellen Identifikation aus. Es gibt verschiedene Faktoren, wie Hautfarbe, Ethnie, Religion, Sprache, Geschlecht, sozialer Hintergrund etc., nach denen sich Betrauerbarkeit auf den Ebenen von Nähe und Ferne abbilden lässt. Butler wählt für eine Visualisierung dieses Prozesses die Geschehnisse des 11. Septembers 2001 (Butler 2010, S. 30). Zunächst beschreibt sie, wie durch die Rahmung des Angreifers (arabisch, muslimisch) alle Menschen dieser Herkunft von den Möglichkeiten der Betrauerbarkeit ausgeschlossen wurden. Die Opfer des 11. Septembers wurden ihren Herkunftsländern zugeteilt. Da sich der Vorfall in den Vereinigten Staaten von Amerika ereignete, bezog sich die staatliche Trauer auf amerikanische Bürger_innen. Diese Form der Betrauerbarkeit schloss eine bestimmte Menschengruppe zu einem Wir zusammen. Verbinden durch Aspekte wie Herkunft, Hautfarbe, Religion und Sprache sowie eine Subsumierung unter eine bestimmte soziale Klasse konnten diese Opfer betrauerbar werden, wodurch ihren Leben auf gesellschaftlicher Ebene Tribut gezollt werden konnte. In diesem Kontext ist darauf zu verweisen, dass dem Leben von amerikanischen Bürger_innen schon vor dem 11. September Wert zugeschrieben wurde und diese Zuschreibung die Betrauerbarkeit der verlorenen Leben ermöglichte. Im Fall der New Yorker Feuerwehrkräfte, von denen viele am Tag der Geschehnisse ihr Leben riskierten und verloren, handelt es sich um eine vorgängige Rahmung des Lebens in Form der Berufsgruppe. Feuerwehrkräfte werden durch ihre Tätigkeit in der Gesellschaft als „heldenhaft“ angesehen, dies bewirkt eine post-humane Anerkennung, die einer Ikonisierung gleicht. Die Bestätigung dieser Hypothese findet sich in vielen Dokumentationen, die sich mit dem Ereignis auseinandersetzen. Die Feuerwehrkräfte werden im Vergleich zu den gestorbenen und verwundeten „Zivilisten“ in Dokumentationen namentlich genannt, so entsteht eine Betrauerbarkeit, die eine Vertrautheit erzeugen soll, die besondere Trauerzeremonien und staatliche Anerkennung rechtfertigt. Die Betrauerbarkeit dieser Gruppe rückt somit näher in das Leben der Bevölkerung. Auch das Mahnmal am Ground Zero erinnert an die Verstorbenen und gibt ihnen einen Namen. Medienberichte der Zeit verliehnen diesen ein Gesicht und eine Geschichte. Dieser Prozess ist nicht untypisch bei Ereignissen dieser Art. Durch die mediale Thematisierung von Einzelschicksalen wird das einzelne Subjekt als betrauerbar kategorisiert

und um dies zu ermöglichen, aus dem Wir, der Gruppe der Opfer herausgelöst. Es wird hierbei auf das psychologische Modell einer möglichen Stellvertreterschaft zurückgeschlossen. Nach Lévinas ist dies einer der Aspekte, der uns untrennbar mit dem Anderen verbindet, unsere Einzigartigkeit für den Anderen, in welcher uns niemand vertreten kann. Es ist die Unvertretbarkeit im eigenen Sterben, in welcher sowohl die Einzigartigkeit des Anderen als auch die Auserwähltheit des Subjekts für den Anderen programmatisch werden (vgl. Lévinas 2003, S. 78). Sowohl im Fall der Feuerwehrkräfte als auch im Fall der zivilen Opfer erfolgt durch die Rahmung eine Möglichkeit nationaler Betrauerbarkeit, damit wird diesen Menschengruppen eine gesellschaftliche Wertigkeit zugeschrieben. Eine Möglichkeit, die einer Gruppe, die aus dem Rahmen gesellschaftlicher Wahrnehmbarkeit herausfällt, nicht zukommt. Dies lässt sich nach Butler an der Position der afghanischen Bevölkerung zeigen. Die Bilder der Opfer des Krieges erscheinen nicht in den Medien, sie erhalten keine Namen und bewegen sich so in einem Raum, den Butler als „außerhalb des Lebens“ beschreiben würde. Ihre Verletzbarkeit wird im amerikanischen und europäischen Kontext nicht beachtet, ihre Namen werden nicht in Gedenktafeln graviert. Diese Menschengruppe zeigt sich nicht als einem Wir zugehörig, das in einem der genannten kulturellen Kontexten den Anspruch auf Betrauerbarkeit aus einer vorherigen Anerkennung als „Leben“ stellen dürfte. Ein Leben das nicht als Leben anerkannt wird, wird folglich als unbetrauerbar definiert. An diesem Punkt bietet es sich an, auf Lévinas zu verweisen und daran zu erinnern, dass die Verantwortung für den Anderen und damit eine alteritätär geprägte Ethik nicht an den Landesgrenzen oder der eigenen kulturellen und sozialen Rahmung enden darf (vgl. ebd.). In einer solchen Praxis des Verantwortungsentzugs für eine spezielle Menschengruppe steht das Subjekt im Widerspruch zu seinen eigenen Existenzbedingungen. Folglich lässt sich die Frage aufwerfen, welcher Ethik sich gesellschaftliche Strukturen an dieser Stelle bedienen und nach welchen Normen die Rahmen gesetzt werden, die Menschen um die Anerkennbarkeit und damit um die Bedeutung ihres Lebens bringen.

Wie diese Rahmungsprozesse auf die Entwicklung normativer Ethik rekurrieren, soll im nächsten Abschnitt verhandelt werden, zudem steht die Differenzierung einer normativen Ethik im Vergleich zur lévinasischen Ethik im Zentrum der Diskussion.

Judith Butler bezieht sich im Kontext ihres 2003 veröffentlichten Werkes Kritik der ethischen Gewalt auf die moraltheoretischen Schriften Theodor W. Adornos. Adorno zufolge entsteht dann eine moralische Problematik, wenn fraglose und selbstverständliche Vorgegebenheiten von sittlichen Normen des Verhaltens in einer Gesellschaft nicht mehr vorhanden sind und der vermeintlich kollektive Ethos eine konservative Einheit bildet, die Diskontinuitäten ausschließt und unterdrückt (vgl. Butler 2003, S. 11f.). Butler verweist im adornitischen Sinne darauf, dass normative Ethik eine Praxis der Idealisierung ist und dass Adorno vor einem Rückgriff auf eine gewaltsame und repressive Ethik in der *Minima Moralia* gewarnt hatte (vgl. ebd.). Problematisch wird es, wenn das vermeintliche Kollektiv, das in diesem Kontext einige Ähnlichkeiten zu dem zuvor eingeführten Begriff des Wir aufweist, zu einer inhaltsleeren Vorstellung geworden ist, da eine kollektiv getragene inklusive Ethik in der Gesellschaft nicht mehr vorfindbar ist (vgl. ebd., S. 12). Folglich kann ein kollektiver Ethos, der nicht mehr von allen getragen werden kann, seine Ansprüche nur noch gewaltsam durchsetzen. In dieser gewaltsaugenden Ermöglichung eines Einflusses auf soziale Zusammenhänge wird unter dem kollektiven Ethos ein Universalanspruch verstanden, der die Rechte des Einzelnen negiert, dessen Praxis die kulturellen Besonderheiten außer Acht lässt. Zugleich ist eine Reformulierung des Ethos in Anpassung an die sich verändernden politischen und gesellschaftlichen Zuständen nicht möglich, das Ergebnis ist eine Indifferenz gegenüber gesellschaftlichen Bedingungen (vgl. ebd., S. 13). Problematisch ist in diesem Zusammenhang, dass die Bildung des Ichs innerhalb sowohl von gesellschaftlichen als auch von geschichtlichen Grenzen und Bedingungen vollzogen wird. Dies verdeutlicht, dass es kein Ich ohne Moral geben kann und dass sich das Ich nicht losgelöst vom Prozess einer normativen Rahmung betrachten lässt. Die hierin beschriebene Praxis wurde bereits in der diskursiven Entstehung des Subjekts bei Foucault aufgegriffen und soll an dieser Stelle sowohl durch die foucaultsche Theorie als auch durch die adornitische Ethik exemplifiziert werden. In Butlers Terminologie wird deutlich, dass das Subjekt keine Geschichte hat, die nicht zugleich die Geschichte bestimmter, extern wirkender Normen ist. Damit ist, so Butler, das Subjekt durch seine Entstehungsbedingungen gewissermaßen enteignet, (ebd., S. 15), da es nicht die Möglichkeit erhält, sich unabhängig von gesellschaftlichen Normierungen zu entwickeln.

Durch diesen Prozess entsteht eine gewisse „Unverfügbarkeit des eigenen Ichs“ (ebd., S. 16), die sie als Quelle der Moral zu denken sucht. Durch den Prozess der Entstehung seiner Identität, auf den das Subjekt nur minimalen Einfluss im Kontext eines vorgelegten Rahmens nehmen kann, empfindet das Subjekt eine Kluft zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Es versucht mit Hilfe der Reflexion seine Einzigartigkeit herauszu stellen, die dem Subjekt auch in der lévinasischen Terminologie eine besondere Rolle zukommen lässt. Mit dem Begriff seiner Einzigartigkeit, seiner Besonderheit korreliert an der Stelle seine Unersetzbarkeit für den Anderen (vgl. ZA, S. 56). Auch wenn das Ich seine Besonderheit in den Fokus zu stellen sucht, so begreift es mit Hilfe der Reflexion gleichzeitig seine Gebundenheit an die gesellschaftliche Ordnung und damit an eine normative Ethik. Da es die Normen und damit die Rahmungen sind, die das Subjekt erst lebensfähig machen, benutzt es verschiedene Strategien, um sich diese anzueignen. Vorausgesetzt, Normen existieren in einer äußeren Distanz, so besteht die Aufgabe des Subjekts darin, sich diese Normen anzueignen und eine Beziehung zu ihnen zu entwickeln (vgl. Butler 2003, S. 18). Es ist an dem Subjekt, die Normen, die es vorfinden kann, aufzunehmen, sie für sich selbst umzusetzen und ihren Sinn zu verstehen.

Die zweite gegebene Möglichkeit im Umgang mit Normen sieht Butler in der Inhärenz. Da sich das Subjekt durch ein normatives Gefüge konstituiert, dient das gesellschaftliche Verhalten als Ausgangspunkt für die eigene Lebenspraxis. Diesen Möglichkeiten, einen Umgang mit Normen zu antizipieren, liegt das Bedürfnis des Subjektes nach Anerkennbarkeit seines Subjektstatus durch reflektierte oder unreflektierte Aneignung von Normen zu Grunde. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Butler das Subjekt als ein normatives Gebäude begreift, das durch Reflexion die Möglichkeit erhält, sich mit den gegebenen Rahmen kritisch auseinanderzusetzen, diese jedoch niemals zu transzendieren in der Lage ist. Für Butler werden Subjekte in Anlehnung an Lévinas durch die Anrede des Anderen konstituiert. Sie führt den Gedanken der Ansprache durch den Anderen fort und isoliert den Aspekt des „Rechenschaftablegens“ als zentral für die Subjektwerdung in einem gesellschaftlichen Rahmen, der immer schon die Präsenz Anderer voraussetzt. Da das Subjekt, wie bereits dargestellt, in ein Set von normativen Rahmen hineingeboren wird, für das es sich nicht entschieden hat, dem es aber genauso wenig entgehen kann, ist es gezwungen, ein Verhalten zu den gesellschaftlich geltenden Normen zu entwickeln, dies kann im Kon-

text der oben beschriebenen Praktiken vollzogen werden. Neben gesellschaftlich wirkenden Normen findet sich das Subjekt als in einem Rechtssystem verortet, welches es dazu verpflichtet, seine Handlungen zu reflektieren und nachfolgend Rechenschaft über den Vollzug seiner Handlungen abzulegen.

Für Butler ist der Prozess des Ablegens von Rechenschaft einem Anderen gegenüber die ethische Geburtsstunde des Subjekts. Diese Praxis konstituiert sich durch zwei divergente Akteure, zum einen dem konkreten Anderen, dem das Subjekt die Motive seines Handelns verdeutlicht, zum anderen die Institution, sprich, Gesetzgeberschaft, die das Verhalten des Subjekts bei Verfehlungen durch Strafe maßregelt.

„Wir beginnen nur damit Rechenschaft abzulegen, weil wir als Wesen befragt sind, die in einem Rechts- und Strafsystem Rede und Antwort stehen müssen. Dieses System ist nicht immer schon da, sondern wird im Laufe der Zeit und mit hohen Kosten für den menschlichen Instinkt etabliert.“ (Butler 2003, S. 19)

Dies zeigt, dass die Möglichkeit einer Sanktion das Subjekt schreckt und leitet damit Butler folgend den Prozess der Reflexion ein, der zu einer Orientierung an den moralischen Vorgaben der Gesellschaft führt (vgl. Butler 2003, 19). In dem Moment, in welchem eine Anredeszene zwischen einem Anderen und einem Subjekt beginnt, konstituiert sich das Subjekt durch seine Bereitschaft, Rechenschaft abzulegen und damit Verantwortung für seine Handlungen und seine Geschichte zu übernehmen.

„Die Rechenschaft nimmt also eine narrative Form an: Sie hängt nicht nur von der Fähigkeit ab, eine Abfolge von Ereignissen mit plausiblen Übergängen wiederzugeben, sondern auch von der narrativen Stimme und Autorität, und sie richtet sich an ein Publikum mit dem Ziel, diese zu überzeugen.“ (Butler 2003, S. 21)

Der Andere wird hier Publikum, ein Zuschauer der Entstehung des Subjekts, die er qua seiner Existenz ermöglicht. Dies lässt sich anhand des folgenden Prozesses verdeutlichen:

„Wenn ich in einem moralischen Rahmen zur Rechenschaft gezogen werde, dann wird dieser Rahmen zunächst auf mich gerichtet und beginnt zunächst damit auf mich einzuwirken, weil ein anderer mich anredet und befragt.“ (Butler 2003, S. 24)

Ein ähnlicher Prozess lässt sich auch aus der lévinasischen Begegnung mit dem Anderen ableiten, in der die Gewahrwerdung des Antlitzes eine Antwort vom Subjekt verlangt, mit der es die Verantwortung für den Anderen übernimmt und selbst intelligibel wird. Auch wenn Butler von einem normativ geprägten Rahmen ausgeht, in dem eine gesellschaftliche Gesetzeslage das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Anderen diskursiv bestimmt, wird die Entstehung des Subjekts erst durch die Anrede des Anderen (Anrufung) und die darauf folgende Antwort des Subjekts ermöglicht.

„Wenn ich in Erwiderung auf eine entsprechende Frage Rechenschaft von mir selbst gebe, bin ich in ein Verhältnis zu dem Anderen verwickelt, vor dem und zu dem ich spreche. Zu einem reflexiven Subjekt werde ich folglich, wenn ich eine narrative Darstellung meiner selbst versuche, nachdem ich von jemanden angesprochen und aufgefordert wurde, mich an den zu wenden, der sich an mich wendet.“ (Butler 2003, S. 24)

Diese doppelte Bezugnahme ist dementsprechend nur durch die Erwiderung auf die Frage des Anderen möglich. In diesem Moment der Erschaffung liegt bereits ein Dilemma begründet, zwar ist das nun hervorgetretene Subjekt in seiner Handlung frei, zugleich erlebt es jedoch die Möglichkeit einer Sanktionierung bei Fehlverhalten. Es ist dem Subjekt überlassen, seine Handlungen dem Norm- und Moralkodex der jeweiligen Gesellschaft anzupassen. Diese Form der Haltung bestimmt die Leichtigkeit oder Komplexität seines Lebens nachhaltig.

Butler betont, dass es dem Subjekt nicht freigestellt sein kann, die gegebenen Normen zu missachten, denn es ist verpflichtet, über die möglichen Konsequenzen seiner Handlungen nachzudenken und die Sanktionen kritisch abzuwägen:

„Diese ethische Handlungsfähigkeit ist weder gänzlich determiniert noch radikal frei, vielmehr besteht ihr Ringen, ihr elementares Dilemma darin, Produkt einer Welt zu sein, während man sich doch zugleich in bestimmter Sicht erschaffen muss.“ (Butler 2003, S. 29)

Die Philosophin rekurriert auf die gegebenen Normen und Regeln innerhalb eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, eine reguläre Einhaltung der Regeln kann nach ihrer Vorstellung jedoch nicht zur Genese eines ethischen

Subjekts führen, da die vollständige und unreflektierte Einhaltung einer Reglementierung gleichkommt und das Subjekt handlungsunfähig macht. Dem Subjekt wird durch seine Freiheit die Möglichkeit gegeben, die gesellschaftlichen Regeln und Vorgaben kritisch zu reflektieren und so ein Verständnis für die Veränderlichkeit dieser vermeintlich starren Vorgaben und Gesetze zu erlangen. Obwohl sich in diesem Kontext das „Fortsbestehen einer elementaren Unfreiheit“ aufzeigen lässt, erwächst an dieser Stelle auch das Potenzial des Subjekts, zum Beispiel: kritische Aspekte anzusprechen, sich bewusst non-konform zu verhalten und dadurch beispielsweise Normen des Ausschlusses von bestimmten Menschengruppen aus der Gesellschaft heraus zu kritisieren und zu einer Veränderung beizutragen, wenngleich es für diesen Akt der Veränderung bereit sein muss, gegebenenfalls Sanktionen auf sich zu nehmen. Vor diesem Hintergrund lässt sich fragen, ob die Möglichkeit, das gegebene Regelkonstrukt zu transzendieren, als Entstehungsgrundlage des ethischen Subjekts gedacht werden müsste. Um diesen Aspekt einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, werde ich im Weiteren auf Butlers Kritik am foucaultschen Subjektbegriff eingehen, in der sie die lévinasische Bedeutung des Anderen für das Subjekt betont.

