

Zeitgenössische
Diskurse des Politischen
Contemporary
Discourses on the Political

Sergej Seitz

Ansprüche Anderer

Zu einer politischen Philosophie der Alterität



Nomos

Zeitgenössische Diskurse des Politischen | Contemporary Discourses on the Political

herausgegeben von

Prof. Dr. Andreas Hetzel

Prof. Dr. Oliver Flügel-Martinsen

Band 27

Wissenschaftlicher Beirat

Mathias Albert (Bielefeld), Robin Celikates (Berlin), Anna Geis (Hamburg), Charles Girard (Lyon), Ina Kerner (Koblenz-Landau), Regina Kreide (Giessen), Oliver Marchart (Wien), Stephan Moebius (Graz), Maria Muhle (München), Martin Nonhoff (Bremen), Dirk Quadflieg (Leipzig), Hartmut Rosa (Jena), Rainer Schmalz-Bruns † (Hannover)

Die Forschungsreihe versteht sich als Forum der Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen des Politischen heute. Sie vereint Schriften aus der Politischen Theorie, der Politischen Philosophie, der Sozialphilosophie und der Soziologie. Ohne sich schulpolitisch festlegen zu wollen, verfolgen die Schriften der Reihe die Pfade eines antiessentialistischen, pluralistischen und radikaldemokratischen Denkens des Politischen, wie es sich seit der Mitte der 1980er Jahre vor allem in Frankreich, Italien, England und in den USA formiert hat. Das Themenspektrum der Bände erstreckt sich von dekonstruktiven über genealogische, agonistische, diskurs- und hegemonie-theoretische Ansätze bis in die Felder der Gouvernamentalitätsstudien, des (Post-)Feminismus und der Postcolonial Studies. Die Reihe eröffnet eine konstruktive Kontroverse über die Diskurse des Politischen und sucht zugleich nach Perspektiven ihrer Weiterentwicklung.

Sergej Seitz

Ansprüche Anderer

Zu einer politischen Philosophie der Alterität



Nomos

Dieser Band wurde von der Europäischen Union finanziert (ERC, PREDEF, 101055015). Die geäußerten Ansichten und Meinungen sind jedoch ausschließlich die des Autors und spiegeln nicht unbedingt die der Europäischen Union oder des Europäischen Forschungsrats wider. Weder die Europäische Union noch die Bewilligungsbehörde können für sie verantwortlich gemacht werden.



Funded by
the European Union

PREFIGURING
DEMOCRATIC
FUTURES



European Research Council
Established by the European Commission



Onlineversion
Inlibra

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

© Sergej Seitz

Publiziert von

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

www.nomos.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-4060-5

ISBN (ePDF): 978-3-7489-6986-0

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748969860>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

1	Die politische Philosophie und der Einsatz des Alteritätsdenkens	7
1.1	Jenseits von Konsensualismus und Polemologie	7
1.2	Verdinglichte Identität und autoritäre Wende	13
1.3	Alterität im Politischen: Hypothesen und Bezüge	20
1.4	Hinweise zur Textgestalt und Danksagung	28
2	Kritik der Totalität (Levinas)	31
2.1	Philosophie als Polemologie: Totalität und Krieg	32
2.2	Die Totalität und das starke Subjekt	37
2.3	Ontologie als Politik der Wahrheit	42
2.4	Dekonstruktion des Krieges: Die doppelte Geste	51
3	Mit der Totalität brechen (Levinas)	59
3.1	Autonomie und Unbedingtheit	59
3.2	Anspruch, Antwort, Widerspruch	64
3.3	Das herausgeforderte Subjekt und der Dritte	83
4	Die Aporie der Gerechtigkeit (Honneth, Derrida, Levinas)	97
4.1	Der Anspruch des Nichtidentischen und die Grenzen der Diskursethik	98
4.2	Verantwortung als Fürsorge	104
4.3	Die Aporie rekonstruieren	108
4.4	Die Aporie entfalten	112
5	Staat, Demokratie, Gemeinschaft (Abensour, Derrida, Levinas)	121
5.1	Der Staat der Gerechtigkeit	121
5.2	Die kommende Demokratie	126

5.3	Das abwesende Volk oder die Aporie der Gemeinschaft	136
6	Alterität und die Politik der Anerkennbarkeit (Butler)	141
6.1	Ethik und Entpolitisierung – Facetten ethischer Gewalt	142
6.2	Sozialität und Alterität	151
6.3	Politik des Antlitzes – Politik der Kohabitation	153
7	Veränderte Gleichheit (Rancière)	163
7.1	Szenen der Ungleichheit	164
7.2	Die Szene der Gleichheit	172
7.3	Plebejische Emanzipationen	177
7.4	Die „Sache des Anderen“ als Bedingung von Politik	181
8	Veränderte Freiheit (Foucault)	189
8.1	Freiheit und Wahrheit	189
8.2	Die Kluft zwischen aletheia und nomos	192
8.3	Freiheit, Gleichheit, Andersheit	195
9	Ökologische Alterität: Zu einer Politik der Natur (Latour, Levinas)	201
9.1	Poesie und Entgrenzung: Levinas über nichtmenschliche Andersheit	204
9.2	Flache Ontologie: Latour über Akteurschaft und Repräsentation	209
9.3	Kann die Andere sprechen?	214
10	Reprisen und Fluchtlinien	217
10.1	Unterwegs zu einem anderen Denkbild	217
10.2	Der Horizont des Politischen	222
10.3	Alterität und Historizität	229
	Literaturverzeichnis	233

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.¹

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 *Unvernemens* dezidiert in Gegensatz zu Theorien, die Politik in Begriffen konsensorientierter Deliberation beschreiben. Konsentstheoretische 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.² 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.³ 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 pragmatistischer 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. pragmatistische 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 Kompromiss⁴ 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.⁵ 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 Wiedererstarken 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.⁶ 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.⁷ Anstatt Gegnerschaften und Allianzen zu bestehenden Theorien zu knüp-

6 Damit knüpft die vorliegende Studie an Waldenfels' Vorschlag an, Sozialität und Inter-subjektivität 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, Verursprünglichkeit, 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.⁸ 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.⁹ 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.¹⁰

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.¹¹ 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,¹² 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).¹³ 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.¹⁴

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),¹⁵ 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 nahekomen. 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.¹⁶

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).¹⁷ 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.¹⁸

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, auszublenken. 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.

2 Kritik der Totalität (Levinas)

Fragt man nach dem Verhältnis von Alterität und Politik, dann liegt es nahe, zunächst das ethisch-politische *Movens* des Alteritätsdenkens in Rechnung zu stellen. Levinas geht es in seinen Schriften seit dem Zweiten Weltkrieg immer auch darum, eine philosophische Antwort auf die Desaster des 20. Jahrhunderts zu geben und ein resolut antitotalitäres Denken von Subjektivität, Gemeinschaft und Gerechtigkeit zu entfalten. Nicht anders als Adorno ist Levinas davon überzeugt, dass sich die Philosophie nach der Shoah grundsätzlich über ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen und ihre geschichtliche Rolle innerhalb einer Tradition aufklären muss, in der die Gräueltaten des Nationalsozialismus statthaben konnten.¹

Dabei liefert Levinas keine historische oder soziologische Totalitarismusanalyse. Er fasst vielmehr eine Kritik der Totalität innerhalb der abendländischen Philosophie ins Auge. Diese Kritik bildet einen der Schwerpunkte seines ersten Hauptwerks *Totalität und Unendlichkeit* (1961). Levinas will aufweisen, und darin stimmt er ebenfalls mit der frühen Kritischen Theorie überein, dass der westlichen Philosophie ein Zug zum Totalitären eingeschrieben ist. Das heißt nicht, dass Levinas die realen Ursprünge totalitärer Herrschaft im Denken sucht. Ein solches philosophistisches bzw. idealistisches Erklärungsmodell wäre von vornherein blind für die materiellen Verhältnisse und Gemengelagen der historischen Wirklichkeit. Levinas geht davon aus, dass es (politischen) Totalitarismus im (philosophischen) Denken der Totalität gibt (vgl. Levinas 1982a, 60; Levinas 1974, 213). Zu rekonstruieren ist daher Levinas' Diagnose einer grundsätzlichen Verstrickung und Komplizenschaft der Philosophie mit Totalitätsfiguren und Totalisierungsgesten. In den Blick kommt damit nicht nur das Spannungsverhältnis von Philosophie und Politik; Levinas' Kritik der Totalität ist zugleich eine Kritik des *Polemos* als Paradigma politischer Erfahrung (2.1). Darüber hinaus liefert Levinas eine Revision traditioneller Verständnisse politischer Subjektivität und Akteurschaft (2.2) sowie von philosophischen Begründungsansprüchen an politische Ordnung (2.3). Mit der Verstrickung von Totalität und Krieg lassen sich zwei Pole abstecken, an denen sich die weitere Entfaltung der politischen Implikationen des Alteritätsdenkens orientieren kann. Als Kritik der Totalität hält das Alteritätsdenken ordnungs-

1 Vgl. zum Verhältnis von Adorno und Levinas die Studie von Eric S. Nelson (2020).

zentrierte Konzeptionen des Politischen auf Distanz; und als Kritik des Krieges stellt es polemologische Deutungen des Politischen in Frage (2.4).

2.1 Philosophie als Polemologie: Totalität und Krieg

Als Totalität bezeichnet Levinas in loser Anknüpfung an Hegel jedes allgemeine, in sich geschlossene Sinnsystem. Totalität meint umfassende Ordnung: Ordnung, die alles Seiende in sich einbegreift und ihm allein in ihrem eigenen Rahmen sowie unter ihren Bedingungen Sinn und Bedeutung zuweist. Dabei fungiert der Totalitätsbegriff als eine Art Metakategorie für die Analyse der Ideengeschichte. Der „Begriff der Totalität [...] beherrscht“, so Levinas (1961, 20), die gesamte „abendländische Philosophie“, und zwar auch dort, wo er nicht ausdrücklich verwendet wird.² Der Sache nach lässt sich, wie Levinas geltend macht, die Geschichte der westlichen Philosophie als eine Abfolge immer neuer Figuren der Totalität erzählen:³ vom Logos (Platon) über Gott/Natur (Spinoza), das Ich (Fichte) oder die Geschichte (Hegel) bis hin zum Sein (Heidegger), um nur einige Konzepte zu nennen.⁴

2 Vgl. zur Geschichte des Totalitätsbegriffs Kobusch/Summerell 1999 sowie für eine komparative Studie zur Totalität bei Levinas und Sartre Welten 2005.

3 Abgesehen von einigen bedeutsamen Ausnahmen: Als Denker:innen, die mit dem Horizont der Totalität zumindest teilweise brechen, nennt Levinas immer wieder Platon (mit der Idee des Guten jenseits des Seins), Descartes (mit der Idee des Unendlichen), Kant (mit dem Primat des Praktischen) und Husserl (mit der Entdeckung des Impliziten). Vgl. Levinas 1951, 1957 sowie, spezifisch zu Husserl, 1959.

4 Auf der Hand liegt freilich die Frage, ob damit nicht eine in sich heterogene und widersprüchliche Denktradition übermäßig homogenisiert wird. Demnach läuft Levinas Gefahr, Totalität zu einem Passepartout zu machen, dem sich noch die unterschiedlichsten Konzepte einpassen lassen, und tatsächlich erweckt er an einigen Stellen diesen Eindruck: „Seit Parmenides und seiner Vermittlung durch Plotin vermögen wir nicht anders zu denken.“ (Levinas 1961, 149) Anders gesagt, wenn Levinas die These vertritt, dass sich die mannigfachen Gestalten von Philosophie en bloc als Variationen des Totalitätsmotivs abhandeln lassen, dann steht der Verdacht im Raum, dass er damit selbst eine Geste der Totalisierung vollzieht. Slavoj Žižek hat diese Logik der Totalisierung einmal in einem analogen Zusammenhang in Bezug auf Derridas Rede vom abendländischen Denken als „Metaphysik der Präsenz“ durchaus konzipiert beschrieben: „Wird nicht [...] Derridas ‚Metaphysik der Präsenz‘ von Husserls Subjektivität als reiner Autoaffektion/Selbstpräsenz des bewussten Subjekts unausgesprochen beherrscht/hegemonisiert, sodass Derrida, wenn er von der ‚Metaphysik der Präsenz‘ spricht, immer im Wesentlichen das *Husserl'sche* sich selbst präsente Subjekt vor Augen hat? Das Problem am Verwischen philosophischer Gegensätze (alle anderen gegen mich und vielleicht meine Vorgänger) liegt folglich in der problematischen Totalisie-

Diese Totalitätsfiguren weisen nach Levinas ungeachtet aller damit verbundenen philosophischen Differenzen eine Reihe gemeinsamer Merkmale auf. Die Totalität ist (1) das schlechthin Allgemeine und allem Besonderen, das sie einbegreift, vor- und übergeordnet. Ein Selbst- und Weltverhältnis ist (2) erst durch den Bezug auf die Totalität möglich: Wir können uns selbst, die anderen und die Welt nur im Lichte bzw. im Rekurs auf die Totalität verstehen. Teil einer Totalität sein heißt, in Levinas' Worten, „sich der List der Vernunft aussetzen, begriffen werden durch die Vermittlung des Begriffs, im Lichte des Seins überhaupt, auf einem Umweg, ‚über die Bande‘; sich geben heißt bedeuten von etwas anderem her, das man nicht ist“ (Levinas 1951, 117). Die Totalität lässt (3) kein Außen zu: nichts, das ihr gegenüber heterogen oder schlechthin anders wäre. Vielmehr wird alles Seiende im Rahmen ihres Gefüges geordnet, klassifiziert und identifiziert. Nichts hat von sich aus Bedeutung. Als Totalitätsdenken „reduziert“ die Philosophie, so Levinas, „das Andere auf das Selbe“ (Levinas 1961, 51): „Die objektive Totalität schließt definitiv jedes Andere aus [...]. Die Philosophie, die vom Sein bestimmt wird, ist Unterdrückung des Pluralismus.“ (Levinas 1961, 319f.) An dieser Passage zeigt sich, dass Levinas in seiner Kritik der Totalität die ethisch-politischen Implikationen philosophischer Begriffe im Blick hat. Totalitätsdenken erweist sich auch dort, wo es vermeintlich rein reflexiv, abstrakt und unpolitisch verfährt, zugleich als antipluralistisch.

Die Systementwürfe der philosophischen Tradition kommen allerdings nicht nur in ihrem Totalisierungsstreben überein, sondern lassen sich nach Levinas zudem auf dieselbe Evidenz zurückführen. Diese Evidenz ist die Evidenz des Krieges. Levinas weist darauf hin, dass der Krieg dem westlichen Denken seit jeher als „die offenkundigste Tatsache“ gilt und

rung aller anderen Optionen mittels ein und desselben globalen Labels – die derart totalisierte Menge wird insgeheim immer von einer ihrer partikularen Arten ‚hegemonisiert‘. Ebenso ist der Derrida'sche Begriff der ‚Metaphysik der Präsenz‘ insgeheim von Husserl hegemonisiert, sodass Derrida in der Tat Platon und alle anderen *durch* Husserl liest.“ (Žižek 2013a, 279) Daran anschließend ließe sich Levinas' Totalitätskritik selbst als Totalisierung des philosophischen Feldes verstehen: Bei Levinas ist der Denker, dessen Werk als Paradigma und Kulminationspunkt des westlichen Denkens schlechthin gelten kann, nicht Husserl, sondern, wie wir in der Folge sehen werden, Hegel. Hegels Totalitätsentwurf macht aus Levinas' Sicht etwas explizit oder treibt es auf die Spitze, das in der Tradition immer schon angelegt bzw. mehr oder weniger subkutan präsent war. Wie weit eine solche Lesart der Tradition tatsächlich historisch trägt, darf hier in der Schwebe bleiben, insofern die vorliegende Studie nicht allein an hermeneutischer Rekonstruktion, sondern an den systematischen Implikationen der Totalitätskritik für das politische Denken interessiert ist.

nicht weniger als „die eigentliche Offenbarkeit des Wirklichen – oder seine Wahrheit – aus[macht]“ (Levinas 1961, 19). Wenn Heraklit vom Krieg (*pólemos*) als Vater aller Dinge spricht, dann steht er aus Levinas' Sicht nur am Beginn einer langen Reihe von Denker:innen, die – ausdrücklich oder unausdrücklich – den Krieg als Ursprung und Paradigma des Realen veranschlagen.⁵ Totalitätsdenken ist ein Denken, dem sich „das Sein als Krieg zeigt“ (Levinas 1961, 19). Anders gesagt, Levinas' erstaunliche These lautet, dass das gemeinsame Erfahrungsfeld, auf dem die abendländischen Denksysteme etabliert werden, das Erfahrungsfeld des Krieges ist. Das philosophische Streben nach einer rationalen Totalität sei an der Realität, wie sie sich im Krieg darstellt, geschult: „Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität.“ (Levinas 1961, 20)

Inwiefern aber lässt sich das Denken der Totalität auf die Erfahrung des Krieges zurückführen? Ist nicht die Totalität – als Inbegriff von Ordnung, in der alles Seiende seinen festgefügtten, vernünftig bestimmten Platz hat – in Wahrheit gerade das Gegenteil des Krieges mit all seinem Chaos, seiner Brutalität und seiner vernichtenden Gewalt? In welchem Sinn lässt sich das Totalitätsdenken als Polemologie lesen? Zunächst macht Levinas darauf aufmerksam, dass der Krieg eine Situation darstellt, der man sich schlechthin nicht entziehen kann: „Der Krieg errichtet eine Ordnung, zu der niemand Abstand wahren kann. So gibt es nichts Äußeres.“ (Levinas 1961, 19) Der Krieg zwingt nicht nur dazu, Partei zu nehmen und im Rahmen des Konflikts Farbe zu bekennen, sondern er infiltriert die gesamte Erfahrung, jeden Selbst- und Weltbezug. Alle Seienden sind im Krieg auf den Krieg hin orientiert, er legt sich wie ein Schleier über alles.⁶ Das Ereignis des Krieges besteht in dieser Sicht darin, einen Zustand absoluter Immanenz

5 Burkhard Liebsch bringt das in seiner Auslegung des Auftakts von *Totalität und Unendlichkeit* so auf den Punkt: „Wenn der *pólemos* das Sein geradezu *ausmacht*, kann man ihm nur in dem Maße entkommen, wie man das Sein überwindet“ (Liebsch 2016, 58).

6 Brecht lässt in der *Mutter Courage* den Feldprediger sagen, dass es sogar „den Frieden [...] im Krieg [gibt], er hat seine friedlichen Stellen. Der Krieg befriedigt nämlich alle Bedürfnis, auch die friedlichen darunter, dafür ist gesorgt, sonst möchte er sich nicht halten können.“ (Brecht 1939, 67f.) Im Übrigen setzt Brechts Stück in der Rede des Feldwebels mit einer Litanei über den Zusammenhang von Krieg und Ordnung ein: „Frieden, das ist nur Schlamperei, erst der Krieg schafft Ordnung. Die Menschheit schießt ins Kraut im Frieden. [...] Ich bin in Gegenden gekommen, wo kein Krieg war vielleicht siebzig Jahr, da hatten die Leut überhaupt noch keine Namen, die kannten sich selber nicht. Nur wo Krieg ist, gibt's ordentliche Listen und Registraturen [...]: Ohne Ordnung kein Krieg!“ (Brecht 1939, 8)

herzustellen. Die Erfahrung des Krieges wäre die intensivste, schlagendste Erfahrung des Einbegriffenseins, des Sich-nicht-Distanzierenkönnens.

Levinas weist darauf hin, dass dem auch die wesentliche Zerrissenheit, der extreme Antagonismus, den jeder Krieg voraussetzt, keinen Abbruch tut. Vielmehr „bildet die Welt“ für die Ontologie des Krieges gerade als „Spiel antagonistischer Kräfte [...] ein Ganzes“ (Levinas 1961, 322). Der Krieg lässt den sozialen Raum als eine Welt erscheinen, die sich trotz aller (oder gerade in ihrer) Zerrissenheit zu einem geschlossenen Ganzen fügt, ohne Möglichkeit eines Auswegs. Mit Blick auf Adornos Rede von der Gesellschaft als einer „antagonistischen Totalität“ (Adorno 1963a, 274) ließe sich dieser Gedanke so reformulieren: Auch wenn die (soziale) Welt als *antagonistische* Totalität begriffen wird, bleibt sie noch antagonistische *Totalität*. Der Krieg erweist sich für Levinas als das Reale, das sich in der Totalität als ideales Korrelat spiegelt: „[F]ür den Philosophen“ der Totalität fällt „die Erfahrung des Krieges [...] mit der Erfahrung und der Evidenz überhaupt zusammen“ (Levinas 1961, 24).

Zudem ist, wie Levinas argumentiert, jeder Krieg ein Entfremdungs-geschehen. Der Krieg zerstört die Handlungsfähigkeit der Subjekte. Er ist keine Spielwiese viriler Heldentaten, sondern macht im Gegenteil wahre Akteurschaft zunichte. Die Gewalt des Krieges besteht, so Levinas, „nicht so sehr im Verletzen und Vernichten; sie besteht vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören“ (Levinas 1961, 20). Der Krieg entfremdet und verdinglicht. Im Krieg droht nicht nur der Verlust des Lebens, sondern grundlegender die Auflösung der Subjektivität.⁷ Auch darin ist der Krieg Archetyp der rationalen Totalität: „In der Totalität reduzieren sich die Individuen darauf, Träger von Kräften zu sein, die die Individuen ohne ihr Wissen steuern. Ihren Sinn, der außerhalb dieser Totalität unsichtbar ist, erhalten die Individuen von dieser Totalität.“ (Levinas 1961, 20) Wie im Krieg sind in der Totalität alle nur insofern das, was sie sind, als sich ihr Wesen im Zusammenhang des Ganzen erschließt und einfügt. Die Totalität kennt das Besondere nur, soweit es in ihrem eigenen Horizont, eben im Horizont des Allgemeinen, erscheint. „[D]ie Singularität“ als das radikal Einzelne, aufs Universale Irreduzible, „kann keinen Platz finden in der

7 Levinas betont eigens, dass das nicht nur für den modernen, sondern strukturell für jeden Krieg gilt: „Wie der moderne Krieg, so verwendet schon jeder Krieg Waffen, die sich gegen den kehren, der sie in Händen hält.“ (Levinas 1961, 20)

Totalität“ (Levinas 1961, 358). Dem Krieg muss alles zum Opfer fallen, was sich nicht in ein Organ eines kämpfenden Körpers verwandeln kann.

Für Levinas gibt es innerhalb einer Totalität kein eigenes Handeln. Insofern sich der Sinn aller Akte ausschließlich von der jeweiligen Position innerhalb der Totalität her bestimmt, lässt sich jede Handlung auf eine Funktion der übergreifenden Ordnung zurückführen. Alles Getane ist Effekt von Bedingungen, die nicht in der Hand der Handelnden liegen, sondern im Griff des vorgängigen Ganzen sind. Der letzte Sinn des Handelns eröffnet sich im Licht der Totalität; das einzig Wahre ist, wie Hegel es wollte, das Ganze. Auch hier sieht Levinas die Evidenz des Krieges ins Denken der Totalität hineinragen. Die zum Krieg Aufgerufenen handeln nicht von sich aus, sondern „werden mobilisiert kraft eines absoluten Befehls, dem sie sich nicht zu entziehen vermögen“ (Levinas 1961, 20). Levinas vertritt die Auffassung, dass jede Totalität einen deterministischen Charakter hat; er spricht vom „unversöhnlichen Gesetz des Determinismus, das eine Totalität beherrscht“ (Levinas 1961, 343). Das ist einer von Levinas' weitreichendsten Vorwürfen gegen das, was er als den bestimmenden Strang westlichen Denkens ansieht: Totalitätsdenken muss den (ethisch-politischen) Sinn menschlicher Praxis unweigerlich verfehlen.⁸

Das hat zur Folge, dass Subjektivität, als Handlungsfähigkeit und Anfangenkönnen, nur durch einen Bruch der Totalität denkbar wäre. Handeln und „Sprechen setz[en] eine Möglichkeit voraus, mit der Totalität zu brechen und anzufangen“ (Levinas 1961, 122). Erst der Bruch der Totalität macht „Seiende möglich, [...] die berufen sind, in ihrem Prozeß Rede und Antwort zu stehen, die also schon erwachsen sind; [...] Seiende, die sprechen können, statt ihre Zunge dem anonymen Wort der Geschichte zu leihen“ (Levinas 1961, 23). Levinas spielt in dieser Passage auf Hegels Geschichtsverständnis an, das in *Totalität und Unendlichkeit* das Paradigma für den Determinismus der Totalität bildet. Hegels Geschichtsphilosophie, die mit dem Zu-Sich-Selbst-Kommen des absoluten Geistes in einer irreversiblen Selbstabschließung der Totalität kulminiert, wird als Vollendung

8 Das gilt auch noch für Nietzsche. Wenn Nietzsche behauptet, dass es „kein ‚Sein‘ hinter dem Tun, Wirken, Werden“ gibt und „der Täter“ [...] zum Tun bloß hinzugedichtet“ (Nietzsche 1887, 279) ist, dann macht er aus Levinas' Perspektive bloß etwas explizit oder treibt es auf die Spitze, das in der Totalitätstradition seit je im Spiel ist: die Reduktion der Akteurschaft auf eine Funktion der umgreifenden Totalität (bei Nietzsche: der Totalität des Lebens). Anders gesagt, aus Levinas' Sicht ersetzt Nietzsche bloß die Totalität der Vernunft durch die Totalität des Lebens. Vgl. zum Verhältnis von Nietzsche und Levinas auch Stauffer/Bergo 2009.

der Philosophie angesehen. Sie erfüllt sich in einem Zustand reiner Universalität, in dem alles Besondere aufgehoben ist. Auf dem Weg dahin sprechen wir nicht eigentlich, sondern durch uns spricht das „anonyme[] Wort der Geschichte“ (Levinas 1961, 23). Damit aber, und das ist für Levinas die desaströse Konsequenz, gibt es keinen Ort für Verantwortlichkeit und Akteurschaft.⁹ An diesem Ausschluss der Verantwortung verrät sich aus seiner Sicht der „Totalitarismus im Denken der Totalität“ (Nemo, in Levinas 1982a, 60). Man könnte daher mit Ricœur von einer spezifisch Levinas'schen „Hermeneutik des Verdachts“¹⁰ sprechen: In Hegels Rede vom notwendigen Gang der Geschichte wäre schon Eichmanns Verteidigung vom Rädchen in der Maschine vorgezeichnet.¹¹

2.2 Die Totalität und das starke Subjekt

Levinas liest die Systementwürfe der westlichen Philosophie als Spielarten eines Denkens der Totalität, das stets aufs Neue die Realität des Krieges auf den Begriff bringt. Totalitätsfiguren erweisen sich aus dieser Warte als Figuren der Unverantwortlichkeit und in eins damit als Figuren der Unfreiheit: „Die Freiheit – sei es auch die Freiheit des Krieges – kann sich

9 Levinas sieht Hegel damit, wie bereits angesprochen (s. Fußn. 4), als den paradigmatischen Vertreter eines Denkens der Totalität. Dabei haben mehrere Kommentator:innen gezeigt, dass Hegels Denken – entgegen Levinas' polemischer Deutung – Motive bereithält, die sich alteritätstheoretisch produktiv machen lassen. Vgl. hierzu auch die Beiträge in Hetzel/Quadflieg/Salaverría 2011, insbes. Gelhard 2011.

