

# 1 Die politische Philosophie und der Einsatz des Alteritätsdenkens

Es ist nicht unwichtig zu wissen – und dies ist vielleicht die europäische Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts –, ob der egalitäre und gerechte Staat [...] aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht – oder aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen. – *Emmanuel Levinas* (1984, 148)

Aus diesem Denken läßt sich zweifellos keine Politik, keine Ethik und kein Recht *ableiten*. Natürlich kann man damit nichts *tun*. Man muß nichts daraus machen. Aber sollte man deshalb daraus schließen, dieses Denken hinterlasse keine Spur in dem, was es zu tun gibt – zum Beispiel in der künftigen Politik, der künftigen Ethik oder dem künftigen Recht? – *Jacques Derrida* (2003, 13)

Es gibt [...] Politik, weil es [...] eine Sache des Anderen gibt. – *Jacques Rancière* (1997, 157)

## 1.1 *Jenseits von Konsensualismus und Polemologie*

Politik ist unter modernen Vorzeichen ein Schauplatz des Aufeinandertreffens von heterogenen Ansprüchen und Interessen. Unterschiedliche Akteure und Gruppen bringen je eigene, zum Teil unvereinbare Überzeugungen, Weltanschauungen, Ideologien und Vorstellungen vom guten Zusammenleben in die politische Auseinandersetzung ein. Das politische Gemeinwesen ist kein uniformes Gebilde, sondern durch Pluralität, Uneinigkeit und Konflikt bestimmt. Diese Bestandsaufnahme wird in der politischen Philosophie heute weithin anerkannt. Kein politisches Denken auf der Höhe der Zeit kann sich der Reflexion auf das verschließen, was John Rawls das „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ (Rawls 2001, 22) genannt hat. Unsere politische Kultur ist „durch eine Vielfalt gegensätzlicher und einander ausschließender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren

gekennzeichnet“ (Rawls 1993, 67), die in der politischen Arena in Konfrontation treten und miteinander um Vorherrschaft ringen.<sup>1</sup>

Pluralität und Konflikthaftigkeit werden darüber hinaus nicht nur als faktische Charakteristika moderner Gesellschaften angesehen, sondern sind, wie schon Hannah Arendt (1955) unterstrichen hat, auch normativ von Bedeutung. Die Erfahrung der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts führt schlagend die Notwendigkeit vor Augen, Uneinigkeit und Streit nicht autoritär zu unterdrücken oder im Namen eines Ideals homogener Gemeinschaft stillzustellen. Im Gegenteil muss die politische Ordnung Momente des Heterogenen und der Störung zulassen und anerkennen, um sich nicht totalitär zu verschließen. Daraus ergibt sich zugleich eine demokratietheoretische Forderung. Die Demokratie wäre die politische Ordnung, die den Streit um die Verfasstheit der Ordnung immer auch offenzuhalten hat, bzw. die Regierungsform, die sich der Infragestellung und Neuverhandlung ihrer Grundlagen aussetzt, anstatt sie zu unterdrücken (vgl. Lefort 1990).

Bei aller Einigkeit in der Ausgangsbeobachtung könnte die Uneinigkeit in der Frage, wie das Faktum von Pluralität und Entzweiung zu bewerten und wie damit theoretisch und praktisch umzugehen ist, kaum größer sein. Im Anspruch, politische Ordnung vom Konflikt sowie von der Möglichkeit ihrer Infragestellung und Kritik her zu denken, liegt eine der Herausforderungen für die politische Philosophie der Gegenwart. Die Herausforderung betrifft, wie sich an den diversen Debattensträngen zeigt, nicht weniger als den Status und die Funktion politischen Denkens. Liberale und deliberative Ansätze gehen von der kantischen Grundeinsicht aus, dass es unter den Bedingungen der zunehmenden inneren Heterogenität moderner Lebensformen nicht (mehr) möglich ist, bestimmte tradierte Werte als allgemein verbindlich hinzunehmen. Es gilt vor diesem Hintergrund vielmehr, normative Verfahren zu entwerfen, die erlauben, Konflikte angesichts divergierender Wertorientierungen zu lösen (vgl. Rawls 1971, Habermas 1988). Rawls arbeitet mit dem Gedankenexperiment des Urzustandes unter dem Schleier des Nichtwissens (vgl. Rawls 1971, 159–165) universale Gerech-

---

1 „Vernünftig“ ist der Pluralismus nach Rawls einerseits, insofern die einzelnen Positionen grundlegenden Rationalitätsansprüchen genügen, und andererseits, insofern die Pluralität von Konzeptionen des Guten einer einseitigen Zurichtung auf ein spezifisches Verständnis normativ überlegen ist. Die Vernünftigkeit der einzelnen Auffassungen verhindert nicht, dass „die Bürger einer modernen demokratischen Gesellschaft verschiedene, ja trotz aller Vernünftigkeit inkommensurable und unvereinbare Globaltheorien vertreten“ (Rawls 2001, 137). Die Pluralität lässt sich nicht rational, sondern nur mithilfe der „repressiven Staatsgewalt“ reduzieren; damit wird das Faktum des Pluralismus durch das „Faktum der Unterdrückung“ (Rawls 2001, 137) ersetzt.

tigkeitsprinzipien heraus, die sich mit der faktischen Pluralität der Weltanschauungen und Überzeugungen politischer Akteure vertragen sollen. Habermas' Diskursethik radikalisiert im Vergleich zu Rawls den kantischen Gedanken des Prozeduralismus. Während Rawls' Gerechtigkeitstheorie darauf abzielt, die normativen Grundlagen der institutionellen Struktur einer gerechten Gesellschaft auszuzeichnen, geht Habermas davon aus, dass die eigentliche Aufgabe der politischen Philosophie darin besteht, die universalen kommunikationstheoretischen und diskursethischen Prinzipien für eine gelingende, inklusive und konsensorientierte politische Deliberation zu klären – und zwar ohne deren Ergebnisse, wie bei Rawls, im Rahmen eines monologischen und außerpolitischen Begründungsaktes vorwegzunehmen (vgl. Habermas 1996, Rawls 2003). Das diskursethische Paradigma rationaler Konsensfindung will einen Rahmen zur Explikation des normativen Selbstverständnisses demokratischer Ordnungen liefern, ohne den politischen Akteuren ex cathedra vorzuschreiben, zu welchen Ergebnissen sie in ihren Auseinandersetzungen zu kommen haben. Dabei sieht die Diskursethik vor, dass selbst grundlegende Normen des Zusammenlebens im Rahmen praktischer Diskurse in Frage gestellt und neu ausgehandelt werden können (vgl. Habermas 1972, 174–183, Habermas 1981).

Das Konsensparadigma steht seinerseits im kritischen Fokus dissensstheoretischer Ansätze. Diese gehen davon aus, dass die konflikthafte Natur des Politischen durch den Hinweis auf den Pluralismus moderner Gesellschaften nicht ausreichend erfasst ist. Politik hat nicht nur mit pluralen Weltanschauungen und inkompatiblen vernünftigen Überzeugungen zu tun, sondern ist von antagonistischen Konfliktlinien durchzogen. Diese lassen sich nicht in ein konsensuelles Einvernehmen auflösen, sondern bestenfalls kaschieren (vgl. Laclau/Mouffe 1985, Laclau 2000, Marchart 2018). Chantal Mouffe vertritt die These, dass die Weigerung, „die für das ‚Politische‘ konstitutive antagonistische Dimension anzuerkennen“, und der Versuch, „das Ziel demokratischer Politik in Begriffen von Konsens und Versöhnung“ zu formulieren, „am Ursprung vieler gegenwärtiger Probleme demokratischer Institutionen“ (Mouffe 2005, 8) stehen. Ebenso setzt Jacques Rancière sein Denken des *Unvernehmens* dezidiert in Gegensatz zu Theorien, die Politik in Begriffen konsensorientierter Deliberation beschreiben. Konsensstheoretische Positionen verfehlen aus dieser Sicht das Eigentümliche der Politik: „Der Konsens zeichnet sich [...] durch die Abschaffung oder Aufhebung der Politik aus, eine Aufhebung, die zugleich als das endlich erreichte Telos der Politik ausgegeben wird.“ (Rancière 2000, 109) Damit verweisen diese Ansätze zugleich darauf, dass Politik

sich nicht abschließend im Sinne rationaler Aushandlungsverfahren durch vorab zur Teilhabe legitimierte Diskurspartner:innen beschreiben lässt. Fundamentale Formen politischer Uneinigkeit betreffen die Frage, wer als politisches Subjekt in Erscheinung treten und im politischen Raum Gehör finden kann. Die zentrale Problematik politischer Subjektivierung wird im Konsensparadigma systematisch ausgeblendet. Dadurch drohen eine ganze Reihe tief in der Struktur moderner Gesellschaften verankerter Exklusionsmuster aus dem Blick zu geraten (vgl. Butler 2000, Butler 2003, Butler/Laclau/Žižek 2000).

