

Die ethisch-politische Aporie des Queer-Begriffs

Zu einer alteritätsethischen Konzeption queerer Subjektivität

Anna Fleischer

Das Werk geht über sich selbst hinaus, es übersteigt die Schranken des Begriffs, die es für die eigenen seiner Selbst-Präsentation ausgibt. Wenn aber das Ereignis dieses Werks so seine eigenen Grenzen übersteigt, mithin diejenigen, die sein Diskurs sich selbst zu setzen scheint [...], so würde dies dort geschehen, wo es sich auf das Experiment der Aporie einläßt [...].

Derrida, Aporien, 59

Der vorliegende Text stellt einen Versuch dar, die Konzeption queerer Subjektivität, wie sie seit den 1990er Jahren im Forschungsfeld der Queer- und Gender Studies in unterschiedlichen Weisen entworfen wurde, anhand einiger alteritätsethischer Überlegungen des französischen Phänomenologen Emmanuel Lévinas zu rekontextualisieren.¹ Dabei soll die definitorische Ambiguität des Queer-Begriffs – als eine »anti-identitarian identity«, wie Leo Bersani (1996, 101) es paradigmatisch zusammenfasst – in einen Zusammenhang mit dem sogenannten ethisch-politischen Verhältnis bei Lévinas gestellt werden, welches im Folgenden als ein grundlegend *aporetisches* Verhältnis rekonstruiert wird: Mit dem Eintritt des ›Dritten‹ und der damit ins Feld geführten Forderung nach Gerechtigkeit verkompliziert sich die dyadische und asymmetrische Alteritäts-Ethik des »Von-Angesicht-zu-Angesicht« (Lévinas 1992, 58f.) zu einem unauflösbar Spannungsverhältnis zwischen einer Ordnung der Gerechtigkeit und einer Infragestellung dieser Ordnung im Ausgang der unendlichen Alterität des einzigartigen Anderen und seines »elementarethischen« (Gürtler 2001)² Anspruchs. Sofern die strukturelle ›Aporie‹ des Queer-Begriffs in ei-

1 Eine noch umfassendere Untersuchung der beiden Forschungsfelder und ihrer möglichen Verbindungslien habe ich in der Monographie *Anders werden. Zum Begriff der Diachronie im Werk von Emmanuel Lévinas und seiner Relevanz im Kontext des antisocial turn in den Queer Studies* unternommen (Fleischer 2022). Im Zentrum steht hier ein zeittheoretisch vermittelter Dialog zwischen Lévinas und der antizonalen Queer-Theorie des amerikanischen Literaturwissenschaftlers Lee Edelman.

2 Auch im Folgenden wird der sehr treffende Begriff der »elementaren Ethik« bzw. des »Elementarethischen« i.S. Gürtlers verwendet, um die Dimension der anarchischen Verantwort-

ne Nähe zur Lévinas'schen Aporie zwischen Anderem und Drittem gerückt werden kann – oder sofern zumindest partielle Ähnlichkeiten unterstellt werden können –, lässt sich die Konzeption queerer Subjektivität in ihrer begrifflichen Ambiguität einerseits als eine (alteritäts-)ethische Konzeption begründen und andererseits lässt sich der eigentliche Wert oder die entscheidende Relevanz der spannungsreichen Doppeldeutigkeit des Begriffs – gerade in ihrer gewollten Unauflösbarkeit – als solche bestärken.

Hierzu soll im Folgenden zunächst die Bedeutung des Dritten bei Lévinas und die damit einhergehende Komplikation der asymmetrischen Verantwortungs-Dyade hin zu einer unauflösbareren *ethisch-politischen Aporie* nachgezeichnet werden. Anschließend sollen die dargelegten Ausführungen mit dem strukturellen Begriffs-Paradox von ›Queer‹ zusammengebracht werden, um diesen Begriff entsprechend neu zu verorten und zu interpretieren.

Der Lévinas'sche Dritte und die ethisch-politische Aporie

Die Figur des Dritten spielt insbesondere im Spätwerk von Lévinas eine zunehmend entscheidende Rolle für die Konzeption der ethischen Subjektivität und für die Frage nach der *politischen* Relevanz einer ›Ethik des Antlitzes‹. Lévinas entwirft ein scheinbar von allen konkreten historischen, kulturellen und sozialen Kontexten unberührtes Konzept der Andersheit und der Selbsttheit.³ Dem subjektiven Ich begegnet der Andere als eine transzendentale, unbegreifliche Andersheit, die das Ich in die vorgängige und ungewählte Pflicht der asymmetrischen »Verantwortung«⁴ nimmt. Die Begegnung zwischen dem Ich und dem Anderen spielt sich jedoch in einer ahistorischen und vollkommen universellen Sphäre ab, in der Ich und Anderer keinerlei Geschichte haben, keinen Bezug zur gegenwärtigen sozialen und gesellschaftlichen Ordnung, die sie als differenzierte Subjekte erst in Erscheinung treten lässt und sie ebenso in ein spezifisches, kulturell vorstrukturiertes Verhältnis

tung gegenüber dem Anderen als Antlitz von der Dimension der nachträglich-reziproken, sozial oder politisch bestimmten Beziehung zum Anderen als »Gesicht unter Gesichtern« (Lévinas 1998, 344) zu unterscheiden.

- 3 Derridas Essay Gewalt und Metaphysik (1976) lässt sich als eine erste ausführliche Kritik an Lévinas verstehen, die die Problematik einer Konzeption von Transzendenz jenseits von Sprache und Geschichte thematisiert, wie Lévinas sie noch in Totalität und Unendlichkeit entwirft.
- 4 Der Begriff der Verantwortung ist bei Lévinas nicht in einem juridischen Sinn zu verstehen, sondern als Ausdruck einer vorgängigen – i.d.S. auch vorsprachlichen – bedingungslosen und maßlosen Verpflichtung dem einzigartigen Anderen gegenüber.

zueinander setzt.⁵ Die Frage, welches ›Ich‹ und welcher ›Andere‹ sich hier begegnen, wird von Lévinas zunächst außen vor gelassen, da er von jener – mit Sabine Gürtlers (2001) Worten – »elementarethischen« Ebene der Begegnung ausgeht, auf der das Subjekt als reine Rekurrenz und der Andere als absolute Andersheit auftritt und sich die Beziehung als Verantwortung oder Stellvertretung i.S. des *l'un-pour-l'autre* ereignet. Doch diese »duale Situation von Subjekt und Anderem, die Levinas so eindringlich beschrieben hat, ist nicht die ganze Wahrheit«, wie Thomas Bedorf (2003, 18) diesbezüglich anmerkt. Auch wenn das Konzept einer elementarethischen, vor-ursprünglichen und damit auch pränormativen bzw. apolitischen Ebene der sozialen Begegnung, die in universelle Bergriffe eingefasst ist, akzeptiert wird, stellt sich schließlich dennoch die Frage nach dem »Übergang« in die Sphäre der sozialen und politischen Ordnungen (Delhom/Hirsch 2005, 8).⁶ Der Andere ist zwar zunächst Antlitz, aber er ist auch ein differenzieller Anderer in einem gegebenen System kultureller Zuschreibungen. Wie stehen beide Andersheiten – absolute Alterität und soziale Differenz – zueinander in Beziehung und wie lässt sich Lévinas' ethischer Anspruch der vor-ursprünglichen Verantwortung für den Anderen in eine sozial und politisch verfasste Welt übersetzen? Diese Frage beantwortet Lévinas insbesondere in seinem Spätwerk mit der Figur des ›Dritten‹.