Eine ethische Philosophie muss auf diese Frage mit mindestens zwei Arten von Untersuchungen reagieren. Die erste fragt danach, welchen Normen die Existenz des Subjekts unterliegt und wie diese über Anerkennungsprozesse entscheiden. Die zweite Untersuchung geht der Frage der Bedeutung des Anderen für das Subjekt und des geteilten normativen Horizonts nach. (vgl. Butler 2003, S. 35)

Nach Butler kommt die ethische Philosophie ohne die Frage nach der Subjektkonstitution durch die Begegnung mit der Alterität nicht aus. Diese Perspektive ist es, die Kritikern an Foucaults Werk fehlt. Seine erste Terminologie scheint bei der ersten Begegnung den Kontakt mit dem Anderen vermieden zu haben, bezieht er sich auf eine Gesellschaftskritik, die den Anderen zwar einschließt, aber in eine gesichtslose Masse zu absorbieren scheint. Butler betrachtet den Grund für die Auslassung dieser konkreten Form der Intersubjektivität wie folgt:

„Dies könnte daran liegen, dass die dyadische Szene von Selbst und Anderem die soziale Funktionsweise der Normativität, die sowohl die Erzeugung des Subjekts als auch den intersubjektiven Austausch regelt, nicht adäquat beschreiben kann.“ (Butler 2003, S. 35)

Angesichts der Kritik, Foucault hätte den Anderen in seiner Wirkmächtigkeit übersehen, argumentiert Butler, dass das Sein des Selbst nicht ultimativ von der Existenz des Anderen abhängt, wie Lévinas es formulieren würde, sondern dass die soziale Dimension (die Institutionen) für die Entstehung eines ethischen Subjekts, das in der Lage ist, Rechenschaft vor sich selbst abzulegen, unverzichtbar ist. Zudem beherrscht die soziale Dimension die Sphäre der Anerkennung, denn es genügt nicht, in der dyadischen Beziehung Anerkennung im Anderen zu finden, diese ist für gesellschaftliche Vorgänge zwar hilfreich, aber nicht ausreichend genug, um einen Subjektstatus zu rechtfertigen. Zudem beginnt die intersubjektive Beziehung in Form der Begegnung bereits in einem diskursiv geprägten Raum.

Die Normen, nach denen sich Anerkennung strukturiert, sind nicht allein die Normen des Subjekts, sie funktionieren, soweit sie soziale Normen sind, die über jeden dyadischen Austausch, den sie bedingen, hinausgehen (vgl. Butler 2003, S. 36).

Butler argumentiert in Lévinas' Sinne, wenn sie die Vorstellung einer Transzendenz des Anderen über den Begriff seiner Anerkennung als Kategorie bewahrt. Sie beschreibt, dass es der Figur und auch der Funktion des Anderen nicht gerecht werde, ihn mit dem sozialen Charakter der umgebenen Anerkennungsnormen gleichzusetzen. So wie bereits beschrieben, konstituiert der soziale Rahmen Anerkennungsprozesse, diese sind laut Butler krisenanfällig, denn wenn Andere auftreten, die nach vorgebenden Regeln nicht anerkennbar sind, was entweder zur Erweiterung oder Neubildung von Rahmen führen kann, hat dies im schlimmsten Fall den Ausschluss aus der Sozialität des Wir zur Folge. Eine Perspektive, die für die Betroffenen in maximaler Ausgesetztheit und Verletzbarkeit resultieren kann. Mit der Fragestellung „Wie soll ich jemand anderen behandeln?“ tritt das Subjekt in die „Sphäre sozialer Normativität“ (Butler, 2003, S. 37) ein, die es ermöglicht, den Anderen in seiner physischen Getrenntheit zu betrachten.

Die Begegnung zwischen dem Anderen und dem Subjekt und damit auch die Entstehung des Letzteren werden als permanent in den Kontext eines normativen Rahmens eingebunden verstanden. So entsteht mit der Frage nach den Möglichkeiten des Umgangs mit dem Anderen neben der Bezugnahme auf die Normativität auch die Frage nach der Macht, die die dyadische Begegnung diskursiv durchzieht. Sie konstatiert:

„Sobald ich die Frage in ihrer ganzen Einfachheit stelle: Wie soll ich dich behandeln? Wenn das ‚Ich‘ und das ‚Du‘ erst entstehen müssen und wenn für diese Entstehung und Begegnung ein normativer Rahmen erforderlich ist, dann leiten Normen nicht nur mein Verhalten an, sondern sie legen auch die Bedingungen fest, unter denen es zu einer Begegnung zwischen mir und dem Anderen kommen kann.“ (Butler 2003, S. 38)

Butler verweist abschließend auf den Aspekt, dass die Bedingungen, unter welchen in diesem Kontext reziproke Anerkennung zuteil werden kann, immer eine durch den Diskurs bereits eingeschränkte und durch Regeln und Normen determinierte Form der Anerkennung sind und dass sich auch das Subjekt, welches dem Anderen Anerkennung zusichert, damit einer Ressource bedient, die außerhalb des Handlungsrahmens seiner Selbst liegt, nämlich einer sozialen Anerkennungsnorm:

„In gewissem Sinne unterwerfe ich mich einer Anerkennungsnorm, wenn ich dir Anerkennung anbiete, was bedeutet, dass das ‚Ich‘ dieses Angebot der Anerkennung nicht mit seinen eigenen privaten Ressourcen bestreitet. Tatsächlich scheint das ‚Ich‘ dieser Norm in dem Moment unterworfen, in dem es ein solches Angebot macht, so dass das ‚Ich‘ ausführendes Organ der Norm wird und unweigerlich in dem Maße von der Norm benutzt zu werden scheint, in dem es die Norm zu nutzen versucht.“ (Butler 2003, S. 39)

Diese Perspektive umfasst sowohl die Entstehung als auch die Gefangenheit innerhalb des normativen Diskurses, in dem sich das Subjekt befindet. Im Moment, in dem das Subjekt dem Anderen eine Form von Anerkennung anbietet, kann diese stets allein Produkt des Diskurses sein, und das Subjekt wird unfreiwillig zur Exekutiven einer gesellschaftlichen Norm, die es auf den Anderen anwendet und damit die Bedeutung seiner unendlichen Alterität je unterminiert. Anstelle einer offenen, diversitätsbewussten Öffnung zum Anderen wird der Andere unter der Vorstellung eines Kollektivs „Anderer“ gleichgestellt. In dieser Funktion verschwinden alle wesentlichen nationale-ethno-kulturellen Faktoren, die in Verbindung mit der individuellen Geschichtlichkeit des Anderen diesen erst in seiner Alterität anerkennbar machen könnten. Mit dieser Vorgehensweise, einer Iteration der diskursiven

Normierungen, wird die Möglichkeit einer Reflexion der Bedeutung des Anderen für die Existenz des Subjekts negiert.

„Anerkennung wird zu jenem Prozess, durch den ich ein anderer werde als der, der ich gewesen bin, wodurch ich die Fähigkeit einbüße, zu dem zurückzukehren was ich gewesen bin.“ (Butler 2003, S. 41)

Um diese Problematik zu umgehen, bietet das Subjekt dem Anderen Anerkennung als Praktik innerhalb eines sprachlich und definitiorisch begrenzten Rahmens an, in dem beide Akteure klar voneinander zu trennen sind. Denn: Die Begegnung mit dem Anderen bewirkt eine Veränderung des Selbst, für die es kein Zurück gibt. Was im Laufe dieses Austausches über das Selbst erkannt wird, ist, dass das Selbst jene Art Wesen ist, das unmöglich in sich selbst verharren kann (ebd.).

Damit beschreibt Butler, wie die Konstitution eines intelligiblen Subjekts untrennbar von der Vermittlung der Figur des Anderen abhängig ist und dass es zum Zwecke der Selbsterkenntnis genötigt wird, seine solipsistische Form zu verlassen. In diesem Punkt postuliert Butler eine Überwindung tradiertener Normen, um eine Begegnung innerhalb des Kampfes um wechselseitige Anerkennung zu ermöglichen. Dabei begreift sie das Subjekt und den Anderen nicht allein als in eine dyadische Struktur eingefasst, sondern fokussiert das die Dyade umgebende System, den Diskurs, und beschreibt, dass eine Übereinkunft über die Einhaltung gewisser sprachlicher Regeln und ethischer Normen garantiert sein muss, um gegenseitige Anerkennung anbieten zu können. Eine Visualisierung kommt dieser Perspektive durch den Rückgriff auf frames zu, denen sie die Lesbarkeit oder Unlesbarkeit des Antlitzes unterstellt. Diese Lesepraxis, der die Dechiffrierbarkeit bestimmter Antlitze unterliegt und mancher nicht, unterstellt sie einer diskursiven Praxis der Wiederholung, die die Optionen der Decodierung strukturiert und damit ebenso für eine vereinfachte Wiedererkennung (bspw. bei vergleichbarer natio-ethno-kultureller Identität) und gleichsam für gleichstellende oder fehlgeschlagene Erkennung sorgen kann.

Letztere Möglichkeiten verweisen auf eine Praxis der Gleichschaltung, in der nur bestimmte Aspekte durch den Vergleich mit zuvor gesehenen Bildern gerahmt und damit anerkannt werden, die der Einzigartigkeit der Person aber keineswegs Rechnung tragen können.

Dies zeigt an, dass es dem visuellen Feld der Normativität des gegebenen Diskurses untersteht und in ähnlicher Struktur operiert. Butler postuliert, dass es einem „Raster für das Menschliche“ bedarf, der in der Lage sein muss, mannigfaltige Repräsentationen menschlicher Antlitze zu umfassen. In Ermangelung dessen beziehen sich Subjekte im Prozess der Gewährung von Anerkennung auf einen kulturell vermittelten Bezugsrahmen, der es ermöglicht, dass ausgewählte und reputativ auftauchende Antlitze als „menschlich“ kategorisiert werden können, während andere aufgrund fehlender Bezugsrahmen als „nicht-menschlich“ beschrieben werden und damit aus der Perspektive einer potentiellen Verantwortungsübernahme durch das Subjekt herausfallen.

Als Erklärungsstrategie verweist Butler auf die anthropozentrische Struktur des normativen Diskurses, die im Ausschluss spezifischer Menschengruppen ihren Machteffekt rechtfertigt. Hinsichtlich dieser Überlegungen muss die Frage gestellt werden, „unter welchen Bedingungen Individuen ein Antlitz, ein lesbares und sichtbares Antlitz erwerben, andere hingegen nicht?“ (Butler 2003, S. 43). Der Raum der Begegnung ist wie in der derridaschen Dekonstruktion von einem Kontext, einem Diskurs bestimmt. Die kulturelle Prägung des Diskurses bestimmt die Lesbarkeit des Antlitzes und damit die Lebbarkeit der dahinter liegenden Existenz.

Butler beschreibt den visuellen Rahmen als Voraussetzung für die Lesbarkeit des Antlitzes. Anders als Lévinas versteht sie die Lesbarkeit des Antlitzes somit nicht als absolute und grundlegende Verbindung, dessen Verstehbarkeit Fundament einer gemeinsamen Menschlichkeit ist.

Für sie fungiert das Antlitz als gesellschaftlich vordefinierte Instanz, die Lesbarkeiten (auch begrenzt auf verschiedene Kultur- und/oder Personenkreise) ermöglicht und negieren kann. Butler konstatiert, es wirke so, als müsse jedes einzelne Antlitz, um in die Ebene lesbarer Antlitze aufgenommen zu werden, zunächst durch ein Anerkennungsverfahren durchlaufen, in dem das neue begegnende Antlitz der Liste bereits gesehener und anerkannter Antlitze hinzugefügt werden müsse (vgl. Butler 2002, S. 43).

„Zunächst muss es ein Raster für das Menschliche geben, eines, das beliebig viele Variationen als fertige Beispiele umfassen kann. Doch gemessen daran, wie umstritten die visuelle Repräsentation des Menschlichen ist, scheint unsere Fähigkeit, auf ein Antlitz als menschliches zu reagieren, von der Vermittlung durch Bezugsrah-

men abhängig, die in einem Fall vermenschlichen und im anderen entmenschlichen.“ (Ebd.)

Die angesprochenen Bezugsrahmen werden aus sprachlichen und visuellen Mustern gebildet, die einer subjektzentrierten Normativität angehören und in dieser Funktion die Ausgrenzungen und Eingrenzungen von Begriffen festlegen. Ein Verständnis dieser Normativität ist erforderlich, um die entsprechende An- oder Aberkennung des Subjektstatus des begegnenden Anderen leisten zu können. Für die italienische Philosophin Adriana Cavarero führt die zentrale Frage nach der Anerkennung nicht über das Subjekt, sondern über das artikulierte Selbstverständnis des Anderen und geht davon aus, dass dieser Andere in seiner Einzigartigkeit und Unsubstituierbarkeit den Rahmen der Normativität in seiner Antwort auf die Frage „Wer bist du?“ zu überschreiten vermag. Der Andere hat daraufhin zwei Möglichkeiten, zum einen kann er sich eines dem Subjekt verwandten sprachlichen Rasters bedienen und sich damit in einem bestimmten Rahmen intelligibel machen, zum anderen kann er sich fremder oder antinormativer Muster bedienen und wird damit aus dem Kontext einer möglichen Anerkennung ausgeschlossen. Auch in dieser Form kann er sich nur in bekannten Mustern beschreiben und verbleibt damit in einer Oberflächlichkeit, die ebenso wenig der Unendlichkeit seiner Alterität gerecht wird wie die Bezeichnung durch das Subjekt.

Weitere Perspektiven eröffnen sich in der Hinwendung zur Bedeutung der Figur des Dritten und in der sozio-politischen Anwendbarkeit, die anhand einer Beschäftigung mit der Occupy-Bewegung beschrieben werden soll.

4.4 GEMEINSCHAFT MIT DEM DRITTEN – PROTESTSZENERIE OCCUPY WALL ST.

Eine praktische Anwendungsperspektive der lévinasischen Konzeption des Dritten findet sich in Judith Butlers Beschäftigung mit der Occupy-Bewegung im Essay: *Bodies in Alliance and the Politics of the Street* aus dem Jahre 2011 (Butler 2015). Die politische Beschäftigung, die in der Konstruktion des Dritten bei Lévinas als fehlend gilt, möchte ich im Folgenden durch die Hinzufügungen Butlers ergänzen. Die Versammlungen,

die sich von 17. September 2011 bis 2012⁷ zunächst an der Wall Street in New York ereigneten, hatten eine Reformulierung politischer und wirtschaftlicher Ansprüche in ihrem Fokus. Die Beteiligten, die monatelang auf der Wall Street und im Zuccotti Park eine Zeltstadt errichteten, um gemeinsam für eine gerechtere Versorgung mit Arbeitsplätzen, Lebensmitteln, Medikamenten und einer Unterstützung durch die Politik zu demonstrieren, formulieren eine neue Vorstellung des Dritten in seiner Funktion als performative Gemeinschaft. Die amerikanische Philosophin Judith Butler lehnt sich in ihrer Konzeption der Performativität an die Sprechakttheorie Austins an, versteht diese als Möglichkeit, durch konnotierte Sprechakte Handlungen zu realisieren (z.B. eine Taufe durchzuführen), diese Handlungen müssen in der Kultur anerkannt, durch Wiederholungspraktiken manifestiert und in den meisten Fällen von einer bestimmten Gruppe von Menschen durch ihre Anwesenheit legalisiert werden. In dieser Funktion beschreibt Butler die Protestgemeinschaft der Occupy-Gruppierung als performative Versammlung, da durch ihre körperliche Anwesenheit, durch ihre physische Occupation von entscheidenden wirtschaftlichen Plätzen in verschiedenen Städten eine Aussage getätigkt wurde. Dies verweist darauf, dass performative Akte keiner kontinuierlichen sprachlichen Ausdrücke bedürfen, um ihren Motivationen Ausdruck zu verleihen. Als Motivation beschreibt Butler „seeking to minimize the unlivability of lives“ (Butler 2015, S. 67) und

„understanding that the condition of precarity is differentially distributed, and that the struggle against or the resistance to, precarity has to be based on the demand that lives should be treated equally and that they should be equally livable“ (ebd.).

Im Fokus steht für Butler das Prekariat, beschrieben als Leben unter lebensunwürdigen Bedingungen, ein Gedanke, in dem Menschen untereinander über Kontinente hinweg verbunden sind, ein Gedanke, der eine soziale Relationalität stiftet:

7 Bis 2015 sind immer noch einzelne Proteste in Bewegung, die sich mit dem Namen „Occupy Wall Street“ assoziieren. Der angegebene Zeitraum bezeichnet die Kernzeit der Protestbewegung an der Wall Street und in umgebenden Orten (vgl. The Atlantic 2015: <http://www.theatlantic.com/politics/archive/2015/06/the-triumph-of-occupy-wall-street/395408/>, Zugriff: 02.09.2016).

„I am the complexity that I am, and this means that I am related to others in ways that are essential to any invocation of his I.“ (Ebd., S: 68)

Die Allianz, auf die Butler im Folgenden zu sprechen kommt, ist eine in der Identität bereits vorherrschende, sie verweist an dieser Stelle auf den Begriff der Assemblage⁸ der französischen Poststrukturalisten Gilles Deleuze und Felix Guattari. An diesem Punkt bietet sich jedoch auch ein Rekurs auf die inner-identitäre Gemeinschaft mit dem Dritten und die Vereinnahmung des Anderen (als des Anderen-in-mir) an, die zum einen den ethischen Charakter der Gemeinschaft und zum anderen die durch die Einbeziehung weiterer Anderer geschaffene Relation der Gerechtigkeit mit einschließt. Der Dritte wirkt als Ausgleichsinstanz zwischen konkurrierenden Interessen, in dieser Funktion zeigt sich die Protestszenerie als eine organisierte Zusammenkunft. Es werden Aufgaben und Lebensmittel ge- und verteilt, nachbarschaftliche Strukturen entstehen, es zeigen sich demokratische Strukturen, die der umgebenden Politik und Wirtschaft als beispielhaft gelten sollen.

Die protestierenden Menschen erwirken durch ihre Zusammenkunft eine Gemeinschaft, die sich unter einer Thematik, nicht aber unter einer Definition versammelt. Unterschiedlichste Gruppierungen finden in dieser Gemeinschaft Platz und können sich mit den Inhalten identifizieren, daraus ergibt sich eine Möglichkeit, die lévinasische Alterität in einer gesellschaftlichen Struktur zu denken, indem es ein gemeinsames Thema gibt, das im Gegensatz zu Zugehörigkeiten die Gemeinschaftlichkeit prägt und im Vordergrund steht. Die Bedürfnisse, die artikuliert werden, sind singulär und plural zugleich.

Sie entstammen der eigenen Lebenspraxis und sind übertragbar auf die Pluralität des Dritten, die selbst Nicht-Anwesende einschließt und über Landes-, Sprach- und Kulturgrenzen hinweg vereint anstatt zu trennen.