10 Ricœur (1965, 45ff.) nennt Marx, Nietzsche und Freud als die Hauptvertreter einer „Hermeneutik des Verdachts“.

11 Im Eichmann-Buch macht Arendt auf den folgenreichen Umstand aufmerksam, dass das Recht als ein Subjektivierungs-Dispositiv fungiert, das den Verweis auf eine umgreifende Totalität – wie die bürokratische Herrschaftsordnung – zur Abweisung von Verantwortung nicht gelten lassen kann: „Wir hörten die Beteuerungen der Verteidigung, Eichmann sei doch nur ein ‚winziges Rädchen‘ im Getriebe der ‚Endlösung‘ gewesen [...]. [D]ie ganze Rad-Theorie [ist] juristisch belanglos [...]. Das Gericht gab in seiner Urteilsfindung natürlich zu, daß ein solches Verbrechen nur von einer Riesenbürokratie mit staatlichen Mitteln ausgeführt werden kann; sofern es aber ein Verbrechen bleibt – und dies ist ja die Voraussetzung für die Gerichtsverhandlung –, werden alle Räder und Rädchen im Getriebe vor Gericht automatisch wieder in Täter, also in Menschen zurückverwandelt.“ (Arendt 1964, 58) Während die totalitäre Bürokratie *entsubjektiviert* (sie macht aus Menschen Rädchen), *subjektiviert* das Recht (der Prozess verwandelt das Rädchen in einen Menschen zurück).

nur außerhalb der Totalität zeigen“ (Levinas 1961, 327).¹² An diesem Punkt ist eine Frage zu klären, die für das Verständnis von Levinas' Totalitätskritik entscheidend ist: Ist nicht die Philosophie, zumal die moderne, wesentlich ein Diskurs der Freiheit, der Autonomie und der Souveränität? Denkt die Moderne nicht spätestens seit Descartes das Subjekt als starkes Subjekt, das in mehr oder minder vollkommener Selbstpräsenz nach Erkenntnis und Macht strebt? Kurz: Wie verträgt sich der subjektphilosophische Akzent der Neuzeit mit Levinas' Totalitätskritik?

In der Tat ist dieser Aspekt für Levinas' Inblicknahme der Philosophiegeschichte ebenso entscheidend wie das Moment der Totalität. Das Denken der Totalität ist zugleich Denken des souveränen Subjekts, und Levinas ist ohne Zweifel einer der schärfsten Kritiker:innen des starken Subjekts. Dabei ist zunächst zu klären, wie die Diagnose eines Determinismus der Totalität – einschließlich der These, dass sich Handlungsfähigkeit im Rahmen einer Totalität eigentlich nicht denken lässt – mit dem Umstand zu vereinbaren ist, dass die moderne Philosophie zugleich in weiten Teilen einem souveränen Freiheitsstreben Ausdruck gibt. Levinas zufolge bedingen die beiden Momente einander und kommen in dem überein, was er die „Philosophie des Selben“ (Levinas 1957, 189) nennt. Wie die Totalität ist die souveräne Freiheit eine Denkfigur, die dazu dient, Alterität zu verdrängen. Die Totalität identifiziert und assimiliert alles vermeintlich Fremde, hebt es in sich auf, indem sie es in sich einordnet, bestimmt und verbegrifflicht. Das Subjekt bedient sich der begrifflichen Ordnung, wenn es sich in der Erkenntnis die Welt zu eigen macht: „Erkenntnis besteht darin, das Individuum, das als einziges existiert, nicht in seiner Singularität, die nicht zählt, zu nehmen, sondern in seiner Allgemeinheit, von der allein es Wissenschaft gibt. Und hier ist der Anfang jeglicher Macht.“ (Levinas 1957, 190) Die Philosophie käme damit einer „Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte“ (Levinas 1957, 186) gleich. Der philosophische Wahrheitsanspruch ist zugleich Machtanspruch. Wissen und Erkenntnis sind nicht interesselos, sondern stehen im Dienst der Beherrschung der Natur

12 An dieser Stelle der Rekonstruktion muss es irritierend wirken, dass Levinas hier in der Parenthese von einer „Freiheit des Krieges“ spricht, denn alles bisher Gesagte scheint darauf hinzudeuten, dass es eine solche Freiheit im Rahmen seiner Konzeption schlechterdings nicht geben kann. Wir werden in Abschn. 2.4 darauf zurückkommen. Wie sich in der Folge zeigen wird, kritisiert Levinas nicht nur den Krieg als Paradigma des Realen im Totalitätsdenken, sondern leistet eine Dekonstruktion des Krieges, die das Verhältnis von Krieg, Subjektivität, Alterität und Freiheit anders einschreibt.

und der Anderen: „Die Vernunft, die das Andere reduziert, ist Aneignung und Macht.“ (Levinas 1957, 190) Wie wir in der Folge sehen werden, redet Levinas damit keinem Irrationalismus das Wort. Die Kritik der Totalität und der Philosophie des Selben bildet vielmehr den Ausgangspunkt, um an den Rändern der abendländischen Denktradition konzeptuelle Ressourcen zu heben und zu aktualisieren, die erlauben, einer anderen (Bestimmung von) Vernunft: einem nicht-totalisierenden Denken Ausdruck zu geben.¹³ Im Rahmen der „Philosophie des Selben“ dient die Totalität dem Subjekt als Vermittlungsinstanz. Sie bietet eine neutrale Ebene der Allgemeinheit, von der aus sich dem Subjekt das Besondere erschließt. Anders gesagt, im Licht der Totalität kann sich das Andere den epistemischen und hermeneutischen Vermögen des Subjekts nicht verweigern oder entziehen.

Um die Erschließungs- und Vermittlungsfunktion der Totalität nachzuzeichnen, hat für Levinas – neben Hegel – die Philosophie Heideggers exemplarische Bedeutung. Levinas liest Heideggers Seinsbegriff als Totalitätsfigur. Für Heidegger ist „der Zugang zu jeder realen Singularität vermittelt [...] durch das Sein“ (Levinas 1957, 192). Hier haben wir das Motiv des Umwegs: Das Singuläre wird nicht von sich selbst her, sondern im Licht des Allgemeinen verstanden. Das Sein eröffnet das Verständnis des Seienden und das eigene Selbstverständnis. Das Sein fungiert bei Heidegger als „das *Neutrum*, das das Denken erhellt, leitet und die Dinge einsichtig macht“ (Levinas 1957, 192). Die Neutralität des Totalen, d.h. der Umstand, dass der Zugang zum Besonderen immer schon einen Umweg nimmt über die neutrale und neutralisierende Ebene der Allgemeinheit, ist für Levinas der bestimmende Zug, der sich von Hegel bis Heidegger durchhält. Damit geht einher, dass die Freiheit und Macht des Subjekts (bzw. in Heideggers Diktion: des Daseins) keinen ursprünglichen Status hat, sondern von der Totalität, vom Sein gewährt wird. Die letzte Grundlage der Freiheit ist das Sein. In diesem Sinn steht der Mensch bei Heidegger „eher unter der Macht der Freiheit“ als dass er „der Freiheit mächtig“ wäre (Levinas 1957, 192).

Mit dem Gedanken einer von der Totalität gewährten Freiheit liegt Heidegger für Levinas – entgegen Heideggers eigenem Anspruch, eine Destruktion der abendländischen Metaphysik zu leisten – ganz auf der Linie der Tradition.¹⁴ Heideggers vom Sein zur Freiheit ermächtigtes Dasein verlässt nicht die vorgezeichnete Bahn. Vielmehr erneuert bzw. refor-

13 Inga Römer rekonstruiert Levinas' Vorhaben im Sinne einer „Erneuerung [...] [der] Vernunft als Begehren des Unendlichen im Anderen“ (Römer 2018, 366ff.).

14 John E. Drabinski und Eric S. Nelson haben mit ihrer Edition zu Heidegger und Levinas gezeigt, dass es über Levinas' polemisch-kritische Lektüre hinaus eine

muliert Heidegger ein idealistisches Freiheitsverständnis: „Gewiß hängt für Heidegger die Freiheit von der Lichtung des Seins ab und scheint infolgedessen kein [letztes] Prinzip zu sein. Aber der klassische Idealismus sieht es nicht anders: Die Entscheidungsfreiheit galt für die niederste Form der Freiheit, die wahre Freiheit bestand im Gehorsam gegen die universelle Vernunft. Die Heideggersche Freiheit ist gehorsam“ (Levinas 1957, 193). Levinas verweist auf das klassische Motiv der Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit. Das Subjekt erfüllt (bloß), was ihm die Totalität aufgibt. In diesem Sinne übernimmt die Totalität eine Entlastungsfunktion für das Subjekt. Soweit sie Gehorsam gegen das Ganze übt, muss sich die Freiheit nicht verantworten. In dem Maße, wie das Subjekt dem Befehl des Ganzen folgt, entzieht es sich der Notwendigkeit, sich zu rechtfertigen: „[D]er Gehorsam läßt“ die Freiheit „entspringen, ohne sie in Frage zu stellen“ (Levinas 1957, 193).

Das starke Subjekt und die Totalität stehen im Einvernehmen. Das Subjekt folgt dem Befehl des Ganzen und die Totalität enthebt die Akte des Subjekts der Kritik. Den impliziten Knotenpunkt in diesem Einvernehmen von Subjekt und Totalität bildet ein dritter Begriff: der Begriff der Identität. Indem die Totalität die Mannigfaltigkeit des Seienden ordnet und identifiziert, weist sie auch dem Subjekt einen eigenen und eigentlichen Platz, eben eine spezifische Identität zu, durch die es sich fortan bestimmt. Die Freiheit muss sich nicht rechtfertigen, solange sie am richtigen Platz ist, d.h. solange ihre Akte Ausdruck einer Identität sind, die von der Totalität gestiftet und eingeräumt ist. Die Identität hat die Funktion, das Einvernehmen von Totalität und Subjekt sicherzustellen. Das freie Subjekt entfaltet sich in seiner Freiheit von dem eigenen Ort her, der ihm innerhalb der Ordnung zugewiesen ist. Mit Blick auf Heidegger spricht Levinas von einem Ideal „heidnischen Existieren[s]“: „Es geht um eine Existenz, die sich in ihrer Natürlichkeit akzeptiert, für die ihr Platz an der Sonne, ihr Boden, ihr *Ort* alle Bedeutung leitet. [...] Vom ‚Sein‘ erhält das Existieren die Weihe des Bauens und Wohnens inmitten einer vertrauten Landschaft auf einer mütterlichen Erde. Anonym, neutral, befiehlt das ‚Sein‘ das Existieren als [...] heroische Freiheit, der alle Schuld vor dem Anderen fremd ist.“ (Levinas 1957, 194) Im Sinne des (Heidegger’schen) Totalitätsdenkens frei zu sein heißt demnach, den Ort ein- und anzunehmen, der einem im Rahmen des Ganzen als eigener Ort gewährt ist. Frei sein heißt der eigenen Identität

ganze Reihe für das Alteritätsdenken produktiver Einsatzpunkte in der Relektüre Heideggers gibt, vgl. Drabinski/Nelson 2014.

Ausdruck verschaffen, heißt Heimatrecht ausüben und die Privilegien der Autochthonen genießen.

Souverän ist eine solche Freiheit, insofern es keine Instanz gibt, vor der sie sich verantworten muss bzw. vor der sich ihre Absichten und Akte in Frage gestellt finden. Gegen den souveränen Entschluss ist keine Berufung vorgesehen.¹⁵ Freiheit und Verantwortlichkeit werden so aus Levinas' Sicht vollends entkoppelt, und diese Entkopplung kommt durch die Immunisierungsfunktion zustande, die die Totalität ausübt, indem sie dem Subjekt eine Identität stiftet (oder ihm die Bedingungen dafür bereitet, sich selbst eine Identität zu stiften). Die Totalität ist „ein Neutrum, das die Gedanken und die Seienden ordnet, das aber den Willen verhärtet, statt ihn zu beschämen“ (Levinas 1957, 193). Das souveräne Subjekt ergreift aus der Verwurzelung in der eigenen Identität, die ihm die Totalität gewährt, das unbedingte Recht auf eine Freiheit, gegen die kein Einspruch vorgesehen ist. Als eine Freiheit, die von ihrem eigentlichen Ort im Ganzen her agiert, muss sie nicht „Rede und Antwort [...] stehen“ (Levinas 1961, 23), sondern sich behaupten und durchsetzen.

Jeder Aspekt von Levinas' Rekonstruktion der Trias von Totalität, Subjekt und Identität hat einen politischen Subtext. In dieser Trias, bzw. in ihrer Heidegger'schen Fassung als Widerspiel von Sein, Dasein und Erde, kommt aus Levinas' Sicht nicht nur eine bestimmte philosophische Auffassung über das Verhältnis von Subjekt und Welt, sondern das wesentliche Moment des westlichen Willens zur Macht überhaupt zum Ausdruck: „In der Tat bestimmt diese Mütterlichkeit der Erde“ – also das identitäre Verortetsein und Sich-Behaupten der Freiheit in der Totalität – nicht weniger als „die ganze abendländische Eigentums- und Ausbeutungszivilisation, die Zivilisation der politischen Tyrannei und des Krieges“ (Levinas 1957, 194). Die dahinterstehende Überlegung lautet, dass das Totalitätsdenken ein Selbstverständnis zeitigt, in dem alles (individuelle oder kollektive) Handeln auf den Sinn einer Durchsetzung souveräner Ansprüche festgelegt ist. Einem solchen Selbstverständnis kann das Andere nur im Modus latenter oder manifester Feindschaft begegnen. Jedes Sich-Verhalten zu Anderem

15 Insofern ist, wie Derrida in *Schurken* unterstreicht, die Selbstheit des souveränen Subjekts das Urparadigma auch aller politischen Souveränität: „Noch vor jeder Souveränität eines Staates, eines Nationalstaats, eines Monarchen oder, in der Demokratie, des Volkes bezeichnet Selbstheit ein Prinzip legitimer Souveränität, zugebilliger oder anerkannter Überlegenheit einer Macht oder Gewalt, eines *kratos*, einer *kratie*. Das also steckt als implizite Setzung, Voraussetzung, Festsetzung schon in der Setzung selbst, der Selbstsetzung der *Selbstheit selber*“ (Derrida 2003, 28).

und Fremdem nimmt dann eine von vier Gestalten an: Aneignung, Einhegung, Verdrängung oder Auslöschung. Das Denken Heideggers vollzieht auch in dieser Hinsicht für Levinas keinen Bruch mit hergebrachten Auffassungen, sondern gilt ihm ganz im Gegenteil als „Zielpunkt einer langen Tradition von Heldenstolz, Herrschaft und Grausamkeit“ (Levinas 1957, 193).¹⁶

2.3 *Ontologie als Politik der Wahrheit*

Der gemeinsame Nenner dieser Tradition liegt in Levinas' Augen darin, Freiheit und Identität im Rahmen einer Totalität zu verankern und damit ihr Vorrecht der Infragestellung und Kritik zu entheben. Dabei versteht er auch und gerade die moderne politische Philosophie als eine Lehre vom Vorrecht der Freiheit: „Vor allem die modernen politischen Theorien seit Hobbes leiten die soziale Ordnung aus der Berechtigung der Freiheit ab, aus dem unbestreitbaren Recht auf sie.“ (Levinas 1957, 203) Hobbes' politisches Denken liefert, wie Levinas immer wieder betont, einen unzweideutigen Beleg dafür, dass das Totalitätsdenken sich auf der Evidenz des Krieges gründet. Das Gedankenexperiment des *bellum omnium contra omnes* veranschlagt den Krieg als Ursprung und Gründungsfeld politischer Ordnung und stellt das Problem des Politischen als Problem einer Vermittlung und Versöhnung der naturwüchsigen, an sich immer schon gerechtfertig-

16 Damit deutet sich im Übrigen auch an, wie Levinas zu der – in der Heidegger-Rezeption seit langem und in Folge der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* wieder breit diskutierten – Frage nach dem Verhältnis zwischen seiner Fundamentalontologie einerseits und seiner politischen Verstrickung in den Nationalsozialismus andererseits Stellung bezieht. In der Tat lässt Levinas keine strenge Unterscheidung zwischen Heideggers Philosophie und seinem Engagement für das NS-Regime gelten. Nach Levinas' Dafürhalten steht die ganze Heidegger'sche Motivik des eigentlichen Ortes, des bäuerlichen Bauens und Wohnens und der mütterlichen Erde in einem engen Zusammenhang zu jenem Vorstellungshorizont, der auch für den Nationalsozialismus bestimmend war. Während Heidegger selbst dessen Aufkommen *ex post* seinsgeschichtlich als Ergebnis von historischen Prozessen deutet, die in erster Linie mit dem Aufkommen der modernen Technik und der damit verbundenen Erschütterung des menschlichen Selbst- und Weltbezugs zu tun haben, zieht Levinas in Zweifel, dass sich „der National-Sozialismus [aus] der mechanistischen Verdinglichung des Menschen“ (Levinas 1957, 194) erklären lässt. Naheliegender sei vielmehr die Vermutung, dass „er [...] seine Grundlage hat in bäuerlicher Bodenverhaftung sowie in feudaler Verehrung, die die geknechteten Menschen den Gebietern und Herren zollen, die ihnen befehlen“ (Levinas 1957, 194).

tigten Freiheiten. Die Etablierung politischer Ordnung vollzieht sich im Rahmen des Imaginären, das der Krieg bereitstellt und das Levinas zufolge als Blaupause der abendländischen Totalitätsentwürfe fungiert. Politischer Konflikt erscheint in diesem Hobbes'schen, für die Moderne prägenden Rahmen stets in Gestalt eines Kampfes um Selbsterhaltung.¹⁷

Traditionell nimmt die westliche Philosophie die Frage nach der richtigen Verfasstheit politischer Ordnung ausgehend von einer Klärung der vorgängigen Seinsordnung in Angriff. Die Einrichtung des Guten (der gerechten politischen Ordnung) setzt die Einsicht ins Wahre (die ontologische Ordnung) voraus. Die normative Frage, wie die Menschen zusammenleben sollen, verlangt zunächst eine Bestandsaufnahme der Wesensverhältnisse der Seienden. Diese grundsätzliche, man könnte sagen: *ontologisch-politische Isomorphie* ist nicht allein die Sache der Antike. In Levinas' Augen bildet sie die Logik philosophischer Politik, die sich von Platon bis Hobbes durchhält.¹⁸ Nicht anders als die platonische Republik möchte der Hobbes'sche Leviathan in der politischen Ordnung ein angemessenes Abbild der wesensmäßig bestehenden Verhältnisse errichten. Welche politischen Hierarchien eingezogen werden (sollen), hängt davon ab, welche Hierarchien im

17 Eine analoge Beobachtung liegt der Anerkennungstheorie Axel Honneths zugrunde, deren Bezüge zum Alteritätsdenken in Kapitel 4 ausgelotet werden. Mit der Relektüre der Hegel'schen Figur des Kampfes um Anerkennung möchte Honneth den für die Moderne bis dahin bestimmenden Denkhorizont des Kampfes um Selbsterhaltung überschreiten: „Die neuzeitliche Sozialphilosophie tritt in dem geistesgeschichtlichen Augenblick auf den Plan, in dem das soziale Leben grundbegrifflich als ein Verhältnis des Kampfes um Selbsterhaltung bestimmt worden war; in den politischen Schriften Machiavellis ist jene Auffassung, derzufolge sich die einzelnen Subjekte nicht anders als die politischen Gemeinwesen in dauerhafter Interessenkonkurrenz gegenüberstehen, theoretisch vorbereitet worden, im Werk des Thomas Hobbes wird sie schließlich zum tragenden Fundament einer vertragstheoretischen Begründung der Souveränität des Staates. Zu diesem neuen Vorstellungsmodell eines ‚Kampfes um Selbsterhaltung‘ hatte es überhaupt erst kommen können, nachdem zentrale Bestandteile der bis in das Mittelalter hinein geltenden Politiklehre der Antike ihre gewaltige Überzeugungskraft verloren hatten“ (Honneth 1992, 13).

18 Derrida unterstreicht in der *Politik der Freundschaft*, dass diese Logik der Rückführung politischer Verhältnisse auf die ihnen notwendig zugrundeliegenden Wesens- oder Naturverhältnisse einen der bestimmenden Züge westlichen politischen Denkens darstellt, und dass auch der Epochenbruch der Moderne nicht gänzlich damit aufräumt: „Ist man wirklich sicher, daß durch alle Wandlungen der europäischen Geschichte hindurch (Wandlungen, denen man gewiß in aller Strenge Rechnung tragen muß), irgendein Begriff des Politischen und der Demokratie jemals mit dem Erbe dieser beunruhigenden Notwendigkeit gebrochen hat? Radikal mit ihr gebrochen und sie eigens thematisiert hat? Das ist die Frage, die uns hier beschäftigt.“ (Derrida 2004, 147f.)

Sein schon vorliegen. Wächter wird im Platonischen Staat, wen sein Wesen zum Wächter beruft. Politisches Subjekt kann bei Hobbes sein, wer von Natur her frei und damit der Gleichheit fähig ist. Wer gegen die nach dieser Logik errichtete Ordnung aufbegehrt, revoltiert nicht nur gegen ein bestimmtes politisches Machtverhältnis, sondern gegen das Sein selbst.

Das ist nach Levinas die traditionelle Sichtweise der Konstellation von Philosophie und Politik: Die Philosophie zielt auf eine ontologische Grundlegung des Politischen, indem sie die politischen Verhältnisse auf Wesensverhältnisse zurückführt und jene auf diesen begründet. In seinem vielgelesenen späten Aufsatz „Frieden und Nähe“ (1984) bringt Levinas dieses Selbstverständnis der Philosophie gegenüber der Politik auf die Formel eines „Frieden[s], ausgehend von der Wahrheit“ (Levinas 1984, 137). Der Friede meint den guten und wohlgeordneten Zustand des Gemeinwesens. Im Hinblick auf das Politische soll die Wahrheit – als Einsicht in die Seinsordnung – diesen Frieden herbeiführen, soll also nicht nur begründen, sondern zugleich versöhnen. Als Kraft, die begründet und versöhnt, liefert die Wahrheit ein „Wissen[...], in dem sich das Mannigfaltige verträgt und vereint, anstatt auseinanderzugehen; in dem sich das Fremde angleicht und der Fremde assimiliert; in dem sich der/das andere mit der Identität des Identischen in jedem in Einklang bringt“ (Levinas 1984, 137). Der Friede erscheint als „Rückkehr des Vielfältigen zur Einheit“ (Levinas 1984, 137). Ontologie fungiert in diesem Sinn, mit einem Wort Michel Foucaults, als eine „Politik der Wahrheit“:¹⁹ Sie fordert die (politische) Verwirklichung einer Ordnung, die (im Sein) schon vorgezeichnet ist. Der gerechte Staat wäre dann eine „Ansammlung von Menschen [...], die an denselben idealen Wahrheiten teilhaben“ (Levinas 1984, 137) und die politische Ordnung hätte die Aufgabe, den Wesenheiten und Identitäten gerecht zu werden, ihnen gebührenden Ausdruck oder einen gebührenden Raum des Sich-Ausdrückens zu verschaffen.

Eine ontologische Politik der Wahrheit bietet den zwanglosen Zwang begründender Vernunft gegen die strategischen Gewaltstrieche der ‚Politik der Politiker‘ auf. Darin besteht, wie Levinas festhält, die spezifische Ge-

19 Foucault verwendet diese Formulierung einmal, um die Philosophie insgesamt sowie die Verortung seiner eigenen Forschung zu bestimmen: „[D]as, was ich tue [...], das ist, alles in allem, weder Geschichte noch Soziologie noch Ökonomie. Aber es ist wohl etwas, das auf die eine oder andere Weise und einfach aus faktischen Gründen, mit der Philosophie zu tun hat, das heißt mit der Politik der Wahrheit, denn ich sehe kaum eine andere Definition des Wortes ‚Philosophie‘ als diese.“ (Foucault 1977/78, 15)

waltlosigkeit philosophischer Politik: „Frieden, ausgehend von der Wahrheit, die – höchstes Wunder – den Menschen gebietet, ohne sie zu bezwingen noch zu bekämpfen, die sie regiert oder sie versammelt, ohne sie zu knechten, die durch die Rede überzeugen kann, anstatt zu bezwingen“ (Levinas 1984, 137, Übers. verändert). Die vermeintliche Gewaltlosigkeit ontologischer Wahrheit und Grundlegung impliziert allerdings nach Levinas ein ihrerseits gewaltsames anti-politisches Moment. Die Versöhnung durch Einsicht ins Wahre hat erneut eine Totalisierung zur Folge: Die onto-politische Ordnung fügt sich zur „Einheit eines Ganzen, in dem jeder seine Ruhe, seinen Platz, seinen Boden findet. Frieden als Stille und Ruhe!“ (Levinas 1984, 137) Levinas macht darauf aufmerksam, dass die Begründung und Verankerung der politischen Verhältnisse in den Seinsverhältnissen damit einhergeht, Streit und Konflikt von vornherein stillzustellen. Ordnung als versöhnte Gemeinschaft, die sich auf die Einsicht in die Wahrheit des Seins gründet, ist folglich eine Ordnung der „Stille und Ruhe“. Aufbegehren kann dann nur als Verrat am eigenen Wesen oder als Missverständnis bzw. Perversion der eigenen Position innerhalb des Ganzen gelten.²⁰

Für Levinas erweist sich die philosophische Grundlegungspolitik als Antipolitik. Das Ideal dieser Antipolitik ist eine versöhnte Gemeinschaft, aus der radikaler Konflikt und Entzweiung ausgetrieben sind. Um dieses Ideal in Frage zu stellen, reicht es nach Levinas nicht hin, einfach darauf zu verweisen, wie kapital seine Verwirklichung historisch gescheitert ist. Das ist nicht Levinas' Anliegen, sondern die Sache partikularistischer Theorienansätze. Dabei macht der Partikularismus, wie Levinas argumentiert, durchaus eine richtige Beobachtung. Der Partikularismus sieht, dass das Ideal „eines Friedens, einer Freiheit und eines Wohlbefindens, die versprochen wurden, als würden sie von einem Licht ausgehen, das ein universales Wissen auf die Welt und auf die menschliche Gesellschaft [...] projiziert“, im krassen Widerspruch steht zu den „Jahrtausenden politischer und blutiger Bruderkämpfe, [...] des Imperialismus, der Menschenverachtung und der Ausbeutung, bis hin zu unserem Jahrhundert der Weltkriege, der Ge-

20 Levinas nimmt damit in gewissem Maße Jacques Rancières Kritik der politischen Philosophie vorweg (s. Kap. 7), der zufolge das, was „man ‚politische Philosophie‘ nennt“, so Rancière, die „Gesamtheit der Denkopoperationen“ bezeichnet, „durch welche die Philosophie versucht, mit der Politik Schluss zu machen“ (Rancière 1995, 12). Politische Philosophie als ontologische Grundlegung macht insofern „mit der Politik Schluss“, als sie jeden radikalen Dissens – d.h. jeden Dissens über die grundlegende „Aufteilung des Sinnlichen“ (Rancière 2002) – aus dem Gemeinwesen verschwinden lässt.

nozide, des Holocausts und des Terrorismus; der Arbeitslosigkeit und des fortdauernden Elends der Dritten Welt; der erbarmungslosen Doktrinen und Grausamkeiten des Faschismus und des Nationalsozialismus und bis hin zum höchsten Paradox, in dem sich die Verteidigung des Menschen und seiner Rechte in Stalinismus umkehrt“ (Levinas 1984, 138). Der Spalt, der zwischen der ideologischen Selbstbeschreibung des europäischen Universalismus als umfassendes rationales Versöhnungsprojekt einerseits und der historischen Realität des Desasters andererseits aufklafft, ist eine Wunde, die sich nicht schließen lässt. Partikularistische Ansätze ziehen daraus die Konsequenz, den Universalitätsanspruch des europäischen Denkens als Herrschaftsanspruch zu dechiffrieren, sodass es heißen kann: „Universalismus oder Imperialismus!“ (Levinas 1984, 139) Aus dem Widerspruch zwischen Wahrheit und Geschichte – zwischen universalem Gründungsanspruch und historischer Katastrophe – erklärt sich demnach auch die Selbst-Dezentrierung Europas im Zuge der partikularistischen Eurozentriermuskritik, die Levinas als ein „Bestreiten der zentralen Stellung Europas ausgehend von Europa selbst“ (Levinas 1984, 139) bezeichnet.