Bereits in Lévinas' erstem Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* findet der Dritte als Repräsentant einer Pluralität von Anderen, die die rein dyadische Verantwortungsbeziehung in Frage stellt, Erwähnung (Lévinas 2002).⁷ Der Dritte verweist auf die Gemeinschaft, die den Anderen bereits umgibt und bedingt. Er verweist damit auf die Eingebundenheit eines jeden Anderen in geschichtliche, kulturelle und politische Verhältnisse in einer Welt, die sich als eine Gemeinschaft von Anderen darstellt, als eine »Menschheit« (ebd., 309): »In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an«, der Andere verweist bereits auf den Dritten und auf alle Dritten (ebd., 307f.). Während der Dritte hier nur peripher thematisiert wird, erfolgt im zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins* (1998) schließlich eine ausführliche Darstellung der Bedeutung des Dritten für die ethische Subjektivität. Insbesondere im Kapitel V.3, *Vom Sagen zum Gesagten oder die Weisheit des Begehrens*, gewinnt die Konzeption des Dritten konkrete Konturen. Lévinas eröffnet hier auf systematische Weise die Möglichkeit, die Ethik des Für-den-Anderen auf die Frage nach dem Politischen hin – der Gerechtigkeit zunächst und der Notwendigkeit sozialer und politischer Strukturen in

5 Eine ausführliche Kritik an dieser unbefragten Universalität der Lévinas'schen Begriffe bietet besonders anschaulich Judith Butler (2005, 154–178; 2013, 41–69).

6 Der Sammelband behandelt ausführlich diesen, wie Simon Critchley es ausdrückt, »kritischen Punkt [...] im Werk von Lévinas«; vielleicht der kritische Punkt oder sogar die Achillessehne seines Werkes.« (Ebd., 61)

7 Als erstes taucht die Idee des Dritten bei Lévinas in dem Text Ich und Totalität aus dem Jahr 1954 auf (ZU: 24–55). Ein Versuch der chronologischen Einordnung der Figur des Dritten im Werk von Lévinas bietet: Bernasconi 1998.

der Folge – weiterzudenken. In den Schriften, Essays und Interviews ab den 1980er Jahren stellt die Thematik des Dritten schließlich einen etablierten und fundamentalen Bestandteil der Lévinas'schen Philosophie dar.⁸

Der Eintritt des Dritten

Wer oder was also ist der Dritte bei Lévinas?⁹ In *Jenseits des Seins* heißt es: »Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloß ihm ähnlich.« (Lévinas 1998, 343) In dem kurzen Text *Sozialität und Geld* aus dem Jahr 1989 findet Lévinas ähnliche Worte: »Der Dritte, anders als der Nächste, ist auch mein Nächster und Nächster des Nächsten.« (Lévinas 2007, 162) Die Triade unterscheidet sich demnach von der Dyade durch eine mehrfache Komplikation der Beziehungsstruktur: Einerseits tritt neben den einzigartigen Anderen ein zweiter, ebenso einzigartiger Anderer hinzu, demgegenüber das Subjekt ebenso »unendlich« verpflichtet ist. Andererseits kommt mit diesem zweiten Anderen eine weitere Beziehung ins Spiel, die den Geltungsbereich des Subjektes bereits überschritten hat: Die Beziehung zwischen dem Anderen und dem Dritten. Dem entspringen zwei grundlegende Fragen, die die ›Fraglosigkeit‹ der reinen Dyade unterbrechen:

Was haben sie einander getan? Welcher hat Vortritt vor dem Anderen? Der Anderer steht in einer Beziehung mit dem Dritten, für den ich nicht gänzlich verantwortlich sein kann, selbst wenn ich – vor jeder Frage – für meinen Nächsten allein verantwortlich bin. (Lévinas 1998, 343)

Die »Unmittelbarkeit« der Verantwortung für den Anderen ging »der Frage voraus«; sie war eine asymmetrische »Nähe«, ohne Problem, ohne Konflikt und ohne Frage (ebd., 342). Mit dem Eintritt des Dritten wird diese Nähe gestört, sie wird »zum Problem« (ebd.), und zwar zu einem ethischen Problem, zu einem Problem der elementaren Ethik. Denn die Beziehung zwischen dem Anderen und dem Dritten konstituiert, im Vergleich zur Dyade zwischen Ich und Anderem, eine andersartige ethische

8 Vgl. v.a. FN, DR, PLG, EU, sowie die Texte Dialog über das Denken an den Anderen in ZU oder Sozialität und Geld in VF.

9 Die Konzeption einer Figur des Dritten, die die Beziehungsdyade zwischen Ich und Anderem intervenierend modifiziert, bildet ein gängiges Modell der Sozialphilosophie, das insbesondere aus der Psychoanalyse, aber auch aus den Philosophien Georg Simmels oder etwa Jean Paul Sartres bekannt ist. Das Besondere bei Lévinas ist die ethische Fundierung dieses Konfliktes zwischen Anderem und Drittem (als Konflikt zwischen zwei einander entgegengesetzten ethischen Forderungen). Vgl. dazu Bedorf 2003.