8 Nach der Theorie von Deleuze und Guattari beschreibt Assemblage eine Struktur entlang von Axen, die sowohl diskursive als auch non-diskursive Komponenten enthalten. Sie werden verstanden als Zusammensetzungen von Körpern und Inhalten, die Aussprache und Ausdruck berücksichtigen. In ihrer Verbindung zwischen Körpern und Sprechakten ist diese Theorie eine Anlehnung an Foucaults Konzeption des Dispositivs (vgl. Patton, S. 44).

Ebenen der privaten Sphäre und der öffentlichen Sphäre werden Butler folgend in der Zusammenkunft tradiert:

„At such moment, politics is not defined as taking place exclusively in the public sphere, distinct from the private one , but it crosses those lines again and again, bringing attention to the way that politics is already in the home, or on the street, or in the neighbourhood or indeed in those virtual spaces that are equally unbound by the architecture of the house and the square.“ (Ebd., S. 71)

Die Möglichkeit, dem Anderen und auch dem Dritten zu begegnen, ist niemals ausgesetzt. Die Begegnung mit dem Anderen und damit auch die Aussetzung der Ansprüche des Dritten durchziehen das gesellschaftliche Leben, ob diese Begegnung physisch auf der Straße, in einer Institution als Teil einer Gruppe oder in der gemeinschaftlichen politischen Wahl entsteht. In der politischen als auch in der privaten Sphäre ist die Bedeutung des Dritten unmittelbar spürbar, ein Denken des Dritten wird jedoch vielfach ausgesetzt, da es in aller Konsequenz gedacht, die Möglichkeiten der Entscheidbarkeit von Situationen maßgeblich beeinflussen würde. Konkurrierende Ansprüche werden in der Beschäftigung deutlich, und auch diese stellen die Frage nach einer Priorisierung des eigenen Lebens über das des Anderen oder aber einer Priorisierung des Lebens eines speziellen Anderen über die Ansprüche des Dritten. Zur Visualisierung eignet sich hierbei ein Beispiel aus der Textilbranche und Verarbeitung in Fernost. Die konkurrierenden Ansprüche, zwischen denen sich das Subjekt befindet, ist sein eigenes Bedürfnis, ein Kleidungsstück zu besitzen, das in sein Budget passt. Der Anspruch der Textilarbeiterin in Fernost ist es, Geld für ihre Familie zu verdienen. Während die Interessen des Konsumenten (wenig zahlen) und des Produzenten (viel Absatz) zusammenfallen, werden die Ansprüche der Arbeiterin außer Acht gelassen, die Bezahlung erfolgt nach/unter Landesstandard, und die Arbeitsbedingungen sind unmenschlich. Trotzdem wird ihrem Anspruch entsprochen, Geld (im geringen Maße) für ihre Familie zu verdienen, was ihr Leben (unter unwürdigen Maßstäben) sichert.

Dem Anspruch des Dritten, hier der fiktiven Textilarbeiterin, zu entsprechen, ist schwierig, denn sobald der Konsument sein Kaufverhalten ändert, da er seine Verantwortung für den Dritten, respektive die Textilarbeiterin, übernehmen möchte, entsteht ein Widerspruch zur Verantwortungs-

übernahme, zumal die Arbeiterin gegebenenfalls mangels Aufträgen entlassen wird und aus prekären Lebensbedingungen unlebbare Bedingungen werden. Eine Einbeziehung des Dritten ist somit in den meisten Fällen möglich, allerdings stellt sich die Frage, inwiefern die von Lévinas desiderierte Gerechtigkeit Resultat der Überlegungen sein kann oder inwiefern ein Boykott, ähnlich dem Occupy-Protest, eher dazu dienen kann, gesellschaftliche Strukturen nachhaltig zu verändern. Dafür sind sowohl die Unterstützung durch den Anderen als auch die Gemeinschaft mit dem Dritten von zentraler Bedeutung:

„So when we think what it means to assemble in a crowd, a growing crowd, and what it means to move through public space in a way that contests the distinction between the public and the private, we see some ways that bodies in their plurality lay claim to the public, find and produce the public through seizing and reconfiguring the matter of material environments; at the same time those material environments are part of the action, and they themselves act when they become the support for action.“ (Ebd., S. 71)

In der Möglichkeit, Teil einer Menschenmenge zu sein, lässt sich die Begegnung mit dem Dritten wie bei der Aktion Occupy Wall Street gut visualisieren, diese ist zu verstehen als eine Gemeinschaft mit Anderen und dem Dritten. Der Bereich, auf den sich die Protesthandlungen bezogen, war begrenzt. Allerdings war es unmöglich, genau abzuschätzen, wie viele Menschen sich in der Gruppe zu einem beliebig gewählten Zeitpunkt befanden. Dieses ergibt eine variable Menge an Menschen, die für das Einzelsubjekt als direkt umgebende Andere gelten und für die es im Moment der Zusammenkunft Verantwortlichkeiten übernimmt. In dieser Struktur der Zusammenkunft lassen sich unterschiedliche Aspekte von Butlers ethischer Konzeption aufweisen, diese betreffen vornehmlich die Bedeutung des realen Erscheinens für den Anderen⁹, die das Bedürfnis nach Anerkennung in sich trägt.

9 An dieser Stelle lässt sich eine Gemeinsamkeit mit der Theorie der körperlichen Erscheinung für den Anderen im Werk Merleau-Pontys erkennen, für den die Erscheinung für den Anderen in der physischen Welt eine zentrale Rolle im Werk Phänomenologie der Wahrnehmung einnimmt.

Trotz der Zusammenkunft entstehen Zwischenräume, die Butler als grundlegend für die Möglichkeit, den Anderen als getrennt vom Subjekt und daher von der Anerkennung der Anderen als bedürftig wahrzunehmen, betrachtet. An diesem Postulat lässt sich ein Rückbezug auf die Theorie von Lévinas erkennen, den sie in einem Gespräch in Köln im Juni 2016 wie folgt exemplifiziert:

„For Lévinas this distance between subject and the other, becomes a necessity for recognizing the other as temporarily and locally distant, it clings to the unreachability and thus to the unaccessibility of the other in ethical terms.“

In der theoretischen Verbindung beider Theorien lässt sich erkennen, dass die Gemeinschaft mit dem Anderen, die diesem Anerkennbarkeit zusprechen kann, stets auf einer Trennung zwischen dem Subjekt und dem Anderen beruht, selbst wenn diese gemeinschaftlich performativ handeln.

„We are not simply visual phenomena for each other, our voices must be registered and so we must be heard, rather, who we are bodily is already a way of being ‚for‘ the other, appearing in ways, that we can neither see, nor hear, that is, we are made available bodily for another whose perspective we can neither fully anticipate.“
(Butler 2015, S. 76)

Die Unumgänglichkeit der zumeist unartikulierten Kategorisierung durch den Anderen verstärkt das Motiv der Ausgesetztheit an diesen, die in diesem Moment neben der physischen Verletzbarkeit auch eine kategoriale Verletzbarkeit anspricht, letztlich jedoch auf die Möglichkeit physischer Verletzbarkeit rekuriert. Die Sprechakttheorie einbindend, lässt sich zeigen, dass Lebende erst mit der Interpellation durch den Anderen zu handelnden Subjekten werden können und die Sprache, die Bezeichnung und damit die Konnotationen der Zuschreibung der selbstkonstitutiven Handlungspraxis des Subjekts vorgängig sind. Die sprachliche Bezeichnung durch den Anderen enthält folglich weit mehr Bedeutung als den sprachlichen Ausdruck, in ihr liegt die Option staatlichen Eingreifens und einer Sanktionierung, die zwar aus der Zweierrelation entstanden ist, hier aber ihre dyadische Struktur erneut entfaltet. Folglich ist es nicht der Andere, der mit Hilfe persönlicher An- und Aberkennung das Leben des Anderen gefährdet. Die Gefährdung geschieht mittelbar und auf Basis erlernerter

Strukturen und Muster, die vom Dritten, der gesellschaftlichen Variable, stammen. Im Falle der Occupy-Bewegung zeigt sich die dyadische Struktur in der Gemeinschaft mit Anderen, die für das Subjekt nicht mehr unmittelbar greifbar sind, sich jedoch als Teil der gemeinschaftlichen Idee empfinden und ihren Körper performativ zur Artikulation des sozialen Widerstandes anwenden. Dabei konstituiert sich das Gefühl eines „Wir“, das sich maßgeblich auf die Bezugnahme auf ein gemeinschaftlich und sprachlich festgelegtes gefördertes Grundkonzept (in diesem Beispiel des sozialen Wandels) stützt. Für diese Überlegung ist es zentral, das Argument aufzunehmen, dass der Körper sich in einer Abhängigkeitsrelation zu anderen Körpern und institutionellen/infrastrukturellen Bedingungen konstituiert. Dabei sind kollektiv handelnde Körper nicht als „amorphe Masse“ (Butler, Köln 22.06.2016) zu begreifen, sondern verdeutlichen in ihrer Zusammenkunft ein weiteres Mal ihre Interrelation und das Bedürfnis nach der Anerkennung des Anderen. Erst diese Form der sozialen und materiellen Relationalität ermöglicht kollektives Handeln.

Die Gemeinschaft mit dem Anderen, die sich an dieser Stelle ereignet, verweist auf eine Übereinkunft im Sinne einer geteilten Idee die eine beliebige In-und Exklusionen produzierende „Wir-Identität“ konstruiert. Wenn Occupy Wall Street also zu begreifen ist als eine Gemeinschaft mit dem Dritten im Sinne einer „Wir-Identität“, schließt sich die Frage an, wen dieses „Wir“, das sich auf die Kritik an einer kapitalistischen Ausschlussgesellschaft bezieht, ausschließt?

Das gemeinsame Handeln an einem räumlich determinierten Ort ermöglicht hinsichtlich seiner gegebenen Form keine physische Gemeinschaft aller Anderen, wenn auch nicht jener, die sich in dieser Idee vereint sehen und produziert notwendig Ausschlüsse aus dem geteilten „Wir“.

Butler stellt an dieser Stelle die Frage, wie es möglich sei, die Handlungen und den Status von Seienden zu bewerten, die aus einem pluralen Konzept ausgeschlossen sind:

„Are we to say, that those who are excluded are simply unreal, disappeared or that they have no being at all – shall they be cast off, theoretically as the socially dead and merely spectral.“ (Butler 2015, S. 77)

In der Zusammenkunft im öffentlichen Raum eröffnet sich die Möglichkeit, der eigenen Verletzbarkeit unmittelbar entgegenzutreten und ein Recht auf körperliche Existenz und damit auf die Anerkennbarkeit der Bedürftigkeit

des Lebens einzufordern. Wenn sich ein Körper in dieser Form gemeinsam mit anderen versammelt, ist er der potentiellen Gewalt des Dritten ausgeliefert sowie der Exklusion, der Aberkennung seines Mensch-Seins durch den Anderen, mit dem er sich zu einem „Wir“ zusammenzuschließen wünscht. Damit, so Butler, verlangt ein z.B. aufgrund gesellschaftlicher Differenzlinien als unbeträuerbar markierte Körper ein Recht auf etwas, das ihm bis zu dieser Exklamation nicht zugesprochen wurde. In der Praxis seiner körperlichen Präsenz, seiner Offenheit macht er sich angreifbar und setzt seine physische Existenz aufs Spiel.

Durch diesen Akt, das Hervortreten aus der Gruppe der kategorialen Unbeträuerbaren, bekommen sie eine reale Existenz in der Gemeinschaft des Wir. In dieser Exponiertheit zeigen sie sich in ihrer Verletzbarkeit und können so durch diesen Akt einen Appell aussenden, der im Rahmen der lévinasischen Antlitzkonzeption zu verstehen ist. Sie bilden damit, selbst unter der Gegebenheit ihrer faktischen Zerstörung, eine Artikulation des Machtpotenzials, das Butler als dem Körper inhärentes Merkmal denkt: „Bodies are themselves vected“ (ebd., S. 80). In dieser Funktion wird dem Körper, gerade im Moment seiner Exposition im öffentlichen Rahmen, ein immenses Machtpotenzial zugesprochen, das an das Postulat der Unzerstörbarkeit des Anderen erinnert und den Wunsch erweckt, diese Exposition habe lévinasische Konsequenzen.

Im Moment dieses Eintritts in die öffentliche Sphäre werden die beschriebenen Körper zu politischen Akteuren, die in ihrem Kampf um Anerkennung und gesellschaftliche Unterstützung den Mangel an institutioneller Unterstützung anzeigen und in dieser Form des Protests ihre eigene Allianz ausbilden. Durch ihre Gemeinschaft mit Anderen, die sich in differenzierter Weise ähnlichen prekären Lebensbedingungen gegenüber sehen, lässt sich ein Zustand denken, in dem sich durch die Option des gemeinsamen Handels und den gemeinsam geschaffenen Raums eine temporäre Überwindung der individuellen Verletzbarkeit bei gleichzeitig erhöhtem Gefahrenpotenzial erkennen lässt.

Der Diskurs um die eigene Verletzbarkeit wird temporär überwunden, um der Situation bewusst gegenüber zu treten, in die Verletzbarkeit bewusst einzuwilligen, um an den Anderen zu appellieren und so sein Handeln zu beeinflussen. Ergänzend steigt das Gefahrenpotenzial, die Bedrohung durch einen potentiellen Dritten in der Praxis der Gemeinschaft.

Die Zusammenkunft kann z.B. zum Ziel terroristischer Anschläge oder Gegendemonstrationen und Polizeieinsätze werden, doch das Begreifen des erhöhten Gefahrenpotenzials¹⁰ scheint in einer Vielzahl der Demonstrationen und Protestaktionen eher zur Stärkung der Gemeinschaft und zur Durchführung der Aktion geführt zu haben, dies ist zu erklären durch die Bedeutung der Straße als Raum der Artikulation einer politischen Agenda. Zentral ist somit, dass Verletzbarkeit nicht durch Widerstand überwunden werden kann, sondern diesen erst ermöglicht: „Verletzbarkeit wirkt als Voraussetzung für diese Form des Widerstands und erzeugt einen pluralen performativen körperlichen Widerstand“ (Köln 22.06.). Dessen Wesensmerkmal es ist, gegen die Bedrohung des Lebens unter prekären Bedingungen anzugehen und einen Anspruch auf die Ausübung grundlegender Rechte zu erheben, selbst unter der Gefahr des Verlustes der eigenen physischen Existenz.

Diese Form der Verletzbarkeit, die sich der Andere aufgrund seiner prekären Lebenssituation gegenüber sieht, ermöglicht erst die Forderung nach einem Ausgleich ethischer Richtlinien. Lévinas sieht in der Artikulation des ethischen Imperativs den Beginn einer ethischen Relation. Diese bedarf jedoch innerhalb seines Werks keiner weiteren normativen Festlegung, sondern basiert allein auf der ethischen Verpflichtung, die aus der Marginalisierung des Anderen hervorgeht. Für Lévinas wird die Verletzbarkeit des Anderen in dieser Form zu einem Appell, der den Schutz des Lebens des Anderen gewährleisten soll. Butler geht an dieser Stelle auf gesellschaftliche Normen zur Absicherung des Lebens des Anderen ein und darüber hinaus. Normen sichern ihr folgend die Anerkennung des Anderen, sie schließen durch Pathologisierungs- und Kriminalisierungspraktiken bestimmte Gruppen aus dem gesellschaftlichen Diskurs aus und überlassen sie damit prekäre Lebensbedingungen. Die Mitglieder dieser Gruppierungen artikulieren durch die Unterwanderung und den präzisen Einsatz kör-

10 Neben der Gefahr von terroristischen Anschlägen ist auch die Bedeutung der Polizeigewalt als entscheidendes Bedrohungspotenzial für öffentliche Versammlungen und Protestaktionen, die als sich als staatskritische Aktionen verstehen, nicht zu unterschätzen.

perlicher Exponiertheit den Anspruch der Restrukturierung gesellschaftlicher Normen und können ihren Platz in der „Wir-Identität“ zurückholen.¹¹

Diesem Prozess soll im folgenden Abschnitt nachgegangen werden, dabei werden Überlegungen zur kollektiven Identität sowie zu Praktiken einer möglichen Inklusion, aber auch die Gefahr der Exklusion des Anderen als das „Wir“ verhandelt.

4.5 „WE“ ALS GEMEINSCHAFT MIT DEM IMAGINIERTEN ANDEREN?

Eine „Wir-Identität“ zu konstituieren setzt die Anerkennbarkeit des einzelnen Menschen in seiner Relationalität zu den anderen Akteuren innerhalb der Struktur voraus. Dies verdeutlicht, dass der Andere zunächst die Anerkennung einer Gruppe benötigt, um eine Positionierung innerhalb einer kollektiven Identität zu beanspruchen. Der ihm zugestandene Raum innerhalb der Kultur oder Gruppierung entstammt dem Selben, der über diesen aufgrund der zeitlichen, finanziellen oder institutionellen Komponenten verfügt. Stellt man sich die Praxis dieser Aufnahme in die Kollektivität des „Wir“ nach lévinaschem Vorbild vor, wäre die voraussetzunglose Aufnahme des Anderen Grundlage der Entscheidung auf der Basis der Verantwortlichkeit einer unendlichen Alterität gegenüber. Diese dürfte keinesfalls durch Angleichungspraxen aufgelöst oder abgemildert werden, da diese Praxis auf die Kategorisierung des Anderen verweist, die nach Lévinas Vorstellung physischer Gewalt am Anderen gleichkommt und der ethischen Grundlegung seines Werkes sowie der von ihm entwickelten Figur des absoluten Anderen keine Gerechtigkeit widerfahren ließe. Butler bezieht sich an dieser Stelle dem gegenüber jedoch auf eine sozialpolitische Perspektive und beschreibt die Zugehörigkeit zu einer „Wir“-Identität als Anerkennungsprozess, der von einem marginalisierten Anderen ausgeht und demzufolge nicht auf Grundlage der Verschiedenheit, sondern auf Basis der Praxis der Assimilation erfolgt, um das Bedürfnis nach Anerkennung zu erfüllen.

11 In diesem Moment liegt die Möglichkeit einer Reokkupation des Platzes in der Welt, der dem Anderen durch die vorhergehende Usurpation des Subjekts entzogen wurde.