Den Dissenskonzepten dieser Traditionslinie wird von liberaler Seite, aber auch im Rahmen selbstreflexiver Binnenkritiken, wiederum vorgeworfen, dass sie einer Freund-Feind-Logik Vorschub leisten, die nicht nur empirisch diagnostiziert, sondern zur ontologischen Grundbedingung alles Politischen stilisiert wird (Volk 2013). Oliver Flügel-Martinsen beobachtet bei Mouffe „eine linksschmittianische Essentialisierung des Antagonismus“ (Flügel-Martinsen 2017, 193), während Oliver Marchart (2018, 63–84) im Anschluss an Ernesto Laclau den Antagonismusbegriff rehabilitiert und stattdessen in den Ansätzen von Michel Foucault, Bernhard Stiegler und Nicole Loraux eine polemologische Überzeichnung des Politischen diagnostiziert.<sup>2</sup> Polemologie universalisiert das Imaginäre des Krieges zum Paradigma des Politischen, sodass (manifeste oder latente) Feindschaft als unverrückbar und schicksalhaft festgeschrieben wird.

Nimmt man die Vorwürfe zusammen, dann sind wir mit zwei spiegelbildlichen Gefahren konfrontiert. Der Gefahr einer *rationalistischen Einhegung* politischen Konflikts in konsensualistischen Ansätzen steht die Gefahr einer *polemologischen Dramatisierung* im dissentheoretischen Denkrahmen gegenüber. Anders gesagt, die beiden Risiken bestehen darin, politische Auseinandersetzungen entweder pluralistisch-prozeduralistisch zu

---

2 Marchart argumentiert, dass Foucault (insbes. 1975/76), Stiegler (1998) und Loraux (2006) das antagonistische Moment verdinglichen. Das führt zu einem Bellizismus: „the phantasmatic idea that a war is raging at the ground of society“ (Marchart 2018, 64f.). Dagegen steht der Antagonismus in Marcharts Lesart nicht für schicksalhafte Feindschaft, sondern für das ontologische Moment der Negativität und Nichtidentität am (Ab-)Grund des Sozialen, ohne damit eine bestimmte „Realopposition“ zwischen unterschiedlichen Gruppierungen vorwegzunehmen: „Antagonism cannot be absorbed into the image of two opposing camps as would be typical for conflicts of war or class struggle. [...] As a name for the absence of any final ground of the social, antagonism is not conflict, it is that which engenders conflicts (and their preliminary pacification), for the impossibility of total closure will forever engender disputes about partial closures.“ (Marchart 2018, 63)

entschärfen oder polemologisch zu verschärfen.<sup>3</sup> Damit geht zugleich ein weitreichender Auffassungsunterschied über die Aufgabe politischer Philosophie und Theorie einher. Liberale Ansätze sehen diese Aufgabe darin, normative Kriterien oder Prinzipien herauszuarbeiten, anhand derer bestehende Institutionen und Ordnungsmuster gerechtfertigt bzw. kritisiert werden können. Aus der Sicht dissenstheoretischer Ansätze trägt eine solche normative Herangehensweise zur Entpolitisierung gesellschaftlicher Verhältnisse bei und führt in eine „Normativitätsbegründungsfalle“ (Flügel-Martinsen 2015). Anstatt gewisse Grundlagen oder Prinzipien außer Streit zu stellen und der politischen Auseinandersetzung zu entziehen, müsse die Theoriebildung vielmehr daran gehen, das Politische – die Kontingenz, Veränderbarkeit und Konflikthaftigkeit sozialen Seins – unverstellt zur Geltung zu bringen. Dem liberalen Grundlegungsanspruch tritt ein Entgründungsanspruch entgegen (vgl. Comtesse et al. 2019, Seitz 2020b).

Angesichts derart weitreichender Differenzen scheint klar, dass sich zwischen diesen Alternativen keine innertheoretische Entscheidung oder Vermittlung herbeiführen lassen wird. Die beiden Ausrichtungen weisen nicht nur argumentative Divergenzen auf, sondern gehen, grundlegender, von unterschiedlichen Denkbildern und Vorverständnissen politischer Prozesse aus. Vereinfacht gesagt ist das Paradigma deliberativer Ansätze die idealisierte Vorstellung einer Parlamentsdebatte, in der vorab legitimierte Akteur:innen durch den gemeinsamen Austausch von Argumenten – sowie, falls notwendig, die Revision der grundsätzlichen Verfahrensordnung – zu

---

3 Aus pragmatischer Perspektive entwirft Dirk Jörke eine ähnliche Skizze. Er argumentiert, „dass sich der rationalistische und der radikale Zweig der Demokratietheorie wie zwei Seiten einer Medaille zueinander verhalten“ (Jörke 2006, 264; vgl. auch Buchstein/Jörke 2003). Mit dieser schematischen Entgegensetzung ist selbstverständlich nicht das gesamte Spektrum an Antwortversuchen abgebildet, die in Bezug auf dieses Problemfeld in der gegenwärtigen politischen Philosophie gegeben wurden. Aus dem Schema heraus fallen z.B. pragmatische sowie kommunitaristische und partikularistische Positionen, die die Möglichkeit in Frage stellen, überhaupt universale normative Prinzipien auszuzeichnen. Ein solches Vorhaben ignoriere die normative Eigenständigkeit konkreter kultureller Gemeinschaften, innerhalb derer Normen allererst bindende Kraft erlangen. In Bezug auf das Politische verfolgen diese Ansätze eine Strategie der *partikularistischen Externalisierung*, indem sie von einem Bild relativ homogener Kulturgemeinschaften ausgehen. Konflikte werden dabei in erster Linie als Wertekonflikte gefasst und brechen in der Konfrontation zwischen Gemeinschaften auf, die entlang kultureller oder ethnischer Parameter voneinander unterschieden werden (vgl. die Beiträge in Honneth 1993 sowie u.a. Sandel 1982, Walzer 1993, MacIntyre 1995).

einem Konsens oder einem akzeptablen Kompromiss<sup>4</sup> gelangen. Die Dissensdenker:innen gehen dagegen eher von dem Bild einer Demonstration oder Protestbewegung aus, in der sich unterschiedliche Akteure strategisch zusammenschließen, um politische Forderungen zu erheben und Veränderungen der Ordnung durchzusetzen. In der Tat liegt die Vermutung nahe, dass diese abweichenden politischen Imaginarien und Denkbilder viele Missverständnisse in den Theoriedebatten mitbedingen.

Wenn eine philosophische Uneinigkeit vorliegt, die nicht nur mit argumentativen Differenzen, sondern mit grundlegenden Vorverständnissen und Denkbildern zu tun hat, dann scheint ein Einsatzpunkt für eine phänomenologische Inblicknahme gegeben zu sein. Die Phänomenologie versteht sich nicht nur als ein beweisendes Denken, das aus bestimmten vorausgesetzten Prämissen Schlüsse zieht, sondern in erster Linie, um einen hilfreichen Begriff von Bernhard Waldenfels aufzugreifen, als ein „aufweisendes Denken“ (Waldenfels 2010, 157f.), das die grundlegenden Voraussetzungen und Vorentscheidungen adressierbar bzw. kritisierbar zu machen sucht, von denen her wir Phänomene verstehen, deuten, einordnen und bewerten.<sup>5</sup> Ein phänomenologisch informierter Zugang zum Politischen ist methodisch naheliegend, insofern er erlaubt, die gängigen theoretischen Vorverständnisse zu befragen und Phänomene anders sichtbar zu machen (vgl. Flatscher 2018).

Phänomenologische Überlegungen einzubeziehen ist allerdings nicht nur methodisch geboten, sondern auch aus einem konzeptuellen Gesichtspunkt vielversprechend. Mit Blick auf die skizzierten Konfliktlinien in der gegenwärtigen politischen Philosophie stellen alteritätstheoretische Ansätze der nachklassischen Phänomenologie, und zwar insbesondere die Arbeiten von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida, einen radikalen Kontrapunkt dar. Diese Ansätze spielen in den aktuellen Debatten keine wirkliche Rolle. Dabei lassen sich mit ihnen Auswege aus der Alternative zwischen der rationalistischen Einhegung und der polemologischen Dramatisierung des Politischen finden. Einerseits wenden sich alteritätstheoretische Ansätze

---

4 Anders als das oft in vereinfachten Rekonstruktionen nahegelegt wird, unterstellt die Diskursethik keinerlei „Zwang zum Einverständnis“ (Honneth 1994, 142).