Forderung für das Subjekt. Während die elementare Ethik in der Dyade ein asymmetrisches Für-den-Anderen-Sein einfordert, wird diese »selbst-vergessende, supererogatorische Verantwortlichkeit durch die Triade überfordert, da zwei Andere anwesend sind. Um verantwortlich (nicht-indifferent) zu bleiben, muss die Verantwortung nun abwägen und vergleichen, und das heißt, sie muss in gewisser Weise aus sich selbst heraustreten; sie muss die unmittelbare, unbedingte und asymmetrische Nähe zum Anderen unterbrechen und zweifach fragen: Wer hat Vortritt und was haben sie einander getan? Im Interview mit Philippe Nemo formuliert es Lévinas wie folgt:

Solange ich mit dem Anderen alleine bin, schulde ich ihm alles; aber es gibt den Dritten. Weiß ich, was mein Nächster im Verhältnis zum Dritten ist? Weiß ich, ob der Dritte mit ihm in Übereinstimmung ist oder ob er sein Opfer ist? Wer ist der Nächste für mich? Man muß daher abwägen, bedenken, beurteilen, indem man Unvergleichbares miteinander vergleicht. Die interpersonale Beziehung, die ich mit dem *Anderen* herstelle, muß ich auch mit den anderen Menschen herstellen; es besteht also die Notwendigkeit, dieses Privileg des *Anderen* einzuschränken; daher die Gerechtigkeit. (Lévinas 1992, 69)

Die Komplikation in der reinen Verantwortungs-Beziehung besteht folglich im Einsetzen der Frage nach Gerechtigkeit. Gerechtigkeit meint hier Gerechtigkeit zwischen dem Anderen und dem Dritten und sie ergeht als ethische Forderung an das Ich¹⁰: »Was habe ich gerechterweise zu tun?« (Lévinas 1998, 343) Diese Frage erfordert die Fähigkeit zur Differenzierung und damit erfordert sie eine denkende und urteilende Vernunft. Lévinas koppelt dieses Vermögen des abwägenden und vergleichenden Denkens auf radikale Weise an diese »erste Frage« (Lévinas 2007b, 147) der Gerechtigkeit. Er geht nicht von einer bereits existierenden Vernunft aus, die sich nun, nachträglich, der Frage der Gerechtigkeit widmet; vielmehr ist es diese ursprüngliche Frage nach Gerechtigkeit, die allererst die Vernunft oder das denkende Bewusstsein gewissermaßen als ethisches ›Werkzeug‹ konstituiert: »Das Bewußtsein entsteht als Präsenz des Dritten.« (Lévinas 1998, 348) Aus dem »in sich plural verfassten Anspruchsgeschehen [geht] allererst das Subjekt als urteilendes hervor« (Flatscher 2015, 16). Die Frage nach Gerechtigkeit erfordert und konstituiert Selbstbewusstsein, Wissen und Objektivität (vgl. Lévinas 1998, 342ff.) und die Vernunft ist damit ursprünglich eine »vergleichende, versammelnde und denkende Gerechtigkeit« (Lévinas 1998, 53): »In einem sehr hohen Maße ist es die ethische Ordnung der

¹⁰ I.d.S. ist die Frage nach Gerechtigkeit bei Lévinas eine primär ethisch motivierte Frage und keine politische Frage – politisch wäre sie, wenn sie nicht nach der Gerechtigkeit zwischen dem Anderen und dem Dritten, sondern nach der Gerechtigkeit zwischen mir und dem oder den Anderen fragen würde.

menschlichen Nähe, die diejenige der Objektivität, der Wahrheit und des Wissens hervorruft oder erfordert.« (Lévinas 2007b, 146)

Die Gerechtigkeit des Dritten fordert zum einen eine urteilende Vernunft, um die Frage zu klären, »Welcher hat Vortritt vor dem Anderen?« (Lévinas 1998, 343); sie fordert aber auch noch mehr als das, wenn sie wiederum nach dem Verhältnis zwischen dem Anderen und dem Dritten fragt. Diese Frage überschreitet den unmittelbaren ethischen Handlungsspielraum des Subjektes und so fordert die Gerechtigkeit nicht nur eine urteilende Vernunft, die direkte Entscheidungen und Abwägungen treffen kann, sondern sie fordert eine soziale und schließlich politische *Ordnung*, die beispielsweise den Anderen vor dem Dritten schützen kann, wo es das Subjekt nicht mehr kann. Die elementarethische »Nicht-Indifferenz¹¹ für die Anderen fordert in letzter Instanz politische Institutionen, die für Lévinas unvermeidlich sind (Lévinas 1992, 69). Es braucht eine politische »Autorität«, Gesetze, Richter, nicht zuletzt einen Staat (Lévinas 2007, 163). Lévinas zögert zwar nicht, von einer solchen Notwendigkeit des Rechtsstaates zu sprechen, jedoch bleibt dieser Staat »der Nähe des Nächsten entsprungen« (Lévinas 1998, 350) und unterscheidet sich damit auf grundlegende Weise von der Hobbes'schen Konzeption des Staates, wie sie in den Theorien des Gesellschaftsvertrages vorliegt. So bezeichnetet etwa Miguel Abensour (1998, 46) Lévinas als den paradigmatischen »Gegen-Hobbes«. Die Legitimität politischer Herrschaft geht hier nicht aus einem Kampf aller gegen alle in einem angenommenen Naturzustand hervor, sondern grundlegend aus der elementarethischen Nicht-Indifferenz gegenüber dem Anderen und allen Anderen, »aus der irreduziblen Verantwortung des Einen für alle« (Lévinas 1998, 348). Der Staat findet seine Legitimation dadurch niemals in sich selbst, sondern in der ihm vorausgehenden »Verantwortung des ›einen-für-den-anderen‹« (Lévinas 2007b, 148) und kann so, in der Lévinas'schen Konzeption, nicht zu einem deterministischen oder totalitären Gebilde entarten, da er aus der »Verteidigung des *anderen* Menschen, meines Nächsten, und keineswegs ausgehend von der Bedrohung, die mich betrifft« (Lévinas 1995, 134, Hv. A.F) hervorgegangen ist; auch der Staat bleibt dem Antlitz verpflichtet.¹² Es ist also der Eintritt des Dritten, der die dyadische Verantwortungsbeziehung mit

¹¹ Mit dieser doppelten Verneinung im Begriff der »Nicht-Indifferenz« beschreibt Lévinas die allem vorausliegende Verantwortlichkeit für den anderen Menschen, die in jeder Differenz zwischen Selbst und Anderem immer schon angelegt ist. Entgegen der Idee einer optionalen und willentlichen Verantwortung für den Anderen, will Lévinas hier zeigen, dass die intersubjektive Differenz immer schon als Nicht-Indifferenz – als ethische Verpflichtung und Verbindlichkeit – auftritt und beides nicht voneinander zu trennen ist: »[D]ie Differenz [ist] zugleich eine Nicht-Indifferenz des Selben gegenüber dem Anderen.« (Lévinas 1998, 318)

¹² »Während man in der Sicht von Hobbes – wo der Staat nicht aus der Begrenzung der caritas, sondern aus der Begrenzung der Gewalt entsteht – dem Staat keinerlei Grenze setzen kann.« (Lévinas 1995, 135)

der Forderung nach Gerechtigkeit infrage stellt und es ist diese Forderung nach Gerechtigkeit, welche ein abwägendes und vergleichendes Denken – eine Vernunft – einfordert und konstituiert. Schließlich ist es die Vernunft, die wiederum das Vermögen darstellt, eine objektive Welt »zwischen uns« – soziale und politische Ordnungsgefüge – zu erschaffen, die nötig ist, um Gerechtigkeit über den subjektiven Geltungsspielraum hinaus zu realisieren. Lévinas spricht dementsprechend von einer »Ordnung des Seins«, die nunmehr die reine »Nähe« überlagert oder unterwandert (Lévinas 1998, 349).