In dieser Form konstituiert sich nach Butler das „Wir“ auf der Grundlage nationaler, ethnischer, kultureller, politischer, religiöser, geschlechtlicher als auch interessensgesteuerter Gemeinschaften, in dem eine Vielzahl von übereinstimmender Kriterien für den Eintritt und die hierarchische Positionierung innerhalb der Gruppe von Bedeutung ist. Durch die Praxis des Abgleichens und der Zusammenschlüsse auf Grundlage geteilter gesellschaftlicher Attribute kommt es zu einer Form des Verantwortungsgefühls für die Mitglieder der Gruppe, dabei ist vordergründig die Zugehörigkeit zur selben Gemeinschaft und weniger die persönliche Beziehung unter Einzelnen zu betrachten. Im Falle der Gefährdung des einzelnen Gruppenmitglieds sehen sich andere Mitglieder in der Pflicht, auf Basis ihrer Gemeinschaft zu handeln und das Leben des ihnen (vermeintlich) ähnlichen und damit relationalen Anderen zu schützen. Diese Praxis des Schutzes und der mit dieser einhergehenden Betruebarkeit des Lebens des relationalen Anderen gilt nicht für die aus dem Gruppenzusammenhang exkludierten Anderen, diese werden entweder nicht als Lebende wahrgenommen, wodurch ihr Verlust keine Rolle spielt, oder als potentielle Bedrohung für die Gruppe gesehen. Die aus dem gesellschaftlichen „Wir“ auf Basis unterschiedlicher Differenzlinien exkludierten Anderen schließen sich ebenfalls zu Gruppen zusammen, die in der Regel auf der Grundlage ihres Ausschlusskriteriums bestehen, z.B. religiöse Zugehörigkeit. Wenn sich diese Gruppen außerhalb eines gesellschaftlich geteilten „Wir“ formieren, kann dies unterschiedliche Folgen für die Sozialität haben: Zum einen kann sich die ausgeschlossene Gruppe im Rahmen ihrer Exklusion zu einer Protestgruppe entwickeln, die keine Parallelsozialität aufbauen, sondern bewusst die Zentralität des gesellschaftlichen Wir angreifen möchte. Zum anderen kann es auch zu einer Form friedlicher Koexistenz kommen. Diese kann jedoch durch Einführung bestimmter Gesetze aufgebrochen werden und damit die Grundlage für ein friedliches Miteinander zerstören. Menschen, die in dieser Form des Prekariats leben, sind in ihrer Existenz intensiver der Verletzbarkeit ausgesetzt, da sie unter der permanenten Bedrohung des eigenen Lebens durch das normative „Wir“ stehen.

Diese gesteigerte Form der Verletzbarkeit und Zerstörbarkeit führt in der Kohabitation gesellschaftlicher Lebensräume auch zu einem Fokus auf die Bedürftigkeit marginalisierter Gruppen und zur Verantwortungsübernahme für diese in Form von institutionalisierten Hilfestellungen. In diesem

Moment ereignet sich eine Praxis der Stellvertretung für den Anderen, auf die ich an dieser Stelle vertiefend eingehen möchte.

Lévinas folgend ist das wesentliche Merkmal einer Verantwortungsübernahme für den Anderen die Anerkennung seiner absoluten Alterität, die der Selbe niemals gänzlich fassen und damit nicht beherrschen kann.

Handelt es sich nun um die Praxis sozialer Stellvertretung, wie z.B. durch Hilfsorganisationen oder Hilfestellungen durch Repräsentanten des gesellschaftlichen „Wir“, so ist an dieser Stelle ein weiteres Postulat Lévinas’ in den Vordergrund zu stellen: Ihm folgend ist der Andere niemals am selben Ort wie der Selbe. Somit stellt sich die Frage, nach welchem Maßstab die Bedürftigkeit des Anderen aus der Perspektive des Selben zu bewerten ist. In welcher Form kann der Selbe, der aufgrund seiner teilweise von Geburt an impliziten Eigenschaften zum kollektiven „Wir“ gehört, ein Repräsentant des ausgeschlossenen Anderen werden, wenn er die Bedeutungen und Wirkungen gesellschaftlicher Ausschlussfaktoren niemals am eigenen Leib erfahren hat? Ist der Einsatz für das Leben des Anderen also stets eine Form der Assimilationspraxis, da seine Bedürfnisse mit den Bedürfnissen des Helfenden gleichgesetzt werden? Wenn der Andere in seiner absoluten Andersheit verbleiben muss, um eine ethische Forderung stellen zu können, kann dann die Praxis sozialer Hilfestellungen ein angemessenes Mittel der Anerkennung des Anderen sein?

Butlers Theorieexegese legt nahe, dass ein Selbsteinsatz für den Anderen stets ein komplexes Unterfangen darstellt. Sie versteht den Selben nicht als in der Lage, die prekäre Lebenssituation des Anderen angemessen zu beurteilen und damit auch nicht als Repräsentant seiner Rechte (Butler, Köln, 22.06.2016). Da diese Praxis gesellschaftlich konventionell erscheint, muss die Frage gestellt werden, inwieweit dieser Einsatz für den Anderen dem ethischen Postulat Lévinas’ genügen kann. Butler beschrieb diese Praxis in einem Gespräch in Berkeley¹² am 18. Juli 2016 wie folgt: „Der Selbe kann niemals Repräsentant des unter prekären Maßstäben lebenden Ande-

12 Im Rahmen eines Forschungsaufenthalts an der UC Berkeley erhielt ich Gelegenheit, mit Judith Butler einige meiner in dieser Arbeit vorliegenden Thesen zu besprechen. Sie stimmte der Veröffentlichung von Exzerpten unseres Gesprächs zu.

ren sein, vielmehr kann er ein „Ally“¹³ des Anderen werden“, diese Form ermögliche ihm, den Anderen „zu hören“ und sich im lévinaschen Sinne für die Alterität des Anderen zumindest in Teilen zu öffnen. Den verbalisierten Bedürfnissen des Anderen zuzuhören, gilt somit als Praxis, diesen anzuerkennen und die normative Lebensführung nicht auf die Lebenssituation des Anderen zu transferieren. An dieser Stelle muss jedoch auch darauf verwiesen werden, dass es nicht auszuschließen ist, dass der Andere in der Artikulation seiner Bedürftigkeit auch von den normativen Bedürfnisvorstellungen des normativen Wir geprägt ist und gegebenenfalls zu einer fundamental alteritären Bedürfnisexklamation nicht mehr im Stande ist. An dieser Stelle nimmt das Postulat der absoluten Alterität praktische Formen an und zeigt auf, dass Bedürfnisse differenziert sind und häufig durch eine imaginierte Übereinstimmung mit der Bedürfnislage des Selbst mit dem Anderen generalisiert werden. Durch diese Praxis der Generalisierung von Bedürfnissen kann der Andere in seiner Andersheit niemals vollständig wahrgenommen werden, denn der Selbe befindet sich stets in einem Angleichungsprozess, in dessen Zentrum die Vorstellung der eigenen Bedürftigkeit steht. An dieser Stelle ist das lévinasische Paradigma einer differenzierten Örtlichkeit zu betrachten, dass der Selbe als Stellvertreter des Anderen wirken und sich für die Verbesserung seines sozialen Status einsetzen kann, aber aufgrund seiner Singularität und des von Lévinas eingeführten Faktums der Einzigartigkeit niemals an die Stelle des Anderen tritt. Im Werk Jenseits von Sein formuliert Lévinas seine These noch vehemente (vgl. JS, S. 231), dies bedeutet, der Selbe muss die Notlage des anderen erkennen bevor dieser in jene gerät. Seine Verantwortung liegt damit nicht allein in der Funktion des Samariters, der dem Notleidenden aus seiner Lage hilft, vielmehr geht es um die Vermeidung der sozialen Notlage des Anderen.

13 Ein Ally (deutsch: Assoziierter/Alliiert) kann das Subjekt für den Anderen niemals sein, da beide nicht unter den gleichen Bedingungen leben. Der Andere lebt unter prekären sozialen Umständen, die das Subjekt aufgrund differenzierter Vormachtstellungen (z.B. Hautfarbe, Geschlecht, nationale und religiöse Zugehörigkeit) niemals erreichen oder nachvollziehen kann. Um sich dennoch für die Rechte des Anderen einzusetzen, kann das Subjekt sich für die Rolle als Ally entscheiden, in der er allerdings der Gefahr eigener Prekarisierung infolge des Vorwurfs der Verbündung mit dem Anderen durch den Dritten (die Mehrheitsgesellschaft) ausgesetzt sein kann.

ren. Dieser Gedankengang muss notwendig zur Frage der institutionalisierten Hilfestellung zurückführen, die wesenhaft durch das Wir reguliert wird. Hilfen und Unterstützungsprozesse müssen somit aus einem Wir entstehen, das sich seiner permanenten Exklusion des Anderen bewusst und gleichzeitig bereit ist, die Grenzen der getragenen Verantwortung auszuweiten. Im Falle dessen, dass dieses Wir die ihm auferlegte Verantwortung aufgrund einer geteilten Mehrheitsidentität nicht anerkennt, stellt sich die Frage, ob aus dem Prekarat allein eine Forderung entstehen kann, die eine Form sozialer Anerkennung zur Folge hat. In der Praxis eines gemeinsamen Protests kann aus dem Prekarat, Butler folgend, ein neues Wir entstehen, das sich erneut durch Zugehörigkeiten strukturiert. Diese Form der Zugehörigkeit verweist zumeist auf die Gemeinschaft im Ausschluss. So können auch verschiedene Bedürfnisgruppen ein „Wir“ bilden, da sie das Faktum ihrer Ausgrenzung aus dem kollektiven „Wir“ teilen. Die von diesem „Wir“ eingeforderten Rechte beruhen auf einem komplizierten Faktum: Zentral sind an dieser Stelle Gruppen, die z.B. im Fall von illegalen Arbeitern (illegal migrant workers), die ohne Status Bürger einer Stadt, einer Region oder eines Landes sind und damit auch nicht dieselben Rechte beanspruchen können, oder Gruppen, deren Identitätsausübung kriminalisiert und gesellschaftlich sanktioniert ist und denen auf dieser Grundlage bestimmte Rechte abgesprochen werden.¹⁴ Durch die Praxis der sozialen und legislativen Negation von Rechten kommt es aus diesen marginalisierten „Wir“ Identitäten in regelmäßigen Abständen zu unterschiedlichen Protestformen, mit dem Ziel, die aberkannten Rechte zurückzuerlangen oder sie erstmalig, zum Beispiel auch durch eine Einbürgerung (citizenship), zu erhalten.

14 Dieser Aspekt ist starker politischer und gesellschaftlicher Varianz unterworfen. Wenn sich z.B. eine Gesetzeslage für den Schutz einer bestimmten Minderheit ändert, ist dies nicht immer gleichbedeutend mit einer Verbesserung der Lebensumstände für die bezeichnete Gruppe. Gesetze können den Fortschritt in der sozialen Akzeptanz einer marginalisierte Gruppe voranbringen, allerdings auch durch das Aussetzen von Gesetzen zu einer wesentlichen Verschlechterung von Lebensbedingungen wie auch zur unmittelbaren Gefährdung einer Gruppe beitragen (siehe: Bathroom Policy for Transgender in den USA: <https://www.theguardian.com/us-news/2016/may/25/eleven-states-sue-us-government-transgender-bathroom-laws>, Zugriff: 02.09.2016).

Dabei ergibt sich jedoch ein wesentliches Problem, das Butler wie folgt examiniert:

„The right to have rights is one that depends on no existing particular political organization for its legitimacy.“ (Butler 2015, 80)

Die in einer Demonstration eingeforderten Rechte können nur durch ihre Ausführung performativ hergestellt und durch das übereinstimmende gemeinschaftliche Handeln als Anspruch artikuliert werden. Dieser Anspruch kann allein von jenen vokalisiert werden, die in dem Zustand dieser Rechtlosigkeit leben. In dieser Form müsste Lévinas' Theorie zugestimmt werden, dass es eine Unmöglichkeit ist, sich für die Attribuierung des Anderen mit bestimmten Rechten einzusetzen, die dem Selbst z.B. durch eine Staatsbürgerschaft von Geburt an bereits zustehen. Hierin wäre darzulegen, dass der Selbe und der Andere sich gegebenenfalls am gleichen physischen Ort befinden, hier aber eine weitere Form der Getrenntheit zum Tragen kommt, die für den Selben unerreichbar bleibt. Allein das gemeinschaftliche Handeln des marginalisierten „Wir“ ist in der Lage, zu einer Form politischen Handelns zu werden: „A struggle for the idea of social support and political enfranchisement“ (ebd., S. 84).

Die Versammlung der Anderen und ihr Eintritt in die soziale Ebene konstituieren sich sowohl aus visuellen als auch aus artikulierenden Elementen. In diesen ereignet sich das gemeinschaftliche Handeln, durch die gemeinschaftliche Artikulation eine Dimension, die der Unausweichlichkeit des lévinasischen Antlitzes gleichkommt. In diesem Moment agiert der marginalisierte, der verletzbare und verletzte Andere unmittelbar und tritt dem Selben entgegen:

„If we appear there is no escape from the vulnerability that the physical other implies.“ (Ebd., S. 86)

Dieser Verletzbarkeit gegenüberzutreten und sie in ihrer politischen Forderungsdimension anzuerkennen, ist zentral für die Haltung der postlévinasischen Ethik, wie sie in dieser Arbeit dargelegt wird.

Daher sollen im Folgenden die Relationalität der Anderen und ihre Bedeutung für gemeinschaftliches Handeln im Sinne der lévinasischen Ethik untersucht werden.

„It is not a matter if finding the human dignity within each person but rather an understanding the human as a relational and social being, one whose actions depends upon equality and articulates the principle of equality.“ (Butler 2015, S. 88)

Die Sozialität, die Verbindung in der Menschlichkeit ist ein weiteres Element, das die Thesen von Emmanuel Lévinas und Judith Butler eint. Ihren Konzeptionen zufolge entsteht der Ruf zur Verantwortung für den Anderen in der Begegnung mit dem ungreifbaren Anderen, der seine ethische Forderung aufgrund seiner Andersheit artikulieren kann und die Egologie des Selben unterbricht. Auch wenn Lévinas' Konzeption des absolut Anderen in der Komponente der intersubjektiven Reziprozität nicht auf eine Kohärenz zwischen dem Selben und dem Anderen verweist, da diese zugunsten des Selben ausfallen würde und alle Handlungen im Rahmen dieser Reziprozität einer Handlung aus Eigennutz gleichkommen würden, setzt Lévinas den Dritten in die Begegnung ein, um die Ebene der Relationalität sowie der Gerechtigkeit einzubringen, die Butler hier als Verständnis für die Relationalität allen menschlichen Lebens denkt. Nach Lévinas begreift der Selbe erst im Moment der Begegnung mit dem Anderen, dass es nicht ausreichen wird, alles für den singulären Anderen aufzugeben (vgl. TU, S. 231), um damit seiner ethischen Verantwortung nachzukommen. Vielmehr entsteht durch den Eintritt des Dritten die Erweiterung der Verpflichtung auf eine Ebene, die sich außerhalb der intersubjektiven Sphäre ereignet.

Der Dritte und damit auch die Dimension der Humanität treten ein, um ein gerechtes Verhältnis zu schaffen und auch den Selben mit einzuschließen. In diesem Prozess wird der Selbe Teil der geteilten Relationalität in Menschlichkeit, ein Anderer unter Anderen, für den seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe allein einen temporären sozialen Vorteil zu generieren vermag. Eine kulturelle Identität, die für eine Zeit Anteil an einem gesellschaftlichen Mehrheitsdiskurs hatte, kann aufgrund der Variabilität der Gesellschaft marginalisiert und damit aus dem „Wir“ ausgeschlossen werden: „recognition can never be definitive because cultural identities are constantly contested, questioned and renegotiated“ (Deutscher, 2002, S. 45). Die zumeist als selbstverständlich akzeptierte Anerkennung kann sich durch kulturelle, politische und religiöse Veränderungen in einem Kulturreis neu definieren und zu Ausschlüssen führen, so dass der vormals zum

kollektiven „Wir“ gehörende Selbe sich dem Fundament seiner eigenen Identität gegenüber sieht: Er ist ein Anderer.

Diese Situation erwirkt einen Perspektivenwechsel, in dem die eigene Verletzbarkeit und Abhängigkeit von Anderen, von Dritten und von Institutionen in den Fokus gerät. Für Butler ereignet sich genau hier am Erkennen der eigenen Verletzbarkeit das wesentliche ethische Potenzial. Die Umsetzung der lévinasischen Ethik erwirkt aufgrund der Umfänglichkeit ihrer Forderung beim Selben das Gefühl der Ohnmacht. Dieses Gefühl scheint ein Ankämpfen gegen die Beanspruchung durch den Anderen zu erfordern. Um dieses Ankämpfen zu gewährleisten, wird ein Feindbild geschaffen, unter Zuhilfenahme von kriminalisierenden Definitionen, die den Anderen als Feind stigmatisieren, den es zu bekämpfen gilt, um der eigenen Verletzbarkeit nicht in dessen Antlitz begegnen zu müssen.

Im Folgenden möchte ich daher aufzeigen, wie der Prozess der Kategorisierung, des framings und damit der Entmenschlichung des Anderen abläuft und wie diese Praxis als Form der Verantwortungsabkehr im lévinaschen Sinne interpretiert werden kann.

4.6 FRAMING UND VERANTWORTUNG

Lévinas beschreibt den Anderen in Totalität und Unendlichkeit als Rätsel, das den Schlüssel seiner Bedeutung mit sich trägt (vgl. TU, S. 138).

Diese Definition des Anderen zeigt eine irreduzible Alterität des einzelnen Anderen an, zu der, wie es scheint, auch nur dieser die Entschlüsselung bereithält. Für Lévinas dient die Begegnung mit dem singulären Anderen mehr der Frage seiner singulären Bedürftigkeit als seiner Dechiffrierung. Bis zu einem bestimmten Grad muss der Andere seine Rätselhaftigkeit behalten, um in seinem Antlitz einen Anspruch artikulieren zu können, der über das Postulat des Schutzes seines singulären Lebens hinausreicht. Da das Leiden des Anderen in der Begegnung mit dem Selben diesen anspricht und zu dessen Leiden wird, das es zu lindern gilt, wird deutlich, dass dies in einer subjektorientierten Konsum- und Vergnützungsgesellschaft nicht für jeden Anderen gelten kann, da sonst nicht das subjektive Lust-Unlust-Empfinden, sondern die allumfassende Verantwortlichkeit das zentrale Element des Lebens des Selben würde.