Eine solche partikularistisch-historische Kritik des europäischen Universalismus, die dem ontologischen Grundlegungs- und Versöhnungsanspruch den Spiegel der desaströsen geschichtlichen Wirklichkeit vor Augen hält, geht für Levinas nicht weit genug. Denn damit wird die Logik der Totalisierung selbst noch nicht in Frage gestellt. Man kann dann, so Levinas, bloß einen „Widerspruch zwischen einem bestimmten Kulturprojekt und seinen Ergebnissen“ (Levinas 1984, 140) konstatieren. Mehr noch, aus der Sicht des teleologischen Totalitätsdenkens à la Hegel muss es sich noch nicht einmal um einen problematischen Widerspruch handeln. Schließlich bleibt eine teleologische Geschichtsphilosophie „gegenüber den Kriegen und den Morden und den Leiden gleichgültig, solange diese im Verlauf des rationalen Denkens, das auch eine Politik ist, notwendig sind“ (Levinas 1984, 140). Anders gesagt, eine totalisierende Geschichtsauffassung zeichnet sich nicht zuletzt durch die Chuzpe aus, historische Katastrophen ex post als notwendige Schritte hin zum Ende der Geschichte zu rationalisieren. Levinas spricht von einem „Bündnis der Logik mit der Politik“ (Levinas 1974, 370). Auf die vergangenen Desaster lässt sich als Schädelstätte zurückblicken. Hier begegnet uns in Levinas' Lektüre der Tradition erneut die Immunisierungsfunktion der Totalität. Noch der Mord kann exkulpiert werden, sofern sich zeigen lässt, dass er „in der Bildung der Begriffe notwendig“ ist, „deren Logik und rationale Vollendung allein von Belang wären“ (Levinas 1984, 140, Übers. verändert). In der Tat dauert es, als Levinas

diese Zeilen schreibt, kaum acht Jahre, bis infolge des Zusammenbruchs der Sowjetunion sowie des vermeintlich unaufhaltsamen und irreversiblen Siegeszugs der liberal-kapitalistischen Demokratie ein neues *End of History* (Fukuyama 1992) verkündet wird, das, wie jede Erzählung vom Ende der Geschichte, unweigerlich auch eine Apologie vergangener Gewalt darstellt.²¹

Ein resoluter Einspruch gegen die ontologische Politik der Wahrheit darf sich folglich nicht wie der Partikularismus darauf beschränken, die „intellektuelle Enttäuschung eines Systems“ bloßzustellen, „das durch die Inkohärenzen der Wirklichkeit widerlegt wird“ (Levinas 1984, 140). Ein teleologisches Geschichtsdenken kann jede historische Kritik abfangen und inkorporieren, indem es den Zielpunkt der Entwicklung nach hinten verschiebt. Levinas ist davon überzeugt, dass die Kritik grundsätzlicher vorgehen und die fundamentalistische Grundlegungslogik selbst in Frage stellen muss, die das philosophische Selbstverständnis gegenüber dem Politischen bestimmt. Sein Ziel ist die Subversion des totalisierenden Fundierungsanspruchs, der im Zentrum der ontologischen Politik der Wahrheit steht.²²

Eine solche Subversion zu leisten ist nun, im Hinblick auf das Politische, der Sinn des Ethischen – Ethik, freilich, nicht als moralisches Regelsystem oder Normenkomplex verstanden, sondern alteritätstheoretisch: als Auslegung der Beziehung zum Anderen. Die zentrale These, ja man könnte sogar versucht sein zu sagen: die einzige These dieser Ethik lautet, dass die

21 Levinas wendet die Rede von einem „Ende der Geschichte“ in einem seiner *Talmudischen Diskurse* gegen ihre entpolitisierenden Implikationen, wenn er das Messianische – ähnlich wie nach ihm Derrida – nicht als Abschließung, sondern als Offenhalten des Politischen bestimmt: „Das Göttliche setzt *Geschichte* und *Staat* ein, es hebt sie nicht auf. Das Ende der Geschichte behält eine politische Form.“ (Levinas 1982b, 141) Miguel Abensour merkt zu dieser Stelle an, dass „die Zeit des Messias die Zeit einer Herrschaft ist, die keineswegs das Verschwinden der Politik bedeutet“ (Abensour 2005, 57). Derrida unterstreicht die Unverzichtbarkeit eines messianischen Moments für das Denken des Politischen: „[W]as [...] irreduzibel auf jede Dekonstruktion [...] bleibt [...], das ist vielleicht eine bestimmte Erfahrung der emanzipatorischen Verheißung; das ist vielleicht sogar die Formalität eines strukturellen Messianismus, eines Messianismus ohne Religion, eines Messianischen ohne Messianismus sogar“ (Derrida 1993, 88f.; vgl. zu Derridas Diskussion des Buches von Fukuyama und der Rede von einem Ende der Geschichte auch Derrida 1993, 84ff.).

22 Insofern antizipiert Levinas die zentrale Denkfigur des „Postfundamentalismus“, mithin die Einsicht, dass zwar keine Letztbegründungen möglich, aber stets vorläufige und partielle Gründungsversuche nötig sind (vgl. Marchart 2010, Gebh/Seitz 2024). Judith Butler spricht in diesem Zusammenhang auch von „kontingenten Grundlagen“ (Butler 1992).

Alterität schlechthin irreduzibel ist und einen unabweisbaren, nicht weg-rationalisierenden oder wegzuuniversalisierenden Anspruch stellt; einen Anspruch, der sich diesseits und außerhalb der Totalität kundtut. Gegen die Ontologie der Totalität bietet Levinas eine Phänomenologie der Alterität und des Ethischen auf.²³ Diese Phänomenologie soll nicht so sehr neue Evidenzen zutage fördern als vielmehr die vermeintlichen Gewissheiten fraglich machen, die sich ansonsten dazu hergeben, Gewalt zu rationalisieren. Wie Levinas diese Entselbstverständlichung angeht, wird uns in den folgenden Abschnitten beschäftigen. Für den Augenblick reicht es, die systematische Bedeutung des Ethischen für die Totalitätskritik herauszustellen: Das Ethische soll sich der Legitimierungsmaschinerie verweigern, die sich im Namen der Totalität auf das Motiv rationaler Notwendigkeit beruft.

In „Frieden und Nähe“ gibt Levinas nur einen beiläufigen Hinweis darauf, wie sich eine solche Verweigerung phänomenal ausweisen lässt. Er führt dort eine spezifische affektive Erfahrung, eine bestimmte Form der Angst ins Treffen. Wie bei Heidegger reißt uns die Angst aus dem unthematischen Lebensvollzug heraus und stößt uns auf das unverbrüchlich Eigene. Anders als bei Heidegger ist dieses Eigene aber nicht das Repertoire authentischer Seinsmöglichkeiten, sondern das Unabweisbare einer Verantwortung, die weder durch Legitimation noch durch Delegation abgegolten werden kann.²⁴ Levinas spricht von einer „Angst, auch da Verbrechen zu verüben, wo sich die Begriffe vertragen“, einer Angst, „die vor der auszuübenden Gewalt empfunden wird – wäre sie auch im logischen Verlauf der Geschichte notwendig – wäre sie auch in ihrem durch den Gang der Wahrheit gebotenen Verlauf notwendig“ (Levinas 1984, 140f.).²⁵

23 Dabei ist die Rede von einer „Phänomenologie der Alterität“ insofern paradox, als Levinas die Alterität gerade als das ausweisen möchte, was nicht erscheint, was sich nicht widerstandslos den intentionalen und epistemischen Vermögen ausliefert. Insofern kann man mit Zeillinger (2005a) auch von einer „Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen“ sprechen.

24 Vgl. zum Begriff der Angst bei Heidegger und Levinas auch Bonnemann 2016, 248f.

25 Levinas bezieht sich an dieser Stelle auf die Geschichte von Jakob und Esau, wie sie von dem rabbinischen Kommentator Raschi ausgelegt wird. In der Genesis heißt es: „Jaakob fürchtete sich sehr, ihm wurde bang“. Warum diese Doppelung? Nach Raschi „fürchtete sich“ Jakob „vor seinem Tod, aber ihm wurde bange, dass er vielleicht zu töten haben würde“ (Levinas 1984, 141). Die „Angst Jakobs“ ist nicht die (Heidegger'sche) Todesangst, sondern die Angst, „die vor der auszuübenden Gewalt empfunden wird“ (Levinas 1984, 141). Judith Butler kommentiert diese Stelle in *Am Scheideweg* so: „Obgleich Lévinas den Selbsterhalt niemals wirklich als letzten Wert betrachtet, scheint es doch mit der Selbstverteidigung eine andere Sache zu sein. Wenn Jakob Esau nicht töten darf, muss er sich mit seinem Wunsch zu töten

Entscheidend ist daran für Levinas, dass sich die Angst nicht durch die Einsicht ins Wahre, Ganze und Notwendige beruhigen lässt. Vielmehr insistiert sie, gewissermaßen gegen jede Logik. Dieses Insistieren bezeugt das Eigenrecht und die Irreduzibilität des Ethischen. Oder wenigstens ist das das Ziel sämtlicher Beschreibungen, die Levinas vorlegt: das Ethische und die Alterität in ihrer Irreduzibilität aufs Ontologische zu bezeugen.

Die ethische Angst ist dabei nur eine von vielen Figuren des Entzugs und der Verweigerung, die in Levinas' Werk aufgeboten werden, um die Geste der Legitimierung durch rationale Notwendigkeit zu konterkarieren, die seines Erachtens für jede totalisierende Grundlegung des Politischen charakteristisch ist. „Die Ontologie als Erste Philosophie“, heißt es in *Totalität und Unendlichkeit*, „ist eine Philosophie der Macht. Sie endet beim Staat und der Gewaltlosigkeit der Totalität, ohne sich gegen die Gewalt, von der diese Gewaltlosigkeit lebt und die in der Tyrannei des Staates offenbar wird, zu wappnen.“ (Levinas 1961, 55f.) Der Staat kommt an dieser Stelle selbst als eine Figur der Totalität in den Blick. Die Gewaltlosigkeit des Staates verdankt sich einer gewaltsamen Setzung, einem Gewaltakt, durch den die Totalität sich etabliert, gründet und abzuschließen sucht.²⁶ Die staatliche Tyrannei, auf die Levinas hier zu sprechen kommt, wiederholt die Stiftungsgewalt der Totalität. Alterität im Horizont des Politischen zu denken muss vor diesem Hintergrund zumindest zweierlei bedeuten: erstens die Gewalt freizulegen, die der „Gewaltlosigkeit der Totalität“ zugrunde liegt (das ist die Kritik der Totalität) und zweitens sich gegen diese Gewalt zu wappnen, die immer wieder aufs Neue in der Lage ist, sich selbst unsichtbar zu machen. Dazu gilt es nach Levinas, das politische Denken vom Modus des Totalitätsdenkens auf ein Alteritätsdenken umzustellen.

Infrage gestellt wird damit nicht weniger als die Grundüberzeugung der ontologischen Politik der Wahrheit, die Levinas, wie wir gesehen haben, auf die Formel eines „Frieden[s], ausgehend von der Wahrheit“ (Levinas 1984, 137) bringt. Diese Überzeugung lautet, noch einmal, dass das Gute, das gerechte Gemeinwesen, nichts als ein Korollarium der Einsicht ins Wahre, in die zugrundeliegenden Seins- und Wesensverhältnisse darstellt. Weist man die Geste der Legitimierung durch rationale Notwendigkeit, die dieser

anderswohin wenden, mit seinem Begehren, das im Innersten mit der Todesfurcht verknüpft ist. Die einzige Möglichkeit der Brüder, den Krieg gegeneinander zu vermeiden, ist der Krieg mit sich selbst und dem Gebot. Gewaltlosigkeit ist also immer die Folge eines anderen Krieges, den der eigene mörderische Impuls gegen das Verbot seiner Verwirklichung führt.“ (Butler 2012, 75)

26 Das damit verbundene Paradox der Gründung/Stiftung des Gemeinwesens erörtere ich weiter unten ausführlich in Auseinandersetzung mit Derrida, s. Kap. 5.3.

Formel eingeschrieben ist, zurück, dann muss das ganze Verhältnis von Philosophie und Politik, von Wahrheit und Frieden neu gedacht werden. Wir müssen uns dann „fragen“, so Levinas, „ob der Frieden nicht auf einen Ruf zu antworten hat, der dringlicher als derjenige der Wahrheit und vor allem vom Ruf der Wahrheit unterschieden ist“ (Levinas 1984, 141). Denn der Friede, der im Ausgang von der Wahrheit etabliert wird, ist selbst noch auf dem Krieg, auf jener Evidenz des Krieges gegründet, die das Urparadigma jeder Evidenz und Erfahrung bildet. Er ist, wie Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* formuliert, ein „Friede der Imperien, die aus dem Krieg hervorgegangen sind“ (Levinas 1961, 21). Die Ordnung der Totalität kann die Szene des Krieges, als ihre eigene Urszene, bestenfalls verdrängen, aber nicht abstreifen.

Levinas geht es um einen anderen, einen nicht-imperialen Frieden. Ein solcher nicht-imperialer Friede dürfte nicht mehr als Ableitung aus dem Wahren, als praktisches Nebenprodukt theoretischer Einsicht in den Blick kommen. Mit der Totalität zu brechen heißt auch, das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft (vgl. Römer 2018, 366ff.) sowie zwischen Wahrheit und Politik neu zu denken. Anstatt in immer anderen Spielarten den Frieden aus der Wahrheit abzuleiten, gelte es vielmehr, sich zu „fragen, ob wir nicht das Ideal selbst der Wahrheit – das kein Europäer zurückweisen könnte – schon in Bezug auf ein Ideal des Friedens verstehen sollen“ (Levinas 1984, 141). Daran wird zunächst deutlich, dass es Levinas in seiner Kritik der Totalität mitnichten darum geht, Wahrheits-, Universalitäts- und Rationalitätsansprüche aufzugeben oder zurückzuweisen. Es geht ihm vielmehr um eine grundsätzliche Neuaufklärung über die Werte der Wahrheit, der Universalität und der Rationalität. Die Besinnung aufs Alteritätsmotiv soll zugleich den Sinn von Wahrheit als einen wesentlich praktischen, ja ethisch-politischen neu sehen lassen. Der Friede wäre dann nicht mehr von der Wahrheit abhängig und auf sie gegründet, sondern die Wahrheit stünde *als* Wahrheit im Dienst des Friedens, wäre Antwort auf eine Friedens-Forderung. Die Neutralität und Objektivität der Wahrheit lässt sich erst dann richtig verstehen, wenn sie nicht mehr als letzte Grundlage, sondern als konflikthafte Antwort im Widerspiel ethischer und politischer Ansprüche sichtbar wird. Oder in Levinas' Worten: „Die Wahrheit setzt die Gerechtigkeit voraus“ (Levinas 1961, 125).

Der Denkhorizont der Totalität soll dadurch unterlaufen werden, dass die Wahrheit als ihre Kardinalfigur nicht mehr eine letzte Grundlage bildet, sondern in ihrer Verstrickung mit dem Ethischen und dem Politischen aufgewiesen wird. Wahrheit wird damit keineswegs „relativiert“, sondern

in ihrer Dringlichkeit fürs Ethische und Politische in Szene gesetzt. Damit wird gleichzeitig ein positiver Sinn politischen Konflikts und Dissenses denkbar. Folgt man Levinas' Totalitätskritik, dann kommt die moderne politische Philosophie in einer eigentümlichen Weise gerade mit dem Phänomen politischen Konflikts nicht zurecht. Das lässt sich nochmals am Ausgangspunkt von *Totalität und Unendlichkeit*, dem komplizenhaften Verhältnis von Totalität und Krieg, deutlich machen. So wird Levinas' Diagnose zufolge der Konflikt im Rahmen des Totalitätsdenkens einerseits, in Gestalt des Krieges und der extremen Entzweiung, zum eigentlichen Paradigma des Seins und der Erfahrung an sich überhöht, und andererseits wird der radikale Dissens aus dem ontologisch fundierten und versöhnten, in der Totalität verankerten Gemeinwesen ausgetrieben. Hier finden wir strukturell die beiden Gefahren gegenwärtigen politischen Denkens wieder (s. Abschn. 1.1): Dramatisierung des Konflikts durch Universalisierung des Krieges auf der einen Seite; Austreibung des Konflikts durch rationale Grundlegung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf der anderen Seite. Im Licht von Levinas' Analyse handelt es sich um zwei Seiten derselben Medaille, zwei Weisen, das Einvernehmen und von Totalität und Krieg zu akzentuieren.

2.4 Dekonstruktion des Krieges: Die doppelte Geste

Totalität und Unendlichkeit zielt darauf ab, den Denkhorizont von Totalität und Krieg zu überschreiten. Die Alterität wäre, als radikale Singularität des Anderen, Beziehung zu dem, was sich der Totalität nicht eingliedern lässt und sich der Evidenz des Krieges widersetzt. Wenn sich eine solche Beziehung aufweisen lässt, dann wäre die Totalität gebrochen. Die Alterität wäre der Bruch (mit) der Totalität. In der Tat kann, vor dem Hintergrund von Levinas' Totalitätskritik, nur der Aufweis der Alterität einen solchen Bruch vollziehen. Denn das Einvernehmen zwischen der Totalität und dem starken Subjekt, dieses Band der Komplizenschaft, ist zu stark, als dass es aufgeknüpft werden könnte, indem man das Subjekt selbst zum Widersacher der Totalität erklärt: zu einer kreativ-schöpferischen Kraft außerhalb der Ordnung bzw. außerhalb des Gesetzes. Diesen Weg haben auf unterschiedliche Weise Kierkegaard, Nietzsche oder Sartre eingeschlagen. Für Levinas erweist er sich als Sackgasse. Das Subjekt kann sich nicht, wie Münchhausen, am eigenen Schopf aus dem Totalitätssumpf herausziehen: „Nicht ich bin es, der sich dem System verweigert, wie Kierkegaard dachte,

sondern der Andere.“ (Levinas 1961, 46f.) Das Subjekt verwehrt sich nicht aus eigener Kraft, sondern dank der Beziehung zum Anderen der Gewalt der Totalität: „Wenn ich schon nicht durch mich selbst außerhalb der Geschichte“ im Sinne Hegels historischer Totalität „bin, so finde ich wenigstens im Anderen einen im Verhältnis zur Geschichte absoluten Punkt“ (Levinas 1961, 66).

Alterität erweist sich im konzeptuellen Rahmen von *Totalität und Unendlichkeit* als notwendige Bedingung von Handlungsfähigkeit. Das Totalitätsdenken muss von seiner ganzen Grundausrichtung her missverstehen, was Praxis heißt. Die Vorstellung einer geschlossenen und umfassenden Totalität verunmöglicht, einen tragfähigen Handlungs- und Praxisbegriff zu etablieren. Möchte man darlegen, was es für ein Subjekt heißt, handlungsfähig und verantwortlich zu sein, dann ist es erforderlich, eine „Beziehung [...] *jenseits der Totalität*“ zu denken, eine „Beziehung zu *einem Mehr, das immer außerhalb der Totalität ist*, als ob die objektive Totalität nicht das wahre Maß des Seins erfüllte“ (Levinas 1961, 22, Hvhbg. i. Orig.). Um diese Beziehung zu beschreiben, geht Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* in zwei Schritten vor.²⁷ Ich bezeichne diese zwei Schritte als Levinas' „doppelte Geste“.²⁸ Der erste Zug ist Oppositionsbildung. Den Begriffen der Totalität setzt Levinas Figuren der Alterität entgegen. Eine „Rhetorik der Entgegensetzung“ (Gelhard 2005, 89), die sich bereits im Titel ankündigt, durchzieht *Totalität und Unendlichkeit*. Der Totalität (des Seins, der Geschichte, des Logos) wird die Unendlichkeit (des Anderen) gegenübergestellt. Diese Logik der Oppositionsbildung setzt immer wieder neu an. Levinas identifiziert und beschreibt eine ganze Reihe ‚totalitätsaffiner‘ und ‚alteritätsaffiner‘ Erfahrungsformen, Strukturen und Ereignisarten. Entgegengesetzt werden, um nur einige der Oppositionspaare zu nennen, denen Levinas ausführliche Deskriptionen widmet: die Ontologie (totalitätsaffin) und die Metaphysik (alteritätsaffin); die Geschichte (t) und das äußere Sein (a); das Bedürfnis (t) und das Begehren (a); die stumme Dingwelt (t) und die Rede (a); der Krieg (t) und die Rede (a); die Rhetorik (t) und die wahre Rede (a); die Gewalt (t) und das Antlitz (a); Politik (t) und Ethik (a).

27 Dieses zweistufige Vorgehen ist, soweit ich sehe, in der Rezeption bislang nur ungenügend zur Kenntnis genommen worden, obwohl es, wie ich im Folgenden zeige, für das Verständnis von Levinas' Darstellungsgang entscheidend ist.

28 Bei Derrida tritt die „doppelte Geste“ bisweilen als Synonym für die Dekonstruktion auf (vgl. Derrida 1986, 31). Ich bezeichne Levinas' ‚Methodik‘ als doppelte Geste, um eine gewisse Nähe zu Derridas Vorgehen nahezulegen. Vgl. zum Begriff der doppelten Geste bei Derrida Zeillinger 2002, 49f. sowie Posselt/Flatscher 2018, 237f.

Liest man *Totalität und Unendlichkeit*, als würde nur dieser erste Schritt der Oppositionsbildung zwischen totalitätsaffinen und alteritätsaffinen Strukturen vollzogen, dann scheint es, als beschränkten sich Levinas' Ausführungen darauf, Alterität als eine Art Überschuss über die Totalität zu beschreiben. Man bekommt dann den falschen Eindruck, dass es Levinas um den pseudo-theologischen Trost geht, dass es irgendwie neben oder über der Totalität, wie man so sagt, ‚noch etwas gibt‘. Dann aber wäre die Alterität eine abseitige Äußerlichkeit und die Totalität könnte weiterhin ungebrochen und unbehelligt in sich ruhen. Hier kommt der zweite Zug in Levinas' doppelter Geste ins Spiel. Levinas versucht aufzuweisen, dass die vermeintlich totalitätsaffine Seite des jeweiligen Oppositionspaares von der alteritätsaffinen abhängig, von ihr durchdrungen und ohne sie strenggenommen gar nicht zu verstehen ist. Erst dieser zweite Zug macht die Alterität unabweisbar geltend. Ziel dieses Zugs ist, dass sich auch die Phänomene, die vordem als Evidenzen der Totalität erscheinen konnten, als von Alterität durchwirkt erweisen.²⁹

Das gilt selbst noch für die vermeintlich härteste Evidenz der Totalität; jene, die Levinas, wie wir gesehen haben, als Urparadigma des Totalitätsdenkens gilt: die Evidenz des Krieges. *Totalität und Unendlichkeit* vollzieht eine Dekonstruktion des Krieges.³⁰ Diese Dekonstruktion zeigt auf, dass selbst der Krieg keineswegs einen aller Alterität baren Archetyp der Totalität darstellt, sondern selbst nur von der Alteritätsbeziehung her möglich und denkbar ist. Dabei wird zunächst – erster Zug: Entgegensetzung, Oppositionsbildung – der Universalismus des Krieges durch den Verweis auf eine Beziehung in Frage gestellt, die sich der Ordnung des Krieges entzieht. Diese Beziehung ist die Sprachbeziehung, die Rede. Das heißt nicht, dass die Rede schlechterdings gewaltlos wäre – im Gegenteil: Levinas liefert

29 Dieses Vorgehen lässt sich parallel zu Derridas dekonstruktivem Umgang mit klassischen metaphysischen Oppositionspaaren verstehen. Dabei wird zunächst gezeigt, dass eine vermeintlich neutrale Opposition (z.B. die klassische strukturalistische Unterscheidung zwischen Struktur und Ereignis) in Wahrheit hierarchisch und machtgesättigt ist (die Struktur wird gegenüber dem singulären Ereignis privilegiert). Davon ausgehend wird aufgewiesen, dass sich das durch die beiden Termini umschriebene Feld erst durch die Beseitigung dieser Hierarchie verstehen lässt (Sprache muss sowohl als Ereignis als auch als Struktur begriffen werden). Drittens wird geltend gemacht, dass die vermeintlich zentrale, traditionell privilegierte Seite der Opposition sich allererst von der vermeintlich unterprivilegierten und abgeleiteten Seite her explizieren lässt (jede Struktur geht auf Stiftungsereignisse zurück). Vgl. Posselt/Flatscher 2018, 237f.

30 Vgl. zu dieser Wendung Hirsch 1999.

eine präzise Analyse sprachlicher Gewalt³¹ –, sondern vielmehr, dass die Beziehung der Sprechenden nicht nach dem Bild von Teilen zu verstehen ist, die sich zu einem Ganzen zusammenfügen. Damit verweist die Rede auf eine Sozialität, die sich nicht dem Totalitäts-Bild des Krieges einpassen lässt: „Der Friede ereignet sich als [...] Fähigkeit zum Wort“, die Rede „zerbricht die Totalität der Kriege und Imperien, in denen nicht gesprochen wird“ (Levinas 1961, 23). Soweit scheint es, als stünden einander zwei Ordnungen gegenüber: Die Ordnung des Krieges – als totalisierte Ordnung bzw. Ordnung der Totalisierung, die zugleich eine Ordnung der Sprachlosigkeit ist – einerseits, und die (Un)Ordnung der Rede andererseits. Dabei weist dieser erste Zug die Universalisierung des Krieges zum alleinigen Paradigma von Erfahrung zurück. Die Ontologie des Krieges wird gleichsam zu einer regionalen Ontologie. Sie erfährt sich begrenzt durch die außer-ordentliche Erfahrung der Rede. Allerdings wird damit der Krieg noch als bloßes Gegenteil der Alterität verstanden; als eine Sphäre, der alle Andersheit ausgetrieben ist.