Die Ambiguisierung der Ethik

Mit dem Eintritt des Dritten wird zugleich ein gewisses Paradox der elementaren Ethik benannt. Es ist die elementare Ethik, die aus sich selbst heraus die Forderung nach Gerechtigkeit konstituiert – der Dritte ist lediglich ein zweiter Anderer, ein zweites Antlitz, d.h. eine zweite unendliche Andersheit; er ist zunächst keine eigenständige oder neuartige »Instanz«: »[D]er Dritte ist selbst auch ein Nächster und obliegt selbst auch der Verantwortung des Ich. Nun entsteht durch diesen Dritten die Nähe einer Vielheit von Menschen.« (Lévinas 1995, 203)

Die Gerechtigkeitsforderung ergeht also aus der *Doppelung* der Verantwortungsbeziehung – der Nähe – und aus der hinzutretenden Beziehung zwischen dem Anderen und dem Dritten, die den Bereich des Subjektes überschreitet. Es ist dementsprechend die elementarethische Verantwortung selbst, die nach Gerechtigkeit fragt und verlangt. Doch auch wenn die Gerechtigkeit aus der Verantwortung entsteht, bildet sie doch eine andere Art der ethischen Forderung. Der elementaren Ethik einerseits entsprungen, richtet sie sich nun zugleich gegen sie. Die Verantwortung fordert vom Ich eine Asymmetrie der Nicht-Indifferenz, der Sorge und des Einstehens für den Anderen über die Gleichheit und Gerechtigkeit (zwischen Ich und Anderem) hinaus (Lévinas 1998, 48); eine An-ökonomie des Gebens, des Vergebens, einer unbedingten Freiheit des Anderen, selbst auf Kosten der Freiheit des Ichs. Diese Gewaltlosigkeit gegenüber dem Anderen in der Dyade wird jedoch paradoxer Weise zur Gewalt in der Triade. Vom Dritten – der auch ein Antlitz hat, das die unbedingte Gewaltlosigkeit einfordert – ein asymmetrisches Für-Sein für den Anderen zu fordern, wäre ungerecht und schließlich gewaltsam.¹³ Gewissermaßen

¹³ I.d.S. adressiert der Lévinas'sche Dritte einen ganz anderen Konflikt als beispielsweise der Dritte in der Psychoanalyse: Während in der Psychoanalyse der Dritte zur Dyade hinzutritt, um eine mögliche Gewalt der Entgrenzung zwischen Ich und Anderem zu unterbinden, ist bei Lévinas ausgerechnet das Ich dazu angehalten, einer möglichen Gewalt zwischen dem Anderen und dem Dritten entgegenzutreten. Lévinas beschreibt mit dem Dritten also einen grundlegend ethischen Konflikt und keinen subjektgenealogischen oder psychologischen Konflikt.

»negieren« sich die Antlitze gegenseitig, wie es Lévinas in einem Interview mit Elisabeth Weber ausdrückt:

In meinem Denken gibt es einen genau bestimmten Sinn des Politischen. Er besteht in der Tatsache, daß wir nicht zu zweit, sondern mindestens zu dritt sind. Sofort kommen zur anfänglichen Barmherzigkeit – denn die Beziehung zu zweit ist eine der Barmherzigkeit – das ›Kalkül‹ und der Vergleich hinzu. In der Vielheit zählt jedes Antlitz, und alle Antlitze negieren sich gegenseitig. Jeder wurde wie durch Gottes Wort erwählt, jeder hat ein Recht. Und jedes Antlitz bedeutet Verantwortlichkeit. Sobald es aber einen Dritten gibt, muß ich vergleichen. Die Gerechtigkeit des Vergleichens kommt notwendigerweise nach der Barmherzigkeit. Sie verdankt der Barmherzigkeit alles, aber sie verneint sie ständig. Darin liegt schon das Politische. (Weber 1994, 121, Hv. A.F)

Dieses Paradox einer aus der Verantwortung entstandenen, aber diese zugleich verneinenden Gerechtigkeit wird besonders deutlich im Falle einer stattgefundenen Gewalt zwischen dem Anderen und dem Dritten. So schreibt Paschal Delhom: »[D]ie Schuld, die gegen mich verübt worden ist, kann ich vergeben, für meinen Nächsten aber muß ich Gerechtigkeit verlangen.« (Delhom 2000, 14) Während die Verantwortung die unbedingte Freiheit und Unversehrtheit des Anderen fordert, fordert die Gerechtigkeit gerade eine Grenze dieser Freiheit und auch dieser Unversehrtheit. Der Gewaltverzicht der Vergebung gegenüber dem Anderen mutiert zu einer Gewalt gegenüber dem Dritten, dem damit Unrecht getan wäre. Die Gerechtigkeit fordert dementsprechend eine »unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe« (Lévinas 1998, 344) zum Anderen; sie fordert eine Symmetrie, Vergleich und Ausgleich.¹⁴

Das Paradox des Dritten besteht also darin, dass er die Verantwortung in ein Verlangen nach Gerechtigkeit verwandelt, damit jedoch die elementare Ethik *in eine Ambiguität verwandelt*, denn Verantwortung und Gerechtigkeit bilden zwei einander widersprechende, jedoch jeweils irreduzible ethische Forderungen. So konstituiert der Dritte eine unablässige Spannung innerhalb der Ethik, die sich aufgrund der Eigenständigkeit oder Eigenartigkeit der zwei jeweiligen Forderungen nicht auflösen