Um demzufolge die Verantwortlichkeit einzugrenzen und die geforderte Offenheit für den Anderen auf einige Wenige zu begrenzen, wird sowohl der konkrete Andere als auch die Gemeinschaft von Anderen (siehe: marginalisierte Wir-Identitäten) kategorisiert und damit sukzessive aus dem System politischer, sozialer sowie zwischenmenschlicher Verantwortlichkeit ausgeschlossen. Diese Praxis, die von Butler als framing beschrieben wird, nutzt soziale Ausschlusskriterien, um Räume für Marginalisierung, Kriminalisierung und letztlich auch Vernichtung von marginalisierten Gruppen zu schaffen und zusätzlich mit juristischen Grundlagen zu manifestieren. Für diese Form marginalisierter Identitäten wird durch ein framing eine Definition geschaffen. Mit der Verwendung des Terminus frame bzw. der Alteritationen to frame oder to be framed, die in ihrer Bedeutung auf die Praxis des „Rahmens“ eines Objekts, aber auch auf die Bedeutung „in einen Zusammenhang stellen“ rekurren können, kann der Begriff in seiner Vielschichtigkeit ebenso „etwas bilden oder formen“ bedeuten:

„As we know, ‚to be framed‘ is a complex phrase in English: a picture is framed, but so too is a criminal (by the police), or an innocent person (by someone nefarious, often the police), so that to be framed is to be set up, or to have evidence planted against one that ultimately ‚proves‘ one’s guilt. When a picture is framed, any number of ways of commenting on or extending the picture may be at stake. But the frame tends to function, even in a minimalist form, as an editorial embellishment of the image, if not a self- commentary on the history of the frame itself.⁴ This sense that the frame implicitly guides the interpretation has some resonance with the idea of the frame as a false accusation. If one is ‚framed‘, then a ‚frame‘ is constructed around one’s deed such that one’s guilty status becomes the viewer’s inevitable conclusion. Some way of organizing and presenting a deed leads to an interpretive conclusion about the deed itself. But as we know from Trinh Minh-ha, it is possible to ‚frame the frame‘ or, indeed, the ‚framers‘ which involves exposing the ruse that produces the effect of individual guilt. To frame the frame seems to involve a certain highly reflexive overlay of the visual field, but, in my view, this does not have to result in rarified forms of reflexivity. On the contrary, to call the frame into question is to show that the frame never quite contained the scene it was meant to limn, that something was already outside, which made the very sense of the inside possible, recognizable. The frame never quite determined precisely what it is we see, think, recognize, and apprehend. Something exceeds the frame that troubles our sense of

reality; in other words, something occurs that does not conform to our established understanding of things.“ (Butler 2009, S. 8)

Butler greift an dieser Stelle die im Frühwerk behandelten Problematiken von Subjektkonstitutionsprozessen erneut auf (vgl. Ricken 2012, S. 399). Die Funktion der Rahmung als Wahrnehmungs- und Interpretationsrahmen ist für diese Auseinandersetzung essentiell. Der Rahmen strukturiert in dieser Form die Wahrnehmbarkeit des Anderen und ermöglicht in dieser Funktion sowohl die Fokussierung auf die Bedürftigkeit des Anderen als auch die Nicht-Wahrnehmbarkeit/Aussetzung der Wahrnehmbarkeit der Inanspruchnahme durch bestimmte marginalisierte Gruppen Anderer. Die Rahmung bietet einen Überschneidungspunkt zwischen Epistemologie und Gesellschaftskritik (vgl. Ricken/Bünger, 2012 S. 403). Die Rahmung des Anderen ist als unumgehbar Wahrnehmungs- und Anerkennungspraxis des Anderen zu werten, diese kann verwendet werden, um dem Anderen Bedeutung zuzusprechen und auf seine Lebensbedingungen Einfluss zu nehmen. Gleichzeitig wirkt sie als gesellschaftskritisches Element, da sich in ihr die Fragestellung nach der Bedeutung der Rahmgebung stellen lässt. In diesem Anerkennungsprozess lässt sich eine Relation zwischen der affektiven Rahmgebung und der vorgängigen Interpretation des Anderen erkennen, die die Bedeutung der unterschiedlichen kulturellen Rahmen essentiell beeinflusst.

Die Einführung des Rahmens zielt auf den gesellschaftlichen Zusammenhang zwischen Erkennen und Normierung ab, die vom Zeitpunkt der Rahmengabe die Möglichkeiten und Lebensbedingungen des Anderen sowie den Wert seines Lebens determiniert. Rahmen wirken nach Bünger (2012) als „Wahrheitsregime, die als Interpretationsfolie unsere Wahrnehmung ausrichten, begrenzen, hervorbringen und durchziehen“, es ist daher unumgänglich, soziale und gesellschaftliche Rahmung als einen Prozess anzusehen, der die individuelle Wahrnehmbarkeit des Anderen nicht nur filtert, sondern diese konstituiert. Zentral für die Überlegung zu gesellschaftlichen Rahmengaben und ihren determinierenden Funktionen ist, dass sich diese Form von Rahmen durch „Beweglichkeit und Unabgeschlossenheit“ (Bünger, 2012 S. 24) auszeichnet: „Sie existieren somit nicht als statische Größe sondern als reproduzierbare gesellschaftliche Institutionen und Beziehungen“ (Butler, 2010 S. 30). Dies kann unterschiedli-

che gesellschaftliche Folgen für das Leben des Anderen evozieren, die ich im Folgenden in Kürze skizzieren möchte.

Sobald also ein frame für eine marginalisierte Wir-Identität geschaffen ist, werden die vermeintlich zugehörigen Individuen unter diesem zusammengefasst. Ein Prozess, in dem die Einzigartigkeit des Anderen negiert und dieser zum Objekt einer Kategorie wird, die er nicht erwählt hat und derer er sich nicht erwehren kann. In diesem Prozess wird ihm zwar die Gleichheit gegenüber anderen marginalisierten Gruppen zugestanden – ein Prozess, durch welchen ihm bestimmte Rechte und Möglichkeiten verwehrt bleiben – im selben jedoch gilt er nicht mehr als gleichwertig, im Hinblick auf seine mit dem Selben geteilte Menschlichkeit, und verliert daher die Option auf die Inanspruchnahme des Selben und damit die Möglichkeit, dass seiner ethischen Forderung Gehör geschenkt wird. Entscheidend ist es an dieser Stelle, zu bemerken, dass das Konzept dieser sozialen und kulturellen Rahmung, die die Wahrnehmbarkeit des Anderen für den Selben strukturiert, einen Interpretationsrahmen bietet, der gesellschaftlichen Veränderungen unterliegt.

Lévinas beschreibt den Prozess der Einschreibung des Anderen in den kulturellen Kontext im Werk die Spur des Anderen wie folgt:

„Gewiss geschieht die Erscheinung des Anderen zunächst in derselben Weise in der alle Bedeutung hervortritt. Der Andere ist gegenwärtig in einem kulturellen Ganzen, und erhält sein Licht von diesem Ganzen, wie ein Text durch seinen Kontext. Die Manifestation des Ganzen gewährleistet diese Gegenwart und dieses Gegenwärtige. Sie erscheinen Kraft des Lichtes der Welt. So ist das Verstehen des Anderen Hermeneutik und eine Exegese, der Andere gibt sich im Rahmen der Totalität, der er immanent ist und die entsprechend den betreffenden Analysen von Merleau Ponty, durch unsere eigene kulturelle Tätigkeit, die leibliche, die sprachliche oder künstlerische Gebärde ausgedrückt und enthüllt wird.“ (SpA, S. 220)

Dieser hier beschriebenen Erfahrung der Alterität des Anderen als innerweltlichen und intersubjektiven Vorgang, der von Wahrnehmung geprägt ist, wird durch die Zuschreibung einer Kategorie (frame) ein Endpunkt gesetzt, der Andere hat keinen Ort mehr, sich zu ereignen beziehungsweise wahrgenommen zu werden. Die Kategorie und die mit ihr verknüpften Faktoren lösen die Erscheinung des Anderen auf und geben ein gesellschaftlich konnotiertes Bild wieder, hinter dem vom lévinasischen Anderen nichts als

gegebenenfalls eine Spur bleibt, die es in den letzten Abschnitten nachzuverfolgen gilt, da sich diese in Form einer zukunftsorientierten eingeschränkten Anwendbarkeit von Levinas Ethik gegebenenfalls aufzeigen lässt. Doch zunächst soll hier einer Vertiefung der Frage nach der Marginalisierung des Anderen nachgegangen werden. Lévinas beschreibt zudem, dass sich die absolute Andersartigkeit des Anderen nicht im Bewusstsein des Selben widerspiegeln kann, wodurch ihm ein Zugriff und eine Vereinigung dieser Alterität verwehrt bleiben (vgl. SpA, S. 223) und der Andere zum einen im Status seiner einzigartigen Rätselhaftigkeit, aber zum anderen in der Gleichheit auf menschlicher Ebene verbleiben müsste. Durch die Kategorisierung/ das framing wird dieser Prozess beendet. Das problematische Faktum sozialer Rahmenstrukturierung ist die Iterierbarkeit der Rahmen. Durch die Anwendung dieses interpretativen Konstrukts auf eine Gruppe werden die ihr zugehörigen Mitglieder zum einen als „Gruppe“ wahrnehmbar und zugleich mit bestimmten Eigenschaften konnotiert. Diese Funktion ist für den Entstehungsprozess einer Gruppierung von großer Bedeutung, um bestimmte Rechte und Geltungsansprüche zu artikulieren. Die Iterierbarkeit strukturiert sich durch die Wiederholung der Beschreibung durch sprachliche Referenz auf die Gruppe. Durch jene werden bestimmte, die Gruppe bildende und zugleich determinierende Faktoren angesprochen. Mittels Wiederholung der Praktiken innerhalb der Gruppe und einer kulturellen Attribuierung wird ein festes Bild der Gruppe erzeugt, das den Interpretationsrahmen generiert:

„these frames derive their power as they move through successive iterations of framing and reframing toward intents and purposes different than those conceptualized by the original frame (rs).“ (Rahat, S. 64)

Die hier artikulierte Macht der Rahmung verweist auf die Konstitution von einem Außerhalb, das diese gesellschaftliche Dimension definiert und wiederholt, so dass intendierte Konnotationen verändert und pervertiert werden können. Dieser Aspekt ist in Bezug auf die Wertigkeit des Lebens der Menschen innerhalb der Rahmung von besonderer Bedeutung: „frames demarcate how life is recognizable and what can be values, structures that gain power and meaning as they break from themselves“ (ebd.). Nimmt man die Option sozialer Pervertierung des Rahmens hinzu, wird deutlich, dass sich eine Interdependenz zwischen Rahmen und den in ihnen artikulierten Nor-

men und Definitionen ergeben muss. Kann sich der Selbe doch allein in Abgrenzung zum Anderen konstituieren, ist dabei die Manifestierung der Differenz entscheidend: „Die Rahmung der Wahrnehmung etabliert nur insofern eine Hegemonie bestimmter Wahrnehmungsweisen, wie sie sich immer wieder gegen andere behaupten kann.“ (Bünger/Ricken, 2012 S. 404). Die Praxis dieser Rahmung und ihre gesellschaftlichen, temporär differenzierten Interpretationen beeinflussen maßgeblich die Anerkennbarkeit des Anderen, dessen von Levinas zentralisierte absolute Alterität hinter dem Konstrukt des Rahmens verschwindet.

In dieser Fokussierung auf die Lesbarkeit und Interpretierbarkeit des Anderen, die durch die Zuschreibung bestimmter sozialer Attribuierungen und Zugehörigkeiten vereinfacht wird, konstituiert sich ein Anderer, der als vollständig enträtselft erscheint. An dieser Stelle lässt sich fragen, wie ein in dieser Form determinierter Anderer, speziell jener, der durch seine strukturierte Zugehörigkeit außerhalb der Wahrnehmbarkeit liegt, noch einen ethischen Appell, einen Imperativ im lévinasischen Sinne artikulieren kann. Das epistemologische und ontologische Konstrukt des Rahmens strukturiert in seiner Funktion neben Differenzierungs- auch Anerkennungsprozesse, und diese sind es, die den Begriff der sozialen Rahmung so problematisch im Hinblick auf die Anerkennbarkeit des Anderen machen.

Butler beschreibt die Anerkennbarkeit nicht als die Qualität eines persönlichen Prozesses oder als abhängig von persönlichen Handlungen, sondern als gebunden an das soziale Konstrukt einer „Person“. An dieser Stelle zeigt sich eine Unterscheidung zwischen Lebenden, denen ein Personsein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einem bestimmten Raster zugesprochen werden kann und Gruppen, bei denen es aufgrund von Zugehörigkeiten schwieriger ist, Rechte zu postulieren. Butler lehnt sich an Hegel an, wenn sie zwei Ebenen als notwendig für den Prozess der Anerkennung beschreibt:

„apprehension, understood as a mode of knowing that is not yet recognition, or may remain irreducible to recognition; and intelligibility, understood as the general historical schema or schemas that establish domains of the knowable“ (Butler 2009, S. 6).

Dieses theoretische Konzept entlehnt sie der Anerkennungstheorie Hegels, in der Anerkennung als ein reziproker Prozess zwischen zwei Personen ver-

standen wird, die voneinander abhängig sind und als intelligible Subjekte wahrgenommen werden. Der Prozess, den Butler anspricht, ist nicht von der selben Reziprozität durchzogen, denn er beschreibt die Rahmung einer Gruppe anhand ähnlicher identitärer/zugeschriebener Eigenschaften aus einem gesellschaftlichen Diskurs, der längst nicht alle Individuen gleichwertig einbezieht. Die Anerkennung ist insofern nicht reziprok, als dass sie sich nicht zwischen zwei Personen/auf Augenhöhe/ ereignet, sondern durch die Praxis externer Zuschreibung, durch den sich Anerkennung und Ab erkennung bestimmter Rechte legitimiert. Damit wird deutlich, dass „a life has to be intelligible as a life, has to conform to certain conceptions of what life is, in order to become recognizable“ (ebd., S. 7). Es handelt sich um einen Prozess, den der Einzelne nicht selbst unternimmt und den er/sie zu meist nicht bewusst beeinflussen kann.

Diese Aspekte der Anerkennung für die Konstruktion von kulturellen und sozialen Rahmungen zugrunde legend, lässt sich die Frage stellen, wie Menschen, die aufgrund ihrer Rahmung aus dem Raster der Anerkennbarkeit hinausfallen, deren Klage, deren Appell nicht vernommen wird, als anerkennbar und menschlich, kurz, als der Andere im lévinaschen Sinne repostuliert werden können. Butler selbst stellt in *Frames of War* die Praxis der sozialen Rahmung vor eine ähnliche Frage:

„How do we relate this discussion of frames to the problem of apprehending life in its precariousness? It may seem at first that this is a call for the production of new frames and, consequently, for new kinds of content. Do we apprehend the precariousness of life through the frames available to us, and is our task to try to install new frames that would enhance the possibility of that recognition? The production of new frames, as part of the general project of alternative media, is clearly important, but we would miss a critical dimension of this project if we restricted ourselves to this view.“ (Butler 2009, S. 12)

In dieser Vorstellung wird auf die Wichtigkeit des kritischen Potenzials der Rahmengabe verwiesen. Es kann nicht das Ziel sein, kulturelle und soziale Rahmen aufzubrechen und vollständig auszusetzen, auch wenn dieses gegebenenfalls im lévinasischen Sinne wäre, sondern es geht darum, die für die Anerkennbarkeit notwendige Praxis neu zu reflektieren, mit dem Ziel, eine Ansprechbarkeit des zuvor Nicht-Anerkennbaren zu postulieren. Dieser Weg zum Anderen zeigt eine Möglichkeit auf, die Position des Anderen

zu stärken und sich an eine qua-lévinasische Funktion in der Praxis, der Öffnung für den ethischen Anspruch des Anderen anzunähern. An dieser Stelle lässt sich die Frage stellen, mit welchen Mitteln diese Öffnung zum Anderen schrittweise erfolgen kann.

Die Zentralität des Hörens, der Bewusstwerdung des Anspruches des Anderen ist hierbei die essentielle Aufgabe. In der Vergangenheit gab es vermehrt Versuche, sich der Andersheit von hegemonialen Differenzgruppen zu öffnen und sich sozial und politisch für die Rechte von Minderheiten einzusetzen. Jedoch lassen sich in diesen Versuchen durch die Hinwendung an die „bedürftigen“ Anderen hierarchische Strukturen erkennen. Der Selbe erhebt sich über den Anderen und postuliert sich als „Retter in der Not“, ein Projekt, das Anerkennung generiert und seinen Status aufwertet. Butler und Derrida argumentierten an dieser Stelle, dass das wesentliche Element der Alterität sei, dass es eine Unmöglichkeit darstelle, zu wissen, was der Andere brauche. Sich für seine Rechte, deklariert als Minderheitenrechte, einzusetzen, ist daher schwerlich aus der Position der Mehrheit zu leisten. Lévinas argumentiert an dieser Stelle, wenn der Andere erst in die Lage akuter Hilfsbedürftigkeit gerate, ereigne sich eine wiederholende Struktur: Der Selbe ist nach Lévinas stets zu spät für den Anderen (vgl. JS, S. 311).

Ziel sei es, seiner Bedürftigkeit vorauszueilen und allein auf der Basis seiner Menschlichkeit das Leid des Anderen zu verhindern, bevor es eintritt. Was bedeutet dieses Postulat für die in diesem Abschnitt ins Zentrum gestellte Rahmung des Anderen? Der Selbe negiert die Ansprüche des Anderen, so lange, bis es zu Protesten und Ausschreitungen kommt, die durch die hierarchische Ordnung politisch und notfalls durch den Einsatz von Gewalt beendet werden. Der Raum der Artikulation des Anderen über seine Rahmung hinaus bleibt determiniert und ein Hören des Anderen in dieser Form verhindert. Der Anspruch auf Gewaltlosigkeit kann also nur in einer Restrukturierung von Rahmungen über den Lauf der Zeit und im Rekurs auf die Geschichte historischer Transformationsprozesse begonnen werden. Diese beginnt in einer Verständigung auf den Anspruch auf Gewaltlosigkeit, der für jedes Mitglied jeder Gruppe als oberste Priorität gelten muss. Um das Postulat der Gewaltlosigkeit zu forcieren, soll an dieser Stelle auf die Iterierbarkeit von Rahmungen verwiesen werden, durch welche Subversion von Rahmungen bewusst befördert werden kann, so dass sich gegebenenfalls ein neues Faktum innerhalb der Rahmung etablieren kann. Wenn sich diese Rahmungen auf eine Etablierung der Terminologie reziproker

Verletzbarkeit und Betrauerbarkeit einstellen ließen, so ließe sich zeigen, wie eine Transformation der Sozialität zu einer neuen Anerkennbarkeit des Anderen als verletzbares Leben führen kann und dieses einen individuellen Wert hat, der es um seiner selbst Willen nicht nur als schutzbedürftig, sondern als schützenswert definiert.