5 Wie Waldenfels unterstreicht, dürfen die beiden Aspekte – das beweisende und das aufweisende Moment – nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Phänomenologie zeichnet sich dadurch aus, dass sie jederzeit sowohl dem Anspruch argumentativer Klarheit und Stringenz als auch dem Anspruch der Sachhaltigkeit nachzukommen sucht. Die Charakterisierung als „aufweisendes Denken“ weist darauf hin, dass die Momente der „Begriffsklärung, Argumentation und Systematik, so bedeutsam sie sind, nicht einseitig das Feld beherrschen“ (Waldenfels 2010, 157f.).

gegen rationalistische Paradigmen, die Politik und Gemeinschaft ein für alle Mal auf universalen Prinzipien zu gründen versuchen, und erkennen im Gegensatz zum klassischen harmonistischen Ideal, in dem das gute Gemeinwesen durch Selbstidentität und umfassende Ordnung, mithin durch „Stille und Ruhe“ (Levinas 1984, 137) gekennzeichnet ist, die Kontingenz, Offenheit und Zerrissenheit aller Ordnungen unumschränkt an. Daraus ziehen sie aber andererseits nicht die Konsequenz, den Polemos ontologisch festzuschreiben. Levinas wendet sich zu Beginn seines ersten Hauptwerks *Totalität und Unendlichkeit* entschieden gegen ein Denken, dem sich „das Sein als Krieg zeigt“ (Levinas 1961, 19), und Derrida setzt sein Projekt einer *Politik der Freundschaft* (1994) Carl Schmitts Denken entgegen, in dem die Feindschaft den eigentlichen Horizont des Politischen bildet. Damit tut sich eine Perspektive auf das Politische auf, die sowohl seiner konsensualistischen Verengung als auch seiner polemologischen Zuspitzung entgeht.

## 1.2 Verdinglichte Identität und autoritäre Wende

Eine alteritätstheoretische Rückbesinnung auf die Verfasstheit und den Sinn des Politischen ist nicht nur aus theorieimmanenten Gründen, sondern auch angesichts aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen und Transformationsprozesse von Bedeutung. Das Alteritätsdenken stellt sich von seiner Grundausrichtung her jener prekären politischen Tendenz der Gegenwart entgegen, die von vielen Kommentator:innen als eine (neo-)autoritäre Wende bezeichnet wird (vgl. u.a. Kreuder-Sonnen 2018, Borneman 2012). Diese ist (1) durch eine regelrechte Hypertrophie identitärer Vorstellungen politischer Gemeinschaft sowie (2) durch ein Wiedererstarken autokratischer Ideale von Souveränität gekennzeichnet.

(1) Die Ideologie ethnisch-kultureller Reinheit und Homogenität, wie sie von einer Vielzahl rechtspopulistischer, rechtsextremer und fundamentalistischer Parteien, Bewegungen und Gruppierungen weltweit aggressiv propagiert wird, kann als Ausdruck eines umfassenden Wiedererstarkens von Rassismus, Antisemitismus, Ethnozentrismus und Nationalismus angesehen werden. Dabei lassen sich, wie bereits um die Jahrtausendwende Habermas (1998) und Rancière (2000) deutlich gemacht haben, diese Ethnisierungs- und Renationalisierungstendenzen als regressive Reaktionen auf die mit der Globalisierung und der Durchsetzung eines neoliberalen ökonomischen Paradigmas einhergehenden sozialen Transformationen

verstehen (vgl. Flatscher/Seitz 2019). Die mit dem neoliberalen Slogan *There is no Alternative* einhergehende Absage an die Möglichkeiten politischer Gestaltungs- und Transformationskraft ruft Akteure auf den Plan, die protektionistische Scheinalternativen propagieren und sich der Bewahrung von als naturwüchsig vorgestellten Volksgemeinschaften sowie der Abwehr kultureller Pluralisierung verschreiben. Demnach stellen die neoliberale Politik der Entpolitisierung und die rechtsextreme Politik der Hyperpolitisierung zwei Seiten einer Medaille dar (vgl. Herrmann 2020, Thonhauser 2020). Als Kehrseite der gesellschaftlichen Entsolidarisierungsprozesse im Gefolge des Neoliberalismus bilden bzw. verfestigen sich radikal exkludierende Formen von Gemeinschaft, Identität und Solidarität nach innen (zum ‚eigenen‘ Volk oder zur ‚eigenen‘ Kultur).

(2) Die Bedrohungsszenarien durch Fremde und Fremdes, die diese Einheits- und Identitätsideologien befeuern, gehen mit einem Wiedererstarren autokratischer Souveränitätsideale einher. So ist in den letzten Dekaden – nicht zuletzt als Folge der Anschläge vom 11. September 2001 und dem sich daran anschließenden „Krieg gegen den Terror“ – eine fortschreitende Suspendierung etablierter rechtsstaatlicher Grundsätze und Verfahrensweisen zugunsten von Praktiken zu beobachten, die ein Regieren im Modus des Not- oder Ausnahmezustands forcieren. Dabei wird die Notwendigkeit, Dispositive des Ausnahmezustands mit gesteigerter Exekutivgewalt zu aktivieren sowie in Gesellschaft, Öffentlichkeit, Recht und Medien dauerhaft zu implementieren, in der Regel unter Verweis auf einen vermeintlich drohenden Zusammenbruch der staatlichen Ordnung angesichts als invasiv dargestellter Migrationsbewegungen und ubiquitärer Terrorgefahren begründet. Hierhin gehören auch die Debatten in Österreich zu einer präventiven Inhaftierung von als gefährlich eingestuften Asylwerber:innen oder die zunehmenden Angriffe auf liberale Grundwerte wie die Presse-, Meinungs- und Versammlungsfreiheit, die etwa in Ungarn explizit im Namen einer „illiberalen Demokratie“ zur Sicherung völkischer Einheit eingeschränkt wurden (vgl. Frick 2022). Als gemeinsames Motiv dieser Entwicklungen erscheint das Begehren einer Rezentrierung souveräner Macht und Autorität. Ziel ist die Etablierung einer durch das als geschlossene Einheit vorgestellte Volk legitimierten Autorität, die in der Lage sein soll, unbehelligt von langwierigen demokratischen Auseinandersetzungen die schwierigen und drängenden Entscheidungen der Stunde zu fällen (vgl. Müller 2016). Folgt man dieser Analyse, dann scheint es sich bei den gegenwärtigen Politiken der autoritären Wende um Formen der Politik oder, besser gesagt, der Anti-Politik zu handeln, die sowohl eine Naturalisierung von Identität als

auch eine Rezentrierung von Souveränität anstreben. Die beiden Momente laufen auf eine Totalisierung von Gesellschaft hinaus; eine Festschreibung und Stratifizierung sozialer Ordnung, in der Formen der Macht, des Wissens und des Rechts gleichgeschaltet werden (vgl. Lefort 1990) und in der alle Seienden ihrem Wesen entsprechend den ihnen zugewiesenen Platz einnehmen (vgl. Rancière 1995).

Ausgehend von diesen Beobachtungen lassen sich einige Einsatzpunkte politischen Alteritätsdenkens markieren. Alteritätstheoretische Ansätze zeigen systematisch auf, dass alle Versuche, Identitäten festzuschreiben und zu naturalisieren sowie als geschlossene und ungebrochene Entitäten zu denken, nicht nur notwendig scheitern, sondern unweigerlich in Gewalt umschlagen. Das Alteritätsdenken stellt der Naturalisierung von Identität den Aufweis einer irreduziblen „Verstrickung des Anderen im Selben“ (Levinas 1974, 69) entgegen – eine Andersheit, die Identitäten von innen her in Unruhe bringt und das Begehren abschließender Selbstidentifikation unterminiert. Zudem vollzieht es eine weitreichende Dezentrierung klassischer Souveränitätsfiguren. Und gegen die Tendenz, eine bestimmte Gestalt sozialer Positionen und Relationen als Ideal oder Norm festzuschreiben, beharrt es auf der Unendlichkeit singulärer Ansprüche, die sich einer vollständigen Einordnung und Kategorisierung entziehen, und tritt damit für ein Denken politischer Ordnung jenseits totalisierender Engführungen ein.

Die vorliegende Schrift verfolgt daran anschließend das Anliegen, die Potentiale des Alteritätsdenkens für das Denken des Politischen auszuloten. Den Ausgangspunkt bildet der alteritätstheoretische Leitgedanke, dass Subjekt- und Gemeinschaftsformationen irreduzibel von Figuren der Andersheit durchfurcht sind. Das Bezogensein auf Andere(s) liegt in dieser Sicht jeder Identifizierung, jeder Selbstpräsenz und Selbstidentifikation voraus; (individueller oder kollektiver) Selbstbezug ist nur gebrochen denkbar. Im Folgenden entfalte ich einige Implikationen und Konsequenzen der Vorgängigkeit des Anderen in Hinblick auf ein Denken des Politischen *jenseits* der Alternative von konsensualistischer Einhegung und polemologischer Dramatisierung.