14 Dieser Gegensatz zwischen Vergebung und Gerechtigkeit im Falle einer Gewaltsamkeit zwischen dem Anderen und dem Dritten wird hier deshalb als Beispiel herangezogen, um zu unterstreichen, dass der grundlegende Konflikt, den Lévinas mit dem Dritten benennt, hier nicht primär jener zwischen Singularität (des Antlitzes, der Einzigartigkeit des Anderen) und Universalität (einer objektivierenden Ordnung der Intelligibilität) ist, sondern eben ein Konflikt der elementaren Ethik, eine paradoxe Verstrickung der Gewaltlosigkeit und der Asymmetrie der Alteritätsbeziehung. Der erste Text von Lévinas, der die Idee des Dritten behandelt (Ich und Totalität, aus dem Jahr 1954, in: Lévinas 1995, 24–55), thematisiert vielleicht nicht zufällig genau diesen Konflikt zwischen Vergebung und Gerechtigkeit; er zeigt auf, dass die elementarethische Vergebung den Dritten vernachlässigt und somit in der Triade zum Problem wird (Lévinas 1995: 29ff.).

lässt. Verantwortung und Gerechtigkeit lassen sich durch keine »dritte« Ethik vereinen und versöhnen, da sich das eine gerade als Infragestellung oder Begrenzung des jeweils anderen konstituiert. Wie am Beispiel der stattgefundenen Gewalt zwischen Anderem und Drittem deutlich wird, muss sich das Subjekt einerseits zwischen Verantwortung oder Gerechtigkeit entscheiden; zugleich kann eines nur auf Kosten des anderen umgesetzt werden. Vergebung und (gerechte) Vergeltung bilden zwei diametral entgegengesetzte ethische Gesten. Die Vergebung tut dem Dritten Unrecht, die Vergeltung tut dem Anderen – dem Antlitz – Gewalt an. Drastisch formuliert, verstrickt eine einzige, erste Geste der Gewalt zwischen dem Anderen und dem Dritten das ethische Subjekt in einen unauflösbar Gewaltkreislauf. Derrida spricht i.d.S. von einer »schreckliche[n] Fatalität« (Derrida 1999, 52). In dem Text *Der Laizismus und das Denken Israels* (1960), in dem sich Lévinas u.a. mit dem Verhältnis zwischen religiösem und politischem ›Gesetz‹ auseinandersetzt, stellt er diese Unvereinbarkeit zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit – hier konkret zwischen einer politisch-gesetzlichen Gerechtigkeit und einem ethischen Frieden (dem unbedingten Gewaltverzicht gegenüber dem Anderen) – heraus:

Die absolute Gerechtigkeit und der Friede sind innerhalb der Geschichte unvereinbar, weil die uneingeschränkte Gerechtigkeit in ihr den Frieden ausschließt und weil der Friede in ihr nur auf Kosten der Gerechtigkeit zu haben ist. (Lévinas 2007, 193)

Was zunächst wie eine Erweiterung der elementaren Ethik aussah, stellt sich nun heraus als eine irreduzible *Spaltung* dieser Ethik. Mit dem Einsetzen der Forderung nach Gerechtigkeit entsteht eine ›irreparable‹ ethische Aporie aufgrund der Inkommensurabilität der zwei einander entgegengerichteten ethischen Forderungen, die jeweils vom Anderen und vom Dritten an das Subjekt ergehen. Die elementare Ethik teilt sich dementsprechend in zwei irreduzible und zugleich inkommensurable ethische Anspruchsdimensionen.

Die ethisch-politische Aporie

Was Lévinas zunächst in die ›lineare‹ Chronologie einer Erzählung aufschlüsselt, zeigt sich schließlich in der ›vertikalen‹ Form einer Doppeldeutigkeit der Ethik selbst. Der Andere und der Dritte repräsentieren zwei unterschiedliche Dimensionen des ethischen Anspruchs, die von Beginn an unauflösbar – auch chronologisch undurchschaubar – miteinander verstrickt sind:

Nicht, als ob zuerst das Antlitz da wäre und sich anschließend das Seiende, das sich in ihm manifestiert oder ausdrückt, um Gerechtigkeit kümmerte. Die Epi-

phanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit. [...] [A]uf diese Weise ist in der Begegnung [mit dem Anderen] der Dritte gegenwärtig. (Lévinas 2002b, 308)

Ähnlich heißt es in *Jenseits des Seins*:

In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein. [...] Die Anderen gehen von vornherein mich an. (Lévinas 1998, 344, 346, Herv. i. O.)

Wenn Lévinas also nun darauf insistiert, dass im Antlitz des Anderen von Anfang an der Dritte und alle Dritten – die ganze »Menschheit« – mit gegenwärtig sind, dann verweist er auf eine ganz spezielle Verstrickung zwischen dem Anderen und dem Dritten. Der andere Mensch ist nicht zugleich auch der dritte Mensch. Vielmehr zeigt sich hier in der *Beziehung zum Anderen* eine *Doppeldeutigkeit des ethischen Anspruchs*: Verantwortung und Gerechtigkeit sind in der Beziehung zum Anderen bereits miteinander verschränkt. Weil es in der Welt immer schon mehr als einen Anderen gibt, lässt sich der Andere nicht vollkommen isolieren, er lässt sich weder geschichtlich noch räumlich gänzlich von diesen Dritten getrennt denken. Dadurch lässt sich auch die Verantwortung nicht vollkommen von der Frage der Gerechtigkeit loslösen: »In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an.« (Lévinas 2002b, 307f.) Der Andere ist zugleich ein Dritter und der Dritte ein Anderer; nicht jedoch weil sie identisch wären, sondern weil mit der jeweiligen ›Figur‹ des Anderen und des Dritten zwei unterschiedliche ethische Ansprüche benannt und repräsentiert werden, die in jeder singulären Beziehung bereits zum Ausdruck kommen: Das »Antlitz« und die »Gegenwart des Dritten« sind in den »Augen« des Anderen miteinander verschränkt (Lévinas 2002b, 309). Einerseits gibt es für Lévinas diese Ursprünglichkeit oder Vorrangigkeit des Anderen und der Verantwortung vor dem Dritten und der Gerechtigkeit (ebd., 8); da sich beide ethischen Ansprüche in ihrer Gegensätzlichkeit jedoch nicht auflösen lassen – weder das eine durch das andere noch beides durch eine Meta-Ebene der Ethik –, sondern unablässig miteinander konkurrieren, sich infrage stellen und unterbrechen, gibt es wiederum keine abschließbare ›Geschichte‹ dieser zwei Ansprüche. Es erfolgt vielmehr ein unendlicher Regress bzw. *Progress* des gegenseitigen »Korrektiv[s]« (Bernasconi 1998, 90), der sich niemals synthetisch abschließen lässt. Es ist vielleicht zunächst der Dritte, der die asymmetrische Verantwortungsbeziehung mit der Forderung nach Gerechtigkeit infrage stellt, aber es ist dann wiederum der Andere, der in seiner unvergleichbaren Andersheit die Symmetrie und Gleichheitslogik der Gerechtigkeit anficht. Die Figur des Dritten markiert dementsprechend, wie Thomas Bedorf es formuliert, »eine doppelte Schwelle, einerseits von der Verantwortung zur Gerechtigkeit (der Drit-

te im Anderen), andererseits von der Gerechtigkeit zur Verantwortung (der Andere im Dritten).« (Bedorf 2003, 92) Die chronologische Erzählung über eine Beziehung zum Anderen, zu der nachträglich ein Dritter hinzukommt, führt folglich in eine unendliche Geschichte des gegenseitigen Korrektivs, die ihrerseits die Chronologie *ad absurdum* führt. Die Erzählung der Triade mündet dadurch in die *Aporie eines unauflösbar Verhältnisses zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*.