Der zweite Zug beginnt damit, den ursprünglichen Charakter des Krieges zurückzuweisen und ihn als abgeleitet von einem vorgängigen Alteritätsbezug herauszustellen. „Es ist nicht sicher, daß der Krieg am Anfang stand“, schreibt Levinas, denn „[v]or dem Krieg waren die Altäre“ (Levinas 1968a, 291). Dem Krieg geht die Beziehung zum Anderen voraus – hier symbolisiert durch den Altar, Ort des Kontakts zur göttlichen Transzendenz: „Der Krieg setzt [...] die vorgängige [...] Gegenwart des Anderen [voraus]; der Krieg bezeichnet nicht das primäre Geschehen der Begegnung.“ (Levinas 1961, 286) Levinas argumentiert, dass die Gewalt des Krieges – wie alle Gewalt – keineswegs als eine Art stumme, sprachlose Brutalität verstanden werden kann. Gewalt und Krieg setzen voraus, dass die Sprache schon im Spiel ist. Interpellation, ein wenn auch noch so minimales In-einer-Beziehung-der-Rede-Stehen, ist die Vorbedingung aller Gewaltausübung. Die Rede muss der Gewalt und dem Krieg vorausgehen. Das Tier kann verletzen und töten, aber es kann niemandem Gewalt antun, seine Bisse und Prankenhiebe sind absolut gewaltlos, was freilich nicht heißt, dass es nicht zum Opfer oder zum Instrument von Gewalt werden kann.³² Gewalt hat einen wesentlich sprachlich-symbolischen Charakter:

31 Steffen Herrmann (2010) liefert eine konzise Darstellung von Levinas' Beitrag zur Philosophie sprachlicher Gewalt.

32 Wie Jean-François Lyotard argumentiert, ist das Tier sogar das Paradigma des Gewaltopfers, da ihm die Möglichkeit fehlt, seine Gewalterfahrung sprachlich zu artikulieren und anzuklagen: „[D]em Tier geht jede Möglichkeit ab, seinen Schaden den

„Die Gewalt ist nicht das Ende der Rede“ (Levinas 1961, 351). Dasselbe gilt a fortiori für den Krieg: „Den Krieg kann es nur [...] da geben, wo die Rede möglich war: Die Rede trägt sogar den Krieg.“ (Levinas 1961, 327)

Selbst die extreme Feindschaft des Krieges impliziert demnach eine, wenn auch noch so minimale, Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit: „Der Krieg setzt die Transzendenz des Gegners voraus. Er wird gegen den Menschen geführt. Der Krieg [...] zielt auf ein [...] Antlitz [...]. Er ist eine Beziehung zwischen Seienden, die außerhalb der Totalität sind“ (Levinas 1961, 323). Wie alle Gewalt ist die Gewalt des Krieges nicht einfach ein Zum-Objekt-Machen, als würden wir, wenn wir Gewalt ausüben, einen Schalter umlegen und die Adressat:in unserer Gewalt nicht mehr als menschliches Wesen, sondern als bloßes Ding angehen. Verdinglichung und Objektivierung sind Spielarten der Gewalt, aber das Verhältnis zum Ding ist kein Paradigma des Gewaltverhältnisses: „[D]ie Gewalt zielt nicht einfach darauf ab, über den Anderen zu verfügen, wie man über eine Sache verfügt; sie ist vielmehr schon an der Grenze des Mordes, sie kommt aus einer unbegrenzten Negation. Sie kann es nur auf eine Gegenwart absehen, die, obgleich sie dem Bereich meiner Vermögen eingegliedert ist, selbst unendlich ist. Die Gewalt kann es nur auf ein Antlitz absehen.“ (Levinas 1961, 327) Im Zentrum von Levinas' Gewaltanalyse steht die Auffassung, dass jede Gewalt auf etwas zielt, über das sie keine Gewalt hat. Das ist das Paradox der Gewalt, das man sich am Mord verdeutlichen kann: Der Mord hat zur Folge, dass sich sein Opfer im Moment des Todes der Gewaltausübung schlechterdings entzieht. Als Versuch verstanden, die größte Gewalt über den Anderen auszuüben, scheitert der Mord genau dann, wenn er gelingt. Gewalt sieht immer auf Wesen ab, die der Gewalt zugleich „zugänglich und unzugänglich“ (Levinas 1961, 377) sind. Das Antlitz – als das, was über die Gewalt erhaben ist, was sich den Macht- und Erkenntnisvermögen entzieht – ist das einzige, worauf sich die Gewalt richten kann.

Levinas weist damit auch jede plane Entgegensetzung von Sprache und Gewalt zurück. Im Gegenteil gilt ihm die Sprachlichkeit als Vorbedingung der Gewaltausübung. Die Gewaltbeziehung lässt sich nur auf der Grundlage der Sprachbeziehung verstehen. Nicht einmal der Krieg führt in einen

menschlichen Beweisregeln entsprechend zu bezeugen, und folglich ist jeder Schaden gleichsam ein Unrecht und macht es zum Opfer *ipso facto*. [...] Darum ist das Tier ein Paradigma des Opfers.“ (Lyotard 1983, 57) Vgl. auch Derridas ausgedehnte Reflexionen in *Das Tier und der Souverän* (2001/02). Der Frage, inwieweit im Kontext des Alteritätsdenkens Ansprüchen von Tieren Rechnung getragen werden kann, gehe ich in Kap. 9 nach.

Bereich absolut jenseits der Rede. Daher klappt noch „im Krieg [...] zwischen den Kräften, die sich gegenüberstehen, der Abgrund der Transzendenz“ auf (Levinas 1961, 341). Wenn der Krieg nun nicht mehr als eine gänzlich stumme Ordnung gelten kann, dann taugt er allerdings auch nicht mehr als quasi-evidente Blaupause des Totalitätsdenkens: „Wie der Frieden, so setzt der Krieg Seiende voraus, die anders strukturiert sind denn als Teile einer Totalität. [...] Im Krieg weigern sich die Seienden, einer Totalität anzugehören, verweigern sich der Gemeinschaft, wehren sich gegen das Gesetz; keine Grenze hält den einen im anderen fest und definiert ihn. Sie behaupten sich als solche, die die Totalität transzendieren“ (Levinas 1961, 322f.).

Diese Beschreibungen sollen, systematisch gesehen, drei Aspekte verdeutlichen. Erstens: Die Dekonstruktion des Krieges steht im Zusammenhang von Levinas' Kritik des Totalitätsdenkens. Sie zeigt, dass das Totalitätsdenken sich nicht nur auf der vermeintlichen Evidenz des Krieges gründet, sondern zudem missversteht bzw. vereinseitigt, worauf es sich gründet: Der Krieg ist nicht oder jedenfalls nicht nur Urbild des Ganzen, des Selben und der Notwendigkeit, sondern selbst noch durchwirkt von Alterität. Anders gesagt, der kriegerischen Gewalt gelingt es nicht, die Alteritätsbeziehung aufzukündigen. Das heißt – zweitens – allerdings nicht, dass die ‚totalitätsaffine‘ Beschreibung des Krieges am Beginn von *Totalität und Unendlichkeit*, mit der die vorliegende Rekonstruktion von Levinas' Totalitätskritik begonnen hat, einfach widerrufen ist. Das wäre ein durchaus gefährliches Missverständnis, denn es legt nahe, dass man den Krieg nicht vermeiden, sondern nur anders verstehen, nur anders denken muss. Auch wenn Levinas kein Pazifist ist, liegt ihm nichts ferner als eine intellektuelle Apologie des Krieges. Aufzuweisen, dass die Alterität selbst noch den Krieg durchwirkt, macht den Krieg nicht besser. Im Gegenteil, Ziel von Levinas' Dekonstruktion des Krieges ist – drittens – aufzuzeigen, dass es kein Erfahrungsfeld gibt, das sich dem Einbruch des Anderen gänzlich verschließen kann. Levinas' Analyse möchte zu verstehen geben, dass nicht einmal das Schlachtfeld als ein solches Erfahrungsfeld gelten kann. In der Tat steht und fällt Levinas' ganzer Zugang damit. Ließe sich ein alteritätsfreier Erfahrungsbereich abstecken, wäre es mit dem Alteritätsdenken vorbei. Denn es möchte (Inter-)Subjektivität vom *unabweisbaren* Anspruch des Anderen her denken. Wäre es möglich, diesen Anspruch ein für alle Mal zu bannen,

ihn gänzlich stumm zu schalten, dann könnte sich die Totalität behaupten und abschließen.³³

Die Alterität ist in diesem Sinne ein Stachel oder eine Störung der Ordnung.³⁴ Das Alteritätsdenken weist jedes Ideal vollkommener Versöhnung zurück. Eine politische Welt, die von der Alterität her verstanden wird, ist eine Welt, die weder Kontingenz noch Konflikt abstreifen kann. Dabei lässt sich das, was Derrida einmal über seinen Begriff der *différance* sagt, gerade auf diesen Aspekt des Alteritätsmotivs hin lesen: „Nicht nur gibt es kein Reich der *différance*, sondern diese stiftet zur Subversion eines jeden Reiches an. So wird sie offensichtlich bedrohlich, und all das muß sie unvermeidlich fürchten, was in uns das Reich, die vergangene oder künftige Gegenwart eines Reiches wünscht.“ (Derrida 1988, 51) Ebenso wenig wie Derridas *différance* stiftet die Alterität eine feste Grundlage, auf der man ein „Reich“ gründen kann.³⁵ Es gibt kein Reich der Alterität, aber die Alterität lässt sich nicht bannen. Sie hat kein Heimatrecht, aber, das ist Levinas' Überzeugung, sie sucht alles heim.

Folgt man der allgemeinen Logik der doppelten Geste, dann müsste sich auch für die Ontologie und die Geschichte eine Relektüre von der Alterität her durchführen lassen. Levinas selbst hat ein solches Unterfangen nicht in Angriff genommen. Die Ontologie bleibt für ihn stets Totalität des Seins und das Historische bleibt stets Geschichte im Hegel'schen Sinn des Zu-sich-selbst-Kommens des absoluten Geistes. Entsprechend ist Levinas auch nicht der Idee nachgegangen, dass es eine *historische* Alterität geben könnte oder dass der Diskurs der Ontologie sich von der Alterität her neu aufrollen ließe.³⁶ Im folgenden Abschnitt zeige ich, dass Levinas selbst ein Moment des Ontologischen nicht vermeiden kann und sich in seinen späteren Arbeiten, insbesondere in *Jenseits des Seins*, dazu gedrängt sieht, die Verstrickung von Alterität und Ontologie in den Blick zu nehmen.

33 Wie Burkhard Liebsch formuliert, behauptet Levinas damit nicht weniger als „die Unmöglichkeit radikaler Spurlosigkeit. [...] Gerade die Gewalt, die es herbeiführen will, bewahrt in sich dieses Verschwinden als nicht ausgelöschtes und von Anderen zu bezeugendes. So bleiben selbst in der radikal vernichtenden Gewalt immer ‚einige Reste‘ des Zerstörten als solchen“ (Liebsch 2014, 159).

34 Waldenfels beschreibt die Figur des Stachels plastisch: „Der Stachel des Fremden setzt nicht nur in Bewegung, er dringt auch ins eigene Fleisch gleich dem Stachel der Stechfliege, jenem Sinnbild des sokratischen Fragens“ (Waldenfels 1990, 8).

35 Derrida rückt die *différance* mehrfach selbst in die Nähe der Alterität: „Keine *différance* ohne Alterität, keine Alterität ohne Singularität“ (Derrida 1993, 51).

36 Die Frage nach dem Verhältnis von Alterität und Geschichte greife ich am Ende wieder auf, s. Abschn. 10.3.

3 Mit der Totalität brechen (Levinas)

Im Denken der Totalität artikuliert sich nach Levinas das Grundmotiv des Krieges als Paradigma der Seinserfahrung. Das Wissen der Totalität ist Herrschaftswissen und die Freiheit, die die Totalität zulässt, ist stets die Freiheit identitärer Selbstbehauptung. Der Bezug aufs Alteritätsmotiv soll, wie wir gesehen haben, eine Subversion des Denkhorizonts liefern, der sich in der Figur der Totalität emblematisch Ausdruck verschafft. Erforderlich ist eine solche Subversion aus Levinas' Perspektive, weil sich in diesem Rahmen der Sinn menschlicher Praxis und Handlungsfähigkeit nicht erfassen lässt, und zwar weder im Kontext des Ethischen noch im Kontext des Politischen. Das alternative Denkbild, das Levinas entwickelt, wird ausgehend von einer anspruchsvollen Idee unbedingter Responsivität entfaltet. Das Moment der Responsivität-als-Responsabilität bricht mit der Totalität bzw. macht verständlich, inwiefern jede Totalität nur als gebrochene denkbar ist.

Der Bruch mit der Totalität steht im Zentrum dieses Kapitels. Ich rekonstruiere zunächst, wie menschliche Praxis bei Levinas – in kritischer Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Immanuel Kants – als Antwortgeschehen auf vorgängige Ansprüche Anderer gedacht wird (3.1). Dieses responsive Praxiskonzept ist in eine Sprachauffassung eingebettet, die die Genese von Normativität verständlich machen soll. Responsivität steht am Beginn einer Konstitutionsgeschichte des Universalen (3.2). Entscheidend ist Levinas' Figur des Dritten, mit der der plurale Charakter der Alterität adressiert wird. Der Dritte erweist sich als Kontenpunkt von Ethischem und Politischem sowie von Normativität und Praxis (3.3).¹

3.1 Autonomie und Unbedingtheit

Die Alterität bricht mit der Totalität. Das ist nicht im Sinne eines nachträglichen Ereignisses zu verstehen, als wäre die Totalität irgendwann ganz

1 Dieses Kapitel nimmt einige bereits publizierte Überlegungen zum Verhältnis von Alterität, Ethik und Politik in überarbeiteter und aktualisierter Form auf: eine Darstellung der Normativitätsproblematik im Alteritätsdenken (Seitz 2016a) und eine Rekonstruktion der Beziehung von Kant und Levinas (Seitz 2018c).

gewesen und der Einbruch der Alterität würde sie auf einmal aufsprengen. Vielmehr will das Alteritätsdenken das Gebrochene der Totalität und das Scheitern definitiver Schließungen erläutern. Im Zentrum dieser Überlegung steht die alteritätstheoretische Idee des Unbedingten. Um dieser Idee Konturen zu geben, bietet es sich an, Levinas' Konzeption des Unbedingten im Kontrast zu der wohl wirkmächtigsten und für die gegenwärtige politische Philosophie folgenreichsten Fassung des Unbedingten zu erläutern: derjenigen Kants.

Kant und Levinas teilen die Überzeugung, dass sich menschliche Subjektivität und Intersubjektivität nur ausgehend von einem Moment des Unbedingten verstehen lassen, das sie zudem beide in imperativischen Begriffen beschreiben.² Levinas verweist immer wieder affirmativ auf Kants praktische Philosophie, der er sich „besonders verwandt fühl[t]“ (Levinas 1951, 118). Diese Verwandtschaft rührt daher, dass Levinas und Kant es gleichermaßen für unmöglich halten, den Sinn von Subjektivität zu erfassen, ohne ein Moment ethischen Auf- und Herausgefordertseins zu berücksichtigen.³ Levinas möchte einen Anspruch des Anderen denken, der das Subjekt zur Verantwortung aufruft, schon bevor er zum Gegenstand reflexiven Bewusstseins wird. Kant betont seinerseits, dass es in seinem Vorhaben der „Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*“ (Kant 1785, A 392), also des kategorischen Imperativs, nicht darum gehen kann, ein „neues Prinzip der Moralität“ einzuführen, „gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend [...] gewesen wäre“ (Kant 1788, A 16). Kant möchte die Menschen also nicht von einem bislang ungekannten Moralprinzip überzeugen, sondern explizit machen, was unserer Praxis je schon als Maßstab und Kriterium eingeschrieben ist. Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat, wie er in der *Kritik der praktischen Vernunft* rückschauend festhält, „nur eine neue Formel aufgestellt“ (Kant 1788, A 16). Das Unbedingte ist – und auch darin sind sich Kant und Levinas einig – nicht Ergebnis praktischer Reflexion, sondern liegt ihr immer schon voraus. Levinas drückt das in der Wendung aus, dass das Subjekt dem Anspruch des Anderen „gehörch[t], schon bevor er zum Ausdruck kommt“

2 Zum Verhältnis von Kant und Levinas liegen viele Forschungsbeiträge vor. Vgl. insbes. Römer 2018 und Gelhard 2015 sowie Chalier 1998, Atterton 1999, Liebsch 1999, Fischer/Hatrup 1999.

3 Alphonso Lingis bringt das im Hinblick auf Levinas so auf den Punkt: „All subjective movements are under an order; subjectivity is this subjection. This bond does not only determine a being to act, but is constitutive of subjectivity as such, determines it to be.“ (Lingis 1998, xix)

(Levinas 1974, 47). Bei Kant gebietet das moralische Gesetz ebenso, bevor es ausdrücklich formuliert – eben: auf eine bestimmte Formel gebracht – wird. Darüber hinaus konstituiert sich das Subjekt in seiner Autonomie bei Kant erst in der Konfrontation mit dem Unbedingten. Beide, Levinas wie Kant, vertreten die These, dass der Kontakt zum Unbedingten unter den Konstitutionsbedingungen von Subjektivität eine besondere Stellung einnimmt.⁴ Sie kommen darin überein, dass Subjektivität als wesentlich ethische Subjektivität zu explizieren ist:⁵ Individuen können sich nur insofern als handelnde Subjekte verstehen, als es möglich ist, ihr Agieren im Register bzw. im Horizont des Ethischen zu beschreiben (vgl. Levinas 1954, 29). Wo diese Möglichkeit nicht besteht, haben wir es nicht mit Handeln, sondern mit bloßem Verhalten zu tun.⁶

Die Wege der beiden trennen sich an der Frage, welche Erfahrung diesem Moment des Unbedingten korrespondiert. Während für Kant der Schlüssel zur Explikation ethischer Subjektivität im Begriff der Autonomie liegt, die sich im vernünftigen Handeln gemäß dem Sittengesetz artikuliert, macht Levinas geltend, dass das Unbedingte zunächst nicht als Korrelat bzw. Prinzip eines (aktivischen) Tuns, sondern als Widerfahrnis zu denken ist. Damit weicht Levinas gleich in mehrerlei Hinsicht von Kants Bestimmung des Unbedingten ab. Im Vergleich zu Kant verlagert sich der Schwerpunkt bei Levinas (1) von der Aktivität zur Passivität, (2) von der Rationalität zur Affektivität, (3) von der Universalität zur Singularität und (4) von der Autonomie zur Heteronomie. Das heißt nicht, dass Levinas Aktivität, Rationalität, Universalität und Autonomie geringschätzt oder gegenüber den letztgenannten Begriffen abwertet. Vielmehr geht er davon aus, dass das Passive, das Affektive und das Singuläre eine unverzichtbare Rolle in der Konstitutionsgeschichte der Autonomie spielen. Entscheidend ist dabei, dass Levinas das Passive, das Affektive und das Singuläre dem kantischen Autonomiemotiv nicht einfach äußerlich entgegengesetzt. Diese

4 Jean Grondin beschreibt dieses Naheverhältnis so: „Der Mensch steht [bei Kant] immer schon als endliches Wesen unter dem Appell der Pflicht, d.h. [...] des verantwortungsvollen Handelns. Es ist das Verdienst von Lévinas, diesen Primat des unbedingten Gefordertseins [...] wieder zu Ehren gebracht zu haben.“ (Grondin 2007, 147, Anm. 54)

5 Später wird sich – im Licht der Überlegungen zur Figur des Dritten – zeigen, dass es präziser ist, bei Levinas von *ethisch-politischer* Subjektivität zu sprechen, s. Abschn. 3.3.

6 Ob diese Möglichkeit besteht oder nicht, ist allerdings nicht einfach epistemisch zu bestimmen. Wie sich in Auseinandersetzung mit Butler und Rancière zeigen wird (Kap. 6 und 7), handelt es sich dabei nicht um eine rein epistemische, sondern immer auch um eine (latent) politische Frage. Man könnte daher auch sagen: Verhalten ist ein Handeln, dem die ethisch-politische Autorisierung zum Handeln oder die „Anerkennbarkeit“ als Handeln fehlt.

Momente treten nicht in irgendeinem Sinn an die Stelle der bei Kant ausbuchstabierten Universalitäts- und Rationalitätsansprüche (vgl. Chalier 1998, 98; Levinas 1957, 187). Eine solche Position würde letztlich auf einen gegenaufklärerischen Irrationalismus hinauslaufen. Im Gegenteil hält Levinas an der Unverzichtbarkeit und der ethisch-politischen Bedeutsamkeit von Rationalität und Universalität fest. Allerdings stellt er – anstatt die klassischen Dichotomien von Vernunft und Sinnlichkeit sowie von Allgemeinem und Besonderem fortzuschreiben – heraus, dass sich der Sinn von Rationalität und Allgemeinheit nicht erfassen lässt, ohne die passiven und pathischen Momente zu berücksichtigen, die ihnen vorausliegen. Insofern geht es Levinas nicht um eine Destruktion, sondern um eine Dekonstruktion der Autonomie; nicht um eine Absetzung der Freiheit, sondern um eine „Einsetzung der Freiheit“ (Levinas 1961, 116ff.) im Widerspiel singulärer Ansprüche. Man könnte mit Derrida auch von einem quasitranszendentalen Ansatz sprechen. Das Passive, das Affektive und das Singuläre (allesamt Figuren der Heteronomie) sollen zugleich als Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit (als Verantwortlichkeit) und als Bedingungen der Unmöglichkeit von Freiheit (im Sinne souveräner Selbstsetzung) lesbar werden. Die Wette, die Levinas dabei eingeht, lautet, dass das Zurückfragen hinter die Autonomie das zu Tage fördert, was die Autonomie zugleich ermöglicht und durchkreuzt.

Levinas schlägt mit dem Motiv der „Einsetzung der Freiheit“ einen Weg ein, der an den Anfang der Konstitutionsgeschichte der Freiheit zurückführen soll. Dieser Weg lässt sich aus der Sicht Kants schlechthin nicht beschreiten. Nach Kant kann hinter die Vorstellung einer „Kausalität aus Freiheit“ – Grundmöglichkeit allen Handelns – nicht mehr sinnvoll zurückgefragt werden. Freiheit, in der Bestimmung, dass „reine Vernunft durch bloße Ideen [...] die Ursache von einer Wirkung [...] sein soll“ (Kant 1785, A 460), kann niemals in der Erfahrung beobachtet werden. Kant greift hier seine zentrale Unterscheidung zwischen Verstandesbegriffen und Vernunftbegriffen auf. Während Naturdetermination ein empirisches Substrat hat (Naturkausalitäten und Naturgesetze lassen sich aus Beobachtungen ableiten), ist die Freiheit ein Vernunftbegriff. Sie hat keinen empirischen Rückhalt. Der Freiheit liegt keine empirische Beobachtung, sondern eine rationale Forderung zugrunde. Das bedeutet aber im Rahmen von Kants Konzeption wiederum, dass „die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime* als *Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit, interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich ist“ (Kant 1785, A 460). Kant zufolge kann nicht weiter begründet werden, warum wir an der Universalisierbarkeit von

Handlungsmaximen ein Interesse nehmen. Wir können nur das Faktum des Bewusstseins des Sittengesetzes (das berühmte Faktum der Vernunft) konstatieren und deutlich machen, dass wir nicht umhinkommen, die Idee der Freiheit vorauszusetzen, solange wir uns als vernünftig handelnde Akteur:innen verstehen bzw. verstehen wollen. Gerade das ist Kants vordringliches Beweisziel: „Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist [...] nicht allein [...] möglich (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), sondern auch, sie praktisch [...] allen seinen willkürlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens [...] bewußt ist, ohne weitere Bedingung notwendig.“ (Kant 1785, 134f.) Moderner ausgedrückt: Nach Kant können wir mittels der Begriffe der Autonomie, der Freiheit und des Sittengesetzes verständlich machen, was es heißt, sich als verantwortliches Subjekt zu verstehen. Wir können dagegen nicht erklären, wie sich der Kontakt zum Unbedingten und das Interesse an Universalisierung allererst einstellen.

Das ist Levinas' Einsatzpunkt. Levinas versucht aufzuweisen, wie der Bezug aufs Unbedingte und das Interesse an Universalisierung zustande kommen. Levinas möchte die Autonomie nicht abschaffen, sondern hinter sie zurückfragen. So läuft Levinas' Denken – entgegen der missverständlichen Rede von einem ‚Tod des Subjekts‘⁷ – mitnichten darauf hinaus, den Begriff der Subjektivität zu verabschieden oder das Subjekt in einer überbordenden Alterität und Heteronomie aufzulösen. Das Subjekt ist allerdings nicht mehr das „Zugrundeliegende“ (*hypokeimenon*), sondern das einem unbedingten Anspruch „Unterworfenen“ (*subiectum*). Dadurch wird, wie Peter Anna Zeillinger treffend formuliert, „das *autos* der Autonomie“ (Zeillinger 2010, 227) transformiert – und eben nicht: abgeschafft. Levinas zielt darauf ab, das Hyperbolische der Geste zu beeinspruchen, in der die moderne Subjektphilosophie Autonomie mit Souveränität gleichsetzt und „alles Andere im Selben umfass[t]“ (Levinas 1957, 188).

Angeichts von Kants grundsätzlicher Absage an die Möglichkeit, die Vorgeschichte von Autonomie und Unbedingtheit zu erzählen – er sieht darin die „äußerste[] Grenze aller praktischen Philosophie“ (Kant 1785, 124) –, stellt sich die Frage nach den Erfolgsaussichten von Levinas' Unterfan-

7 Auch für andere poststrukturalistische und postphänomenologische Denker:innen wie Derrida oder Badiou lässt sich leicht zeigen, dass deren Arbeiten nicht auf eine Verabschiedung, sondern auf eine Neukonzeption des Subjekts zielen. Zeillinger (2005b) hat ausgehend von deren Ansätzen den Begriff eines „zeugnishaften Subjekts“ vorgeschlagen.

gen, das Zustandekommen des Bezugs aufs Unbedingte zu rekonstruieren. Wenn weder das Aufweisen transzendentaler Möglichkeitsbedingungen noch ein rein empirischer Ansatz gangbar zu sein scheinen,⁸ dann muss mit einiger Dringlichkeit geklärt werden, wie sich überhaupt in einer philosophisch legitimen und konsistenten Weise von Alterität sprechen lässt. Kurz, die Frage, die zu klären ist, wenn die Alterität zur Sprache gebracht werden soll, lautet, wie sie im Rahmen eines philosophischen Diskurses überhaupt sinnvoll zur Sprache gebracht werden kann. Levinas begegnet dieser Problematik mit einer Sprachtheorie, die verdeutlicht, inwiefern Sprechen und Handeln je schon auf Alterität hingeordnet sind – eine Konzeption, die sich gerade auf das Moment politischen Widerspruchs hin öffnet.

3.2 Anspruch, Antwort, Widerspruch

Wie lässt sich von der Alterität sprechen? In der Tat radikalisiert sich das Problem des Sprachlichen bzw. der philosophischen Artikulierbarkeit von Alterität im Laufe der Entwicklung von Levinas' Denken sowohl inhaltlich als auch methodisch. Das Problem ergibt sich daraus, dass Alterität per definitionem dem Gestus ontologischer Grundlegung sowie dem Aufdecken transzendentaler Möglichkeitsbedingungen entgegensteht. Allerdings ist auch ein rein empirischer Ansatz von Anfang an verstellt. Insofern sich die Alterität der Wahrnehmung, der Intentionalität und dem Bewusstsein entzieht, unterläuft sie die Autorität unserer epistemischen Vermögen. Die Alterität soll also nicht als Wahrnehmungsgegenstand fungieren, sondern diesseits der Intentionalität einen Anspruch stellen, der das Subjekt als verantwortliches ins Leben ruft. Eine transzendente oder empirische Herangehensweise würde die Alterität der Totalität wieder eingliedern und die Freiheit des erkennenden Subjekts bereits voraussetzen, die doch erst in ‚veränderter‘ Form als Resultat einer Konstitutionsgeschichte aufscheinen soll. Alterität kann nicht bewiesen, sondern nur bezeugt werden, und zwar in einer Sprache, die darum ringt, der Alterität gerecht zu werden.⁹

In *Totalität und Unendlichkeit* geht Levinas davon aus, dass Alterität sich direkt bezeugen lässt, und zwar indem er Grenzphänomene wie das Antlitz des Anderen beschreibt, an denen das Irreduzible der Alterität

8 Sowohl ein transzendentaler als auch ein empirischer Ansatz scheinen verbaut, wie Zeillinger betont, insofern Alterität als etwas expliziert werden soll, das „sich dem wahrnehmenden Subjekt von vornherein entzieht“ (Zeillinger 2010, 228).