Das Primat des Anderen stellt dabei zunächst klassische Konzeptionen politischer Akteurschaft in Frage. Handeln ist unter alteritätstheoretischen Vorzeichen nicht in Begriffen der Initiative, sondern in Begriffen des Antwortens zu explizieren. Wer politisch tätig ist, vollzieht keine Setzungsakte ex nihilo, sondern interveniert responsiv in ein komplexes und heterogenes Feld von Ansprüchen. (Politisches) Handeln als Antworten zu denken bedeutet, die pathischen und passivischen Implikate des Handelns heraus-

zustreichen, die in der modernen politischen Philosophie allzu meist zugunsten der einseitigen Vorstellung des *sujet capable* verdrängt wurden.<sup>6</sup> Ausdruck findet dieses Antwortverständnis des Handelns in einem anspruchsvollen Begriff der Responsabilität, verstanden als ein unabweisbares Antworten-Müssen vor allen Spielarten der Freiheit, der Autonomie und der Souveränität. Nicht die Setzungsmacht und Selbstbehauptung des Eigenen, sondern das Hingeordnetsein auf Andere(s) bildet die Grundsituation ethisch-politischer Subjektivität und Intersubjektivität. Von dieser Warte aus finden sich auch traditionelle Verständnisse politischer Gemeinschaft in Frage gestellt. Das Gemeinwesen ist aus alteritätstheoretischer Sicht nicht primär dazu da, partikulare Interessen abzustimmen, eine kollektive Identität abzusichern oder Souveränität zu erhalten. Vielmehr wird die Einrichtung des Gemeinwesens als Antwortversuch auf die unabweisbare und nie stillzustellende Forderung begriffen, Gerechtigkeit im Angesicht der Anderen ins Werk zu setzen.

In diesem Sinne stellen alteritätstheoretische Ansätze auf eine Revision von Grundkategorien modernen westlichen politischen Denkens ab – Kategorien wie Subjektivität und Akteurschaft, Gerechtigkeit und Gleichbehandlung, Freiheit und Gleichheit, Solidarität und Gemeinschaft, Autonomie und Souveränität. Die vorliegende Rekonstruktion verfolgt das Ziel, das Alteritätsdenken im Kontext des Politischen auf seine kritischen Implikationen hin zu befragen. Dabei handelt es sich um eine Arbeit am Denkbild des Politischen. Anstatt Normen aufzustellen oder Gestaltungsvorschläge für Institutionen zu machen, geht es zunächst darum, ein anderes Bild des Politischen zu zeichnen bzw. aufzuweisen, wie sich das Politische zeigt, wenn es vom Alteritätsmotiv her in den Blick genommen wird. Das Alteritätsdenken setzt unterhalb der Flughöhe geläufiger politischer Theorien an. Anstatt eine Theorie aufzustellen, will es uns ein anderes Denkbild ansinnen. Die Veränderung eines Denkbildes hat stets zur Folge, dass Dinge, die uns (in einem anderen Bild) selbstverständlich erscheinen, fragwürdig werden; Beweis- und Begründungslasten werden verschoben, der Status von Bewertungskriterien ändert sich und die Grundbegriffe des Feldes werden neu bestimmt. Das bedeutet auch, dass das Alteritätsdenken nicht direkt in Konkurrenz zu den gängigen politischen Theorien tritt.<sup>7</sup> Anstatt Gegnerschaften und Allianzen zu bestehenden Theorien zu knüp-

---

6 Damit knüpft die vorliegende Studie an Waldenfels' Vorschlag an, Sozialität und Intersubjektivität über das Antwortmotiv zu erläutern (vgl. Waldenfels 1994).

7 Vgl. zum Verhältnis von Denkbildern und Theorien Gutting 2009, Vogelmann 2022, 12f.

fen, kann man sich das Alteritätsdenken eher als Versuch vorstellen, die Arena und das Terrain anders zu modellieren, auf dem diese Theorien sich miteinander messen.

Der Ebenenwechsel liegt insofern nahe, als das Alteritätsdenken mit einer Distanzierung von identitätslogischen und souveränitätszentrierten Verständnissen des Politischen einhergeht, ohne in die Falle einer polemologischen Zuspitzung zu tappen. Damit vollzieht das Alteritätsdenken auch eine Fokusverschiebung im Vergleich zur modernen westlichen politischen Philosophie insgesamt. Das ist zumindest dann der Fall, wenn man deren bestimmende Ansätze, wie Simon Critchley unter Rückgriff auf Levinas festhält, als „besessen von dem Moment der Gründung, Verursprünglichung, Deklaration oder Institution“ versteht, „das verbunden ist mit dem Akt des Regierens, der Souveränität und vor allem mit Entscheidung“ (Critchley 2005, 73). Damit ist nicht gesagt, dass ein politisches Alteritätsdenken sich nicht mit Fragen der Instituierung von Gemeinschaft, der politischen Stiftung und Gründung, der guten Regierung oder der gerechten und verantwortlichen Entscheidung beschäftigt. Im Gegenteil handelt es sich bei diesen Themen um zentrale Motive. Aber sie müssen neu und anders gefasst werden. Das Alteritätsdenken tritt an, die mit den genannten Begriffen traditionell assoziierten Ideale der Aktivität, der Autonomie und der Ursprünglichkeit zu komplizieren. Aktivität wird von einer uneinholbaren Passivität gegenüber dem Anderen her gedacht. Autonomie erweist sich als abgeleiteter Modus einer irreduziblen, vorgängigen Heteronomie. Und jedes Ursprungsnarrativ wird durch ein „vor-ursprüngliches“ (Levinas 1974, 170) Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen destabilisiert und entsetzt.

Diese charakteristischen Gesten des Alteritätsdenkens werden nicht in einem geschichtslosen und unpolitischen Raum vollzogen. Vielmehr liegt ihnen als ethisch-politisches *Movens* die Erfahrung der Katastrophen des 20. Jahrhunderts mit der Herrschaft des Nationalsozialismus, des Faschismus und des Stalinismus zugrunde. Insbesondere die Shoah verweist für die Alteritätsdenker:innen auf die Notwendigkeit, (soziale und politische Verhältnisse) anders zu denken. Ähnlich wie die frühe Kritische Theorie gehen alteritätstheoretische Ansätze davon aus, dass der westlichen Philosophie ein Zug zum Totalitären eingeschrieben ist. Die philosophische Grundtendenz, das Ganze des Seienden reflektierend zu erfassen (eine Geste, die in Levinas' Augen von Platon über Hegel bis Heidegger in immer neuen Anläufen wiederholt wird), wird als Herrschaftsgeste gelesen. In dem Maße, wie sich Philosophie als das Unterfangen begreift, „alles, was ihr als *Anderes* entgegentritt, auf das Selbe zurückzuführen“, kommt sie einer

imperialistischen „Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte gleich“ (Levinas 1957, 186). Philosophie stünde dann – nicht anders, als es die *Dialektik der Aufklärung* diagnostiziert (Horkheimer/Adorno 1947) – im Dienst eines Strebens nach Herrschaft über Natur und Menschen. Das philosophische Geschäft des Auf-den-Begriff-Bringens wird in einer ersten Hinsicht als ein Handhabbar-, Verfügbar- und Beherrschbar-Machen gedeutet; als Verselbigung, Aneignung und Austreibung des Anderen.<sup>8</sup> Der Anspruch, das Andere – das Singuläre und Nicht-Identische – nicht zu nivellieren, sondern *als* Anderes zu denken, reflektiert das Begehren, anders zu denken als eine Tradition, in der die Katastrophen des 20. Jahrhunderts möglich werden konnten. Folglich durchzieht ein grundlegender ethisch-politischer Impetus das Alteritätsdenken: das Begehren, ein durch und durch *antitotalitäres* Denken gleichwohl *philosophisch* zu entfalten. Denn insofern es mit Derrida gesprochen nicht möglich ist, die Grundbegriffe der metaphysischen Tradition einfach „zurückzuweisen und sie zum alten Eisen zu werfen“ (Derrida 1971, 211), um eine andere, unkompromittierte oder reine Sprache zu finden, muss das Alteritätsdenken eine interne, philosophische Subversion der Verstrickung von Philosophie mit Herrschaftsansprüchen und Totalisierungsgesten leisten.<sup>9</sup> Alteritätsdenken als anderes Denken (des Politischen) hat sich daher nicht so sehr im