Die Transzendenz der elementaren Ethik »zeigt sich« – »um der Gerechtigkeit willen« – nun auch als Immanenz einer weltlichen Ordnung, die sich repräsentieren, synthetisieren, identifizieren und objektivieren lässt (Lévinas 1998, 354). Lévinas spricht i.d.S. von zwei ›Ordnungen‹: Die »ethische Ordnung der menschlichen Nähe« und die Ordnung der »Objektivität« (Lévinas 2007b, 146) – Lévinas bezeichnet sie auch als »Ordnung der Gerechtigkeit« (1995, 134; 1998, 351) oder als »Ordnung des Seins« (1998, 349) – bilden nun den doppeldeutigen Hintergrund, vor dem sich Subjekt, Anderer und die Beziehung zum Anderen formieren. Neben das (Elementar-)Ethische der Nähe zum singulären Anderen tritt also das Politische einer Aushandlung der Gerechtigkeit zwischen mehreren Anderen. Das Politische entsteht hier als jener »Raum, der sich öffnet, wenn der Ruf des Anderen zur Verantwortung von mehreren Seiten vernommen wird« (Bedorf 2003, 93f.), d.h. wenn die ethische Nähe streitbar und verhandelbar wird. Robert Bernasconi bezeichnet den Dritten im Werk von Lévinas dementsprechend als »Ort des Übergangs zum Politischen« (Bernasconi 1998, 87). Sowohl das Subjekt als auch der Andere und die Beziehung zum Anderen nehmen mit dem Eintritt des Dritten eine *ethisch-politische Doppeldeutigkeit* an. Am Ursprung oder ›Vor-Ursprung‹ dieser Doppeldeutigkeit steht immer noch das elementarethische Für-den-Anderen-sein (*l'un-pour-l'autre*) der Subjektivität. Insofern jedoch der ›Andere‹ nun zugleich Dritter ist und das ›Für‹ zugleich Verantwortung und Gerechtigkeit, wird das ›Sein‹ zur *Ambiguität*, d.h. zur aporetischen Aushandlung zwischen diesen zwei ethischen Anspruchsdimensionen, zwischen dem Ethischen und dem Politischen.

Die aporetische Konzeption queerer Subjektivität

Der Eintritt des Dritten und die Verkomplizierung der dyadischen Alteritätsethik hin zu einer Aporie zwischen ethisch-politischen Ansprüchen bedeutet auch eine Neu-Verortung der ethischen Subjektivität. Auch wenn Lévinas selbst keine explizite Darstellung einer solchen Neu-Verortung darbietet, deutet er an verschiedenen Stellen an, dass das Subjekt, im Rahmen dieser Modifikation der Ethik durch den Dritten, selbst den Ort dieser Ambiguität einnimmt. In *Jenseits des Seins* bemerkt er etwa, dass die »Ampiguität« bzw. »Ambivalenz« hier zur »Subjektivität des Subjekts« wird (Lévinas 1998, 326). Die ethische Beziehung zum Anderen, die das Subjekt strukturiert, vollzieht sich als doppelte Bewegung. Die Identität des Subjektes

wird nicht nur »bis auf den Grund abgebaut« (ebd., 259) – im ›Sich‹ der Rekurrenz –, sondern ebenso immer und immer wieder erneut aufgebaut – als Identität oder Freiheit eines ›Ich‹. So konstatiert Lévinas bereits zu Beginn von *Jenseits des Seins*: »Die Subjektivität ist gerade die Verknüpfung und die Auflösung der Verknüpfung – die Verknüpfung oder Auflösung der Verknüpfung – zwischen dem *sein* und dem gegenüber dem *sein* Anderen.« (Ebd., 39) Das Subjekt ist demnach weder allein durch die elementarethische Verantwortung noch durch die Forderung nach Gerechtigkeit und einer objektiven Ordnung bestimmt, sondern gerade als Ort oder »Nicht-Ort« (ebd., 40, 55) der Spannung oder Ambiguität zwischen beiden ethischen Anspruchsebenen. Als Unlösbarkeit oder – mit einem zentralen Begriff Derridas gesprochen – als »Unentscheidbarkeit« (Derrida 1991, 49f.) zwischen der Forderung des Anderen und der Forderung des Dritten konstituiert sich dementsprechend eine *aporetische Subjektivität*. Subjektivierung geschieht hier weder als Antworten auf den Anspruch des absolut Anderen noch als autonomes Absetzen vom ›Es-gibt‹ des Seins (wie Lévinas in seinem Frühwerk annimmt), sondern sie geschieht als notwendige und zugleich unmögliche Entscheidung im Unentscheidbaren dieser Aporie¹⁵; d.h. als unbestimmbarer und unvorhersehbare Aushandlung dieses Konflikts und dadurch wiederum als tatsächliche Offenheit und ethische Handlungsmacht des Subjektes. Die Brisanz und Dramatik der ethischen Subjektivität bei Lévinas liegt demzufolge schließlich weder in der Gewalt einer Heteronomie noch im Egoismus der Autonomie, sondern in der »Antinomie« (Lévinas 1998, 130) jener Aporie zwischen der unendlichen Verantwortung für den Anderen und der endlichen Gerechtigkeit für den Dritten, die das Subjekt als Ort einer unentscheidbaren Entscheidung konstituiert.