9 Vgl. zur Unterscheidung von Bezeugen und Beweisen auch Liebsch 2014, 46.

deutlich werden soll. Auf die Probleme dieses Entwurfs und auf die Veränderungen in der Zugangsweise, die Levinas in *Jenseits des Seins* vollzieht, komme ich gleich zu sprechen. Vorerst sei noch einmal unterstrichen, dass die Unendlichkeit/Alterität in Levinas' frühen Arbeiten stets als das absolut äußerliche Gegenstück der Totalität adressiert wird. Folgerichtig bezeichnet Levinas seine Ausführungen im Untertitel als einen *Versuch über die Exteriorität*, d.h. über das Der-Totalität-Äußerliche. Wie wir gesehen haben (Abschn. 2.4), ist die zentrale methodische Bewegung von *Totalität und Unendlichkeit* die ‚doppelte Geste‘ mit ihren zwei Schritten: (1) Entgegensetzung und Oppositionsbildung ‚totalitätsaffiner‘ und ‚alteritätsaffiner‘ Phänomene/Strukturen, (2) Aufweis, dass sich die totalitätsaffine Seite eines Oppositionspaares nur von der alteritätsaffinen her verstehen lässt und selbst von Alterität durchdrungen ist. Diese Logik lässt sich auch in Hinblick auf den Sprachbegriff nachzeichnen.

So wird Sprache, wie Levinas geltend macht, traditionell in Begriffen der Totalität gedacht – und das gilt seiner Auffassung nach auch noch für den zeitgenössischen Strukturalismus. Der Strukturalismus begreift Sprache als ein Zeichensystem, in dem die einzelnen Zeichen ihre Bedeutung (bzw. in Saussures Diktion: ihren Wert) nur „kraft ihrer Stelle in einem System und kraft des Abstandes zu anderen Zeichen“ (Levinas 1968a, 261) gewinnen. Bedeutung ist demnach Effekt des Systems, der Totalität der Sprache bzw. des Sprachsystems, das allererst die Einheit, Identität und Bedeutungshaftigkeit des einzelnen Signifikats stiftet. Die Allgemeinheit und Totalität des Sprachsystems ermöglichen die Rede vom Besonderen. Nichts kann außerhalb des allgemeinen Horizonts erscheinen oder zur Sprache gebracht werden.¹⁰

Analoges gilt laut Levinas für die phänomenologischen und hermeneutischen Sprachauffassungen. So wird Sprache bei Heidegger ausgehend von der Möglichkeit gedacht, überhaupt ‚etwas als etwas‘ zu bezeichnen, zu thematisieren und zu verstehen. Die Sprache ist der Ort, an dem sich Seiendes als etwas Bestimmtes zeigt. Sie eröffnet die Totalität des Seins. Als Medium der Welterschließung bringt die Sprache Einheit, Identität und Kohärenz in das Mannigfaltige des Seienden: „Die Sprache gehört“ nach Heidegger, wie

10 Auf diesen identifizierenden und totalisierenden Aspekt der Sprache hat bereits Nietzsche hingewiesen. Begriffe entstehen nach Nietzsche stets durch ein „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (Nietzsche 1873, 880; vgl. hierzu auch Posselt 2010, 101ff.). Das Einzelne, Heterogene und Singuläre kann nur über den Bezug aufs Allgemeine angesprochen werden – ein Gedanke, der in der Folge von Derrida und Adorno in unterschiedlicher Weise ausbuchstabiert wird (vgl. Demmerling 2010, Schüle 2010).

Levinas festhält, „dem eigentlichen Werk der Wahrheit“ – als Entbergung – „an, sofern sie Thematisierung und Identifikation ist, worin das Sein [...] gefaßt wird und erscheint. Unter dieser Voraussetzung vermag kein Reales, sei es auch streng individuiert, außerhalb der Idealität und Universalität zu erscheinen.“ (Levinas 1968a, 272)

Das, was „außerhalb der Universalität“ erscheint, ist für Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* das Antlitz. In der Entgegensetzung zu den Figuren der Totalität – erster Schritt der doppelten Geste – liefert Levinas eine paradoxe Phänomenologie des Antlitzes. Paradox deswegen, weil sie beansprucht, das zu beschreiben, was gerade nicht im landläufigen Sinn erscheint, sondern sich dem Erscheinen im Licht unserer epistemischen Vermögen entzieht. Die Überlegung, die dahintersteht, lautet, dass die klassische Phänomenologie nicht konsequent mit dem Totalitätsdenken bricht. Die phänomenologischen Totalitätsfiguren – darunter in erster Linie: das intentionale Bewusstsein und die Welt als Horizont aller Horizonte (bei Husserl) sowie das Sein (bei Heidegger) – setzen nach Levinas den „ontologischen Imperialismus“ (Levinas 1961, 53) der Tradition fort. Daher braucht es, um erneut die Wendung von Peter Anna Zeillinger aufzugreifen, eine „Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen“ (Zeillinger 2005a).

Das Nicht-Phänomenale par excellence, Inbegriff von Levinas' Philosophie, ist eben das Antlitz. Die Phänomenologie des Antlitzes muss in *Totalität und Unendlichkeit* eine extrem weitreichende Argumentationslast tragen. Sie soll nicht weniger als das Scheitern und Ungenügen der überkommenen Totalitätsfiguren offenbar machen, indem sie zeigt, dass wir immer schon auf etwas bezogen sind, das nicht in den Rahmen einer Totalität einzupassen ist. Als das, was sich nicht einordnen und erfassen lässt, bricht das Antlitz, die Unendlichkeit des Anderen, mit der Totalität. Bei Levinas liest sich das so:

[Das Antlitz] besteht nicht darin, vor meinem Blick als Thema aufzutreten, sich als ein Ganzes von Qualitäten, in denen sich ein Bild gestaltet, auszubreiten. In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterläßt, überschreitet es die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatum ist – die adäquate Idee: Das Antlitz manifestiert sich nicht in Qualitäten, sondern καθ'αυτό. Das Antlitz *drückt sich aus*. Im Gegensatz zur zeitgenössischen Ontologie bringt das Antlitz den Gedanken einer Wahrheit, die nicht in der Entdeckung eines unpersönlichen Neutrums besteht, sondern *ein Ausdruck* ist: Das Seiende durchschlägt alle Hüllen und Allgemeinheiten des Seins (Levinas 1961, 63).

An dieser Passage zeigt sich die „Rhetorik der Entgegensetzung“ (Gelhard 2005, 59), die Levinas' Phänomenologie des Antlitzes sowie den ganzen Text von *Totalität und Unendlichkeit* dominiert, besonders deutlich. Das Antlitz wird zunächst negativ beschrieben, indem es einer ganzen Reihe von totalitätsaffinen Begriffen entgegengesetzt wird: Es ist weder Bild noch Idee, noch Qualität, noch Neutrum, noch Allgemeinheit oder Sein, sondern wird als das eingeführt, was sich jeder Subsumption, Determination und Einordnung widersetzt. Levinas lässt es allerdings nicht bei einer solchen negativen Beschreibung bewenden, sondern fasst das Antlitz positiv als *Ausdruck* bzw. als Ausdruck ‚von sich selbst her‘ (καθ'αυτό). Das Antlitz begegnet nicht optisch (als Wahrnehmungsgegenstand), sondern sprachlich-expressiv. Die Begegnung besteht nicht darin, es zu betrachten, sondern darin, ihm zu antworten.

Damit zeichnet sich zugleich ein anderes, nicht mehr in Begriffen der Totalität gefasstes Sprachverständnis ab. Das Wesentliche der Sprache wäre dann weder (wie für den Strukturalismus) ihr geregelter Systemcharakter noch (wie für Heidegger) ihr entbergendes und welteröffnendes Moment, sondern die Interpellation durch den Anderen: „Das Antlitz ist [...] Ausdruck. [...] Das Antlitz spricht. Die Manifestation des Antlitzes ist schon Rede.“ (Levinas 1961, 87) Die Rede stiftet eine Beziehung, die keine Beziehung zwischen Elementen innerhalb eines gemeinsamen Systems ist, sondern Beziehung zum Außen, zur Exteriorität: „Das Antlitz [...] ist durch sich selbst und keineswegs durch den Bezug auf ein System.“ (Levinas 1961, 102) In der Rede bezeugt sich eine Überschreitung der Totalität als Kontakt zum Anderen. Levinas bringt das in einer eigenwilligen, gegen den Strukturalismus gerichteten Definition der Sprache zum Ausdruck: „Die Sprache ist die Möglichkeit, unabhängig von jedem den Gesprächspartnern gemeinsamen Zeichensystem in Beziehung zu treten. Dem Steinbrech gleich, ist sie das Vermögen, die Grenzen der Kultur, des Leibes, der Art zu überschreiten.“ (Levinas 1968a, 287)¹¹ In der sprachlichen Beziehung zum Anderen ereignet sich der „Bruch der Totalität“ und, so Levinas erneut in impliziter Absetzung vom Strukturalismus, „die Möglichkeit einer Bedeu-

11 Levinas spielt damit auf Descartes und dessen Überlegungen zur Sprachlosigkeit des Tiers an. Anzumerken ist allerdings, dass Levinas hier eigentlich präziser formulieren müsste: Denn wenn die Sprache nur als „Möglichkeit“ oder „Vermögen“ bestimmt wird, ohne gemeinsames Zeichensystem zum Anderen in Beziehung zu treten, dann liegt das Missverständnis nahe, dass diese Möglichkeit auch unverwirklicht bleiben, dieses Vermögen auch nicht ausgeübt werden könnte. Im Gegenteil weist Levinas' ganze Sprachtheorie die *Unmöglichkeit* nach, sich der Beziehung zum Anderen außerhalb des (Zeichen)Systems/der Totalität zu entschlagen.

tung ohne Kontext“ (Levinas 1961, 23). Das Antlitz „zerbricht die Totalität der Kriege und Imperien, in denen nicht gesprochen wird“ (Levinas 1961, 23). Dieser Bruch ist erforderlich, um Subjekte zu denken, deren Sprechen nicht (quasi-)deterministisch aus deren geschichtlicher Episteme, deren kultureller Verortung oder deren sozialer Position folgt, und damit überhaupt verantwortliches Handeln im vollen Sinn sein kann. Sprechen lässt sich, so Levinas, nur ausgehend von einer Alterität denken, die der Totalität gegenüber ‚exterior‘ ist und diese aufbricht. Die Exteriorität des Antlitzes gegenüber der Totalität – eine Exteriorität, die das Subjekt zum Antworten nötigt –, ist die bestimmende Denkfigur von *Totalität und Unendlichkeit*.

Auf die methodischen Probleme dieses Ansatzes hat Derrida in seinem frühen Levinas-Aufsatz „Gewalt und Metaphysik“ (1964) hingewiesen.¹² Im Zentrum von Derridas kritischer Auseinandersetzung steht die Diagnose eines performativen Widerspruchs. Wie Derrida herausarbeitet, versucht Levinas, etwas im Modus ontologischen Diskurses zu beschreiben, das sich per definitionem nicht ontologisch einfangen lässt. Die Exteriorität des Anderen soll mit dem Sein brechen, und doch braucht es die Sprache des Seins – die ontologische Sprache –, um diese Exteriorität zum Ausdruck zu bringen, wie Derrida unterstreicht: „Levinas sucht in [*Totalität und Unendlichkeit*] [...] zu beweisen, daß die *wahre* Exteriorität unräumlich ist, daß es eine absolute unendliche Exteriorität gibt – die des Andern –, die nicht räumlich ist, denn der Raum ist der Ort des Selbst.“ (Derrida 1964, 171) Levinas muss auf die Innen-Außen-Unterscheidung und damit auf die Metaphorik des Räumlichen zurückgreifen, um die Alteritätsbeziehung zu erläutern. Gleichzeitig aber muss Levinas, wie Derrida argumentiert, den räumlichen Sinn dieser Unterscheidung durchstreichen, da der Raum als Totalitätsfigur die Alterität gerade verdrängt. Dabei handelt es sich allerdings aus Derridas Sicht nicht um ein zu bewältigendes Problem oder einen Fehler, den Levinas auch vermeiden hätte können. Im Gegenteil, Derrida vertritt die These, dass es keine (philosophische) Sprache gibt, die ohne performativen Widerspruch erlaubt, die Alterität zur Sprache zu bringen. Es ist nicht möglich, die traditionellen philosophischen Begriffe und Unterscheidungen ein für alle Mal über Bord zu werfen; es ist, wie Derrida bündig formuliert, „schwierig, einen philosophischen Diskurs gegen das Licht zu beginnen“ (Derrida 1964, 130). Sobald man (erkennbar philosophisch)

12 Dieser Text Derridas hat Mitte der 1960er Jahre stark dazu beigetragen, Levinas in den Fokus der philosophischen Aufmerksamkeit in Frankreich zu rücken. Vgl. zur frühen Levinas-Rezeption Derridas sowie zur Frage der Gewalt zwischen Levinas und Derrida die Ausführungen in Evink 2013.

spricht, nimmt man unweigerlich auf Motive des Lichts, des Wesens, des Seins sowie eben des Innen/Außen Bezug. Es gibt kein philosophisches Sprechen, das sich dieser „Gründer“-Tropen“, dieser Tiefenschicht an „ersten“ Philosophemen“ (Derrida 1972, 240) gänzlich entledigen kann.

Derselbe Gedanke liegt Derridas Idee einer Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik zugrunde. Eine Dekonstruktion braucht es deswegen, weil eine ‚reine‘ Destruktion – ein Schnitt, der, wie Heidegger es wollte, ein für alle Mal die metaphysische Sprache hinter sich lässt – aus strukturellen Gründen nicht in Frage kommt. So handelt es sich noch bei Levinas’ Figur der Exteriorität um eine Metapher aus dem Bildbereich räumlicher Verhältnisse und Lagerrelationen – eine Metaphorik, ohne die die Philosophie nicht auskommt. Alle philosophischen Grundtopoi, wie das Wesen, die Substanz, der Grund usw., setzen die Innen-Außen-Metapher bereits voraus: „[E]s [gibt] keinen philosophischen Logos [...], der nicht gezwungen ist, sich *zunächst* in der Struktur des Innen-Außen expatriieren zu lassen.“ (Derrida 1964, 171) Die Innen-Außen-Differenz fungiert, mit Blumenberg zu sprechen, als eine absolute Metapher, ohne die der philosophische Diskurs nicht geführt werden kann (vgl. Blumenberg 1960, Blumenberg 1975, Posselt/Seitz 2017). Was Derrida an Levinas’ Diskurs in *Totalität und Unendlichkeit* interessiert, ist nicht eine sprachliche oder methodische Unzulänglichkeit, sondern der „Sinn einer Notwendigkeit“ – einer Notwendigkeit, die auch Derridas eigene Arbeiten wesentlich betrifft: „in der überlieferten Begrifflichkeit sich einrichten zu müssen, um sie destruieren zu können“ (Derrida 1964, 170).

Während Derrida sich diese Notwendigkeit selbstbewusst zum Programm macht, findet sich Levinas’ Alteritätsdenken davon ganz grundsätzlich in Frage gestellt. Denn wenn zutrifft, so Derrida, dass „man *in* der Sprache der Totalität den *Überstieg* des Unendlichen über die Totalität aussprechen“ und „den Anderen in der Sprache des Selbst bezeichnen muß“ (Derrida 1964, 171), dann bleibt die Alterität, die doch als exterior gegenüber der Totalität ausgewiesen werden soll, von der Totalität abhängig und durch sie beherrscht. Die Anwendung ontologischer Begriffe auf etwas, das sich ex hypothesi dem begrifflichen Zugriff entzieht, scheint die Hypothese bereits zu delegitimieren. Mit diesen Überlegungen zieht Derrida nicht weniger in Zweifel als die Möglichkeit, (sinnvoll, philosophisch) von der Alterität zu sprechen. Insofern Levinas’ Darstellung unweigerlich in einen Konflikt mit ihrer eigenen Metaphorizität gerät, scheint *Totalität und Unendlichkeit* daran zu scheitern, die Alterität zu bezeugen.

Derridas Kritik spielte für Levinas' weiteren Denkweg von *Totalität und Unendlichkeit* hin zu *Jenseits des Seins* (1974) eine wichtige Rolle.¹³ So hält Levinas in einem späten Text – dem Vorwort zur deutschen Übersetzung von *Totalität und Unendlichkeit* – rückschauend fest, dass *Jenseits des Seins* „bereits die ontologische – oder genauer: eidetische – Sprache [vermeidet], auf die sich ‚Totalité et Infini‘ noch durchwegs beruft“ (Levinas 1987a, 8). Levinas räumt damit ein, dass die „ontologische Sprache“ das Problem nicht vermeiden kann, auf das Derrida hingewiesen hat: dass der Aufweis der Alterität diesseits der Totalität stets noch auf deren Begriffe angewiesen bleibt, was wiederum dazu führt, dass sie nur – oder bestenfalls – als abgeleitete Struktur in den Blick kommt. In *Jenseits des Seins* setzt Levinas daher auf eine veränderte Form der Bezeugung von Alterität. Er geht nun nicht mehr davon aus, dass sich das Andere in der (stets auf ontologische Begriffe angewiesenen) Beschreibung alteritärer Grenzphänomene bezeugen lässt. Vielmehr versucht er nun umgekehrt zu zeigen, dass keine Sprache gänzlich vermeiden kann, von der Alterität zu zeugen. Keine Sprache, so merkt Derrida kritisch gegen *Totalität und Unendlichkeit* an, kann unverstellt und unentstellt von der Alterität zeugen. Keine Sprache aber, so antwortet Levinas darauf in *Jenseits des Seins*, kann sich der Spur des Anderen gänzlich entledigen, keine Sprache kommt umhin, die Alterität – wenn auch spurhaft, wenn auch marginal – zur Sprache zu bringen.

Das zu verdeutlichen ist der Sinn der zentralen Unterscheidung zwischen dem *Sagen* und dem *Gesagten*, die am Anfang von *Jenseits des Seins* eingeführt wird. Das *Sagen* meint die responsive Dimension des Sprachlichen, d.h. den Umstand, dass jede Rede sich an Andere richtet, die der Rede vorausgehen und denen sie antwortet. Das *Gesagte* bezieht sich demgegenüber auf die Kommunikation eines bestimmten Inhalts: Thematisierung, Proposition, Etwas-Über-Etwas-Aussagen, Apophansis, all das gehört zum *Gesagten*. Alles *Gesagte*, jede Mitteilung eines Inhalts, jede ein bestimmtes Thema betreffende Proposition, überhaupt jede Bestimmung von etwas-als-etwas enthält ein Moment des *Sagens*, eine Hinwendung zum Anderen. Die Rede spricht nicht nur über..., sondern richtet sich an... Jeder sprachliche Akt ist an den Anderen gerichtet, mithin responsiv. Sprechen heißt Antworten. Insofern sie immer schon eine Antwort darstellt, bezeugt die Rede

13 Dabei ist anzumerken, dass Levinas in seinen späteren Schriften nicht einfach auf Derridas Kritikpunkte von 1964 reagiert. Bereits in seinem Aufsatz „Die Spur des Anderen“ (1963a) finden sich zentrale Begrifflichkeiten und Figuren (wie die „Spur“ oder das Motiv des „Jenseits des Seins“), die für sein späteres Werk zentral werden.

das Angesprochen- und Aufgerufensein durch den Anderen. Das Sagen ist weniger eine aktive Tätigkeit als das Eingeständnis einer Passivität gegenüber dem Anderen, der mir vorausgeht und dem ich antworte. Thomas Wiemer spricht in seiner Studie zu Levinas' Sprachdenken treffend von einer „Passion des Sagens“ (Wiemer 1988). Levinas schreibt in *Jenseits des Seins* von einer „Passivität des Sagens“, die als grundsätzliche „Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen“ (Levinas 1974, 131) zu verstehen ist. Das Sagen ist Antworten-Müssen. Als sprachliche Wesen sind wir immer schon in der Position, auf die Ansprüche Anderer zu antworten. Dem Antworten-Müssen können wir uns schlechterdings nicht entziehen. Es handelt sich für Levinas um eine Bedingung von Sprachlichkeit, Subjektivität und Erfahrung. Das Sagen bezeugt, dass meine Akte, mein Sprechen und Handeln immer schon dem Anspruch der Ver-Antwortung unterstehen. Insofern wir ‚sagen‘, vergewissern wir uns unserer selbst als normative Wesen, unterstehen wir dem Gebot des verantwortlichen Antwortens. Das Sagen ist das erste Wort der ethischen Subjektivität, und dieses erste Wort zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es bereits Antwort ist, mithin ein konstitutives Moment der Nachträglichkeit aufweist. Dieses Moment der Nachträglichkeit des Sagens/Antwortens hat Waldenfels im Anschluss an Levinas konzipiert beschrieben: „Die zeitliche Verschiebung bedeutet eine *Diastase*, die der Antwort nicht von außen zuwächst durch ein Ereignis, das ihr vorausgeht; vielmehr ist die Antwort in sich selbst als nachträglich gekennzeichnet. Ihre Nachträglichkeit erweist sich als ursprünglich, unhintergebar, unwiderruflich; denn das, worauf sie antwortet, ereignet sich für sie einzig und allein, indem sie darauf antwortet.“ (Waldenfels 1994a, 266)¹⁴ Insofern gibt es keinen Ursprung der Rede als erstes Sprechen, sondern die erste Rede muss aufgrund dieser immanenten Struktur der Nachträglichkeit bereits Antwort sein, wie Waldenfels ebenfalls betont: „Will man den alten Ausspruch beibehalten, der den Logos an den Anfang setzt, so müsste man ihn umformulieren in: Am Anfang war die Antwort.“ (Waldenfels 1994a, 270)

14 Waldenfels verweist dabei auch auf die subjektivitätstheoretischen Implikationen des Versuchs, Sprechen als Antworten zu deuten: „Eine Theorie, die von der Rede als Gegenrede, als Antwort ausgeht, gelangt zu einer *Exzentrizität* [...]. Die Momente der Diachronie, der Dislozierung und der *différance*, die von Levinas, Lacan und Derrida bei der Dezentrierung des Subjekts und der Detotalisierung der Vernunft ins Feld geführt werden, erhalten unter dem Blickwinkel der Responsivität einen besonderen Akzent, da die Andersheit meiner selbst mit der Andersheit der Anderen verflochten ist.“ (Waldenfels 1994a, 267)

Das Sagen und das Gesagte sind nicht zwei Sprechmodi, sondern zwei Aspekte, die sich an allen sprachlichen Akten differenzieren lassen. Das heißt auch, dass sich das Sagen nur im bzw. am Gesagten zeigen kann. Ohne *über* irgendetwas zu sprechen, kann sich auch das Sagen nicht bekunden: „Das Sagen ist eine Art, den *Anderen* zu grüßen, aber ihn zu grüßen meint bereits, ihm zu antworten. [...] Man muß über etwas sprechen, über den Regen und über das schöne Wetter, über irgend etwas, aber man muß sprechen, ihm antworten (*repondre à lui*) und bereits seinen Erwartungen entsprechen (*repondre de lui*).“ (Levinas 1982a, 67) Unbenommen was die Rede je sonst noch ist, sie ist immer schon und immer auch Gruß – und als Gruß ist sie Zeugnis vom Anruf des Anderen. Das responsive Moment des Sagens, dieses Eingeständnis des Auf-den-Anderen-Hingeordnetseins, wird durch das Gesagte entstellt und verdeckt: „Das Gesagte der Sprache sagt immer das Sein“ (Levinas 1974, 259) und bekräftigt stets aufs Neue die Herrschaft der Totalität.

Das Sagen und das Gesagte bilden eine Polarität, die alles Sprachliche durchzieht. Um die oben (Abschn. 2.4) eingeführten Begriffe wieder aufzugreifen, ließe sich das Sagen auch als der alteritätsaffine und das Gesagte als der totalitätsaffine Pol des Sprachlichen bezeichnen. Allerdings werden wir empirisch nie das eine ohne das andere antreffen. Die Verstrickung von Sagen und Gesagtem ist für alles, was für gewöhnlich Sprache genannt wird, konstitutiv. Dennoch geht Levinas von einem Primat des Sagens gegenüber dem Gesagten aus und spricht bisweilen sogar von einem „Sagen ohne Gesagtes“ (Levinas 1974, 110–116). Das Moment responsiver Adressierung wird von jeder thematisierenden Aussage vorausgesetzt: „Das Sagen [...] erschöpft sich nicht im Apophantischen. Die Apophansis setzt schon die Sprache voraus, die antwortet aus Verantwortung“ (Levinas 1974, 32). Bereits in dem Aufsatz „Sprache und Nähe“ (1968a) veranschlagt Levinas die Vorgängigkeit des Sagens gegenüber dem Gesagten: „Ohne Zweifel geht dieses Sagen der Sprache, die Urteile und Botschaften mitteilt, voraus: Es ist ein Zeichen, das vom einen dem anderen durch die Nähe über die Nähe gegeben wird. Dieses Zeichen [...] hat keinen anderen Inhalt als die Nähe selbst.“ (Levinas 1968a, 286) Auch wenn wir das Sagen und das Gesagte konstitutiv verwoben antreffen, liegt das Sagen dem Gesagten ‚ursprünglich‘ – oder, in Levinas’ an-archischer Diktion: vor-ursprünglich – voraus: „Die Verantwortung für den Anderen – ist genau ein solches Sagen vor allem Gesagten.“ (Levinas 1974, 107) Das Sagen ist „das eigentliche Wesen der Sprache [*langage*] vor der Sprache [*langue*]“ (Levinas 1968a, 286). Bevor sie auf ein Thema, ein Objekt oder auf die Wahrheit ausgerichtet ist, ist die

Rede an den Anderen gerichtet. Die Richtung auf den Anderen lässt sich nicht in den Grenzen eines bestimmten Signifikationssystems einhegen; die Sprache ist nicht in erster Linie Zeichensystem, sondern „Zeichen, das von Un-Ort zu Un-Ort gegeben wird“ (Levinas 1968a, 286). Bevor sich im Gesagten Universalität konstituiert, antwortet das Sagen dem Anderen in seiner Singularität. Das Singuläre des Sagens liegt der Universalität des Gesagten voraus. Das heißt auch, dass die Rede sich selbst nie absolut präsent sein kann, sondern durch das Sagen und die Verstrickung mit dem Anderen ist die Rede immer auch sich selbst entzogen.¹⁵

Wie Levinas mehrfach betont, wird das Sagen, das von der Alterität zeugt, sobald es seinerseits ausgesprochen wird, durch den thematisierenden und identifizierenden Charakter des Gesagten entstellt. Levinas stimmt Derrida letztlich darin zu, dass es unmöglich ist, direkt und unverstellt von der Alterität zu sprechen: Das Sagen findet sich, „sobald es für uns zum Ausdruck kommt [...], schon verraten [...] im Gesagten, das über das Sagen herrscht, von dem es zur Sprache gebracht wird“ (Levinas 1974, 32). Mit anderen Worten, jedes direkte Aussprechen der Alterität wird durch den Sprechakt konterkariert. Es gibt kein Aussprechen ohne Identifikation, und das Identifizieren steht dem Nichtidentischen der Alterität entgegen. In der Tat erkennt Levinas an, dass der Widerstreit von Gehalt und Performanz, auf den Derrida hingewiesen hat, für ihn „ein methodisches Problem“ (Levinas 1974, 32) ersten Ranges darstellt, das sowohl die Tragfähigkeit seiner Sprachauffassung als auch die Bedingungen der Möglichkeit seines eigenen Diskurses als *philosophischen* Diskurses betrifft.