---

8 Byung-Chul Han (2016) hat die Rede von einer „Austreibung des Anderen“ vorgeschlagen.

9 Dieses wichtige Motiv steht im Zentrum von Derridas früher Auseinandersetzung mit Levinas in seinem bekannten Aufsatz „Gewalt und Metaphysik“ (1964). In seiner Lektüre weist Derrida darauf hin, dass Levinas zur Explikation der Alteritätsbeziehung nolens volens gerade jene Begriffe und Denkfiguren der Tradition wiederaufnehmen und in einer anderen Weise wieder einschreiben muss, von denen er sich zunächst kritisch distanziert hat. Dabei geht es Derrida nicht darum, Levinas „eine Inkohärenz der Sprache oder einen Widerspruch im System“ vorzuwerfen, sondern vielmehr darum, auf den „Sinn einer Notwendigkeit“ hinzuweisen: „in der überlieferten Begrifflichkeit sich einrichten zu müssen, um sie destruieren zu können“ (Derrida 1964, 170). Levinas' Aufnahme dieser Überlegungen Derridas zeichne ich in Abschn. 3.2 nach. Hier sei nur bemerkt, dass sich Levinas – nicht anders als Derrida selbst – *sowohl* als Bildner neuer Begriffe und Termini *als auch* als Arbeiter an den überkommenen Konzepten der Tradition lesen lässt. Die beiden Aspekte sollten allerdings nicht vereinseitigt werden. Wenn etwa Miguel Abensour mit Deleuze geltend macht, dass es „Gegenstand der Philosophie“ ist, „Begriffe zu bilden und nicht Themen zu kommunizieren“ und Levinas vor diesem Hintergrund als „de[n] Philosoph[en]“ liest, „der bisher unbekannte Begriffe erfunden hat, wie beispielsweise: die Nähe („proximité“), die An-archie („an-archie“), die Stellvertretung („Substitution““ (Abensour 2005, 46), dann müsste ergänzt werden, dass Levinas mindestens ebenso sehr als „der“ Philosoph gelten kann, der traditionelle philosophische Konzepte in einer radikalen Weise gegen den Strich gelesen und neu eingeschrieben hat. Dazu zählen, ohne für diese Aufzählung Vollständigkeit zu

Modus der Destruktion und Neuschöpfung, sondern vielmehr im Modus einer internen Dekonstruktion zu vollziehen: als eine kritische Arbeit an Begriffen, Denkfiguren und Voraussetzungen, die eine Bewegung der Veränderung und „Veränderung“, der Verschiebung und der Neueinschreibung in Gang bringt, und zwar nicht mit dem Ziel einer bloßen Umkehrung oder Umwertung, sondern mit dem Ziel einer Rekonfiguration des Systems der begrifflichen Voraussetzungen – des Denkbildes bzw. Denkhorizonts –, innerhalb derer wir den Fragen der Politik und des Politischen begegnen.

Das Alteritätsdenken gibt Anlass zu einer Selbstreflexion politischen Denkens, die über eine Kritik von Figuren der Identität, der Souveränität und der Totalität eine Relektüre politischer Grundbegriffe in Angriff nimmt. Ein solches Vorhaben sieht sich mit mindestens zwei Herausforderungen konfrontiert, auf die es reagieren und überzeugende Antworten liefern muss: (1) Einerseits kann in Frage gestellt werden, ob das Alteritätsdenken, das sich insbesondere bei Levinas zunächst als eine neue Form *ethischen* Denkens darstellt – auch wenn es sich wie angedeutet genetisch und systematisch in einem politischen Horizont verortet –, tatsächlich von sich aus in ausreichendem Maß *politische* Schlussfolgerungen freisetzt, um als Reflexionsrahmen für Fragen des Politischen zu fungieren. Vor diesem Hintergrund haben die folgenden Überlegungen neben dem Anliegen einer systematischen Rekonstruktion auch eine explorative Ausrichtung. Sie loten aus, wie weit man das Alteritätsdenken ins Politische treiben kann. (2) Andererseits liegt nicht ohne weiteres auf der Hand, inwiefern ein Denken, das unter Ethik nicht die Erarbeitung von moralischen Direktiven oder Normenkatalogen, sondern die Explikation der Alterität versteht, eine eigene kritische Kraft entfaltet und bei der Beurteilung politischer Alternativen Orientierung gibt. Hier liegt die Aufgabe darin zu zeigen, wie die Rekonfiguration eines Denkbildes – also ein philosophischer Stil, der nicht unmittelbar normativistisch verfährt – „normativ bedeutsam“ sein kann.<sup>10</sup>

---

beanspruchen, Konzepte wie Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Staat, Subjekt, Verantwortung und Vernunft.

10 Die Unterscheidung zwischen einem *normativistischen* und einem *normativ bedeutsamen* Ansatz übernehme ich von Rahel Jaeggi (2009, 283). Jaeggi bezieht sich im Rahmen ihres Versuchs, die Funktionsweise von Ideologiekritik zu erläutern, auf den von Michael Theunissen (1981) geprägten Begriff des Normativismus, der Theorien bezeichnet, die auf „die Etablierung von *externen normativen Maßstäben*“ abzielen, „an denen die Wirklichkeit gemessen wird“ (Jaeggi 2009, 283f.). Jaeggi möchte zeigen, dass Ideologiekritik normativ bedeutsam sein kann, ohne in diesem Sinne normativistisch zu verfahren. Ideologiekritik zeichnet sich dadurch aus, dass sie keine externen Kriterien anlegt, sondern „die bestehende Wirklichkeit an den ihr

### 1.3 Alterität im Politischen: Hypothesen und Bezüge

#### Vom Ethischen zum Politischen

In der Rezeption des Alteritätsdenkens ist seit etwa zwei Jahrzehnten eine verstärkte Hinwendung zu politischen Fragen zu beobachten. Allerdings haben diese Anstrengungen innerhalb der politischen Philosophie bislang kaum entsprechenden Widerhall gefunden. Abseits verstreuter Bezugnahmen und Aneignungen (vgl. Honneth 1994) sowie Abgrenzungen (vgl. Žižek 2005, Marchart 2010) spielen alteritätstheoretische Zugänge zum Politischen innerhalb der politischen Philosophie keine bedeutende Rolle.<sup>11</sup> Dabei wären gerade diejenigen Debattenstränge, die darum bemüht sind, nicht mehr nur Politik – im Sinne des Gefüges staatlicher Institutionen und Verfahren –, sondern das Politische zu denken – im umfassenderen Sinne der Gründungs- und Konstitutionsdimension der Gemeinschaft (vgl. Bedorf/Röttgers 2010, Bröckling/Feustel 2012) –, mögliche Bezugspunkte der Auseinandersetzung.

Innerhalb der Levinas-Forschung setzt die Reflexion aufs Politische vor allem im Zuge einer verstärkten Thematisierung der Figur des *Dritten* ein. Der Begriff des Dritten bezeichnet bei Levinas den Umstand, dass das Subjekt nicht nur durch den singulären Anspruch des Anderen zur Verantwortung aufgerufen, sondern immer schon einer unabschließbaren Pluralität von Ansprüchen ausgesetzt ist – eine Pluralität, die dazu nötigt, Gerechtigkeit ins Werk zu setzen. Konnte der Dritte in einer ersten Phase der Levinas-Rezeption noch als eine bloß additive Erweiterung oder ein nachträglicher Zusatz zur Explikation der Alteritätsbeziehung (miss)verstanden werden,<sup>12</sup> sind sich die meisten Kommentator:innen mittlerweile darin einig, dass die Figur des Dritten einen Übergang bzw. Knotenpunkt

---

immanenten Maßstäben“ misst (Jaeggi 2009, 284, vgl. auch Leist 1986). Sofern man diese Maßstäbe nicht nur als manifeste Normen, sondern als Ansprüche versteht, die in den sozialen und politischen Beziehungen immer schon aufbrechen, ließe sich womöglich Ähnliches über das Alteritätsdenken sagen.

- 11 Auf wichtige Ausnahmen – wie u.a. die Beiträge von Simon Critchley (1992, 2005), Thomas Bedorf (2003, 2011), Lasse Thomassen (2006) oder Eva Buddeberg (2011, 2016) – komme ich in der Folge zu sprechen.
- 12 Dieses Missverständnis ist u.a. durch die eigenwillig entlegene Einführung der Figur des Dritten am Ende von Levinas' zweitem Hauptwerk *Jenseits des Seins* (1974) zu erklären. So weist Andreas Gelhard darauf hin, dass das „verzögerte Auftreten des Begriffs“ des Dritten in der Tat „in keinem Verhältnis zu seiner philosophischen Bedeutung“ steht (Gelhard 2005, 107). Peter Anna Zeillinger macht darauf aufmerksam, dass „die[] Einführung der Rede vom Dritten“ in *Jenseits des Seins* „gerade nicht durch eine Kapitelüberschrift markiert [ist], sondern [...] im Kontext einer längeren

zwischen Ethischem und Politischem markiert, der jeder Alteritätsbeziehung eingeschrieben ist. Im Anschluss an die wichtigen Transferleistungen zwischen französischsprachiger und deutschsprachiger Phänomenologie von Bernhard Waldenfels (vgl. Waldenfels 1983, 1995, 2005, Strasser 1983) hat Pascal Delhom mit seiner umfassenden Studie zum *Dritten* bei Levinas, in der er diese Kategorie als den eigentlichen Dreh- und Angelpunkt von Levinas' Denkens ausweist, entscheidende Beiträge in dieser Richtung geliefert (vgl. Delhom 2002, vgl. auch Delhom/Hirsch 2005, Delhom/Hirsch 2007).