Im Folgenden möchte ich daher vertiefend auf die Bedeutung der Verletzbarkeit und der Betrauerbarkeit des Anderen eingehen und meine Gedanken aus den ersten Abschnitten mit der Frage nach der Restrukturierung normativer Rahmen zu einem ethischen Verhältnis zum Leben des Anderen in Relation zum Leben des Selben setzen.

4.7 VERLETZBARKEIT UND BETRAUERBARKEIT DES ANDEREN

Die Öffnung zum Anderen strukturiert die Vorstellung der Verletzbarkeit durch diesen. Bei Lévinas ist es genau diese Verletzbarkeit, die im Antlitz des Anderen liegt und seinen Ruf als unüberhörbar postuliert. Die Übernahme ethischer Verantwortung strukturiert die Anerkennung des Subjekts und ist daher für dieses von zentraler Bedeutung. Hörend zu sein, zu antworten, unabhängig von der individuellen Erscheinung des Anderen und doch genau für diesen Einen, ist das essentielle Moment der lévinasischen Ethik. Wie lässt sich aber diese Andersheit angesichts der tagtäglichen Zerstörung von Leben überall auf der Welt, der Bewusstwerdung der Zerstörbarkeit des eigenen Lebens durch den Anderen als Beginn eines ethischen Verhältnisses denken?

Die Terminologie der Verletzbarkeit, die Butler der Konzeption Lévinas' entlehnt, stellt Verletzbarkeit ins Zentrum der ethischen Interdependenz. Personale und apersonale Strukturen sichern das Überleben des Individuums in der Gesellschaft, bei deren Wegfall das Individuum sich seiner physischen Verletzbarkeit und seiner Angewiesenheit auf Strukturen gegenüber sieht. Butler schließt an die italienische Philosophin Adriana Cavarero an, wenn sie im Werk Kritik der ethischen Gewalt von der Bedeutung der Verwundbarkeit spricht, in der Menschen einander ausgesetzt sind. Gleichzeitig verweist sie darauf, dass der wesentliche Aspekt ist, nicht nach einer Überwindbarkeit dieser Ausgesetztheit zu fragen, sondern mehr danach, wie der Mensch lernen kann, ohne Rückgriff auf Waffen dieser per-

manenten unüberwindbaren Ausgesetztheit, die sich auch schon bei Lévinas als die intersubjektive Beziehung durchziehend verstehen lässt, zu begreifen (vgl. Butler 2003, S. 44). Cavarero schließt in einem sehr positiven Verständnis der intersubjektiven Relation an Lévinas an, in dem sie das Subjekt nicht als rein innerliches solipsisches Subjekt denkt, sondern es in eine Existenz mit dem Anderen einbindet, für das es in einem „bedeutenden Sinne existiere“: „Wenn ich kein Du habe, an das ich mich wenden kann habe ich ‚mich selbst‘ verloren.“

Um die Überlegung der Ausgesetztheit zu verstärken, schließt Butler ihre These an Heidegger an, verweist auf die Unaustauschbarkeit des Einzelnen für den Anderen und postuliert das ‚Ich‘ für den Anderen als „nicht ersetzbar“. Nur dieses konkrete Mit-Seiende bringe seine „eigene Perspektive, einen eigenen Teil, eigene Zeitlichkeit und einen eigenen Körper in die Begegnung ein (Butler 2003, S. 47), die sich an dieser Stelle mit der Konzeption Lévinas‘ vom konkret begegneten Anderen überschneidet.

Die Begegnung mit dem Anderen und die in ihr liegende Exposition schließen bei Butler das Konzept der Differenzierung ein. Begegnet der Selbe in Lévinas Terminologie immer der Repräsentanz des absolut Anderen, lässt sich bei Butler ein Bild erkennen, das von sozialen Normen und Rahmungen konstruiert ist, so treffen in der Sphäre der Begegnung auch Individuen, die in unterschiedliche Raster eingeschrieben sind und daher unterschiedlichen Wahrnehmungs- und Anerkennungsprozessen unterliegen. Die „Straße wird zum Teil der politischen Agenda“ (Butler, Berkeley, 16.07.2016), aufgrund einer Zuschreibung, eines Namens, eines Rasters begegnen sich Unbekannte, die durch ihre Zugehörigkeit vor der Ermöglichung der ersten individuellen Begegnung zu Feinden geworden sind. In diesem Moment tritt das Bewusstsein der Verletzbarkeit ein, dem auf der einen Seiten mit dem Zuspruch zu individueller Bewaffnung begegnet wird und das auf der anderen Seite zur Praxis des Ausweichens führt, beide Praxen vermeiden eine unmittelbare Begegnung mit dem individuellen Anderen, den Anderen als Gefahr im Hinblick auf die eigene körperliche Verletzbarkeit verstehend. Der Sprechakt, die normative Bezeichnung für den Anderen ist es, die ihm vorausseilt und bewirkt, dass „unsere wie auch die Überlebensfähigkeit des Anderen von der Sprache anhängig“ (ebd.) wird. Diese Rahmen, in die Menschen hineingeboren werden, determinieren ihre Möglichkeiten und ihr Potenzial und ermöglichen zugleich erst ihre Handlungen in einer sozialen und materiellen Relationalität. Die in den „Rahmen

inhärenten Normen wirken auf das Individuum da es verletzbar gegenüber der Namensgebung ist, bevor es in der Lage ist diese zu reflektieren“ (ebd.).

Aber nicht nur die eigenen Normen und Grenzen werden erlernt, auch Möglichkeiten, den Anderen „zu lesen“, werden eingeübt und, vom normativen Diskurs geprägt, dazu genutzt, den Anderen zu pathologisieren oder zu kriminalisieren und damit auf die Wertigkeit seines Lebens zu rekurrieren. Die körperliche Ausgesetztheit, die darauf verweist, dass der Körper weniger als eine Entität sondern als eine Relationalität (angebunden an Infrastruktur, Interpellation etc.) zu verstehen ist, führt zu einem Verständnis der permanenten Gefährdung durch den Anderen, die ich zuvor (Abschnitt 4.3-4.7) ausgearbeitet habe. In meinen Gesprächen mit Judith Butler im Juni 2016 in Köln und im Juli 2016 in Berkeley vertieften wir im Dialog die Relation der von ihr verwendeten Begriffe Verletzbarkeit und Betruebarkeit als Möglichkeit, eine Relation zwischen dem Selben und dem Anderen zu postulieren, die sich im Horizont einer lévinasischen Ethik verstehen ließe. Aufbauend auf der Vermutung, dass Verletzbarkeit in Form der Übertragbarkeit der eigenen Physikalität und Endlichkeit des Lebens vom Subjekt auf den Anderen projiziert werde, versuchten wir ein Verständnis von Verletzbarkeit als gemeinschaftliche Metakategorie zu entwickeln, die den Fokus weniger auf den Aspekt der Angst als auf den Aspekt der möglichen Öffnung zum Anderen legt. Auch wenn unsere Diskussionen um diese Relationen noch nicht abgeschlossen sind, möchte ich an dieser Stelle auf erste Ergebnisse verweisen: Die Terminologie der Verletzbarkeit beinhaltet stets eine negative Konnotation, verbunden mit Schwäche, Schutzlosigkeit und Endlichkeit, die dem Postulat eines souveränen Subjekts entgegensteht. Daher wird Verletzbarkeit gesellschaftlich als politischer Begriff abgelehnt, um die handelnde Aktivitätsdimension des Subjekts nicht hinterfragen zu müssen. In dieser Annahme zeigt sich die „Negation einem fremden Handeln unterliegen zu können“ (ebd.), die in Butlers Werk zentral ist. Die Erkenntnis, dass „wir uns einander als verletzbar begegnenden, verweist auf unsere soziale Gemeinschaft“ (ebd.) Die Anerkennung der eigenen „Verletzbarkeit eröffnet den Raum für den Anderen in uns“ (ebd.) und zeigt eine Möglichkeit auf, uns dem Anderen in unserer Verletzbarkeit zu präsentieren und so für ihn ansprechbar zu werden. Durch die in diesem Prozess mögliche Öffnung erweisen wir dem Anderen in unserer Zugewandtheit die Möglichkeit der Ansprache auf Augenhöhe, nicht als Klage oder Hilferuf,

sondern als intersubjektive Ansprache. In dieser Offenheit liegt die Möglichkeit, „vom Anderen affiziert“ zu werden und diesem in seiner Realität zu begegnen. Diese Begegnung und die in ihr liegende Option, „hörend zu werden“, ermöglichen sozialen Widerstand, „der versucht die Abgründe zwischen dem Anderen und mir zu überwinden“ (ebd.) In diesem Moment wird der Selbe zum „ally“ (ebd.) des Anderen. Dieser Prozess, in dem sich der Selbe seiner eigenen Verletzbarkeit öffnet, kann eine Veränderung im Diskurs bewirken, der die Möglichkeit enthält, die geltenden Normen und mit ihr die Rahmen und Strukturen, in denen der Andere, aber auch der Selbe leben, zu verändern. Dies kann „zu kollektiven Formen des Widerstandes zu führen die in einer gemeinsamen Reflexion über die eigene Verletzbarkeit beginnen“ (ebd.) und von einer „Reduzierung auf Verletzbarkeit abzusehen, sondern sie als existenzielles und gemeinsames Moment von Menschlichkeit“ (ebd.) zu denken und so die Vorstellung von Interdependenz auf eine neue, gemeinsame Grundlage zu stellen. In dieser Interdependenz sollen aber zudem nicht nur die geteilten Eigenschaften vordergründig sein, sondern diese werden zu einem veränderten Verständnis der Wertigkeit des individuellen Lebens des Anderen führen. Dieser Aspekt führt zurück zum zweiten wichtigen Begriff, der eine Transformation des intersubjektiven Verhältnisses nach sich ziehen könnte: „Being vulnerable to grief allows to be vulnerable to loss“ (ebd.) Die Öffnung gegenüber der eigenen Verletzbarkeit und die Begegnung mit dem Anderen in dieser Offenheit vereinen den Selben trotz der individuellen Andersheit auf der Ebene der Menschlichkeit mit dem Anderen. Die individuelle Andersheit des Anderen ist es, die in dieser Form der Begegnung bewahrt wird, sie trasportiert hier den lévinasischen Anspruch und ermöglicht eine Betrauerbarkeit des Anderen, die durch die Rahmengabe in vielen Fällen ausgeschlossen wäre. Für Butler ist die Vorstellung einer gleichwertigen Betrauerbarkeit das erstrebenswerte Ziel, das es an dieser Stelle zu erreichen gilt. Dafür wäre ein differenzierter Umgang mit dem Anderen die Voraussetzung, die vor allem eine geteilte Offenheit bedingt, in der man sich auf individueller Ebene begegnet. Auch wenn sie in früheren Schriften von einer Unmöglichkeit eines Außerhalb des Diskurses ausgeht, so beschreibt sie diese Begegnung nicht als außerhalb, sondern mehr als eine Veränderung von innen heraus (ebd.), die von Individuen ausgeht und von diesen auf die Bildung von gemeinsamen rahmenübergreifenden Gruppen abziele, welche die gegebenen Strukturen subvertieren. Ein wichtiges Element für diesen Prozess,

der das Ziel der „peaceful cohabitation“ (Butler, Berkeley 2016, ebd.) verfolgt. Die Betrauerbarkeit, die die finale Differenzierbarkeit von Leben hinsichtlich ihrer Wertigkeit betont, wird an dieser Stelle zur zentralen Funktionen, um die Besonderheit der einzelnen Leben und damit der einzigartigen Ausgesetztheit ins Zentrum zu stellen.

Für Lévinas ist der Tod des Anderen mit größerer Furcht besetzt als der eigene. Zum einen postuliert er, das Subjekt könne erst in der Zerstörbarkeit des Anderen, präziser, in seiner Sterblichkeit, den vollen Umfang seiner Verantwortlichkeit begreifen und gleichzeitig den Eintritt desselben durch die Interdependenz an das Leben des Anderen für seine Subjektkonstitution fürchten. Zum anderen erfahre der Selbe erst im Moment des Todes des Anderen seine eigene Sterblichkeit. Es ist ihm folglich nicht möglich, den potentiellen Verlust seines eigenen Lebens zu betrauern, er betrauert daher den Verlust des Lebens des Anderen. Dieser Aspekt zeigt sich in Butlers bisherigem Werkkorpus in ähnlicher Form, vertiefen kann man das vorliegende Konzept, das von einer Betrauerbarkeit auf der Basis von geteilten Assoziationen, Lebensbedingungen, Kulturzugehörigkeiten etc. ausgeht, anhand der Vorstellung, dass ähnlich wie bei Lévinas im Vergleich zur Verletzbarkeit die vom Selbst auf den Anderen aufgrund der geteilten körperlichen Existenz und reziproken Ausgesetztheit geschlossen werden kann, die Bedeutung der Betrauerbarkeit beim Anderen beginnt und von dort auf das Selbst geschlossen wird. In „the idea of an equalizing of grievability we can find a way of taking over responsibility to preserve the life of the other beyond cultural difference“ (ebd.).

Diese Möglichkeit, eine Gleichwertigkeit der Betrauerbarkeit des Anderen zu postulieren, zeigt eine mögliche Anwendung des Lévinasischen Imperativs in Form der Vorstellung das Subjekte aus ihrer Interdependenz ihre Verantwortlichkeit füreinander begreifen um das System einer machtorientierten und hierarchisierenden Gesellschaft zu unterwandern. Dabei geht es darum sich auf neuen Wegen im Lichte ihrer Menschlichkeit zu begegnen und daraus ein ethisches Zusammenleben zu ermöglichen, das auf dem Gedanken „peaceful cohabitation“ aufbaut. Diese Ebene ist nach Butler kein unmögliches Unterfangen, vielmehr geht es um die Macht des Individuums gesellschaftliche Transformationsprozesse anzustoßen: „these lives become grievable when policies are realized“ (Köln 22.06.2016), ein Prozess den Butler als in der Hand des Individuums liegend versteht. Um zu einer friedlichen Kohabitation zu gelangen muss allerdings noch eine weitere wichtige

ge Determinante eingeführt werden: „The other has to regain his place-in-the-sun which has been ursuped by ths subject“ (ebd.). Da die Ursuption als solche historisch nicht revidierbar ist, ist der Selbe in der Verpflichtung dem Anderen einen neuen Platz zu schaffen. Diese Ermöglichung des Platzes in der Welt kann ebenfalls als Akt der Anerkennung verstanden werden, die dem Anderen aktuell an vielen Stellen verwehrt wird. Nach Lévinas ist die bloße Existenz des Selben immer auf eine Enteignung des Anderen zurückzuführen, da der Andere dem Selben als vorgängig gedacht wird, nimmt der Selbe seinen Platz ein, vertreibt und enteignet ihn durch seine Aneignung des spinzosischen Platzes an der Sonne. Das der Andere aus eigener Kraft Versuchen kann, diesen Platz zurückzubekommen habe ich in den Abschnitten zuvor gezeigt. Allerdings geht es in dieser Dimension um eine soziale Rückbesinnung auf die Rechte des Anderen. Dabei steht nicht die Aufgabe im Vordergrund, ob und wie der Selbe seinen Platz für den Anderen geben kann, was im lévinasischen Sinne Option eines aufopfernden Selbst sein könnte. Auch geht es nicht um die Zuweisung eines Platzes vom Selben für den Anderen. Zentral muss in diesem Zusammenhang nach Butler folgende Frage behandelt werden: „Can this place be multiplary claimed? Can this place be shared?“ (ebd.). Das Teilen des Ortes beendet die Usurpation des Anderen und ermöglicht ihm, gemeinsam mit dem Selben seine individuelle Alterität zu leben. Das Zusammenleben ermöglicht darüber hinaus eine Gemeinschaft, die nicht auf Ähnlichkeiten, sondern auf Unterschiedlichkeit aufbaut und den jeweils Anderen einen einfachen, da individuellen Zugang zum absolut Anderen ermöglicht, als Grundlage der friedlichen Kohabitation. Mit diesem Gedanken haben wir das letzte Gespräch abgeschlossen, nachfolgende Auszüge aus vertiefenden Diskussionen finden sich gegebenenfalls in der Schlussbetrachtung und im Ausblick dieser Arbeit.

Des Weiteren möchte ich auf Anwendungsmöglichkeiten einer post-lévinasischen Ethik eingehen und im letzten Abschnitt die Frage der Kohabitation mit dem Anderen als ewig andauernde Zukünftigkeit des Selben auffassen sowie anhand der Flüchtlingssituation in Deutschland diese unterschiedlichen Dimensionen ausarbeiten und auf ein Postulat ethischer Verantwortlichkeit ausrichten.

4.8 DER WEG ZURÜCK ZUM ANDEREN

Macht sich der Selbe auf den Weg, dem Anderen als dem individuellen Anderen, dem Einzigartigen zu begegnen, so kann man dies mit folgendem Bild verdeutlichen: Ich habe postuliert, die Alterität des Anderen verschwinde hinter dem System seiner gesellschaftlichen Rahmung. Wenn ich nun Lévinas' Theorie einbinde, bietet er stets durch alle Zuschreibung, die vom Anderen trennt, einen Weg an, zu diesem zurückzufinden: die Spur – dieser transzendentan anmutende Wegweiser, der „leuchtet in der Spur des Anderen“ (SpA, S. 234). Dieses Leuchten möchte ich als Reminiszenz deuten, das die Alterität, die eingedenkt der Zuschreibung zum Trotz der Rahmung in der Begegnung mit dem konkreten Anderen durchscheint und die der Selbe in der Öffnung zum Anderen in diesem erkennen kann, verdeutlicht. Folgt er dieser Spur, lässt er sich auf den Anderen ein und erkennt die Gemeinsamkeit in der Dimension der Menschlichkeit als eine Vereinigung, die grundlegender sein kann als die Zugehörigkeit zu einer Nation, Sprache oder Kultur.