Um dem Problem beizukommen, verfolgt Levinas eine eigentümliche Argumentationsstrategie. Ziel seiner Überlegung ist weniger, die Kritik direkt zu widerlegen, sondern zu zeigen, dass die Kritik, damit sie überhaupt vorgebracht werden kann, selbst schon nolens volens eine gewisse Anerkennung der Alterität impliziert. Den Ausgangspunkt des Arguments bildet das Motiv des performativen Widerspruchs, wie ihn Derrida (1964, 171ff.) ins Treffen führt. Ohne explizit auf Derrida zu verweisen, bringt Levinas dieses Motiv in *Jenseits des Seins* mehrfach selbstreflexiv ins Spiel, indem er den Darstellungsgang unterbricht und sich selbst ins Wort fällt: „Selbst die Ausführungen, die wir in diesem Augenblick [...] machen – Ausführungen, die den Anspruch erheben, Philosophie zu sein – sind Thematisierung,

15 Dieses Entzugsmoment ist für die Sprachlichkeit als solche konstitutiv, wie Waldenfels unterstreicht: „Nur ein Wesen, dem sein eigenes Sprechen im Hören zugänglich und unzugänglich zugleich ist und das auf diese Weise außerhalb seiner selbst ist, vermag auf fremde Ansprüche zu hören.“ (Waldenfels 1994a, 314)

Synchronisierung von Begriffen, Rückgriff auf systematische Sprache, beständiger Gebrauch des Verbs *sein*, das alle angeblich jenseits des Seins [...] gedachte Bedeutung in den Schoß des Seins zurückführt.“ (Levinas 1974, 339) Jeder philosophische Diskurs über die Alterität schlägt in Ontologie um. Der Diskurs über das Sagen fällt ins Gesagte und verdrängt das Sagen, das zur Sprache gebracht werden sollte: „[H]aben wir uns [...] nicht in Termini des Erscheinens und Erweisens ausgedrückt, als ob das Wissen alles wieder einholte, was sich von ihm entfernt? [...] Sind wir also über die Priorität der theoretischen Ebene, des *sein* und des Gesagten überhaupt hinausgekommen?“ (Levinas 1974, 338) Damit wird auch deutlich, dass Levinas' eigene rückschauende Bemerkung im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Totalität und Unendlichkeit*, wonach *Jenseits des Seins* „bereits die ontologische – oder genauer: eidetische – Sprache [vermeidet], auf die sich ‚Totalité et Infini‘ noch durchwegs beruft“ (Levinas 1987a, 8), irreführend ist. *Jenseits des Seins* vermeidet nicht nur die ontologische Sprache nicht, sondern zeigt deutlich auf, dass sich ein ontologischer Diskurs nie ganz vermeiden lässt. Die ethische Sprache, mit der Levinas in *Jenseits des Seins* die Alterität aufzuweisen versucht, existiert nicht neben oder abseits der ontologischen Sprache, sondern sie ist ein bestimmter, in sich gegenwändiger Gebrauch einer Sprache, die der Ontologie nie ganz entkommt.

Aus diesem Grund äußert Levinas wiederholt das Bedenken, dass auch der Weg seiner eigenen „Philosophie [...] der des Odysseus [bleibt], dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes als die Rückkehr zu seiner Geburtsinsel war – ein Sich-Gefallen im Selben, ein Verkennen des Anderen“ (Levinas 1964a, 33). Die ernüchternde Konsequenz wäre, dass Levinas' eigener Diskurs nicht nur scheitert, sondern auch noch die Hegemonie dessen bekräftigt und verfestigt, was er bekämpft: „Wird nicht im bloßen Formulieren von Aussagen die Universalität des Thematisierten, das heißt des Seins, bestätigt, und wird sie es nicht sogar durch das Projekt des hier geführten Diskurses, der diese Universalität in Zweifel zu ziehen wagt? Bleibt dieser Diskurs dann noch kohärente und philosophische Rede? Das sind altbekannte Einwände!“ (Levinas 1974, 340) Die Einwände sind in der Tat altbekannt. Es handelt sich, wie Levinas bemerkt, strukturell um dieselbe Kritik und dieselben klassischen Widerlegungen, die „seit dem Entstehen der Philosophie dem Skeptizismus zur Last gelegt werden“ (Levinas 1974, 339). Seit der Antike und bis zu Habermas' Diskursethik und Apels Transzendentalpragmatik wird der Skeptizismus durch den Aufweis widerlegt, dass die Skeptiker:in sich in einen performativen Selbstwiderspruch

verwickelt.¹⁶ Sobald die Skeptiker:in ihre skeptischen Sätze äußert – wie etwa „Es gibt keine Wahrheit!“ – kann die Kritik zeigen, dass sie im Akt des Äußerns genau das voraussetzt und in Anspruch nimmt, was sie verneint. Um etwa zu sagen, dass es keine Wahrheit gibt, muss die Skeptiker:in einen Wahrheitsanspruch zumindest für diese eine Behauptung erheben. Dabei weisen die Aussagen der Skeptiker:in keinen logischen Widerspruch auf; sie verpflichtet sich nicht auf widersprüchliche Prämissen. Vielmehr legt sie sich auf einen Satz fest, der seinen eigenen Bedingungen als Äußerung widerstreitet. Die skeptische Äußerung unterläuft ihren eigenen Geltungsanspruch im Moment ihres Vollzugs, und darin besteht eben der performative Charakter des Widerspruchs.

Weitere Beispiele für performativen Widersprüche sind Äußerungen wie „Ich behaupte hiermit gegen dich, daß du nicht existierst“ oder „Ich behaupte, aller Sprachgebrauch – auch die Argumentation – ist nichts als eine Machtpraktik“ (Kettner 1993, 196, Fn.10).¹⁷ Analog zu diesen Beispielen ließe sich der performative Widerspruch, den Levinas im Hinblick auf seinen eigenen Alteritätsdiskurs ins Auge fasst, so formulieren: ‚Ich behaupte, dass sich das Sagen und die Alterität nicht thematisieren und objektivieren lassen (während ich sie hiermit thematisiere und objektiviere).‘ Auch wenn Levinas selbst nicht den Terminus ‚performativer Widerspruch‘ verwendet, stellt er seinen performativen Charakter sowie die Distanz zum logischen Widerspruch deutlich heraus: „Der Widerspruch [...] bricht nicht auf zwischen zwei gleichzeitigen Aussagen, sondern zwischen der Aussage und ihren Bedingungen, als wären beide zur selben Zeit.“ (Levinas 1974, 341)¹⁸

16 Vgl. zu Levinas' Rezeption des Skeptizismus Gelhard 2015. Zur transzendentalpragmatischen Funktion performativer Selbstwidersprüche Apel 1997, Kettner 1993. Eine politische Relektüre des performativen Selbstwiderspruchs liefert Posselt 2016a.

17 Der performative Charakter des Widerspruchs liegt hier darin, dass die Sprecher:in in Anspruch nehmen muss, ihre Behauptung (dass Argumentieren nur eine Machtpraktik ist) mit guten Gründen (also argumentativ) und nicht durch den Einsatz von Macht- oder Gewaltmitteln zu stützen.

18 Auf dieses Moment der Zeitlichkeit und des Asynchronismus zwischen der Äußerung und ihren Bedingungen verweist Levinas mehrfach: „Die periodische Wiederkehr des Skeptizismus und seiner Widerlegung bedeuten eine Zeitlichkeit, in der die Momente sich der wiedereinholenden und ver-gegenwärtigenden Erinnerung verweigern. Der Skeptizismus, der die Rationalität oder die Logik des Wissens durchzieht, ist eine Weigerung, die im Sagen implizit enthaltene Bejahung und die im Gesagten dieser Bejahung ausgedrückte *Verneinung* zu synchronisieren. Der Widerspruch ist für die Reflexion, die ihn widerlegt, sichtbar, der Skeptizismus läßt ihn jedoch außer acht, als erklingen die Bejahung und die Verneinung nicht zugleich“ (Levinas 1974, 363f.) Kurz, die Zeitform der antiskeptischen Kohärenzadvokat:in ist das logische Präsens.

Wenden wir uns Levinas' Replik zu. Bemerkenswerterweise zieht Levinas die innere Stringenz und Gültigkeit des Einwands, zumindest oberflächlich besehen, nicht in Zweifel. Vielmehr wendet er den Geist dieser Kritik gegen sich selbst. Er argumentiert, dass die Kritik ihrerseits, sobald sie geäußert wird, zeigt, dass sie die Sätze über die Alterität verstanden hat, von denen sie gleichwohl darlegen will, dass sie unsinnig und unsagbar sind. Anders gesagt, Levinas unterstreicht, dass gerade die Kritik bezeugt, dass das von ihm Dargelegte dem performativen Widerspruch zum Trotz sagbar und verständlich bleibt. Er formuliert das so: „Daß die ontologische Form des Gesagten die Bedeutung des Jenseits-des-Seins, die sich in diesem Gesagten zeigt, nicht bis zur Entstellung verändern kann – ergibt sich aus der Bestreitung solcher Bedeutung. Wie sollte die Bestreitung des Anspruchs auf ein Jenseits-des-Seins Sinn haben, wenn dieser Anspruch nicht zu verstehen wäre? *Gibt es überhaupt eine Negation, die nicht den Sinn dessen, wovon die Negation Negation ist, bewahrt?*“ (Levinas 1974, 340, meine Hvhbg.) Levinas macht hier geltend, dass die Kritik in genau dem Akt, in dem sie feststellt, dass es unmöglich ist, einen Diskurs über das Sagen und die Alterität vorzutragen, schon implizit zugibt, dass sie verstanden hat, was dieser Diskurs kommunizieren möchte. Indem sie das Vorgetragene als unsagbar zurückweist, räumt sie seine Verständlichkeit ein. So „bewahrt“ die Negation den Sinn des Negierten. Dasselbe Argument bringt Levinas bereits in „Sprache und Nähe“ vor. Er schreibt dort, dass das „kohärente Denken“ – also die Kritik, die dem Alteritätsdenken wie dem Skeptizismus seine performativen Selbstwidersprüche vorrechnet – „gewiß recht“ hat, der „Transzendenz, die den Logos zerbricht, die Bedingungen ihrer eigenen Aussage entgegenzuhalten [...]“. Das kohärente Denken zwingt zur kohärenten Rede. Aber gerade damit versteht es die Ausschweifung, die es bekämpft, und erkennt schon ihr Rätsel an.“ (Levinas 1968a, 294)

Wenn Levinas vom „kohärenten Denken“ spricht, das den Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs verwendet, um die Grenzen des Sagbaren und des Unsagbaren zu schützen, dann kann man dabei an Habermas' Diskursethik und mehr noch an Apels Transzendentalpragmatik denken. Für Apel ist der performative Selbstwiderspruch entscheidend, um die

Es gibt aus dieser Sicht keine temporale Differenz zwischen der Aussage und ihren Bedingungen. Die Zeitform der Skeptiker:in ist dagegen eristisch-asynchron, im Sinne des temporalen Abstands zwischen der Behauptung und der Widerlegung. Aus der Sicht der Skeptiker:in existieren die Bedingungen ihrer Rede nur insoweit, als sie in der Widerrede des Kohärenzadvokaten mit ihnen konfrontiert wird. Der Clash zwischen der Kohärenzadvokat:in und der Skeptiker:in ist folglich auch der Clash zwischen logischer Zeit und eristisch-rhetorischer Zeit.

Grenzen des Sagbaren gegen Übertretungen abzusichern. Er erläutert die methodische und pädagogische Funktion des performativen Selbstwiderspruchs so: „Ich erkläre dem Anderen [...], daß er dies oder jenes nicht sagen kann. Er muß erst einmal verstehen, daß etwas ein p[erformativer] S[elbstwiderspruch] ist. Viele werden das nie zugeben [...]. Manchmal geht's aber auch gut, manchmal ist einer noch offen genug, noch jung genug, und dann können Sie auch im Diskurs sagen: ‚Das kannst Du nicht sagen.‘ Warum nicht? Weil es ein p[erformativer] S[elbstwiderspruch] ist, durch den man aufhebt, was man gerade behauptet.“ (Apel 1997) Levinas hält dem entgegen, dass der performative Selbstwiderspruch – zumindest in manchen Fällen – nicht einfach das aufhebt, was man behauptet, sondern zugleich die Spur des Unsagbaren bewahrt: „Das Gesagte der Sprache sagt immer das Sein. Doch für den Moment eines Rätsels zerbricht die Sprache auch ihre eigenen Bedingungen wie in der Rede der Skeptiker und sagt [...] eine Bedeutung, bevor sie sich ereignet, ein Vor-dem-Sein.“ (Levinas 1974, 259) Levinas' Volte gegen den Grenzschutz per performativem Selbstwiderspruch folgt derselben Logik wie seine Analyse des Verhältnisses von Rede und Gewalt in *Totalität und Unendlichkeit* (s. Abschn. 2.4). Hatte Levinas dort argumentiert, dass Gewalt immer auch durch die Unfähigkeit bestimmt ist, die Spur der Alterität ganz zu verdrängen, insofern Gewalt *als* Gewalt eine minimale Anerkennung der Andersheit ihrer Adressat:in impliziert, argumentiert er nun, dass die Anforderungen logisch-diskursiver Kohärenz selbst noch das bezeugen, was sie ausschließen – er spricht von einem „Verrat, der der Preis dafür ist, daß alles sich zeigt, selbst das Unsagbare“ (Levinas 1974, 32f.). Wie alle Gewalt, so ließe sich Levinas' These zuspitzen, kann auch die Gewalt diskursiver Kohärenz den Stachel der Alterität nicht gänzlich herausreißen.

Vor diesem Hintergrund ist entscheidend zu ermitteln, wie weit Levinas' Argument trägt. Selbstverständlich kann Levinas damit nicht beanspruchen, die Geste der Widerlegung per performativem Selbstwiderspruch ein für alle Mal zurückzuweisen oder seinen Diskurs gänzlich gegen derartige Einwände zu immunisieren. Das hat er auch gar nicht im Sinn. Er vergleicht seinen eigenen Ansatz eher mit der historischen Rolle, die der Skeptizismus in Bezug auf die jeweils herrschende Philosophie einnimmt. Der entscheidende Punkt ist daran für ihn, dass sich der Skeptizismus augenscheinlich so leicht widerlegen lässt – man muss ihm nur den performativen Selbstwiderspruch nachweisen! –, aber dennoch seit über zwei Jahrtausenden beständig wiederkehrt und sozusagen nicht totzukriegen ist: „Die Philosophie läßt sich vom Skeptizismus nicht trennen, der ihr wie

ein Schatten folgt, den sie durch die Widerlegung des Skeptizismus verjagt, um sogleich wieder zu entdecken, daß er ihr auf dem Fuße folgt. [...] Der Skeptizismus ist das *Widerlegbare*, aber auch das, was wiederkehrt.“ (Levinas 1974, 364)

Demnach wäre die Heimsuchung der Philosophie durch den Skeptizismus kein kontingentes Ereignis, sondern eine Dynamik, die dem philosophischen Diskurs als solchem wesentlich ist. Analog wäre auch der Aufweis der Alterität ein Schatten oder Stachel, der die hegemonialen Denksysteme in Unruhe versetzt. Levinas lässt es allerdings nicht dabei bewenden, sondern geht noch einen Schritt weiter. Anstatt nur aufzuzeigen, dass der Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs seinen eigenen Diskurs nicht zerstört – da die Zerstörung selbst noch die Spur des Zerstörten bewahrt –, argumentiert er darüber hinaus, dass keine Philosophie ganz ohne performativen Selbstwiderspruch auskommt. Der Bruch mit den Bedingungen des Sagbaren, das Hinausgehen über das, was sich ohne Widerstreit mit sich selbst sagen lässt, ist nach Levinas mitnichten eine randständige Angelegenheit, mit der sich die ‚Randgänger:innen der Philosophie‘ (Derrida) befassen, sondern im Gegenteil die philosophische Geste par excellence: „[D]ie *Indiskretion gegen das Unsagbare* [...] [ist] die eigentliche Aufgabe der Philosophie“ (Levinas 1974, 33, meine Hvhbg.). Stets ist ein „Mißbrauch der Sprache“ (Levinas 1974, 340) erforderlich, um das Unsagbare zur Sprache zu bringen oder zu drängen. Das zeigt sich schon daran, wie man hinzufügen könnte, dass die Philosophie von Anfang an darauf angewiesen ist, sich ihr begriffliches Repertoire aus dem Wortschatz der Alltagssprache zusammenzusuchen und die gebräuchlichen Begriffe in anderer Weise zu verwenden. Daher ist es, so Levinas, dem Sprachmissbrauch „zu verdanken“, dass „alles sich zeigt“ (Levinas 1974, 340).¹⁹ Mit anderen Worten, die Philosophie kommt nicht umhin, die Regeln der Sprache zu verletzen, um sich zu artikulieren; der Regelverstoß ist, so Levinas, eine notwendige Bedingung philosophischer Rede.

Levinas ist mit dieser These nicht allein. Derrida ist es schließlich in „Gewalt und Metaphysik“ nicht darum gegangen, Levinas einen Fehler vorzuhalten. Sein Ziel war vielmehr, aufzuzeigen, dass ein gewisser performativer Widerspruch sich gar nicht vermeiden lässt, sobald man philosophische – und, wie wir gleich sehen werden: politische – Sätze sagt. In derselben Stoßrichtung betont Derrida in kritischer Auseinandersetzung

19 Vgl. zur Produktivität der Katachrese – jener Trope, die die lateinische Rhetorik *abusio* nennt – Posselt 2005.

mit Habermas, dass keine performative Äußerung ohne einen gewissen Widerspruch funktionieren könnte und dass es „weder Kritik noch Diskussion, noch Kommunikation, noch Fortschritt im Wissen, noch Geschichte der Vernunft, noch womöglich Geschichte überhaupt ohne *diesen* ‚performativen Widerspruch‘“ (Derrida 2000, 128) geben könnte.²⁰

In seiner *Politik der Freundschaft* bekräftigt Derrida diesen Gedanken, indem er darauf verweist, dass die gesamte (politische) Philosophie auf einen gewissen Durchgang durchs Unsagbare angewiesen ist. Verweigert sich die politische Philosophie der Aufgabe, „der semantischen Instabilität und all den Verkehrungen“ Rechnung zu tragen, dann läuft sie Gefahr, „die ‚Sache selbst‘ [...] – das, was an ihr denkbar undurchdringlich, widerständig, unauflöslich, irreduzibel, anders ist, gar nicht [zu] berühren. Sie würde[] sich in eben dem Augenblick realistisch gebärden, da sie der Sache den Rücken kehr[t]“ (Derrida 2004, 120). Derrida geht davon aus, dass die „*reale* Struktur des Politischen“ (Derrida 2004, 120) nur kraft des Durchgangs durchs Unsagbare zu erfassen ist.²¹ Es ist, so Derrida, eines der wesentlichen Kennzeichen der Realität des Politischen, dass „man sich verpflichtet fühlt, *in einer so paradoxen und aporetischen, so unmöglichen Weise* gerade von der Gemeinschaft, dem Recht, der Freiheit, der Gleichheit, der Republik und der Demokratie zu sprechen“ (Derrida 2004, 121).²²

20 Derrida unterstreicht, dass „ein Performativ niemals rein ist, niemals gut funktioniert oder nur gewissermaßen mit einem Widerspruch funktioniert. Einem gewissen Widerspruch. Welchem? In welcher Weise? In welchem Fall? [...] Was man die Dekonstruktion nennt, ist die Übernahme dieser Fragen.“ (Derrida 2000, 127)

21 Im Übrigen ist Derridas gesamte *Politik der Freundschaft*, die uns in den folgenden Abschnitten noch eingehend beschäftigen wird, eine buchlange Variation über einen der berühmtesten performativen Selbstwidersprüche der Philosophiegeschichte, nämlich Aristoteles’ Diktum „O Freunde, es gibt keinen Freund!“ Derrida macht darauf aufmerksam, wie skurril es wäre, Aristoteles vorzuwerfen, er rede mit dieser Wendung einfach Unsinn und solle die performativen Widersprüche doch bitte sein lassen: „Durch die Interjektion des vokativen O eröffnet, zeitigt die berühmte Anrufung, was manche einen performativen Widerspruch nennen würden (wie kann man vorgeben, sich an Freunde zu richten, indem man ihnen sagt, daß es keine Freunde gibt? Kein seriöser Philosoph sollte sich an einem solchen Spiel beteiligen, das im übrigen der im kommunikativen Raum der Demokratie unverzichtbaren Transparenz und Unvozität abträglich ist etc.“ (Derrida 2004, 287)

22 Dasselbe Motiv eines notwendigen Durchgangs durchs Unsagbare, wie es sich bei Levinas und Derrida findet, lässt sich im Übrigen bei einem Denker nachweisen, der den beiden in vielem – und gerade hinsichtlich der Sprachbetrachtung – nicht ferner liegen könnte. Die Rede ist von Ludwig Wittgenstein, auch wenn, in einer ersten Hinsichtnahme, Levinas’ Diktum von der Philosophie als „Indiskretion gegen das Unsagbare“ (Levinas 1974, 33) Wittgensteins berühmter Schweigemaxime

Der Widerstreit von Sagen und Gesagtem wäre demnach im Kern des Denkens am Werk. Als Gesagtes strebt es nach der Konstitution einer undurchlässigen Totalität; als Sagen strebt es nach dem Anderen. Nun ist das Andere, um das es Levinas in seiner Auslegung des Sagens geht, freilich keine Hinterwelt, sondern eine allem Gesagten *immanente* Alterität. Die Alterität wird in *Jenseits des Seins* nicht mehr in Begriffen der Exteriorität gedacht, sondern als Stachel, der die Totalität von innen her aufspaltet. *Jenseits des Seins* entwirft gegenüber dem Exterioritätsmotiv den Gedanken einer „Verstrickung des Anderen im Selben“ (Levinas 1974, 69). Wenn das Andere immer schon das Selbe infiltriert hat, dann bewahrt jedes Gesagte

– seiner Forderung einer absoluten *Diskretion* gegen das Unsagbare – diametral entgegenzustehen scheint. Levinas macht geltend, dass man stets und noch dazu in erster Linie über genau das sprechen muss, worüber man nicht sprechen kann. Liest man Wittgensteins *Tractatus*, dann zeigt sich, dass Wittgenstein reichlich und ausführlich vom Unsagbaren spricht (und sprechen muss), um das abschließende Schweigegebot verständlich und plausibel zu machen. Damit hält Wittgenstein auch gar nicht hinterm Berg, vielmehr macht er im berühmt-berüchtigten vorletzten Satz des *Tractatus* ausdrücklich darauf aufmerksam, dass sein gesamter Text, mit Levinas zu sprechen, eine Indiskretion gegen das Unsagbare begeht: „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“ (Wittgenstein 1918, 6.54) Die Sätze des *Tractatus* entsprechen, wie Wittgenstein betont, nicht den Kriterien sinnvoll artikulierbarer Sätze, die der *Tractatus* selbst aufstellt oder aufzudecken vorgibt. Damit zeigt Wittgenstein aber etwas höchst Folgenreiches: Das, was sich nicht sagen lässt, lässt sich doch verstehen, sobald seine Unsagbarkeit ausgesprochen ist. Mehr noch, nur diejenigen, die Wittgensteins (seiner eigenen Theorie zufolge) unsinnige Sätze verstehen, werden auch verstehen, dass sie Unsagbares bedeuten. Wittgensteins Text gibt zu verstehen, dass um den Preis des performativen Widerspruchs selbst das Unsagbare sagbar ist. Er setzt nicht anders als Levinas darauf, dass die Rede in der Lage ist, für einen Moment „ihre eigenen Bedingungen [zu zerbrechen]“ (Levinas 1974, 259, Fn. 20). Wie für Levinas ist für Wittgenstein der Durchgang durchs Unsagbare notwendig, um „die Welt richtig“ zu sehen. Auch wenn es überraschen mag, sind zwei so weit voneinander entfernte Denker wie Wittgenstein und Levinas sich darin einig, dass es letztlich nur einem „Mißbrauch der Sprache“ zu verdanken ist, dass „alles sich zeigt“, wobei es freilich gleichzeitig „seinen Sinn verrät“ (Levinas 1974, 340): „Von den ersten Fragen an macht der Diskurs [...] das Unsagbare bekannt und entheilt es, mißbraucht er die Sprache. Er fängt ins Gesagte das Unsagbare ein“ (Levinas 1974, 67, Fn. 2). Im Übrigen ließen sich auch andere bedeutende Traditionslinien als Parteigänger für die Notwendigkeit anführen, das Unsagbare zu durchschreiten. Die ganze Psychoanalyse wäre unmöglich ohne dieses Motiv, aber auch die frühe Kritische Theorie wäre hier zu nennen, der Habermas in Person von Horkheimer und Adorno konsequenterweise auch einen umfassenden performativen Selbstwiderspruch vorwirft (vgl. Habermas 1985).

die Spur des Anderen. Das Sagen ist das Unsagbare, das jede Rede auf der Zunge trägt. Das Sagen ist sowohl als solches unsagbar als auch allem Gesagten immanent, weshalb das Gesagte nicht umhin kann, die Spur des Sagens weiterzutragen. Folglich wäre eine Sprache, die kein Unsagbares mehr kennt, die alles Unsagbare aus sich ausgetrieben hätte, keine Sprache mehr, wie Waldenfels unterstreicht: „Das Ereignis des antwortenden Sagens [...] bliebe auf ewig stumm, würde sich nicht im Gesagten selbst das Sagen mit anzeigen, indem es die Ordnungen des Gesagten durchquert und überschreitet. Nur ein solcher Überschuss des Außerordentlichen im Ordentlichen erlaubt es, der doppelten Klippe eines Alles oder Nichts aus totaler Sagbarkeit oder totaler Unsagbarkeit zu entkommen.“ (Waldenfels 1994a, 336) Das Unsagbare muss bewahrt werden, damit es Sprache geben kann. Judith Butler argumentiert, dass eine bedeutsame Form sprachlicher Gewalt in der Reduktion des Unsagbaren besteht: „Die Gewalt der Sprache liegt in ihrem Bemühen, das Unsagbare einzufangen und damit zu zerstören bzw. das zu fassen, was der Sprache gerade entzogen bleiben muß, wenn sie als lebendige Sache wirksam sein soll.“ (Butler 1997, 21)

Eine nicht-responsive Sprache, eine Sprache, die niemandem mehr antwortet, kann es nicht geben. Ursprung und Wesen der Sprache ist nach Levinas die Responsivität als Responsibilität. Das heißt auch, dass die Sprache weder Ursprung noch Wesen im klassischen Sinne hat. Vielmehr durchkreuzt das Sagen, Zeugnis der Alterität, die Logiken des Wesens und des Ursprungs. Levinas nennt die Alterität das „An-archische“: „Das Anarchische ist nur möglich, wo es durch die Rede angefochten wird, die zwar durch einen Sprachmißbrauch seine Anarchie verrät, sie aber zugleich, ohne sie zurückzunehmen, übersetzend zum Ausdruck bringt.“ (Levinas 1974, 222) Das anarchische Andere „hinterläßt“ im Gesagten „eine Spur, die die Rede im Schmerz des Ausdrucks zu sagen versucht“ (Levinas 1974, 225). Diesseits des transzendental Entdeckbaren und empirisch Belegbaren setzt Levinas in *Jenseits des Seins* mit einem Diskurs der Bezeugung ein, der mithilfe eines bewusst eingesetzten performativen Widerspruchs eine verschüttete, aber nicht zu tilgende Dimension des Sagens und des Ethischen adressiert.