Das Spezifische dieser Aporetik besteht dabei auch in ihrer definitorischen Unlösbarkeit. Aporetisch ist das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen, weil sich das Verhältnis durch keine normative Meta-Ebene aushandeln und klären lässt. Das *Nomos* gehört selbst ja bereits und immer schon zur Dimension des Dritten. Derrida spricht in seiner Auseinandersetzung mit dieser Lévinas’chen Aporie im Kontext von Recht und Gerechtigkeit von einem irreduziblen »aporetische[n] Potential«, welches sich bei dem Versuch einer logisch-schematischen Konzeptualisierung stets nur »unendlich verteilt« (Derrida 1991, 44). Nicht nur kann es keine Auflösung der Aporie geben, sondern ebenso darf es keine Auflösung geben, da eine Vereinsetzung der Ethik entweder zugunsten des (Elementar-)Ethischen oder zugunsten des (objektiv) Politischen entweder dem Anderen oder dem Dritten nicht mehr gerecht werden würde. I.d.S. liegt ein – wenn nicht *der* – entscheidender Wert

¹⁵ Vgl. dazu insbesondere Derridas Auseinandersetzung mit der Aporie zwischen Recht und Gerechtigkeit in *Gesetzeskraft* (1991, 46ff.): Auf S. 49 heißt es dazu: »Das Unentscheidbare ist nicht einfach das Schwanken oder die Spannung zwischen zwei Entscheidungen, es ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann [...].« Derrida spricht von der »unmöglichen Entscheidung«.

der Lévinas'schen Idee einer unbedingten Verpflichtung gegenüber dem Anderen (der immer zugleich Anderer und Dritter ist) in der Aporie oder Unentscheidbarkeit selbst. Aporie ist hier nicht etwas, was es aufzulösen gilt, sondern womit umgegangen werden muss – sie fordert »eine Art von nicht-passivem Aushalten« (Derrida 1998, 35) ein.

Eine spezifische Konzeption aporetischer Subjektivität, die gerade dieses Aushalten des Unentscheidbaren und Doppeldeutigen im Rahmen einer eigenen Begriffskonzeption entwickelt hat, findet sich in der Queer Theory. Trotz der vielseitigen Verwendungsweisen des Begriffs beschreibt die Idee einer *queeren Subjektivität* in ihrer ursprünglichen Genealogie eine ganz ähnliche ethisch-politische Forderung. Sowohl akademisch wie auch politisch entstand der Begriff als Versuch einer Antwort auf die zunehmende Zersplitterung der schwul-lesbischen und feministischen Bewegung der 1990er Jahre in den USA. Das zur damaligen Zeit als Schimpfwort geltende Wort *Queer* wurde emanzipativ umgedeutet und diente als ein neuer, strategischer Übergriff für eine gemeinsame Bündnispolitik, die sich nicht mehr auf eine gemeinsame, kohärente und unveränderliche Identität zu berufen hatte, sondern als ein »Sammelbegriff für ein politisches Bündnis sexueller Randgruppen und zur Bezeichnung eines neuen theoretischen Konzepts« (Jagose 2001, 13) Gel tung beanspruchte, wie es Annamarie Jagose in ihrer Einführung zur Queer Theory zusammenfasst. Die Queer-Bewegung unterschied sich dementsprechend von der bisherigen Identitäts- und Anerkennungspolitik der Lesben-, Schwulen- und Frauenbewegung: Queer ging nicht mehr in einem ›positiven‹ Sinne von einer geteilten Identität aus, um politische Ansprüche auf Gleichheit, Teilhabe und Anerkennung zu formulieren, sondern – eher in einem ›negativen‹ Sinne – von der gemeinsamen Erfahrung des Außenseiterums und des Ausgeschlossenseins, um auf soziale Missstände und Gewaltverhältnisse zu verweisen. Ohne die Notwendigkeit des Referierens auf eine gemeinsame und unveränderliche Identität wurden so Politik und politischer Aktivismus für eine intern heterogene und radikal plurale Gruppe von Menschen möglich. Die Queer-Konzeption wollte i.d.R. vor allem zwei Formen der sozialen Gewalt vereiteln, die mit starren Identitätsvorstellungen unweigerlich einhergehen: Die ausschließende Gewalt ›nach außen‹ und die des normativen Zwangs ›nach innen‹. Während innerhalb schwul-lesbischer Gemeinschaften bisexuelle, trans- oder intersexuelle Menschen mit eben jener Gewalt der Grenzziehung umzugehen hatten, wollte die Queer-Bewegung eine radikale Inklusivität möglich machen, die jedoch der gemeinsamen politischen Praxis nicht im Weg stehen sollte. Queer richtet sich dadurch *primär* gegen die Normativität von Identitäts- und Gruppenzugehörigkeiten im Allgemeinen: Als ein grundlegender »Widerstand gegen die Regime des Normalen« (Warner 1993, xxvi, Übers. A.F.) beschreibt Queerness in einem definitorischen Sinne die Weigerung »eine feste Form anzunehmen« (Jagose 2001, 128).

Was in der politischen Praxis und Auseinandersetzung zunächst vielversprechend klingt, eröffnet in der akademischen Auseinandersetzung eine ungeahnte Herausforderung: Einerseits formiert sich der Begriff als Widerstand gegen jede Form der Zugehörigkeit, der Eindeutigkeit und Festschreibung – als rigorose Zurückweisung der soziokulturellen Lesbarkeit; andererseits beschreibt der Begriff einen sehr wohl konkreten, positiven Inhalt, indem er für eine bestimmte Form der politischen Praxis oder Intervention und als Selbstbezeichnung für eine bestimmte Weise der Subjektivität und Intersubjektivität stehen will. Queer vereint damit zwei strukturell einander entgegengesetzte Ansprüche und lässt sich so schließlich auf die Formel einer »anti-identitarian identity« (Bersani 1996, 101) bringen, wie Leo Bersani es zusammenfassend formuliert. Auf diese Weise beschreibt das Begriffs-Modell eine spezifisch-strukturelle *Ambiguität* oder *Ambivalenz*, wie Michael Warner (2012) nahelegt. Diese ist jedoch nicht contingent gegeben, sondern ergibt sich – ganz ähnlich wie die Lévinas'sche Aporie – aus einer doppelten *ethischen* Forderung: Einerseits wird ein *normativer Anspruch* gestellt – etwa auf ein gewaltloses Miteinander –, der nur anhand eines positiven Begriffs formuliert werden kann (würde der Begriff als eine reine Leerstelle konzipiert werden – wie etwa Lee Edelman in seiner antisozialen Queer-Theorie nahelegt –, dann könnte keinerlei ethischer oder politischer Anspruch formuliert werden¹⁶). Andererseits beschreibt derselbe Begriff ein *Zurückweichen* vor der unweigerlichen Gewalt des Ausschlusses und des normativen Zwangs, die jede Identität notwendig impliziert, indem er sich stetig weigert, »eine feste Form anzunehmen« (Jagose 2001, 128). Sowohl die Setzung von Queer als konkrete (Quasi-)Identität als auch das Zurückweichen vor der Identität lässt sich i.d.S. aus einer *ursprünglich ethischen Motivation* begründen: Nämlich als der Versuch der ethischen Addressierung sowohl der absoluten Singularität des Einzelnen (der sich niemals restlos identitär erfassen lässt und genau darum queer ist) als auch der vergleichbaren sozialen Differenz des Einzelnen (der dazugehört und gemeint ist und genau darum queer ist). Der Queer-Begriff umfasst dementsprechend sowohl ein *Ordnungs-Moment* (als Grundlage für ein gemeinsames Selbstverständnis und eine spezifische Politik) als auch ein *Unterbrechungs-Moment* (als Infragestellung der Ordnung im Ausgang dessen, der nicht dazugehört). Mit Lévinas gesprochen, stellt die Queer-Konzeption i.d.S. einen Versuch der aporetischen Vermittlung zwischen *Anderem* und *Drittem*, zwischen den beiden irreduziblen ethischen Anspruchsdimensionen der Verantwortung und der Gerechtigkeit, dar.