Ausgehend von der Figur des Dritten und der damit angezeigten Verschränkung des Ethischen und des Politischen konnte Levinas' Denken für die Sozialphilosophie fruchtbar gemacht werden (vgl. Bedorf 2003, Bedorf 2011, Hetzel/Quadflieg/Salaverría 2011, Herrmann 2013, Liebsch 2017). Der Fokus auf der Figur des Dritten tritt damit zugleich einer Lesweise entgegen, der zufolge das Subjekt und der Andere für Levinas eine intime und apolitische ‚ethische Dyade‘ bilden, die erst nachträglich aufgebrochen wird. Tatsächlich ist im Lichte der Figur des Dritten Alterität prinzipiell plural zu denken (vgl. Zeillinger 2009, Zeillinger 2010).<sup>13</sup> Wie Miguel Abensour betont, ist eine Wende zum Politischen in der Levinas-Rezeption aus internen Gründen erforderlich. Nur eine Hinwendung zum Politischen erlaubt, Levinas' „Denken zu entbanalisieren“ (Abensour 2005, 45). Die Gefahr der Banalisierung sieht Abensour gegeben, sobald man

---

Argumentation [erfolgt]. – Eine weitere Besonderheit dieser Stelle liegt darin, dass auf sie bereits das gesamte Buch hindurch, an mindestens einem Dutzend Stellen, oft in Fußnoten, ausdrücklich vorverwiesen wird. In den meisten Fällen erfolgt dieser Verweis auch mit ausdrücklicher Nennung der Seitennummer; an einigen anderen mit dem bloßen Hinweis auf jenes Unterkapitel von Kap. V, innerhalb dessen sich die entscheidende Passage befindet. Von diesem rein textlichen Befund her, ist es vermutlich durchaus berechtigt zu sagen, dass das gesamte Buch mehr oder weniger auf den Übergang zum Dritten hin angelegt ist. Dabei ist es nochmals erstaunlich, dass dieser Passage kein eigenes Kapitel gewidmet zu sein scheint.“ (Zeillinger 2010, 238f.)

- 13 In der angelsächsischen und französischen Levinas-Rezeption ist eine ähnliche Entwicklung hin zu Fragen des Politischen ausgehend von der Figur des Dritten zu beobachten. Für den vorliegenden Kontext ist Simon Critchleys frühe Studie *The Ethics of Deconstruction* (1992) hervorzuheben, da hier auf die Relevanz von Levinas' Figur des Dritten für das Denken des Politischen in ständiger Auseinandersetzung mit Derrida eingegangen wird. Wegweisend waren zudem die Arbeiten von Robert Bernasconi (vgl. Bernasconi/Wood 1988, Bernasconi/Critchley 1991, Bernasconi 1998, Bernasconi/Critchley 2002). Seit der Jahrtausendwende haben in der Folge mehrere Autor:innen Rekonstruktionen des Verhältnisses von Ethischem und Politischem bei Levinas vorgelegt (vgl. Caygill 2002, Alford 2004, Bensussan 2008, Hansel 2010).

sich einseitig auf die Grundthese des Vorrangs des Ethischen konzentriert, wodurch die Ethik, als Auslegung der Beziehung zum Anderen, vor aller Ontologie und Epistemologie in den Rang der Ersten Philosophie erhoben wird. Dagegen verweist Levinas' Denken nach Abensour gerade auf die Verstrickung des Ethischen mit dem Politischen sowie auf die Fragen, die sich daraus für die Verfasstheit des Politischen ergeben.<sup>14</sup>

### *Die kompassive und die strukturelle Rezeptionslinie*

Abensour reiht sich in eine Rezeptionslinie des Alteritätsmotivs ein, die ich als die *strukturelle Lesart* bezeichnen möchte. Diese setzt sich einer weit verbreiteten *kompassiven Lesart* entgegen. Die kompassive und die strukturelle Lesart sind zwei unterschiedliche Antworten auf die Frage nach der Bestimmung des Anderen im Alteritätsdenken. Die kompassive Lesart versteht Alterität in Begriffen der Mitmenschlichkeit. Der Andere ist der Mitmensch bzw. die andere Person, oder konkreter: die Hilfsbedürftige, der ich beistehen muss. Die strukturelle Lesart nimmt davon Abstand, den Anderen zu konkretisieren. Sprechen und Handeln zeugen immer schon von einem Bezogensein und Aufgerufenensein durch Andere(s), ohne dass dieses Andere bzw. diese Anderen bereits als Personen, Menschen oder hilfsbedürftige Subjekte identifiziert wären. Die Wahl zwischen der kompassiven und der strukturellen Lesart ist entscheidend dafür, wie das Alteritätsmotiv für das politische Denken mobilisiert werden kann. Kompassive Lesarten, die den Anderen als „andere Person“ (Morgan 2016) und als „hilfsbedürftige[s] Einzelsubjekt“ (Honneth 1994, 135) identifizieren bzw. noch spezifischer als Armen (Herzog 2002) oder Obdachlosen (Alford 2004) fassen, legen nahe, Levinas als Advokaten einer Politik der Fürsorge, des Mitleids und des Humanitären zu lesen. In dieser Sicht lässt sich Levinas auch unter die care-theoretischen Kritiker:innen klassischer Gerechtigkeitstheorien einreihen. Dem einseitigen Fokus klassischer Gerechtigkeitstheorien auf universalisierbare Normen wird mit Levinas die Sensibilität und Aufmerksamkeit für das Leiden der Einzelnen entgegengestellt (vgl. Honneth 1994, Schnabl 2004). Levinas kann dann auch als Vertreter eines „invertierten Liberalismus“ (vgl. Alford 2004) verstanden werden, für den der Staat die Aufgabe hat, das Individuum und seine Rechte zu schützen; allerdings nicht um seiner selbst und seiner eigenen Freiheit willen, wie im klassi-

---

14 Nach Abensour gilt es in diesem Zusammenhang nicht zuletzt, mit Levinas den Staat gegen den Staat, d.h. gegen seine klassischen souveränitätszentrierten Bestimmungen neu zu denken (vgl. Abensour 2005, 55–59). Dieser Anregung Abensours gehe ich in Abschn. 5.1 nach.

schen Liberalismus, sondern weil nur das Individuum, im Gegensatz zur anonymen staatlichen Bürokratie, in der Lage ist, das Leiden des Anderen zu sehen (vgl. Morgan 2016).

Kompassive Lesarten berufen sich vor allem auf Passagen, in denen Levinas Alterität in optischen Begriffen bestimmt, etwa wenn er die Beziehung zum Anderen als Begegnung „mit dem vollkommen Ungedeckten und der vollkommenen Blöße seiner schutzlosen Augen, mit der Geradheit, der unbedingten Offenheit seines Blicks“ (Levinas 1957, 198) beschreibt. Alterität erscheint hier als Kontakt zur (sichtbaren, erfahrbaren) Vulnerabilität des Anderen. Entsprechend können wir auch von einer *kompassiv-visuellen* Rezeptionslinie sprechen. Dagegen stützen sich strukturelle Lesarten auf Stellen, an denen Levinas Alterität in sprachlichen Begriffen adressiert (vgl. Wiemer 1988, Llewelyn 2002, Zeillinger 2010), sodass wir von einer *strukturell-sprachlichen* Rezeptionslinie sprechen können. Hier wird der Kontakt zum Anderen nicht als Wahrnehmungsereignis, sondern als Sprachphänomen gefasst, als „das eigentliche Wesen der Sprache [*langage*] vor der Sprache [*langue*]“ (vgl. Levinas 1968a, 286),<sup>15</sup> sodass jede Rede, jedes Sprechen und Handeln auf eine vorausliegende Interpellation durch Andere(s) verweist.

Ich gehe davon aus, dass die strukturelle Lesart gerade für eine politische Rekonstruktion fruchtbarer ist. Die politischen Implikationen des Alteritätsdenkens sind ausgehend von einem strukturell-sprachlichen anstatt ausgehend von einem kompassiv-visuellen Verständnis von Alterität zu rekonstruieren. Diese Rezeptionshaltung entgeht den individualistischen Engführungen der kompassiven Ansätze, die, um mit Abensour zu sprechen, einer „Banalisierung“ des Alteritätsdenkens zu einer neuen Form der Mitleidsethik nahekommen. Zudem drohen Lesarten, die den Anderen von Anfang an als konkretes Einzelsubjekt – als Hilfsbedürftigen, Armen oder Obdachlosen – bestimmen, die ethisch-politischen Probleme der Subjektivierung aus den Augen zu verlieren. Wenn der Andere als konkretes Einzelsubjekt vorausgesetzt ist, kann das Alteritätsdenken die komplexen Prozesse der Zuweisung und Verteilung von Anerkennbarkeit nicht mehr thematisieren, durch die bestimmte Existenzweisen allererst *als* ethische

---

15 Anstatt sich in einer bestimmten Weise zu präsentieren, meldet sich die Alterität spurhaft, in einem „Nicht-Erscheinen, d[er] Unsichtbarkeit, die die Sprache ausdrückt“, mithin in einer gewissen „Weigerung, sich darzustellen“ (Levinas 1965, 238). Levinas' Sprachtheorie wird in Abschn. 3.2 rekonstruiert. Wie sich zeigt, denkt Levinas Sprache im Gegensatz zu repräsentationalistischen Ansätzen gerade von ihrer Möglichkeit her, das Undarstellbare (des Anderen) *als* Undarstellbares zu kommunizieren.

bzw. politische Subjekte konstituiert werden (vgl. Butler 2009 sowie hier Kap. 6).