Deziert politisch gewendet wird die These von der Notwendigkeit des performativen Widerspruchs und des Sprachmissbrauchs für das Sprechen bei Butler. Dabei laufen Butlers Überlegungen auf nicht weniger als eine „Politik performativer Widersprüche“ hinaus, wie Gerald Posselt (2016a) zeigt. In der Tat vertritt Butler die These, dass „keine radikale Politik des Wandels ohne performativen Widerspruch möglich ist“ (Butler, in:

Butler/Spivak 2007, 46). Radikale politische Akte brechen mit den diskursiven Bedingungen des Sprechens. Wenn Existenzen auf der politischen Bühne das Wort ergreifen, die dazu nicht autorisiert sind oder gar nicht als (politische) Subjekte in Betracht kommen, dann ist dieses Sprechen nur kraft eines performativen Widerspruchs möglich. Wenn Refugees sich im Rahmen der *refugee marches* oder der *refugee tent actions* versammeln und sich im öffentlichen Raum artikulieren (vgl. Oberprantacher 2016), dann fordern sie politische Rechte und einen Status als politische Subjekte ein, der ihnen im Rahmen der gegenwärtigen Rechtslage gerade verwehrt wird. Sie maßen sich eine politische Subjektivität an, die ihnen nicht oder noch nicht zuteil ist und zu der sich nicht autorisiert sind. Wie Posselt in seiner Rekonstruktion von Butlers Politik performativer Widersprüche unterstreicht, liegt das performativ-politische Moment darin, dass sie nicht nur einen Widerspruch konstatieren – „for example, between the principle that all men are created equal and the facts of political reality“ (Posselt 2016a, 124) –,²³ sondern ihn zugleich konflikthaft praktisch in den Fokus der politischen Aufmerksamkeit rücken: „This makes it possible to think of performative contradictions as starting points for a subversive political practice, by means of which those who are excluded from the space of linguistic and political representation as well as from the prevailing conventions of universality, can make themselves heard and formulate claims by appealing to the universal while challenging it at the same time.“ (Posselt 2016a, 124f.)

Der performative Widerspruch erlaubt im Politischen gerade jene Überschreitung und Neuausrichtung der Grenzen des Sagbaren, die Levinas als Bedingung der Möglichkeit des Sprechens und Denkens im Allgemeinen sowie des Alteritätsdiskurses im Besonderen veranschlagt. Wie Butler betont, muss einem produktiven Verständnis von Demokratie ein solcher performativer Widerspruch eingeschrieben sein. Zieht man die politischen Akte derer in Betracht, die in einer gegebenen politischen Situation keine Stimme haben und dennoch das Wort ergreifen, dann „ist die Möglichkeit, einen performativen Widerspruch zu äußern, kaum ein Unternehmen, das sich selbst widerlegt; im Gegenteil, der performative Widerspruch ist unverzichtbar für die kontinuierliche Revision und Ausdifferenzierung der

23 Posselt spielt hier freilich auf die Präambel der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung an: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“

historischen Standards von Universalität, die der zukunftsgerichteten Bewegung von Demokratie selbst eigen sind.“ (Butler 1997, 143) Weder eine radikale Philosophie noch eine radikale Politik kann auf den performativen Widerspruch verzichten. Das Unsagbare ist nicht außerhalb der Rede, sondern ihr immanent, und gerade in ihren ereignishaften und schöpferischen Momenten muss die Rede die Regeln brechen, um das Unsagbare, wie immer entstellt, zur Sprache zu bringen. Das heißt zudem, dass Sprechen nicht nur als Regelfolgen verstanden werden kann, sondern gerade in seinen höchsten Intensitätsgraden – in der philosophischen und der politischen, aber auch der künstlerischen Rede – immer auch mit einem Regelbruch einhergeht.²⁴ Ermöglicht wird der Bruch, so Levinas, durch den Widerstreit von Sagen und Gesagtem, der in jeder Rede eingeschrieben ist.

3.3 Das herausgeforderte Subjekt und der Dritte

Das Sagen bezeugt im Rahmen des Sprachverständnisses, das Levinas in *Jenseits des Seins* entfaltet, das Hingeordnetsein auf den Anderen. Insofern das Sagen Sprachlichkeit allererst konstituiert, handelt es sich um ein irreduzibles Moment, das subkutan in jedem Sprechen am Werk ist. Das Sagen verweist auf ein Aufgerufensein zur Verantwortung als Antworten-Müssen auf die vorgängigen Ansprüche Anderer.²⁵ Das Subjekt findet sich immer schon vom Anderen heimgesucht. Levinas beschreibt das Verstricktsein in die Alterität in *Jenseits des Seins* in drastischen Begriffen. So spricht er von einer „Besessenheit“ des Subjekts durch den Anderen und von „Geiselschaft“ (Levinas 1974, 260), insofern sich das Subjekt als responsives vor jeder Initiative in Beschlag genommen findet. Levinas möchte damit

24 Zu einer analogen Auffassung kommt auch Waldenfels in seinen Überlegungen zum Spannungsfeld von „Geregeltem und Ungehörtem“, vgl. Waldenfels 1994b.

25 Waldenfels arbeitet die Unvermeidlichkeit des Antworten-Müssens konzipiert heraus: „Wenn unsere bisherigen Annahmen sich bewähren, kann die Grundfrage nun nicht mehr lauten: Was soll ich tun? Diese Frage, die durch die Angabe von Zielen und Normen beantwortet zu werden pflegt, kommt stets zu spät, wenn wir von einem Anspruch ausgehen, der uns selbst in Frage stellt. Die Grundfrage kann deshalb auch nicht lauten: Soll ich antworten oder nicht? Oder: Worauf soll ich antworten? Auf diese Weise würde man das Antworten selbst als ein Tun behandeln, dessen Initiative bei uns liegt. Das Antworten wäre kein Antworten mehr; denn dieses kommt mit unaufholbarer Verspätung aus dem Hören des fremden Anspruchs. Die Frage, die aus der In-Frage-Stellung erwächst, kann höchstens lauten: Was und wie soll ich antworten?“ (Waldenfels 1994a, 576)

verdeutlichen, dass die Verstrickung in die Alterität nicht als Korrelat eines Bewusstseinsakts vorgestellt werden kann, denn dadurch erschiene sie wiederum als eine sekundäre, abgeleitete Struktur. Er fasst das Sagen und die responsiv-responsible Grundstruktur der Subjektivität, die sich darin ausdrückt, als eine „absolute Passivität“ (Levinas 1974, 286), für die sich eben die Figur der Geiselschaft anbietet. Die Subjektivität ist eine Verantwortung, „die sich durch kein vorgängiges Engagement begründet“, eine Verantwortung, wie Levinas präzisiert, „für die Anderen“ (Levinas 1974, 46). Die Pluralität der Anderen, die hier angesprochen wird, verweist auf die Figur des Dritten und die Frage nach Gerechtigkeit, in der sich die Ausführungen im fünften Kapitel von *Jenseits des Seins* zuspitzen.

Präreflexive Alterität

Alterität ist sowohl *präreflexiv* als auch *plural* zu denken. Beide Aspekte sind erläuterungsbedürftig. Zunächst zum Präreflexiven. Ich zeichne dieses Moment unter Rückgriff auf Levinas' Konzepte (1) des Sich, (2) der Rekurrenz und (3) des Körpers nach, bevor ich auf den pluralen Charakter der Alterität zu sprechen komme.

(1) Der Begriff des *Sich* tritt bei Levinas an die Stelle des klassischen Ich-Begriffs. Die Rede vom Sich verweist darauf, dass das Ich immer schon im Akkusativ, im Anklagefall steht, d.h. sich von Beginn an dem Anspruch des Anderen und der Notwendigkeit des Antworten-Müssens ausgesetzt findet: „Die Subjektivität ist ein unersetzbares Sich-selbst. Nicht eigentlich ein Ich, das in seiner Identität in den Nominativ gesetzt ist, vielmehr von vornherein gezwungen zu...: gleichsam im Akkusativ, von vornherein verantwortlich und ohne Möglichkeit, sich dem zu entziehen.“ (Levinas 1974, 190) Die Figur des Sich macht deutlich, dass die Responsabilität ursprünglich keine epistemische Angelegenheit ist. Ich muss (und kann) mir Verantwortung nicht primär entdecken oder erschließen. Vielmehr erfahre ich sie – oder besser: sie widerfährt mir – als aufgenötigt.

(2) Mit dem Begriff der *Rekurrenz* bezeichnet Levinas die primordiale Form des Rückbezugs auf sich selbst. Während Selbstbezüglichkeit traditionell in Begriffen des Selbstbewusstseins und der Selbstreflexion gedacht wird, geht es Levinas um ein Auf-sich-selbst-Zurückverwiesensein, das der Selbstreflexion und dem Selbstbewusstsein vorausliegt. Mit der Rekurrenz möchte Levinas den Umstand auf den Begriff bringen, dass Subjektivität sich in einer (ethischen) Grundsituation konstituiert, die sie weder reflexiv einholen noch erinnernd intentional vergegenwärtigen kann. Vielmehr ‚re-kurriert‘ das Subjekt auf ein Ereignis des Aufgerufenwerdens, das sich

der Repräsentation entzieht: „Die Rekurrenz ist vergangener als alle erinnerbare Vergangenheit, als alle in Gegenwart überführbare Vergangenheit.“ (Levinas 1974, 232) Die Rekurrenz besteht darin, dass „ich [...] schon vorgeladen [bin] ohne Möglichkeit des Einspruchs, heimatlos, schon an mich selbst zurückverwiesen, aber ohne dort Halt finden zu können – genötigt, bevor ich beginne“ (Levinas 1974, 229).

(3) Das primordiale Auf-sich-Verwiesensein, das dem aktivischen Selbstbezug vorausgeht, kommt in Levinas' Beschreibungen der Körperlichkeit und Vulnerabilität plastisch zum Ausdruck. Er fasst die rekurrente Subjektivität als „Inkarnation“, als Grundbedingung der Verkörperung: „Rekurrenz, die das tiefste Geheimnis der Inkarnation des Subjekts wäre – früher als alle Reflexion, als alle ‚Apperzeption‘, [...] Subjektivität einer Passivität ohne Grund, einer ‚durch und durch‘ aus Vorladung bestehenden Passivität“ (Levinas 1974, 245). Entgegen der phänomenologischen Tradition fasst Levinas den Körper nicht als weltoffene, Vermöglichkeiten eröffnende Leiblichkeit, sondern als leibhaftige Unmöglichkeit, sich den Ansprüchen der Anderen zu entziehen: „Die Selbstreflexion des Bewußtseins [...] ähnelt nicht der vor-gängigen Rekurrenz des Sich, [...] jener Rekurrenz, die [...] von vornherein auf sich zurückgedrängt ist, in die Enge getrieben oder in der eigenen Haut in sich verkrümmt, nicht wohl in der eigenen Haut, in sich schon außerhalb ihrer selbst.“ (Levinas 1974, 230, Übers. verändert) Die vorliegenden phänomenologischen Deskriptionen der Leiblichkeit müssen Levinas vor diesem Hintergrund als verharmlosend gelten. Das Körperliche gibt sich, wie er geltend macht, nicht so sehr als Nullpunkt der Orientierung, sondern als rückhaltloses Gefangensein „in der eigenen Haut“ (Levinas 1974, 241), als „Sensibilität, [...] Verwundbarkeit, [...] Materialität, die alle die Verantwortung für die Anderen beschreiben“ (Levinas 1974, 236). Der Körper erscheint damit nicht primär als Träger von Möglichkeiten, sondern als Stätte der Vulnerabilität – als das, wodurch „das Sich die Empfänglichkeit selbst ist“ (Levinas 1974, 242). Diese Vulnerabilität macht, dass der Körper immer schon ethischer Körper ist: Ort der Unabweisbarkeit des Antworten-Müssens. Das ist, so Levinas, das schlechthin Eigene: der Körper als das sichtbare Zeichen dafür, dass ich ‚nicht aus meiner Haut kann‘, mich der Responsivität-Responsabilität nicht entziehen kann.²⁶

26 Insofern das Subjekt kein solipsistisch in sich verwurzelter Akteur ist, sondern den Anderen in sich hat, „als den-Anderen-in-seiner-Haut-haben“ (Levinas 1974, 254), könnte sich ein ‚kommunitäres‘ Missverständnis einstellen, das die Verstrickung mit dem Anderen als Eingebettetsein in eine bestimmte empirische (Volks- oder Kultur-)Gemeinschaft liest. Damit würde das Spezifische der Alteritätsbeziehung gerade

Plurale Alterität

Das *plurale* Moment der Alterität drängt sich mit der Einsicht auf, dass die Responsivität-Responsabilität nicht einmal an der Verantwortung des Anderen eine Grenze findet. Vielmehr ist das Sich zu einer „Verantwortung für die Verantwortung des Anderen“ (Levinas 1974, 260) und damit in eins zu einer „Verantwortung für die Freiheit der Anderen“ (Levinas 1974, 243) aufgerufen. Levinas weist eine neutrale Metaperspektive zurück, von der aus symmetrische Verhältnisse zwischen Subjekten konstatiert werden könnten. Aus einer solchen Perspektive ließe sich etwa das Prinzip etablieren, dass die Verantwortung der einen da endet, wo die Verantwortung der anderen beginnt. Aber der phänomenologische Blick, den Levinas durchwegs beibehält, auch wenn er eine Phänomenologie der Alterität, mithin des Nicht-Phänomenalen schreibt, bringt es mit sich, Pluralität und Intersubjektivität aus Sicht der ersten Person zu beschreiben und zunächst keinen derartigen View from Nowhere in Anspruch zu nehmen. Das zeigt sich besonders deutlich an Levinas' Antwort auf Philippe Nemos Interviewfrage, ob „der Andere mir gegenüber nicht auch verantwortlich“ ist: „Möglicherweise, aber das ist *seine* Sache. [...] Das Ich hat immer ein *Mehr* an Verantwortlichkeit als alle anderen.“ (Levinas 1982a, 74) Das heißt nicht, dass der Andere keine Verantwortung trägt, sondern nur, dass sie als

übersprungen. Der Bezug zum Anderen ist nicht Einbezogenheit in eine empirische Gemeinschaft, der Andere ist nicht der ‚Nächste‘ im Sinne räumlicher Nähe- und Distanzverhältnisse, kultureller und nationaler Zugehörigkeit oder anderer identitätsstiftender Kategorien. Alterität hat zunächst nichts mit der Identität/Differenz von kulturellen, ethnischen oder sonstigen Gemeinschaften zu tun. Vielmehr durchkreuzt die Alterität jede Identifizierung. Die Fremdheit des (kulturell, ethnisch, sexuell usw.) Fremden ist eine relative Fremdheit. Die Andersheit des Anderen ist eine absolute Andersheit. Die Alteritätsbeziehung ist folglich nicht im Sinne einer vorgängigen Gemeinschaft, sondern selbst als eine Aufforderung zu begreifen, der nachzukommen ist. Gemeinschaft mit den Anderen ist dem Subjekt, so Levinas, immer auch als ins Werk zu setzende Forderung aufgegeben und nicht als empirisches Substrat seines Selbstverständnisses vorgegeben. Das hat, wie sich insbes. in Abschn. 6.2 zeigen wird, auch zur Folge, dass das Alteritätsdenken sich sowohl von liberalen als auch von pragmatisch-kommunitären Logiken politischer Begründung und Rechtfertigung distanziert. Die Subjektivität-als-Verantwortung des Alteritätsdenkens liegt quer sowohl zum liberalen Motiv symmetrischer Verhältnisse zwischen zweckrationalen Akteuren als auch zum kommunitären Motiv einer unhintergehbaren Lebenswelt (Husserl) oder Lebensform (Wittgenstein), die sodann den normativen Horizont jeder Deliberation bildet. Die Verantwortung für die Anderen zieht dem Sich den Boden der Lebenswelt unter den Füßen weg. Für Levinas gibt es kein „So handle ich eben“ (Wittgenstein 1953, § 217), das nicht selbst noch in der Forderung stünde, sich vor den Anderen zu rechtfertigen.

solche nicht der eigenen Verantwortung entzogen ist. Anders gesagt, wir sind keine normativen Monaden.

Der Dritte steht bei Levinas für die Pluralität der Alteritätsrelation. Jede Begegnung des Anderen ist Mit-Begegnung anderer Anderer. Angesichts dieser Pluralität ist das Ethische auf das Politische hin geöffnet. Die ethische Subjektivität ist eigentlich eine ethisch-politische Subjektivität. Die Figur des Dritten liefert so den Schlüssel, um das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen zu erläutern. Mit dem Dritten trägt Levinas dem Umstand Rechnung, dass das Ausgesetztsein gegenüber *dem* Anderen immer schon und zugleich Ausgesetztsein gegenüber *den* Anderen ist. Der Andere begegnet nie im Singular, es gibt keine ethische Zweierbeziehung, die nachträglich durch den Dritten aufgebrochen würde.²⁷ Das lässt sich an der Passage verdeutlichen, an der Levinas in *Jenseits des Seins* erstmals ausführlich auf den Begriff des Dritten zu sprechen kommt:

Es ist nicht so, daß der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre und daß meine Verantwortung für den Anderen sich durch den ‚Zwang der Verhältnisse‘ zu einem Kalkül genötigt findet. 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. (Levinas 1974, 344)

Levinas unterstreicht, dass die Pluralität der Anderen weder akzidentell noch sekundär zu denken ist. Vielmehr bricht die Forderung nach Gerechtigkeit gerade in der „Nähe *des* Anderen“ auf. Bereits im Anspruch des Anderen melden sich die „Mitansprüche“ der anderen Anderen (vgl. Waldenfels 1995, 317; Tengelyi 1998, 168). Die Gerechtigkeit beschränkt nicht die Verantwortung, sondern steigert und pluralisiert sie, insofern ich nicht nur *dem* Anderen, sondern *den* Anderen antworten muss. Jedes Antworten ist dadurch gekennzeichnet, dass es neben dem Anderen auch anderen Anderen antwortet. Oder in linguistischen Begriffen: Jede Rede, jede Antwort ist polyadressiert.

27 Waldenfels unterstreicht die ‚entprivatisierende‘ Dynamik, die durch den Dritten mit hineinkommt: „[Wir] müssen [...] uns davor hüten, die Rolle des Dritten sogleich einer bestimmten Person, dem Außenstehenden zuzuweisen, als blieben Adressant und Adressat von ihr verschont.“ (Waldenfels 1994, 293)

Ohne die Pluralität der Anderen wäre die Idee der Responsivität-als-Responsibilität leer oder widersinnig.²⁸ Der Dritte ist in der Beziehung zum Anderen immer schon mit im Spiel, oder wie Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* schreibt: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.“ (Levinas 1961, 307f.) Der Alterität ist das Plurale eingeschrieben. Gerechtigkeit meint vor diesem Hintergrund zunächst nichts anderes als Responsibilität, nur ausdrücklich im Hinblick auf die Bedingungen pluraler Alterität. Der Gerechtigkeitsbegriff macht das Stehen in pluralen Antwortrelationen explizit. Dabei läuft die Pluralität der Anderen dem Anspruch des Anderen nicht zuwider. Der Dritte schmälert nicht das Unbedingte des Anspruchs: „Keinesfalls ist die Gerechtigkeit eine Abschwächung der Besessenheit, [...] eine Verkleinerung, eine Begrenzung der anarchischen Verantwortung.“ (Levinas 1974, 347)²⁹

Gleichzeitig macht der Dritte eine „unaufhörliche Korrektur“ (Levinas 1974, 345) der asymmetrischen Beziehung zum Anderen notwendig. Sobald ich nicht nur dem einem Anspruch des Anderen ausgesetzt bin, sondern zugleich den Mitansprüchen der anderen Anderen, sobald das der Fall ist (also: immer schon), komme ich nicht um einen „Vergleich der Unvergleichlichen“ (Levinas 1974, 344) umhin. Im Angesicht des Dritten, so Levinas, „braucht [es] die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die *Sichtbarkeit* der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und [...] die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor

28 Robert Bernasconi (1998, 92) formuliert das so: „Wenn der Dritte in der Beziehung zum Antlitz fehlen würde, [...] wäre ich im Angesicht des Anderen von all meinen Bindungen und Verpflichtungen gegenüber jedem anderen sonst entbunden.“

29 Bisweilen wird ein Widerspruch gesehen zwischen dieser Stelle, an der Levinas die Vorstellung zurückweist, die Gerechtigkeit stelle eine „Beschränkung der anarchischen Verantwortung“ dar, und der (nur vier Seiten zuvor vorgebrachten) Bemerkung, die Verantwortung finde angesichts des Dritten „[v]on selbst [...] eine Grenze“ (Levinas 1974, 343). Dass die Verantwortung einerseits durch die plurale Dimension der Ansprüchlichkeit *nicht beschränkt* wird und dass sie andererseits durch den Dritten *eine Grenze* findet, stellt keinen Widerspruch dar: Die auf den singulären Anderen ausgerichtete Verantwortung findet im Dritten eine Grenze genau deswegen, weil der Dritte seinerseits einen Anspruch an mich richtet, dem ich (ver)antwortend begegnen muss. Nur eine *andere Verantwortung* vermag die Verantwortung gegenüber dem Anderen zu begrenzen. Das Stehen in multiplen und pluralen Verantwortungsrelationen, die voneinander deren Begrenzung fordern, stellt *für mich*, insofern ich der „Grenze“, die meine Verantwortung für den Anderen am Dritten „findet“, selbst noch verantwortlich begegnen muss, somit keine Beschränkung, sondern allenfalls eine Steigerung der Verantwortlichkeit dar.

einem Gericht.“ (Levinas 1974, 343). Levinas bringt hier drei miteinander verbundene Aspekte seines Gerechtigkeitsverständnisses zum Ausdruck: Deutlich wird (1), dass Gerechtigkeit den Auftakt einer ‚ethischen Reduktion‘ bildet, wie ich es in Anspielung auf Husserls Idee der eidetischen und der phänomenologischen Reduktion nennen möchte. Diese Reduktion möchte darlegen, dass das Epistemische aufs Ethisch-Politische zurückgeht: Wahrheit, Objektivität und Intentionalität erscheinen als Antworten auf die Forderung der Gerechtigkeit. Zudem (2) impliziert der Vergleich des Unvergleichbaren, den die Gerechtigkeit fordert, offenbar eine bestimmte Gewaltsamkeit gegen die Singularitäten, die das Subjekt zur Gerechtigkeit aufrufen – eine Gewaltsamkeit, mit der es umzugehen gilt. Und nicht zuletzt verweist (3) die Spannung von Verantwortung und Gerechtigkeit auf das Verhältnis zwischen Ethischem und Politischem.

(1) Als ‚ethische Reduktion‘ bezeichne ich Levinas’ Versuch, ausgehend von der Verstrickung in die Alterität ein anderes Verständnis des Epistemischen zu gewinnen. Im Unterschied zur phänomenologischen Reduktion, die durch die Epoché die transzendente Grundstruktur von Welt herausarbeitet, spricht Levinas in *Jenseits des Seins* von einer „Reduktion“, die im „Ausweisen der eigenen Bedeutung des Sagens [besteht], die diesseits der Thematisierung des Gesagten liegt“ (Levinas 1974, 106). Diese ethische Reduktion legt, als „Rückgang vor das Sein“ (Levinas 1974, 109), die ethische Bedeutsamkeit der vermeintlich normativ neutralen epistemischen Vollzüge frei. Damit ist keine lineare Entwicklungsgeschichte gemeint, in der sich einem vor-bewussten Subjekt der Andere und der Dritte aufdrängen und es sozusagen ‚zum Nachdenken bringen‘. Vielmehr geht es um eine Selbstaufklärung des Epistemischen über seinen eigenen Status: Ist das Erkennen Mittel des intentionalen Sich-Verhaltens zur Welt oder geht diese Intentionalität bereits auf eine ethische Herausforderung zurück? Levinas macht geltend, dass eine solche Selbstaufklärung, wenn sie rigoros durchgeführt wird, unweigerlich auf das ethische Substrat des Epistemischen stößt. Nur insofern „ich mich vor dem Nächsten *und* dem Dritten befinde, ist es notwendig, daß ich vergleiche, daß ich erwäge und abwäge. Es ist notwendig, daß ich denke. Es ist also notwendig, daß ich bewußt werde. An dieser Stelle tritt das Wissen in Erscheinung. Es ist notwendig, daß ich gerecht bin.“ (Levinas 1993, 195) Es geht darum, die „Geburt des Bewußtseins, des Wissens [und] der Gerechtigkeit“ (Levinas 1993, 195) auf die Pluralität der Antwortrelation zurückzuführen. Die Pluralisierung der Alterität unterfängt all das ethisch, was sich zunächst scheinbar der ursprünglichen Verantwortungsforderung entgegengesetzt und auf die Seite

der Totalität geschlagen hatte: Wissen, Erkenntnis, Objektivität. Sie alle tragen, so Levinas, die Spur der Gerechtigkeit; das Epistemische hat einen ethischen bzw. ethisch-politischen Sinn. Alles Epistemische gewinnt für uns als Ressource des Antwortens auf Ansprüche Anderer Relevanz.

Dabei ist zu betonen, dass Levinas implizit zwei Aspekte von Gerechtigkeit differenziert. Denn wenn der Andere/die Verantwortung und der Dritte/die Gerechtigkeit gleichursprünglich sind, wie ist dann damit umzugehen, dass Levinas an der gerade zitierten Stelle nicht nur von einer „Geburt des Bewusstseins“ und des „Wissens“ spricht, sondern auch von einer „Geburt der Gerechtigkeit“? Wie kann die Gerechtigkeit sowohl das sein, was – im Angesicht des Dritten – Bewusstsein und Wissen *gebirt*, als auch das, was gleichzeitig mit Bewusstsein und Wissen erst *geboren* wird? Wie kann die Gerechtigkeit ihr eigenes Kind sein? Levinas hält diese Zweideutigkeit bewusst in der Schwebe. Gerechtigkeit bezeichnet sowohl die Forderung, die durch den Dritten an mich ergeht, als auch das, was ich angesichts dieser Forderung ins Werk zu setzen aufgerufen bin. Die doppelte Einschreibung wird in der folgenden Passage deutlich: „Erst die Nähe des Dritten [...] führt mit den Notwendigkeiten der *Gerechtigkeit* das Maß, die Thematisierung, das Erscheinen und die *Gerechtigkeit* ein.“ (Levinas 1974, 263–264, Anm. 22, meine Hvvhbg.) Gerechtigkeit ist hier einmal die Forderung, die sich aus der Nähe des Dritten ergibt, und einmal ein innerweltliches Geschehen, das Aktivität und Bewusstsein verlangt. Levinas bringt diese Doppelung auf die Formel: „[D]ie Gerechtigkeit [geht] über die Gerechtigkeit hinaus und ist insofern älter als sie selbst und die durch sie bedingte Gleichheit – in meiner Verantwortung für den Anderen, in meiner Ungleichheit gegenüber dem, dessen Geisel ich bin. Der Andere ist von vornherein der Bruder aller Menschen.“ (Levinas 1974, 344)³⁰ Die ‚jüngere‘ Gerechtigkeit, die in die Asymmetrie der ethischen Relation das Maß, den Vergleich, die Zählbarkeit und die Gleichheit einführt, stammt von der Gerechtigkeit als maßloser Über-Forderung durch die Anderen ab.

30 Levinas verweist an dieser Stelle auf einen Abschnitt in *Totalität und Unendlichkeit*, wo bereits vom ‚Dritten‘ die Rede ist: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.“ (Levinas 1961, 307–308) Er zeigt damit auf, dass schon im Rahmen von *Totalität und Unendlichkeit* die Beziehung zum Anderen keineswegs im Sinne einer abgekapselten ethischen Dyade verstanden werden kann, die sich nachträglich auf die Mitwelt hin öffnet; vielmehr meldet sich der Dritte und mit ihm die Forderung nach Gerechtigkeit bereits im Anspruch des Anderen: „Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit.“ (Levinas 1961, 308).

Um Gerechtigkeit im Angesicht pluraler Ansprüche ins Werk zu setzen, braucht es Objektivität, Vergleichbarkeit und Universalität.