¹⁶ Queer wäre i.d.S. ein reines Störungs- und Unterbrechungsmoment. So heißt es bei Edelman paradigmatisch: »For queerness can never define an identity; it can only ever disturb one.« (Edelman 2004, 16)

Queerness als Ausdruck alteritätsethischer Aporetik

Die Ambivalenz des Queer-Begriffs wäre i.d.S. eine (alteritäts-)ethisch begründete. Erst im Ausgang der Lévinas'schen Idee eines unendlichen (unabschließbaren) ethischen Anspruchs, der von der absoluten Andersheit oder Singularität des Einzelnen ausgeht, kann die Notwendigkeit einer steten »Infragestellung« (Lévinas 1998, 170) der normativen Ordnung begründet werden i.S. einer *Befragung* des normativen Rahmens danach, ob sie dem einzigartigen Anderen gerecht wird. Queere Subjektivität lässt sich auf diese Weise schließlich als eine aporetische Subjektivität i.S. der Lévinas'schen Unentscheidbarkeit zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit deuten. Die zwei inkommensurablen ›Ordnungen‹ von denen Lévinas spricht – die »ethische Ordnung der menschlichen Nähe« und die »Ordnung der Gerechtigkeit« (Lévinas 1995, 134; 1998, 351) – bilden dabei den alteritätsethischen Hintergrund, vor dem sich queere Subjektivität entwirft. Queer wäre i.d.S. weder die reine »Störung¹⁷ der Ordnung (wie es etwa die antisoziale Queer-Theorie postuliert) noch eine »Neuordnung« (Engel 2017, 291) des gegebenen normativen Rahmens (wie es etwa die Butler'sche Queer-Theorie paradigmatisch anstrebt), sondern eine unlösbare Aporie zwischen beiden Bestrebungen, die – gerade weil sowohl die Ordnung als auch die Unterbrechung oder Infragestellung der Ordnung auf einen je anderen ethischen Anspruch antwortet – nicht aufgelöst werden darf, sondern in einem, wie Derrida verdeutlicht, aktivem Sinne ausgehalten und aufrechterhalten werden muss. Darin schließlich liegt der ursprüngliche alteritätsethische Sinn queerer Subjektivität.

Literatur

- Abensour, Miguel (1998): Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas. In: Halperin, Jean/Hansson, Nelly (Hg.): Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Leinnas, Actes du XXXVIe Colloque des intellectuels juifs de languefrançaise. Paris: Albin Michel. 120–133.
- Bedorf, Thomas (2003): Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischen. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Bedorf, Thomas (2010): Der Dritte als Scharnierfigur. Die Funktion des Dritten in sozialphilosophischer und ethischer Perspektive. In: Eßlinger, Eva/Schlechtrien, Tobias/Schweitzer, Doris/Zons, Alexander (Hg.): Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Berlin: Suhrkamp. 125–136.

¹⁷ So konzeptualisiert Lee Edelman in No Future. Queer Theory and the Death Drive Queerness ausschließlich als etwas, das »nur stört«, das »only ever disturb[s]« (Edelman 2004, 16).

- Bernasconi, Robert (1998): Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas. In: Waldenfels, Bernhard/Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Wilhelm Fink Verlag. 87–110.
- Bersani, Leo (1996): *Homos*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2013): *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag.
- Delhom, Pascal (2000): *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.) (2005): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Derrida, Jacques (1976): *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Lévinas*. In: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 121–235.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1998): *Aporien. Sterben – Auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefaßt sein*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Derrida, Jacques (1999): *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*. München: Carl Hanser Verl. (Edition Akzente).
- Edelman, Lee (2004): *No Future. Queer theory and the death drive*. Durham [u.a.]: Duke University Press.
- Engel, Antke (2017): *A_Sozialität, Multiplizität und Serendipität des Begehrrens: Queere Rekonzeptualisierungen psychoanalytischer Begehrenstheorien*. In: Hutfless, Esther/Zach, Barbara (Hg.): *Queering Psychoanalysis. Psychoanalyse und Queer Theory. Transdisziplinäre Verschränkungen*. Wien: Zaglossus. 257–301.
- Engel, Antke (2002): *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Flatscher, Matthias (2015): *Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen. Überlegungen zu Levinas' Figur des Dritten*. In: Miriam Fischer-Geboers, Alfred Bodenheimer (Hg.): *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Levinas' Difficile Liberté*. Freiburg: Alber. 182–214.
- Gürtler, Sabine (2001): *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Jagose, Annamarie (2001): *Queer Theory. Eine Einführung*. Berlin: Querverlag.
- Lévinas, Emmanuel/Nemo, Philippe (1992): *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Wien: Passagen Verlag.

- Lévinas, Emmanuel (1995): Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München: Carl Hanser.
- Lévinas, Emmanuel (1998): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg i.Br., München: Alber.
- Lévinas, Emmanuel (2002): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriörität. Freiburg i.Br., München: Alber.
- Lévinas, Emmanuel (2002b): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriörität. Freiburg i.Br., München: Alber.
- Lévinas, Emmanuel (2007): Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische. Zürich: Diaphanes.
- Lévinas, Emmanuel (2007b): Frieden und Nähe. In: Lévinas, Emmanuel: Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische. Zürich: Diaphanes. 137–150.
- Warner, Michael (1993): Introduction. In: Warner, Michael (Hg.): *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 3–17.
- Warner, Michael (2012): Queer and then? In: *The Chronicle of Higher Education*. <http://www.chronicle.com/article/queer-and-then/> (23.04.2016).
- Weber, Elisabeth (1994): Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