### *Die Normativität eines Denkbildes*

Was die Frage der Normativität im Alteritätsdenken betrifft, dominiert eine Lesart, die Levinas' genetische Perspektive aufs Normative ins Zentrum rückt. Im Fokus steht die Genese von Normativität aus der proto-normativen Situation des Antworten-Müssens auf plurale Ansprüche. Ausdrücklich oder unausdrücklich beschränkt sich diese genetische Rezeptionslinie darauf, die Genealogie von Normativität zu klären, d.h. den *Sinn* des Ethischen und Politischen zu erläutern. So zeigt Georg Bertram auf, wie sich ausgehend von Levinas eine Konzeption der „Normativität ohne Normen“ (Bertram 2006a, 123–170, vgl. auch Bertram 2006b) entwickeln lässt, die einsichtig macht, wie intersubjektive Bezüge vor aller Setzung bestimmter Normen von Ansprüchen durchwirkt sind. Eva Buddeberg argumentiert, dass sich Levinas' Philosophie als Präludium normativer Theorieansätze – wie der Diskursethik nach Habermas und Apel – verstehen lässt: Das Alteritätsdenken klärt die Entstehungsbedingungen von Normativität, die den normativen Einsatzpunkten der Diskursethik vorausliegen (vgl. Schnell 2001, Buddeberg 2011, Buddeberg 2016).

Es gibt aber nicht nur gute Gründe, eine ausschließlich pränormative Lesart von Levinas infrage zu stellen, sondern man verbaut sich damit von vornherein die Möglichkeit, zu untersuchen, inwiefern die Arbeit am Denkbild des Politischen andere Motive der Kritik und Infragestellung erschließt. Eine Arbeit am Denkbild liefert keine Direktiven und Maßregeln, aber sie verändert womöglich das Terrain, auf dem Wertungen, Rechtfertigungen und Bestimmungen vorgenommen werden. Das Ziel wäre dann, eine Sprache zu finden, in der sich diese Veränderungen des Terrains gut beschreiben lassen. Während die genetischen Lesarten dieses Ziel verfehlen, da sie im Pränormativen verbleiben, schießen die Vertreter:innen der kompassiven Rezeptionslinie darüber hinaus, indem sie das Alteritätsmotiv unvermittelt in eine bestimmte politische Werthaltung übersetzen. Honneth (1994) liest Levinas als Advokaten einer Fürsorgepolitik, Alford (2004) skizziert einen Levinas'schen Liberalismus und Morgan (2016) liest Levinas als demokratischen Sozialisten. Versteht man das Alteritätsdenken dagegen als Arbeit am Denkbild des Politischen, dann kann es weder um eine rein pränormative Rekonstruktion gehen noch darum, Levinas unvermittelt zur Galionsfigur der eigenen politischen Ideologie zu machen.

In diesem Kontext gilt es auch, das Verhältnis von Levinas' Beitrag zu einem politischen Denken jenseits klassischer Konzeptionen von Identität

und Souveränität einerseits und seinen eigenen Äußerungen zu konkreten politischen Fragen und Ereignissen andererseits kritisch zu reflektieren. In der Levinas-Forschung haben einige von Levinas' politischen Stellungnahmen zurecht für Irritation und Bestürzung gesorgt. Ich meine jene Stellen, an denen Levinas allen Ansprüchen seines Denkens Hohn spricht, indem er Menschen aus Asien rassistisch als „gelbe Gefahr“ bezeichnet – nur um im Nachsatz zu unterstreichen, dass diese Gefahr „nicht in der Rasse, sondern im Geistigen begründet liegt“ (Levinas 1960, 92) –, sich über die „unterentwickelten afrikanischen und asiatischen Massen“ (Levinas 1973, 117) verbreitet oder für einen unreflektierten religiösen Nationalismus Partei ergreift. Angesichts dessen wurde diskutiert, inwiefern diese Äußerungen Levinas' Denken unterminieren oder ob sie sich aus seiner Philosophie ableiten lassen und folglich Symptome eines nur halb verhohlenen Rassismus und Nationalismus darstellen (vgl. Caygill 2002, 184; Alford 2004, 159; Critchley 2005, 64). Eine überzeugende Haltung in dieser Frage besteht darin, Levinas gegen sich selbst lesen, d.h. seine Philosophie (des Politischen) gegen seine politischen Stellungnahmen lesen (vgl. Butler 2012, 70). Das Alteritätsdenken ist in Weisen fruchtbar zu machen, die Levinas' eigenen politischen Positionierungen entgegenstehen, ohne diese zu bloßen Selbstmissverständnissen zu bagatellisieren.

Von daher ist es theoretisch und methodisch geboten, nicht nur Levinas-immanent und exegetisch zu argumentieren, sondern in Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen zu treten. Dabei greife ich einerseits auf alteritätstheoretische Überlegungen von Jacques Derrida, Miguel Abensour, Judith Butler, Jacques Rancière oder Bruno Latour zurück und beziehe andererseits Überlegungen von Michel Foucault, Axel Honneth und anderen mit ein. Ein solches nicht allein hermeneutisches, sondern stärker diskursives Vorgehen ist, wie mir scheint, nicht zuletzt angesichts der angesprochenen Problematik von Vorteil. Die breitere Rahmensetzung bringt die hermeneutische Kohärenzforderung nach einer abschließenden Deutung, die alle Aspekte eines Œuvres umfasst, auf Distanz, während sie zugleich an der Forderung nach Sachhaltigkeit entschieden festhält.

Gerade Derrida erarbeitet viele seiner ethisch-politischen Überlegungen in kritischer Anknüpfung an Levinas (vgl. Cornell 1994, Gondek 1994). So stellt Derrida in seiner *Politik der Freundschaft* (1994) die Einsatzpunkte und Verschiebungen heraus, die eine alteritätsorientierte Relektüre des Politischen im Vergleich zum Mainstream der politischen Philosophie vornimmt (vgl. Vogt/Silverman/Trottein 2003, Zeillinger/Portune 2006, Niederberger/Wolf 2007). Das Motiv einer Politik der Freundschaft lässt

sich gegen souveränitäts- und identitätszentrierte Politiken in Stellung bringen und ermöglicht, den Grundbegriff der Solidarität neu zu denken. Zudem erlauben Derridas Überlegungen zur *Gesetzeskraft* (1990), die Problematik der Normativität zu vertiefen, indem sie die aporetischen Spannungen hervorkehren, die das Politische immer schon durchziehen (vgl. Haverkamp 1994, Menke 1994). Und nicht zuletzt bieten Derridas Überlegungen zu einer „kommenden Demokratie“ (Derrida 2003) einen Einsatzpunkt, um die demokratietheoretischen Implikationen des Alteritätsdenkens auszuloten. Dabei kann es im Anschluss an Derrida nicht nur darum gehen, bestehende Theorien punktuell in Frage zu stellen oder zu verbessern (vgl. Bankovsky 2012), sondern vielmehr darum, einen Reflexionsrahmen bzw. eben ein anderes *Denkbild* anzubieten, in dem die Voraussetzungen und Vorentscheidungen traditioneller Entwürfe thematisch werden. Derridas vielzitierte ethische Wende, im Zuge derer er verstärkt auf alteritätstheoretische Überlegungen zurückgreift, ist nicht nur keine *Wende*, insofern bereits seine frühen Schriften von einem ethischen Impuls durchzogen sind, sondern sie ist auch keine *ethische* Wende, insofern alteritätstheoretische Denkfiguren gerade für ein anderes Denken des Politischen fruchtbar gemacht werden.<sup>16</sup>

In den Blick rücken damit Fragen der politischen Subjektivierung, des widerständigen Sprechens und Handelns ebenso wie Fragen der Prekarität, der Vulnerabilität und der politischen Verteilung von Anerkennbarkeit. Um diese Aspekte zu vertiefen, greife ich neben Überlegungen Judith Butlers einige Motive aus dem Denken Michel Foucaults und Jacques Rancières auf. Bei beiden Autoren spielt der Begriff der Alterität zwar keine bzw.