An dieser Stelle wird die Vereinigung auf der Ebene einer Gemeinsamkeit in der Unterschiedlichkeit deutlich, die sich bei Lévinas schon in der Konzeption des Antlitzes findet, in dem nicht nur der konkret begegnende Andere erscheint, sondern der Dritte sichtbar wird und auf eine Menschheit verweist, von der der Selbe Teil ist und damit die Grundlage der dyadischen Struktur legt, die über die Wertschätzung für den individuell begegneten Anderen zu einer Anerkennbarkeit der Andersheit des Anderen aufgeteilten und differenzierten Eigenschaften wird. Das verdeutlicht, dass eine Beziehung mit dem Anderen einzugehen bedeutet, eine Beziehung mit der eigenen Zukunft einzugehen. Für Lévinas ist der Andere der „der stets im Kommen verbleibt“ (JS, S. 212) und die Öffnung zu dieser unendlichen Zukünftigkeit der Begegnung mit der absoluten Alterität in Gestalt immer neuer konkreter Anderer. Das, was für Lévinas die Bedeutung der Versöhnung mit der eigenen Zukunft in sich trägt, die in ein messianisches Zeitalter verweist. (Lin, 76). Lévinas assoziiert die Zukunft mit dem Anderen, allein in ihm liegt das Potenzial zur ethischen Transformation. (vgl. Critchley, S. 165).

Um dieses Moment des Anderen als des Ankommenden, als des ewig Zukünftigen und der immer neuen Herausforderung weiter auszuführen, möchte ich an dieser Stelle auf Derridas Theorie der Gastfreundschaft ein-

gehen. Hier versucht Derrida der Frage der Gastfreundschaft anhand einer Konfrontation des lévinaschen Denkens mit dem kantischen Denken nachzugehen (vgl. Bischof, S. 433), damit stellt er das lévinasche Prinzip des ankommenden Anderen auf eine neue Stufe, die für die Ausführung der Anwendungsbeispiele geeignet erscheint.

4.9 DERRIDA: GASTFREUNDSCHAFT

Derridas Denken der Gastfreundschaft evoziert ein Umdenken bezüglich des individuellen Wertes des Fremden (vgl. Bischof, S. 233). Für Derrida, ähnlich wie für Lévinas, ist die Sprache ein zentrales Moment in der Begegnung mit dem Anderen. Er benennt die Einladung als performativen Empfang des Anderen, der durch Sprache erfolgt. Hierbei ist zu beachten, welche kulturelle oder politische Geste als geboten erscheint, an dieser Stelle fokussiert sich Derrida auf die Herkunfts kultur des Anderen, um diesem Respekt zu erweisen. Eine Differenz ist im Denken Derridas im Vergleich zu Lévinas sofort auffällig. Spricht Lévinas vom Anderen, um einen möglichst neutralen Terminus zu verwenden, indem er immer wieder auf die Unkategorisierbarkeit verweist, so benutzt Derrida die politisch besetzte Bedeutung des Fremden in seiner Theorie der Gastfreundschaft, um im Angebot der Gastfreundschaft den Fremden zu einem Freund, später sogar zu einem Herrn zu machen (vgl. Derrida 1997, S. 275). Gastfreundschaft ist für Derrida nicht in einem Gesetz zu fixieren, dies ist eine Stelle, an der er Kants Konzeption der Gastfreundschaft kritisiert, da diese nicht zur unbedingten Gastfreundschaft führen könne, sondern an Definitionen und Anerkennungsstrategien gebunden sei. Derridas Ziel ist die unbedingte, reine Gastfreundschaft. An dieser Stelle öffnet Derrida sein Konzept nicht nur für den Fremden, sondern auch für den absolut Anderen, durch dessen Wider setzen gegenüber einer Kategorisierbarkeit allerdings auch die Möglichkeit der Einladung eines potentiell Kriminellen gegeben sei. Dabei geht es um die „radikale Unmöglichkeit“(ebd.), im Voraus etwas über den Gast zu wissen. Dieses Faktum scheint das schiere Angebot der unbedingten Gastfreundschaft fast vor eine Unmöglichkeit zu stellen (vgl. Derrida 1997, S. 440).

In dem Moment, in dem sich der Herr des Hauses bereit erklärt und sich öffnet, den absolut Anderen zu empfangen, „muss er auf seine Souveränität

dem Gast gegenüber verzichten“ (ebd., S. 441). Wie Lévinas sieht Derrida in der Möglichkeit der Begegnung, hier, „den Anderen zu empfangen“ (Derrida 1997, 45), die Chance, erst selbst einen Zugang zum eigenen Ort, „zum eigenen Zuhause und damit zu sich selbst“ (Bischof, S. 441) zu erhalten. Diese Ermöglichung erinnert sehr an das Konzept der friedlichen Kohabitation, in dem der Selbe erst durch das Teilen mit dem Anderen ein Gefühl für den eigenen Raum, das eigene In-der-Welt-Sein bekommt. Der Andere, der Gast ermöglicht ihm durch seine Ankunft einen Zugang zu diesem Ort, zu seinem Platz in der Welt, ein Prozess, der ohne die Ankunft des Anderen nicht möglich wäre und auch zu einer Redefinierung des Platzes führen kann (vgl. Derrida 1997, S. 56). In diesem Moment findet zum ersten Mal eine Auseinandersetzung mit dem eigenen Ort, der eigenen Kultur und Sprache statt, auf die ich später rekurrieren möchte.

Derridas Ansicht zufolge kann es sich demnach nicht um einen usurpierten Ort, der dem Selben gehört, handeln, vielmehr wird der „Ort definiert durch die Geste des Empfangens“ (Derrida 1997, S. 124 ff.), die sich zwischen dem Selben und dem Anderen performativ ereignet. In dieser Form ist dies bereits ein Platz der Kohabitation, wie Butler ihn sich vorstellt. Ein Ort, auf den niemand den Besitzanspruch erhebt, sondern der mit dem Eintritt des Anderen ohne Vorbehalte diesem in selber Form zugestanden wird. Wie Lévinas’ Vorstellung der absoluten Alterität und des in ihr vermittelten ethischen Imperativs bleibt Derridas Konzept dieser Form der unbedingten Gastfreundschaft eine ethische Utopie, da sie aufgrund der gesellschaftlichen Verfasstheit scheitern muss, wenn sie sich nicht auf Gesetzesgrundlagen stützen kann. Die Einschränkung in Form von Gesetzestexten kommt allerdings einer Pervertierung und damit einer Unmöglichkeit der unbedingten Gastfreundschaft in Derridas Sinne gleich. In der Fixierung auf statische Normen der Einführung eines Gesetzes der bedingten Gastfreundschaft „scheint sie ihren ethischen Charakter zu verlieren“ (Bischof, S. 443). Allerdings können nur auf diese Weise Grundlagen der derridaschen Vorstellung von Gastfreundschaft umgesetzt werden. Derrida versteht dies als notwendigen Widerspruch, der dazu führt, dass die geschaffene Gesetzesgrundlage durch ihre andauernde Pervertierung und Unzulänglichkeit ständig neu gefasst werden muss. Ein Prozess, der für Derrida als Dekonstruktivist niemals abschließbar ist. Damit entsteht ein fortwährender Prozess, der nicht in die Weiten einer unanwendbaren Utopie abgleiten muss, sondern stets angewendet und verbessert werden kann. So

lassen sich die Gedanken zur Gastfreundschaft gemäß Derrida und Lévinas' Konzeption der Öffnung zum absolut Anderen auf die Frage der Verantwortlichkeit gegenüber Flüchtlingen in Deutschland denken.

Im folgenden Abschnitt wird anknüpfend an Derridas Ethik des Gastes die Lage der Flüchtlinge in Europa fokussiert, anhand derer die Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung einer lévinasischen Ethik auf einen konkreten gesellschaftlichen Zusammenhang aufgezeigt werden sollen.

4.10 DER ANDERE BEI MIR ZUHAUSE – IMPLIKATIONEN DES GEFLÜCHTETEN

„Wie haben wir eine solche Responsivität über ein Grenze hinweg zu denken, die Bevölkerungsgruppen auseinanderhalten ihre Mischung verhindern und einen ganzen Bevölkerungsteil gesichtslos machen soll?“ (Butler, Scheideweg, S. 65)

Devorah Wainer untersuchte in ihrem 2015 erschienenen Werk *Beyond the Wire – Levinas Vis-à-Vis Villawood* die Situation von Geflüchteten vor der Küste Australiens und rekurrierte dabei auf das theoretische Konzept von Emmanuel Lévinas. Da es eine der wenigen bis dato publizierten Bezugsquellen darstellt, werde ich mich großteilig auf ihre Ausführungen und meine Interpretationen im Hinblick auf meine theoretische Grundlegung beziehen. Die Kategorisierung unter dem begrifflichen Rahmen „Flüchtlinge“ fasst eine interkulturelle, interreligiöse und intersprachliche Menschengruppe zusammen, die unterschiedlicher nicht sein könnte. Viele der in diesem Begriff vereinten Nationen führen in ihren Heimatländern seit Jahren Kriege gegeneinander und zelebrieren die Vernichtung der jeweils Anderen. Angekommen an ihrem vorläufigen Zielort, werden sie dann unter diesem Begriff zusammengefasst:

„These people are the unwanted Others – the category severed from the category ‚refugee‘ – whose claims for protection from trauma and fear of death are considered by the Government to be bogus until the veracity of their claims is verified.“ (Wainer, S. 4)

Wie Wainer beschreibt, ist es gegebene Praxis, dass diesen Menschen keine Menschlichkeit und damit keine Betruebarkeit zugestanden wird, bis zu

dem Zeitpunkt, zu dem ihr rechtlicher Status endgültig von den Behörden geklärt ist. Solange bleiben sie Namenlose ohne Recht auf Schutz und die infrastrukturelle Unterstützung, die für das Überleben von Menschen nach Butler entscheidend ist. Es greifen lediglich grundlegende Rechte auf Versorgung, die von Hilfsorganisationen gewährleistet werden.

Die Rahmung als „Flüchtlings“ entspringt einer anderen Art von Fremdheit. Es ist nicht mehr die derridasche Offenheit der Fremdheit, die begegnet, in der nicht ersehen werden kann, wer eintreten wird, vielmehr erscheint es, als gäbe es eine konkrete Vorstellung, in der die Rahmung des Begriffs darauf zu verweisen scheint, wer zu erwarten ist. Die Definition eilt dem Geflüchteten voraus, sie ist schon vor dem Anderen da.

Die Offenheit ist beschränkt durch Voreingenommenheit und mediale Konnotation, die sich mit subjektiver Unsicherheit vermischt und zu generalisierenden Aussagen führt, die sowohl in ihren negativen als auch in ihren positiven Konsequenzen die Ankommenden betreffen, bevor sie überhaupt da sind. Für Lévinas steht fest, dass der Anderen nicht mit Hilfe einer Kategorie beschrieben werden kann und dass diese, was sich an Hand der Subsumierung unter den Sammelbegriff „Flüchtlings“ erkennen lässt, der Andersheit des Anderen niemals ansatzweise entsprechen kann:

„The stranger cannot be known by thinking about him, the consequence of which is to universalise him, for that, according to Levinas, cruelly neutralises him. His unique character, values and dreams disappear when he is totalised in a process of generalisations and totalization.“ (Wainer, S. 48)

Diese Neutralisierung des Anderen in der Rahmung als „Flüchtlings“ lässt sich besonders im medialen Diskurs veranschaulichen.

Die Generalisierung inklusive ihrer Vorwürfe und Vorurteile verdeutlicht die kategoriale Gewalt, die dem Anderen (als Subjekt) angetan wird. Eine Begegnung mit dem konkreten Anderen wird für die meisten Menschen durch räumliche Trennung nicht ermöglicht, wodurch eine Begegnung mit der Einzigartigkeit des Anderen ausgesetzt bleibt. Mit Hilfe der Rahmung wird ein spezifisches Bild erzeugt, das die Anerkennbarkeit des einzelnen geflüchteten Menschen bedingt und seine Lebensbedingungen beeinflusst. Damit wird ihm je nach Lage seines Aufenthaltsrechts mehr oder weniger Anerkennbarkeit zugesprochen. Diese Abstufung der Anerkennbarkeit seines Lebens strukturiert seine Betruebarkeit. Im politischen

und gesellschaftlichen System bleibt der einzelne ankommende Andere lange eine Nummer in einer Akte.

Für Lévinas zeigt dies die schiere Unmöglichkeit der Anerkennung als „der absolut Andere“, als sprechender, als lebender Organismus, der eine ethische Forderung verbalisieren kann:

„Levinas is thinking of the injunction in the Torah ‚Do not kill‘. Neutralising him, invisibilising him, silencing him – kills his unique, individual self. What is left in existence in a totality system is merely a thought about him.“ (Wainer, S. 48 f.)

Die Negation des absolut Anderen im „Flüchtling“ beruht auf dem Verständis einer Ungleichheit im Status zwischen dem Einwohner und dem Fremden. Auch sein Platz wird ihm verwehrt, sowohl in seinem Herkunftsland, wo durch Krieg und hierarchische Machtinteressen eine Usurpation stattgefunden hat, die ihn zur Flucht zwang, als auch in seiner neuen Heimat, in der er „ausgelagert“ und sein Lebensort bestimmt wird und die er nicht mit dem Heimischen teilen kann, wodurch eine Kohabitation verhindert wird. Klar wird, dass in dieser Form nicht nach den Vorstellungen Derridas von einer unbedingten Gastfreundschaft gehandelt wird, sondern nach Gesetzen einer bedingten Gastfreundschaft, die den ankommenden Anderen infrastrukturell versorgt und ihn dann gemeinsam mit hunderten Anderen, die ihm ebenso fremd sind, auf sich allein gestellt lässt.

Das Überleben hängt in diesem Kontext von den Möglichkeiten des Einzelnen innerhalb der Unterkünfte ab und davon, zu welchen Gruppen seine Rahmung gehört, zu welcher Religion er gehört und ob diese im gegebenen Kontext die Mehrheit bildet oder nicht. Gehört er zu einer Minderheit, kann es zu vergleichbaren Ausschreitungen wie im Heimatland kommen, er kann erneut vertrieben, verletzt oder sogar getötet werden.

„Der Andere ist nicht einfach weit jenseits der Grenze, die ihrerseits gewaltsam gezogen wurde und verteidigt wird, und es gibt keine Trennmauer, die die ethische Forderung löschen könnte, auf das Leiden des Anderen zu reagieren.“ (Butler 2015, S. 65)

Um mit diesen theoretischen Konzeptionen die anwendungspraktische Perspektive zu verbinden, die ich in meiner Einleitung aufgegriffen hatte, möchte ich in der Beschäftigung mit dem Thema „Flüchtlingskrise“ den

Begriff des Othering einbringen, da ich glaube, dass er meine bisherige theoretische Sichtweise sinnvoll erweitert. Der Begriff des Othering hat sich in den letzten Jahren zu einem Schlüsselbegriff postkolonialer Theoriebildung entwickelt und zeigt in seiner Verwendung eine breite Bezugnahme auf die Themen Diskurs und Anerkennungsmöglichkeiten des Anderen auf. Im Hinblick auf den levinasischen Appell der Verantwortlichkeit als Quelle der Menschlichkeit und Foucaults Aufruf zu einer Diskursverschiebung durch Reflexion, die zu Widerstand überleitet, stelle ich mit Butler die Frage: Welche Anderen sind die meinigen? Und welche liegen jenseits des sprachlichen Diskurses und sind somit weder ansprechbar noch beträuerbar?

Es ist zu erkennen, dass in der medialen Repräsentation von Geflüchteten eine Form des Kollektivbildes erstellt wird, das durch diskursive Praxis Flüchtlinge als Andere repräsentiert, die in dieser Gruppe Ähnlichkeiten aufweisen und somit vergleichbar in Bezügen und Nöten sind. Dabei scheint diese Form der Wahrnehmung und damit einer Wissensproduktionspraxis „eine koloniale Herrschaftsbildung zu legitimieren, und gleichzeitig ist es diese (politisch, wirtschaftlich und kulturelle) hegemoniale Intention, die diese epistemische Praxis als ‚plausibel‘ und ‚nützlich‘ darstellt“ (Mecheril 2015). Der Prozess der Entstehung des sprachlichen Ausdruckes „Flüchtlinge“ ist in diesem Kontext einem komplexen Set von gesellschaftlichen und juristischen Normierungen unterworfen, die durch den Diskurs performativ hervorgebracht und an die aktuelle Situation angepasst wurden. Diese Subjektivierungspraxis, an deren Entstehung viele unterschiedliche Akteure und Ebenen beteiligt sind, hat für bestimmte Subjekte weitreichende „alltägliche und lebensweltliche Konsequenzen“ (Mecheril 2015).

„Migration stellt die legitime oder illegitime, die offene oder heimliche, die gewollte oder ungewollte etc. Überschreitung imaginiert-faktischer Grenzen (etwa eines Nationalstaates oder der europäischen Union) durch Menschen und Lebensformen dar, Grenzen, die durch natio-ethno-kulturelle Ordnungen vorgegeben sind und gewissermaßen durch diese Ordnungen entstehen und ihre Kraft entfalten.“ (Mecheril 2015)

Eine Bezugnahme auf die Zugehörigkeit funktioniert in dieser Form nur durch Erfahrung und ist nur denkbar im Kontext einer natio-ethno-

kulturellen Zugehörigkeit, die selbst einen Diskurs bildet, in dem die Zugehörigkeit und die Nicht-Zugehörigkeit von Subjekten verhandelt werden und in dem über ihre Rechte und Pflichten innerhalb von Landesgrenzen entschieden wird. Als Aspekte dieser Form von Zugehörigkeit lassen sich symbolische Mitgliedschaften, habituelle Wirksamkeit und biografisierende Verbundenheit benennen (vgl. Mecheril 2003, S. 118f.). Durch ein Verständnis der Anderen als homogene Gruppe wird die Individualität des Einzelnen in seiner natio-ethno-kulturellen Subjektivation negiert und ein Gleichheitsanspruch geltend gemacht, der dem Konzept der Anerkennung des Anderen in keiner Form Rechnung tragen kann. Mecheril (2015) schreibt, „der Gleichheitsgrundsatz tendiert zu einer Benachteiligung durch Gleichbehandlung¹⁵“, und verweist damit auf die Bedeutung der Unterschiede und die Wichtigkeit eines diversitätsbewussten Ansatzes in der Beantwortung der Fragestellung.

Die Anerkennung gegebener Differenzen und Identitäten muss ins Zentrum der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Bedeutung des Anderen für das Subjekt gelangen, denn nur in dieser Form ist die Einzigartigkeit des konkreten Anderen zu verstehen, und nur so kann man der levinaschen Forderung entsprechen: „Dem Anderen zu begegnen, bedeutet von einem Rätsel wachgehalten zu werden.“ (ZA 2003, S. 45)

Nach Lévinas ist es unmöglich, von einer kategorialen Zuschreibung des Anderen auf seinen Kern, seine Charakterzüge oder seine wahre We-sensart zu schließen:

„According to Levinas the expression of the Other does not inform me about his inner experiences. He appears and supports his appearance by expressing himself. He can address the word to me; a conversation with him is possible. Through this the Other is a being which manifests itself (as it is in itself): [...] the accession of my person to the uniqueness of the I called and elected to responsibility for the other [...] (Wainer, S. 44ff.).