---

16 Ähnliches gilt für Judith Butlers Lektüre des Alteritätsdenkens. In der Rezeption wurde Butlers Hinwendung zu Levinas bzw. zur Alteritätsthematik zum Teil mit Argwohn bedacht. Die Befürchtung lautete, dass die Einbeziehung alteritätstheoretischer Motive den dezidiert politischen und gesellschaftskritischen Impetus von Butlers Schreiben konterkarieren. Dabei wurde ihr eine „Ethisierung“ vorgeworfen, die einen Verlust an kritisch-politischer Schärfe mit sich bringe (vgl. Segal 2008, Coole 2008). Andere Kommentator:innen befürworteten Butlers „ethische Wende“: Es sei schlicht notwendig, die ethisch-politischen Orientierungen explizit zu machen, die in ihren früheren Schriften zumeist unausdrücklich geblieben waren (vgl. Lloyd 2015). Unabhängig davon, wie man Butlers Hinwendung zum Alteritätsdenken aus einer Binnenperspektive heraus bewertet, sind ihre Überlegungen für die vorliegende Studie zu Alterität und Politik systematisch bedeutsam. Denn ihre jüngeren Schriften – insbesondere *Gefährdetes Leben* (2004), *Am Scheideweg* (2012) und *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (2015) – bringen alteritätstheoretische Denkfiguren in Problemfelder des Politischen ein, die weder von Levinas noch von Derrida umfassend bearbeitet wurden.

keine zentrale Rolle. Ihre Ausführungen erweisen sich aber als produktive Bezugspunkte für ein anderes Denken der Freiheit (Foucault) und der Gleichheit (Rancière), die jeweils aus der Analyse von Prozessen politischer Subjektivierung und Formen widerständigen Sprechens entwickelt werden. Bei Foucault beziehe ich mich auf seine späten Vorlesungen zum antiken Begriff der *parrhesia* als einer widerständigen politischen Praxis des Wahrsprechens im Angesicht der Mächtigen (vgl. Foucault 1982, 1983a, 1983b, 1984).<sup>17</sup> Aus der Lektüre von Foucaults späten Vorlesungen lässt sich ein alteritätssensibler Begriff der Freiheit gewinnen, der zugleich kritisches Potential zur Analyse gegenwärtiger politischer Praktiken der Wortergreifung bereithält (s. Kap. 8). Eine ähnliche Rolle spielt der Bezug auf Rancière. Hier ist neben dem für seine politische Philosophie zentralen Begriff der Gleichheit insbesondere die programmatische Bestimmung der Politik als „Sache des Anderen“ von Interesse, um politischen Dissens und Alterität zusammenzudenken. Auch wenn Rancières Distanz zum phänomenologischen Alteritätsdenken nicht unterschlagen werden sollte (vgl. Liebsch 2010a, Liebsch 2010b), lässt sich Rancières Begriff der Gleichheit so rekonstruieren, dass er den zentralen alteritätstheoretischen Anspruch zum Ausdruck bringt, Gleichheit jenseits verdinglichender identitätslogischer Paradigmen neu zu denken (s. Abschn. 7.4).

\*\*\*

Eine wesentliche Herausforderung in jeder Auseinandersetzung mit dem Alteritätsdenken liegt darin, dass dieses Denken nicht im Modus klassischer Theoriebildung vorgetragen wird. Insofern Levinas darauf abzielt, die Vorgängigkeit der Alterität gegenüber jeder empirischen, transzendentalen oder ontologischen Bestimmung herauszustellen, ist ihm der klassische Gestus der Theoriebildung, des *theoreîn* – verstanden als vermeintlich unbeteiligte, distanzierte Schau aus einer souveränen Metaperspektive – suspekt, sofern dieser darauf abzielt, Phänomene von einem vorgeblich neutralen Standpunkt aus allgemeinen Prinzipien unterzuordnen. Die Maschinerie der Theorie reduziert in diesem Sinne Andersheit je schon auf ein identifizierbares Etwas. Daraus darf aber nicht der Schluss gezogen werden, dass Levinas oder Derrida auf eine Verabschiedung des Theoretischen abzielen. Was sie im Auge haben, lässt sich vielmehr als eine kritische

---

17 Wie Frédéric Gros (2009, 455–460) hervorhebt, steht das Verhältnis von Freiheit und Alterität gleichsam subkutan im Brennpunkt von Foucaults Analysen zur *parrhesia*. Auch Bernhard Waldenfels (2012) stellt das Verhältnis von Freiheit und Andersheit ins Zentrum seiner Lektüre von Foucaults Vorlesungen.

Selbstreflexivierung von Theoriebildung fassen (vgl. Posselt/Hetzel 2017) – eine Selbstreflexion, die nicht zuletzt die Ebene der Denkbilder in Rechnung stellt, die jeder expliziten theoretischen Artikulation vorausliegt. Ein alteritätstheoretisches politisches Denken wäre in methodischer Hinsicht – bei allen Vorbehalten, die in diesem Zusammenhang gegen den Begriff der Methode angemeldet werden müssen – nur als kritische Theorie möglich, zumindest sofern man unter kritischer Theorie in einem weiten Sinn eine Denk- und Schreibweise versteht, die stets ihre eigenen Voraussetzungen konsequent in Frage stellt und den Status sowie die – immer auch geschichtlichen, sozialen und politischen – Möglichkeitsbedingungen ihres Vollzugs beständig mitreflektiert.<sup>18</sup>

#### 1.4 Hinweise zur Textgestalt und Danksagung

Der vorliegende Band wurde im Rahmen des ERC-Forschungsprojekts *Prefiguring Democratic Futures. Cultural and Theoretical Responses to the Crisis of Democratic Imagination* (Universität Wien, Institut für Politikwissenschaft; Projektleitung: Oliver Marchart) fertiggestellt. Einige Abschnitte nehmen, stets in überarbeiteter und aktualisierter Form, Überlegungen aus früheren Schriften auf. Dieses Einleitungskapitel sowie das abschließende Resümee (Kap. 10) gehen auf den Manteltext meiner kumulativen Dissertation zurück, mit der ich im Herbst 2019 am Institut für Philosophie der Universität Wien unter der Betreuung von Georg Stenger promoviert wurde. Kapitel 3 „Die Totalität durchbrechen (Levinas)“ und Kapitel 4 „Die Aporie der Gerechtigkeit (Honneth, Derrida, Levinas)“ nehmen Überlegungen zu einer Politisierung des Alteritätsdenkens auf (Seitz 2016a, 2018c, 2025). Kapitel 6 „Alterität und die Politik der Anerkennbarkeit“ gehen auf mehrere Arbeiten zum politischen Denken Judith Butlers zurück (Seitz

---

18 In diesem Sinn ist auch meine eigene Rede von alteritätstheoretischen Ansätzen zu verstehen. Der selbstreflexiven Anforderung stellt sich die vorliegende Studie durch drei miteinander verbundene Verfahren. Ich verfolge (1) einen rekonstruktiven Anspruch, der darauf abzielt, die jeweils thematischen Überlegungen so nachzuvollziehen und weiterzudenken, dass die spezifische argumentative Bewegung deutlich hervortritt, ohne dabei die sprachlichen und begrifflichen Eigenarten der Schriften, auf die ich mich stütze, auszublenden. Dabei liegt (2) ein Schwerpunkt auf dem konstruktiven Moment, alteritätstheoretische Ansätze und Denkfiguren so weiterzutreiben, dass deren Implikationen und Konsequenzen für das Denken des Politischen entfaltet werden. Darüber hinaus greife ich (3) auf den dekonstruktiven Modus des Gegen-sich-selbst-Lesens zurück.

2018a, 2018b, 2021). Kapitel 7 „Veränderte Gleichheit (Rancière)“ und Kapitel 8 „Veränderte Freiheit (Foucault)“ greifen Überlegungen aus Aufsätzen zu Foucault und Rancière auf (Seitz 2016b, 2018b, 2020a). Die Ausführungen in Abschn. 7.3 und 8.3 gehen auf Schriften zurück, die ich gemeinsam mit Matthias Flatscher (Flatscher/Seitz 2020) bzw. Gerald Posselt (Posselt/Seitz 2018) verfasst habe.

Nicht nur dafür gilt Gerald Posselt und Matthias Flatscher an dieser Stelle mein erster Dank. Der Austausch, die Zusammenarbeit und das gemeinsame Denken mit ihnen sind überall in diesem Text gegenwärtig. Gerald Posselt danke ich zudem für die große Förderung und intellektuelle Zuwendung, die er mir über viele Jahre zuteil werden hat lassen. Für ihre produktiven Beobachtungen, Anmerkungen und Rückfragen zum Manuskript bzw. zu einzelnen Teilen danke ich Michaela Bstieler, Lubomir Dunaj, Anke Graneß, Andreas Hetzel, Corinne Kaszner, Oliver Marchart, Franziska Martinsen, Stephanie Marx, Andreas Oberprantacher, Philipp Schaller, Hans Schelkshorn, Tatjana Schönwälder-Kuntze, Michael Staudigl, Erik M. Vogt, Anna Weithaler, Anna Wieder und Peter Anna Zeillinger.