15 Der Gleichheitsgrundsatz wird in diesem Fall zu einem Problem, da er die Kategorisierbarkeit von Menschen und die Assimilation unter einen gemeinsamen Begriff voraussetzt. Diese Praxis lässt den Einzelnen aus dem Blick geraten, so dass eine lévinasische Begegnungsform verunmöglich wird. Diese Vorgehensweise dient einer scheinbaren Gleichbehandlung, die jedoch die Individualität des Einzelnen außer Acht lässt.

Der direkte Kontakt, die unmittelbare Begegnung mit dem Anderen ist das entscheidende Faktum, um sich der Andersheit des Anderen zu öffnen. Nach Derrida müsste der Andere, der Fremde zunächst einmal unter den Selben, dem kollektiven Wir leben, er dürfte nicht ausgeschlossen in einem Lager oder in einem Viertel unter denen sein, mit denen er Ähnlichkeiten teilt. Der Lebenskontext einer geteilten Welt müsste ihm offen stehen. Das bedeutet, und an diesen Punkt würde auch Lévinas anschließen, dass der Andere, in diesem Fall „der Flüchtling“, in seiner konkreten Identität aufgrund seiner Menschlichkeit der mit dem Selben vergleichbaren physischen Verletzbarkeit und seiner reziproken Ausgesetztheit an den Selben mit den gleichen Rechten ausgestattet sein müsste wie dieser, eine Ungleichheit wäre auf dieser Ebene nicht zu rechtfertigen. Durch das Empfangen des Anderen entstünde beim Einheimischen ein Gefühl für die eigene Heimat, das aber nicht im Bedürfnis der Abgrenzung enden dürfte, sondern sich des Anderen annähme und diesem „seine Welt“ erklärte. Die „Welt“, die der Andere aus seiner Heimat mitgebracht hat, fände einen Ort innerhalb des Neuen, und eine geteilte und friedliche Kohabitation verschiedener Orte könnte sich ereignen. Natürlich hört sich diese Vorstellung gerade im Lichte von Terror und Zerstörung utopisch an, doch diese beruht in Bezug auf den dieser Arbeit zugrunde liegenden Texten allein auf der Rahmung des Anderen und den Folgen der Konnotation des Anderen. Eine Öffnung lässt sich in diesem Beispiel nur oberflächlich erkennen.

Die Frage, die sich an diesem Punkt aufdrängt, ist, ob es eine Unmöglichkeit darstellen muss, sich das Postulat der Anerkennbarkeit des Anderen auf der Ebene einer geteilten Menschlichkeit (im Hinblick auf Verletzbarkeit und Betrauerbarkeit) vorzustellen.

Lévinas fordert zum einen die Möglichkeit des Selben, in einen direkten Kontakt mit dem Anderen zu treten, als wesentliches Merkmal der Verbindung zum Anderen, die Begegnung mit dem Antlitz einzugehen und eine Offenheit für die Ansprache anzubieten und nicht vor der Verantwortlichkeit zu scheuen, in die es mich ruft: „My ability to respond is predicated on the ethical stance that I take.“ (TI, S. 312)

Es lässt sich fragen, ob die lévinasische Terminologie mit einer derartigen Subjektkonsstitution nicht in den Bereich einer ethischen Utopie abrutscht, verlangt sie dem ontologischen Subjekt doch sehr viel ab. Bewegt sich also eine Ethik der Unbedingtheit des ethischen Verantwortungsanspruchs, der sich aus der Sensibilität für die absolute Andersheit speist,

nicht am Rande der gesellschaftlichen Anwendbarkeit und bleibt damit hinter ihren Möglichkeiten zurück? Tatsächlich scheint die Theorie selbst für die wohlwollendsten Kritiken lückenhaft, erlaubt sie dem Subjekt doch nicht ein Mindestmaß an selbstgewählter Freiheit. Der Autor selbst reagiert auf diese und ähnliche Kritiken mit Eingrenzung, indem er von den „äußersten begrifflichen Möglichkeiten“ spricht und damit sogar von einem

„Jenseits-des-Möglichen, wie beispielsweise der Stellvertretung des Einen für den Anderen [...] die Setzung des Sich als Absetzung, Abdankung des Ich, das Weniger-als-nichts als Einzigkeit [...]“ (JS, S. 139).

Das Jenseits-des-Möglichen, das Lévinas an dieser Stelle anführt, ist nicht im Sinne eines klassischen Dualismus als Differenz zur Ermöglichung zu begreifen, der Begriff weist darüber hinaus. Doch wie ist die Setzung des Sich als Absetzung zu verstehen?

Nach Lévinas liegt die bedeutendste ethische Forderung in der Öffnung zum Sein-für-den-Anderen, diese hat eine Absetzung des ontologischen Subjekts zur Folge, das durch eine Vereinnahmung und Differenzierung des Anderen einer unvoreingenommenen Öffnung für die unendliche Andersheit des Anderen im Wege stehen würde. Die Abdankung des Ichs, die Lévinas als Folge seiner theoretischen Darlegung versteht, beschreibt ein Ende der klassischen Subjektvorstellung, aus der ein transformiertes Subjekt hervorgeht, das ganz im Sinne des Anderen entworfen wird, um so die ethische Grundlage seiner eigenen Existenz zu sichern. Die Perspektive auf ein Weniger als Nichts, formuliert als Einzigkeit, postuliert einen Rahmen, in dem der einzelne Andere keinen Wert für das Subjekt hat, dies ist nach Lévinas ausgeschlossen, da jeder Andere, Träger der unendlichen Alterität ist und damit das Subjekt zu unterweisen versteht. Diese Perspektiven gesellschaftlich umzusetzen, befindet sich Lévinas folgend jenseits des Möglichen oder jenseits des als möglich Verstandenen.

Auch hier lässt sich das Postulat einer Öffnung aufzeigen, die von Lévinas als Grundlage der Begegnung mit dem Anderen verstanden wird. Im Folgenden wirft er der Wissenschaft vor, dieser Jenseitigkeit des Anderen in einem dichotomen Prinzip nicht gerecht werden und ebenso, ein Jenseits der Grenze nicht eröffnen zu können und so seine Ethik zwingend dem Scheitern zu überlassen. Für Lévinas bleibt die Wissenschaft und im Rückgriff auch die Gesellschaft eine Konzeption, in der es zu bezeichnen, zu ka-

tegorisieren und Grenzen zu ziehen gilt, die Ausschlüsse produzieren und begünstigen. Was Lévinas interessiert, ist das Jenseits dessen, was als möglich erachtet wird. Dass der Andere jenseits der ihm „angepassten“ Kategorisierungen und Begriffe noch immer „ruft“ und damit einen Anspruch formuliert, der in der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur keine Entsprechung findet und finden kann. An dieser Stelle lässt sich aus dem Werk Die Spur des Anderen zitieren: „Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten zu werden“ (S. 234). Grundlage der Ethik ist es, dass dieser Ruf, die Ansprache des Anderen nicht verstummen und die Unendlichkeit seines ethischen Anspruches nicht durch sprachliche und kategoriale Eingrenzung eingegrenzt oder ermessen werden darf. Das Resultat einer solchen Strukturierung sei eine normative Ethik, die sich allein der An- und Aberkennung von Verantwortlichkeit (vgl. SdA, S. 235) des Anderen verschreibe, aber keine Öffnung erlaube. Im letzten Kapitel des aus dem Spätwerk stammenden Jenseits von Sein konstatiert er, dass die Ethik der Alteität eine starke Ethik sei, die sich im Leben und nicht nur im Denken bewährt (vgl. Zeilinger, S. 237). Daher befasst er sich im betreffenden Kapitel mit dem Thema Gerechtigkeit. Diese wird thematisch, wenn die Person des Dritten (Abschnitt 2.11) hinzutritt. In dieser Konstellation, der ersten Ebene von gesellschaftlicher Verbindung, wird das Sein für den Anderen einer Bewährungsprobe unterzogen. In der Beziehung zum Dritten zeigt sich eine Form des Abwägens, Vergleichens und Objektivierens. Um einer Kategorisierung und damit einer Entmenschlichung vorzugreifen (vgl. Zeilinger, S. 235), postuliert Lévinas, dass „zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden (werden darf) und es (so) unmöglich wird, am Nächsten vorbeizugehen“ (JS, S. 347). Lévinas’ Ethik verweist damit auf nichts anderes als eine prädiskursive Gesellschaft. In diesem Kontext betrifft also die Verwundbarkeit und die Unterworfenheit unter die Erwähltheit (vgl. Zeilinger, S. 237) nicht nur den begegnenden Anderen, sondern rekuriert auf den Imperativ – als äußerste Möglichkeit, alle Menschen jenseits ihrer kulturellen, sozialen und ethnischen Herkunft einzubinden (ebd.).

Für Lévinas liegt die Lösung in der Vorstellung der Partizipation, in Form einer Gemeinschaft mit dem Anderen, In Totalität und Unendlichkeit schreibt er: „Participation is a way of referring to the other: it is to have and unfold one’s own being without at any point losing contact with the other. (TI, S. 67ff). Diese Möglichkeit der Teilhabe am Leben des Anderen, ohne den Bezug zur eigenen Kultur und zum eigenen Leben zu verlieren, verste-

he ich als einen Prozess wechselseitiger Anerkennung im besten Sinne. Auch Butler unterstützt die wechselseitige Anerkennung der Verschiedenheit, die zugleich die Gemeinschaft in Bezug auf die reziproke Verletzbarkeit bildet und die Beziehung auf die gemeinschaftlich entschiedene Ebene der Gewaltlosigkeit stellt. Diese Vorstellung versteht sich dabei als inter-subjektiver Prozess, der immer neu angestoßen werden muss und der zu einer Aufarbeitung der historischen und sozialen Konstruertheit der Rahmungsprozesse führen kann, die letztlich in politische Konsequenzen mündet.

4.11 CAVARERO UND DAS POSTULAT DER INDIVIDUALITÄT DES ANDEREN

Rahmungsprozesse entstehen aus einer gesellschaftlichen Konstruktion, die von der gesellschaftlichen Konnotation einer Gruppierung auf den einzelnen begegnenden Anderen zurückfällt und die Begegnung zwischen dem Selben und dem Anderen ermöglicht oder verhindert. In dieser Form beeinträchtigt vor allem die Voreingenommenheit gegenüber dem Anderen durch eine bestimmte soziale und kulturelle Gruppe seine Wahrnehmbarkeit, die nicht auf einer individuellen Ebene stattfindet, aber wie die Diskussion der unterschiedlichen Theoriegrundlagen nur auf der Basis der dyadischen Struktur aufgebrochen und neu begonnen werden kann. Nur in der Begegnung mit dem konkreten Anderen ist die Erfahrung des Antlitzes zu realisieren, die durch kulturelle Rahmen und Grenzziehungen verstellt ist, daher kann diese Ebene der Begegnung als ein neuer Anfang der Beziehung zu einem lévinasischen Anderen gedacht werden. Dabei ist eine Überwindung der sprachlichen sowie sozialen Raster und Grenzziehungen von großer Bedeutung. Diese individuelle Ebene, die eine Möglichkeit aufzeigt, den lévinasischen Imperativ zu reinstallieren, lässt sich in der Konzeption der italienischen Philosophin Adriana Cavarero nachzeichnen. In ihrem Werk Relating Narratives (2000) befasst sie sich mit der Frage des „Wer“, um an dieser Stelle den Anderen zu implementieren, dessen Anwesenheit das Subjekt annehmen, aber nicht ganz erfassen kann. Cavarero entwickelt aus dem Postulat des „Wer“ eine relationale Politik, in deren Zentrum die Verwundbarkeit des Anderen steht. Sie schließt in ihren Formulierungen an die körperliche Verwundbarkeit und Ausgesetztheit an, die sich in den Werken

von Merleau-Ponty finden lässt und fokussiert dabei die Relation zwischen zwei Individuen, die einander in ihrer Verwundbarkeit und Einzigartigkeit (vgl. Butler 2003, S. 46) ausgeliefert sind. Butler fasst Cavareros These im Werk Kritik der ethischen Gewalt wie folgt zusammen:

„Nach Cavareo bin ich kein innerliches, in mir selbst abgeschlossenes, solipsisches Subjekt, das nur für sich selbst Fragen stellt. In einem bedeutsamen Sinne existiere ich für dich und kraft deiner. Wenn mir die Voraussetzungen der Anrede abhanden gekommen sind, wenn ich kein ‚Du‘ habe, an das ich mich wenden kann, dann habe ich ‚mich selbst‘ verloren.“ (Butler 2003, S. 46)

Cavarero beschreibt die Unmöglichkeit einer eigenen Geschichte, ohne dass sie auf die Existenz eines konkreten Anderen verweist. Die Beziehung wird auf die dyadische Struktur zwischen dem Selben und dem Anderen verlagert, mit dem Ziel, den Anderen aus seiner gesellschaftlichen Rahmung zu lösen und eine ethische Relation zu implementieren, die der Kategorisierung des Anderen vorgängig ist und auf einer Verbindung in der Menschlichkeit aufbaut:

„Das ‚Du‘ kommt vor dem Wir, vor dem Ihr und vor dem Sie (im Plural). Symptomatischerweise ist das ‚Du‘ kein Begriff, der in modernen und zeitgenössischen Entwicklungen der Ethik und Politik vertraut wäre. Das ‚Du‘ wird in individualistisch angelegten Lehren ignoriert, die sich zu sehr darauf konzentrieren, die Rechte des ‚Ich‘ zu preisen, und das ‚Du‘ wird durch die kantische For der Ethik maskiert, die lediglich vom Ich ausgehen kann, das sich selbst als vertrautes ‚Du‘ anspricht. Das ‚Du‘ findet auch kein Zuhause in jenen Denkschulen, gegen die sich der Individualismus wendet – an diesen Schulen zeigt sich meistens eine moralische Untugend, die die Nachbarschaft des Du meidet, um der Dekadenz des Ich zu entgehen, und stattdessen Kollektivpronomen und Pluralpronomen den Vorzug gibt.“ (Cavarero 2000, S. 90f.)

Für Cavarero ist es wichtig, dass das begegnenden Du ein konkreter physisch begegner Anderer ist, ein Postulat, mit dem sie sich Lévinas' Konzeption der Begegnung mit dem Anderen annähert. Die Unterlegenheit, die Cavareo in der Ausgesetztheit beider verortet, ist auf ihre physische Existenz am gleichen Ort zur gleichen Zeit zurückzuführen. Auch sie geht davon aus, dass die Begegnung und damit das Erleben dieser Ausgesetztheit

heit als unausweichlich zu verstehen seien und damit jenseits subjektiver Kontrolle und Intentionalität lägen. Die Einzigartigkeit der Begegnenden schließt an Lévinas' Vorstellung von der Unersetzbarkeit des Selben für den Anderen an. Damit postuliert Cavarero einen grundlegenden sozialen und reziproken Charakter der Ansprechbarkeit und damit der Inanspruchnahme, die dem lévinasischen Konzept fehlt. Im Hinblick auf die Einzigartigkeit des Anderen schließt sie eine Zugehörigkeit des Anderen zu einer Gruppierung aus: „Ganz gleich wie ähnlich und harmonisch zusammenstimmend wir sind, so besagt die Ethik: Deine Geschichte ist doch niemals meine Geschichte“ (Cavarero 2000, S. 92). Auch die Möglichkeit der Assimilation des Anderen im Selben schließt sie aus: „Ganz gleich, wie sehr sich die großen Linien unserer Lebensgeschichten auch ähneln – ich erkenne mich doch nicht in dir und noch weniger im kollektiven Wir.“ (ebd.) Besonders im Hinblick auf die Flüchtlingsthematik ist diese Konzeption als gewinnbringend zu betrachten, da die Lebensgeschichten der Einzelnen in Relation gesetzt werden und aus ihnen die Möglichkeit eines Aufenthaltsrecht generiert wird. Auch der Zusammenfassung der geflüchteten Menschen unter dem Begriff „Flüchtlinge“ muss nach Cavarero widersprochen werden, werden unter diesem Begriff nicht nur kulturelle, sondern auch lebensgeschichtliche Unterschiede verschleiert und eine Einheitsbehandlung konstruiert, die der ethischen Inanspruchnahme entzogen wird. Auf politischer Ebene lässt sich diese Differenziertheit hinsichtlich der unterschiedlichen Anspruchslage sicherlich auf Basis einer Ausgleichskonzeption rechtfertigen, allerdings spiegelt sich diese Umgangsweise zudem in der konkreten Begegnung zwischen dem Selben (dem Einheimischen) und dem Anderen (Geflüchteten) wider. Die Rückbesinnung auf die Individualität und die Unersetzbarkeit des Einzelnen in der Ausgesetztheit an den Anderen führt zurück in die Beziehung zwischen zwei getrennten Individuen, die einander irreduzibel und ungewählt ausgesetzt sind und aus diesem Moment ihrer erlebbaren Verletzbarkeit gemeinsam einen ethischen Umgang entwickeln müssen. In der konkreten Begegnung, soweit diese möglich ist, können die trennenden Grenzen und sprachlichen Konstrukte abgebaut werden, so dass eine Gemeinschaft mit dem Anderen auf eine individuelle Weise entsteht, die es ermöglicht, kulturelle, religiöse oder soziale Trennungen zu tradieren. In dieser Begegnung erscheint der Andere in seiner Verletzbarkeit und erinnert an die ethische Verpflichtung, die aus seiner Koexistenz mit dem Selben folgt. Die Ebene einer Begegnung zu denken, die ein ‚Du‘ möglich

macht, das als dem Ich nicht gleich, aber als auf einer menschlichen Ebene verwandt anerkannt werden kann, ermöglicht eine Veränderung der gesellschaftlichen Verantwortungsübernahme aus dem Mikro- in den Makrokosmos der sozialen Relationen. Um die Bedürftigkeit des Anderen zu verstehen, ist nach meiner Auffassung an dieser Stelle kein transzendentales Antlitz, sondern eine Verbindung auf Basis der geteilten Menschlichkeit nötig, die dort entsteht, wo Menschen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten die Möglichkeit wahrnehmen, einander zu begegnen. Natürlich ist diese Begegnung nicht als von vornherein frei von sprachlichen und kulturellen Rastern zu verstehen, doch können diese durch den Prozess des Kennenlernens des begegnenden und damit individuellen Anderen dekonstruiert und damit auch in größeren Kontexten hinterfragt und gegebenenfalls ab- oder aufgelöst werden.