(2) Was ist der begriffliche Zweck dieser doppelten Einschreibung des Gerechtigkeitsbegriffs? Levinas führt diese Unschärfe ein, um dem zu begegnen, was man die Gewalt der Gerechtigkeit nennen könnte. Der Gerechtigkeitsbegriff muss in sich selbst die Spur des Aufgerufenseins durch die Anderen nicht nur tragen, sondern ausstellen, um bei aller Notwendigkeit von Universalität, Objektivität, Erkenntnis, Vergleichbarkeit und Beurteilbarkeit die Achtung singulärer Ansprüche zu bewahren. Levinas sieht stets die Gefahr, dass die Gerechtigkeit sich in einer Ordnung der Objektivität einrichtet und taub wird gegenüber dem Nichtidentischen, im Sinne einer Bürokratie oder Technokratie, die die Gewalt gegen den Anderen billigt, um die Allgemeinheit einer (Verteilungs- und Ausgleichs-)Ordnung zu erhalten (vgl. Morgan 2016).³¹ Wie Hans-Dieter Gondek prägnant

31 Mit Arendt lässt sich die Bürokratie als eine Herrschaftsform auffassen, die nicht auf Gesetzen, sondern auf Verordnungen beruht. Die Bürokratie ist „das Regime der Verordnungen“ (Arendt 1955, 516). Ein Regieren per Verordnung erlaubt, die langwierigen Prozesse der Gesetzgebung abzukürzen und wie ein Blitzschlag mit äußerster Geschwindigkeit zu herrschen: „Die Effektivleistung der Verordnung ist durchschlagend, weil sie die vermittelnden Stufen zwischen Gesetzgebung, Veröffentlichung und Exekution vermeidet und dadurch gar keine Gelegenheit zur Diskussion und einer etwaigen Meinungsbildung bietet.“ (Arendt 1955, 518) Wegen dieser hohen Geschwindigkeit des Regierens per Verordnung und der Ausschaltung normaljuridischer Prozesse und Verfahren hatten, so Arendt, radikale politische Bewegungen immer eine Affinität zum Bürokratischen. Das bürokratische Verordnungs-Regieren erscheint in den Augen derjenigen, die einer solchen Regierung unterworfen sind, als eine „Herrschaft des Zufalls“ (Arendt 1955, 521). Denn insofern die Prozesse der Gesetzgebung nicht durchsichtig sind und insofern der Sinn der jeweiligen Verordnungen nicht klar kommuniziert ist, entzieht sich die Bürokratie nicht nur der Kritik, sondern überhaupt dem rationalen Nachvollzug. Dadurch setzt nach Arendt ein Prozess der Mystifizierung der Bürokratie ein. Die Blitzschläge der Verordnungen werden nicht mehr als menschliche Regierungsakte, sondern als Ausdruck eines Schicksals, einer höheren Notwendigkeit gedeutet. Die Bürokratie erscheint dann als eine quasi-göttliche Totalität. Dieses Moment des „Schicksalsaberglaubens“ (Arendt 1955, 521), das bei den einer Bürokratie Unterworfenen grassiert, hat Kafka am besten beschrieben. In seinen Romanen, insbesondere natürlich im *Prozess* und im *Schloss*, liefert Kafka, so Arendt, eine „Satire auf den Schicksalsaberglauben und den mit ihm zusammenhängenden Stolz, in irgendeine furchtbare, dunkle Notwendigkeit verstrickt zu sein, in deren Unglück sich der Sinn des Lebens offenbart“ (Arendt 1955, 522). Die Schlossbürokratie gibt den Verordnungen, ohne sie rational zu rechtfertigen oder zu begründen, den Glanz einer höheren Notwendigkeit, die über alles faktisch Nachvollziehbare erhaben ist. Am konzisesten wird diese Selbstmystifizierung der Bürokratie als schicksalhafte Notwendigkeit im *Prozess* zum Ausdruck gebracht. Dort lässt Kafka den Geistlichen im Dom dem Angeklagten K. das Grundprinzip der

herausstreicht, ist Levinas' „ganzes Bemühen“ hier in der Tat „darauf gerichtet, entgegen der sich aufdrängenden Konsequenz einer objektiven und distributiven Gerechtigkeit ein Verständnis von Gerechtigkeit zu retten, das sich nicht über die Singularität eines jeden Anderen/Dritten hinwegsetzt“ (Gondek 1994, 322). Gerechtigkeit gibt es für Levinas nur in der Spannung zwischen dem Maßlosen der singulären Verantwortung und dem Maß der allgemeinen Gerechtigkeit. Für die Frage nach der Gestaltung von Institutionen heißt das unter anderem, dass die institutionellen Prozeduren immer auch Dispositive der Berufung und Infragestellung vorsehen müssen.

In einem Gespräch von 1977 verweist Levinas in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Billigkeit: „Das Wort ‚Gerechtigkeit‘ ist [...] dort am Platze, wo [...] die *Billigkeit* nötig ist“ (Levinas 1977, 101, meine Hvhbg.). Der Begriff der Billigkeit oder Güte (gr. *epieikeia*) wird seit Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* verwendet, um die gewaltsame Allgemeinheit des Gesetzes unter Berücksichtigung der Singularität der Betroffenen und des je einzelnen Falles zu korrigieren. Nach Aristoteles ist das Billige oder „Gütige ein Gerechtes“, es gehört also dem Begriffsumfang der Gerechtigkeit an; zugleich aber ist es *als* Form der Gerechtigkeit „ein höherer Wert als [...] das infolge seiner allgemeinen Fassung Fehlern unterworfenen Gerechte“ (Aristoteles, Nik. Eth. V 14,1137 b). Levinas bezieht sich auf die Billigkeit, um die Spannung zwischen den beiden Bedeutungsgehalten seines Gerechtigkeitsbegriffs – Etablierung universaler Normen und Achtung des Nicht-identischen – zu erläutern. Der Spannung zwischen der Notwendigkeit von Universalisierung und der Irreduzibilität des Singulären trägt Levinas mit einem Gerechtigkeitsbegriff Rechnung, der beide Aspekte in ihrer Verschränkung expliziert, ohne sie jedoch zu verwischen oder in eins zu setzen: „Ihre Unterscheidung ist in jedem Fall richtig, wenn auch zugleich die Nähe zwischen diesen Begriffen gilt.“ (Levinas 1977, 102) Gerechtigkeit muss, so Levinas, ausgehend von einer Subjektivität gedacht werden, die weder in einem universalen Reich der Zwecke noch in der Dienstbarkeit gegenüber der singulären Transzendenz ihre Ruhe findet.³²

bürokratischen Herrschaft erklären. Es lautet: „Man muß nicht alles für wahr halten, man muß es nur für notwendig halten.“ (Kafka 1915, 303) Darin liegt, so Arendt, das Wesen der Bürokratie als nicht-rationalisierbarer, blitzartiger Verordnungsherrschaft.

- 32 Insofern geht Levinas, wie Pascal Delhom und Alfred Hirsch betonen, über ein klassisches Verständnis von „Billigkeit hinaus, denn Verantwortung ist nicht nur eine nötige Ergänzung und Korrektur des allgemeinen Rechts und der anonymen Institutionen um der Gerechtigkeit willen, sondern darüber hinaus die Quelle einer nie abgeschlossenen Verbesserung des Rechts und der Institutionen selbst, weil diese

(3) Damit kommt das grundsätzliche Spannungsverhältnis von Ethischem und Politischem in den Blick. Es braucht die allgemeine Gerechtigkeit der Ordnung, der Strukturen und Institutionen, gerade um der Pluralität der Singularitäten und damit der Pluralität ethischer Verantwortlichkeiten gerecht zu werden. Dabei können diese Institutionen mitsamt ihren Verfahren und Routinen die Orientierung am Singulären nicht einfach hinter sich lassen. Selbst das Recht – der normative Diskurs des Universalen *par excellence* – bleibt unweigerlich auf die Ansprüche des Nichtidentischen bezogen.

Im Anschluss an Levinas hat Derrida diesen Gedanken in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit in *Gesetzeskraft* (1991) ausbuchstabiert. Im Fokus von Derridas Analyse steht das richterliche Urteil als Paradigma normativ bedeutsamer Entscheidungen. Am Phänomen des Urteilens lässt sich, so Derridas Idee, das Verwobensein von Ethischem und Politischem ausweisen. Damit man ein Urteil gerecht nennen kann, muss es zunächst, wie Derrida geltend macht, rechtmäßig sein, es muss sich auf einen allgemeinen und anerkannten Korpus von Normen und Regeln beziehen. Allerdings darf, „um gerecht sein zu können, [...] die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen“ (Derrida 1991, 47), denn als bloße Rechtsanwendung ist die Entscheidung höchstens rechtmäßig oder rechtskonform. Für die Gerechtigkeit ist darüber hinaus das eigene, singulär-verantwortliche Entstehen erforderlich. Man würde keine Entscheidung gerecht nennen, die nicht frei und verantwortlich gefällt wird. Die Entscheidung muss das Universale, die allgemeine Regel daher zugleich affirmieren und „übernehmen, sie muß ihr zustimmen, sie muß ihren Wert bestätigen“. Sie muss, wie Derrida bündig formuliert, „einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen. Sie muß das Gesetz erhalten und es zugleich so weit zerstören oder aufheben, daß sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muß“ (Derrida 1991, 47). Dabei lässt sich das Paradigma des Rechtsentscheids, auf das Derrida hier Bezug nimmt, verallgemeinern. Wir finden uns immer schon in dieser Situation des Urteilens vor dem Hintergrund der Spannung zwischen Singularität/Pluralität und Universalität. Das heißt aber auch, dass die ethische Subjektivität, die das Alteritätsdenken ins Auge fasst, eine wesentlich ethisch-politische Subjektivität ist. Die Pluralität der Anderen spannt den sozialen Raum als einen Raum auf, der sich in Gestalt politischer Ansprüche und Konflikte konstituiert. Fragen der

die Verantwortung der einzelnen nicht ersetzen, sondern durch sie gefordert und beurteilt werden“ (Delhom/Hirsch 2007, 33).

Gleichheit und der Gerechtigkeit werden dringlich, die sich im Rahmen einer kontrafaktischen ethischen Dyade nicht stellen und nie hätten stellen können. Die plurale Alterität hat die Intersubjektivität je schon politisiert. Das Ethische ist keine außerpolitische oder präpolitische Sphäre, sondern drängt von sich aus zum Politischen hin, während das Politische umgekehrt nicht von den ethischen Relationen zu lösen ist.

Mit der Diagnose einer grundsätzlichen Spannung von Ethischem und Politischem sowie von Singularität, Pluralität und Universalität ist die Rekonstruktion des Alteritätsdenkens an dem Punkt angelangt, der zu Beginn dieses Kapitels in Auseinandersetzung mit Kant als Ziel von Levinas' Reflexionen ausgedeutet wurde. Die Idee der Subjektkonstitution im Widerspiel singular-pluraler Ansprüche erläutert, warum wir – kantisch gesprochen – an Universalität und Universalisierung überhaupt ein Interesse nehmen. Das Universale, die allgemeine Gerechtigkeit, braucht es *umwillen* des Singularen/Pluralen. Auf diese Weise stellen die Deskriptionen der präreflexiven und pluralen Alterität den Sinn des Unbedingten im Alteritätsdenken heraus. Es handelt sich nicht um ein Unbedingtes, das sich von allem Politischen – als der Sphäre des Bedingten – freihält, sondern um ein Unbedingtes, das in erster Linie die Unabweisbarkeit des Politischen und des politischen Handelns ins Treffen führt. Im Vergleich zur kantischen Version des Unbedingten verlagert sich im Alteritätsdenken der Schwerpunkt (1) von der Aktivität zur Passivität, (2) von der Rationalität zur Affektivität, (3) von der Universalität zur Singularität und (4) von der Autonomie zur Heteronomie. Dabei ist deutlich geworden, dass Levinas die Aktivität und ihre Korrelate nicht geringschätzt, sondern als Resultate einer Konstitutionsgeschichte sichtbar machen möchte, die auf ihre verdrängte Kehrseite zurückführt. Dabei geht, wie sich ebenfalls gezeigt hat, die Idee einer ursprünglichen Passivität und Vulnerabilität keineswegs mit einer Absage an Handlungsfähigkeit einher. Im Gegenteil geht Levinas davon aus, dass sich Akteurschaft im Rahmen des Totalitätsdenkens und der damit verbundenen Philosophie der Aktivität und des Selben gar nicht verstehen lässt. Wenn man die Passivität am Ursprung des Handelns nicht mitdenkt, wird das Handeln unbegreiflich. Die Passivität gegenüber den Anderen muss vielmehr, um eine glückliche Wendung von Judith Butler aufzugreifen, als eine „ermächtigende[] Verletzbarkeit [*enabling vulnerability*]“ (Butler 1997, 10) gedacht werden. Erst die Vulnerabilität, als rückhaltloses Ausgesetztsein, macht das Phänomen menschlicher Praxis verständlich und erlaubt, den

Bereich des Politischen als den Bereich der Artikulation dieser Praxis zu erschließen.

4 Die Aporie der Gerechtigkeit (Honneth, Derrida, Levinas)

Axel Honneths früher Text „Das Andere der Gerechtigkeit“ (1994) stellt einen der luzidesten Versuche dar, das Alteritätsdenken nach Levinas und Derrida für die politische Philosophie der Gegenwart fruchtbar zu machen und zu zeigen, welche Verschiebungen und Weichenstellungen das Alteritätsmotiv im politischen Denken mit sich bringt. Honneth liest Derrida und Levinas im Rahmen seiner Anerkennungstheorie als Kritiker der Habermas'schen Diskursethik und argumentiert, dass das Alteritätsdenken konzeptuelle Ressourcen bereithält, die den Denkhorizont moderner normativer Theorieansätze sprengen. Insofern ist Honneths Zugang für den vorliegenden Versuch, das Alteritätsdenken als Arbeit am Denkbild des Politischen zu lesen, ein wichtiger Bezugspunkt. Während ich eine *strukturelle* Lesart des Alteritätsdenkens forcieren, handelt es sich bei Honneths Ansatz um den Paradefall einer *kompassiven* Lektüre (s. Abschn. 1.3). Honneth liest das Alteritätsdenken als eine Politik der Fürsorge: eine Politik, die dem Fokus auf Universalität und Gleichbehandlung ein Moment der Achtsamkeit gegenüberstellt. Wie sich gegen Ende des vorigen Kapitels abgezeichnet hat, führt eine strukturelle Lektüre dagegen zum Aufweis einer produktiven und konstitutiven Aporie der Gerechtigkeit, im Sinne einer unauflöslichen Spannung von Ethischem und Politischem, Singulärem und Universalen.

Im Folgenden skizziere ich zunächst die diskursive Ausgangssituation, vor deren Hintergrund sich Honneth im Rahmen seiner Anerkennungstheorie auf das Alteritätsdenken bezieht (4.1). Daran anschließend zeichne ich Honneths kompassive Lektüre von Derrida und Levinas nach. Für Honneth verweist das Alteritätsdenken auf eine Politik der Fürsorge, deren Bedeutsamkeit in den vorherrschenden normativen Theorieansätzen ignoriert wird (4.2). In kritischer Auseinandersetzung mit Honneth stelle ich dem kompassiven einen strukturellen Ansatz gegenüber, indem ich zunächst die Aporie der Gerechtigkeit rekonstruiere (4.3) und auf ihre ethisch-politischen Implikationen hin befrage (4.4).¹

1 Eine frühere Fassung dieses Kapitels ist als Aufsatz in der von Michael Staudigl besorgten Edition *Phänomenologien des Politischen* erschienen, s. Seitz 2025.

4.1 Der Anspruch des Nichtidentischen und die Grenzen der Diskursethik

Alteritätstheoretische und anerkennungstheoretische Ansätze verbindet ungeachtet aller Differenzen die Einsicht in die relationale Verfasstheit von Subjektivität. Was es heißt, ein Subjekt zu sein, lässt sich nicht unabhängig von den Beziehungen zu Anderen bestimmen. Vielmehr ist das Bezogen-sein auf Andere die Grundsituation aller Subjektkonstitution.² In „Das Andere der Gerechtigkeit“, einem kurz nach der Veröffentlichung von *Kampf um Anerkennung* (1992)³ publizierten Aufsatz, interveniert Honneth aus seiner anerkennungstheoretischen Perspektive in die diskursive Gemengelage der praktischen Philosophie zu Beginn der 1990er Jahre. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass die vorherrschenden universalistischen Theorieansätze – Rawls’ Gerechtigkeitstheorie und Habermas’ Diskursethik⁴ – von zumindest drei Seiten her in Frage gestellt werden: (1) Die poststrukturalistische Metaphysikkritik dechiffriert das Festhalten an klassischen Konzeptionen von Universalität als metaphysischen Restbestand; (2) der Kommunitarismus tritt als Advokat kultureller Identität und Besonderheit für einen Vorrang des (partikularen) Guten vor dem (universalen) Gerechten ein;⁵ und (3) die feministische Care-Ethik erhebt gegenüber einem einseitigen, als androzentrish entlarvten Fokus auf Prozeduren der Universalisierung die Forderung, asymmetrische und nichtreziproke Beziehungen der Fürsorge verstärkt zu berücksichtigen.⁶

Honneths strategisches Ziel in „Das Andere der Gerechtigkeit“ besteht angesichts dieser Gemengelage darin zu zeigen, dass sich die an Gleichbehandlung orientierte Diskursethik und die an Fürsorge orientierte Care-Ethik im Rahmen seiner eigenen Anerkennungstheorie integrieren lassen: Die Diskursethik ist nach Honneth in der Lage, den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit im Sinne allgemeiner Gleichbehandlung zu explizieren. Sie

2 Vgl. zum Verhältnis von Alteritätsdenken und Anerkennungstheorie auch die Beiträge in Hetzel/Quadflieg/Salaverría 2011.

3 Honneths Anerkennungstheorie hat seitdem viele Erweiterungen und Präzisierungen erfahren. Hier sind insbesondere Honneths Ausführungen in *Unsichtbarkeit* (2003) und *Das Ich im Wir* (2010) zu nennen, sowie – auch wenn der Begriff der Anerkennung hier etwas weniger prominent platziert ist – *Das Recht der Freiheit* (2013). Zudem hat Honneth eine weit ausgreifende ideengeschichtliche Situierung des Anerkennungsparadigmas vorgelegt: *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte* (2018).

4 Vgl. auch Honneths Ausführungen in *Das Recht der Freiheit*, 21ff.

5 Honneth selbst hat sich damit u.a. im Rahmen seiner Edition *Kommunitarismus* (1993) intensiv auseinandergesetzt.

6 Vgl. zu den Grundlagen und diversen Ausformungen care-ethischer Entwürfe, auch im Kontext von anerkennungs- und alteritätstheoretischen Überlegungen, Schnabl 2004.

kommt aber mit dem „Anderen der Gerechtigkeit“, das Honneth als ein asymmetrisches Verpflichtetsein gegenüber hilfsbedürftigen Mitmenschen begreift und als „menschliche Fürsorge“ bestimmt, nicht zurecht (Honneth 1994, 135). Fürsorge markiert ein irreduzibles normatives Moment, das weder auf eine Gerechtigkeitsperspektive reduziert noch ausgeblendet werden kann. Mit dieser Einsicht soll die Diskursethik auf eine allgemeine Theorie der Anerkennung hin überschritten werden. Dazu beruft sich Honneth allerdings nicht auf Ansätze der Care-Ethik selbst, sondern auf die alteritätstheoretischen Überlegungen von Levinas und Derrida. Deren Denken ermöglicht nach Honneth, „der Fürsorge im Phänomenbereich des Moralischen wieder den Platz zurückzuerstatten, der ihr in der auf Kant zurückgehenden Tradition der Moralphilosophie allzu häufig“ – und zwar bis hin zu Habermas und Rawls – „versagt geblieben ist“ (Honneth 1994, 170). Geht es nach Honneth, dann sollen Derrida und Levinas gewissermaßen den care-ethischen Herausforder:innen von Habermas argumentativ den Rücken stärken und gleichzeitig den Übergang von der Diskursethik zur Anerkennungstheorie plausibilisieren.

Honneths Deutung zufolge besteht der Beitrag der alteritätstheoretischen Ansätze von Derrida und Levinas zur normativen Theoriebildung darin, dem kantischen Fokus auf universaler Gerechtigkeit den besonderen Verpflichtungscharakter der Fürsorge als unabhängiges und unhintergebares normatives Moment entgegengestellt zu haben. Diese Lesart des Alteritätsdenkens trägt für Honneth dazu bei, Normativität im Rahmen seiner eigenen Theorie in drei voneinander abgegrenzte normative Sphären ausdifferenzieren: (1) die Sphäre der Fürsorge (mit der Leitidee asymmetrischer Verantwortung), (2) die Sphäre des Rechts (mit der Leitidee allgemeiner Gleichbehandlung) und (3) die Sphäre der Solidarität (mit der Leitidee sozialer Wertschätzung).⁷ Ein derartiges Sphärenmodell hat den augenscheinlichen Vorteil, dass es eine Form interner bzw. immanenter Kritik ermöglicht, die die konkreten, realen Verhältnisse in jeder Sphäre an deren jeweiligem normativen Leitprinzip misst.⁸

7 Hier zeigt sich eine gewisse Verschiebung in der Darstellung im Vergleich zu *Kampf um Anerkennung*: Dort steht ein vertikales Stufenmodell im Zentrum (mit Primärbeziehungen wie Liebe/Freundschaft als grundlegendster Stufe, auf die dann das Recht und im weiteren die Solidarität aufbauen), während in „Das Andere der Gerechtigkeit“ ein stärker horizontales Modell präsentiert wird. In *Das Recht der Freiheit* wird zudem die Sphäre des Marktes in die Diskussion mit aufgenommen.

8 Um eines der Ergebnisse der Lektüre vorwegzunehmen: Die Alteritätstheoretiker denken den Raum des Normativen nicht als eingeteilt in Sphären, sondern als durchzogen

Den Ausgangspunkt von Honneths Überlegungen in „Das Andere der Gerechtigkeit“ bildet die Anfang der 1990er Jahre weit verbreitete – und unlängst wieder en vogue gekommene – Pauschalkritik am sogenannten „Postmodernismus“. Dieser laufe, so ein häufig erhobener Vorwurf, sowohl auf einen unhaltbaren Relativismus bzw. Konstruktivismus als auch auf einen problematischen normativen Indifferentismus im Sinne des berüchtigten *anything goes* hinaus.⁹ Honneth weist diese Vorwürfe entschieden zurück, indem er auf jene ‚ethische Wende‘ aufmerksam macht, im Zuge derer sich die Hauptvertreter:innen poststrukturalistischer Metaphysikkritik – wie Derrida und Lyotard – seit den 1980er Jahren verstärkt normativen Fragen zuwenden. Diese Wende ist nach Honneth insofern notwendig, als jede Metaphysikkritik die „Gefahr einer ethischen Indifferenz“ nur durch den expliziten „Ausweis[] [ihrer] normativ-politischen Orientierungen“ (Honneth 1994, 134) vermeiden kann. Anders gesagt, Metaphysikkritik darf nicht zu einer bloßen Destruktion um der Destruktion willen geraten. Das heißt allerdings nicht, dass das Projekt der Metaphysikkritik per se normativ unbestimmt wäre. Diesen Punkt unterstreicht Honneth mit Verweis auf Adorno, aber dasselbe ließe sich über Derrida sagen. Wer wie Adorno oder Derrida „den Versuch unternimmt, an den Denksystemen der philosophischen Tradition das Abgespaltene und Ausgeschlossene freizulegen, wird spätestens dann mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu ethischen Schlussfolgerungen getrieben, wenn es sich bei diesem Abweichenden nicht um kognitive Alternativen, sondern um menschliche Subjekte handelt“ (Honneth 1994, 134). Die Kritik des metaphysischen Strebens nach ungebrochenen Formen von Einheit, Identität, Idealität und Universalität macht

von Aporien. In allen ethisch-politischen Konflikten sind Momente der Verantwortung und der Gerechtigkeit am Werk, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen und zugleich in einer unauflöslichen Spannung zueinander stehen. Die alteritätstheoretischen Überlegungen von Levinas und Derrida laufen auf eine konstitutive Aporie der Gerechtigkeit zu. Die Aporie der Gerechtigkeit erlaubt, Honneths anerkennungstheoretisches Sphärenmodell in Frage zu stellen und andere Perspektiven auf Normativität zu eröffnen. Die folgenden Ausführungen arbeiten heraus, welche Folgerungen sich für das Verständnis des Politischen ergeben, wenn man das von Derrida und Levinas ausgezeichnete aporetische Moment nicht vorschnell auflöst, sondern entfaltet. Honneths Thesen wurden unmittelbar nach der Publikation seines Aufsatzes breit debattiert. So widmete sich ein eigener Schwerpunkt in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* der Diskussion seiner Ausführungen. Vgl. Critchley 1994, Nagl-Docekal 1994, White 1994, van Reijen 1994. In der Folge ist es darum jedoch merklich still geworden. Eine breit angelegte Studie zum Verhältnis von Diskursethik und Alteritätsdenken hat Eva Buddeberg (2011) vorgelegt.

9 Vgl. für eine Kritik dieser Vorwürfe auch Posselt/Seitz 2020.

die Frage nach der Bedeutsamkeit des Nichtidentischen unausweichlich. Darin liegt nach Honneth der gemeinsame Zug der alteritätstheoretischen Ansätze und der „ungeschriebene[n] Moraltheorie Adornos“: Stets geht es um die „Vorstellung, dass sich erst im angemessenen Umgang mit dem Nicht-Identischen der Anspruch menschlicher Gerechtigkeit erfüllt“ (Honneth 1994, 134).

Damit erteilt Honneth nicht nur der naiven Auffassung eine Absage, poststrukturalistische und postphänomenologische Ansätze würden sich nicht um Fragen der Normativität kümmern. Er weist diese im Gegenteil als deren eigentliches Gravitationszentrum aus. Zugleich markiert er den neuralgischen Punkt, von dem alle weiteren Anstrengungen abhängen, die normativen Einsatzpunkte dieser Theorien zu klären: die Frage, wie das Nichtidentische, dem Gerechtigkeit widerfahren soll, näher zu bestimmen ist. Nach Honneth lassen sich dabei zumindest drei Antwortmöglichkeiten unterscheiden. Das Nicht-Identische kann (1) in der „Singularität eines sozialen Sprachspiels“ wie bei Lyotard, (2) in der „unaufhebbaren Differenz aller menschlichen Wesen“ wie bei Stephen K. White oder (3) in der „konstitutiven Hilfsbedürftigkeit des einzelnen Menschen“ (Honneth 1994, 134) verortet werden, auf die sich – laut Honneth – Levinas und Derrida beziehen. Die daraus jeweils resultierende ethisch-politische Forderung lässt sich nach Honneth entsprechend (1) als „erweiterte Form der sozialen Gleichbehandlung“, (2) als „Steigerung der ethischen Sensibilität“ oder (3) als „asymmetrische Verpflichtung zwischen Personen“ auffassen (Honneth 1994, 135).

Alle drei Vorschläge müssen sich daran messen lassen, ob sie über das hinausgehen, was sich im Rahmen von Habermas' Diskursethik explizieren und berücksichtigen lässt. Die Diskursethik kann nach Honneth als der avancierteste Versuch gelten, das kantische Prinzip universaler Gleichbehandlung unter den Anforderungen der Gegenwart zu reformulieren. Den normativen Rahmen der Diskursethik sprengen in Honneths Augen nur die Reflexionen von Levinas und Derrida. Sowohl Lyotards Anspruch einer Ausweitung der gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse als auch Whites Anspruch einer Steigerung ethischer Sensibilität sind nach Honneth „mit der Diskursethik nicht nur vereinbar, sondern in ihrem Rahmen sogar besser zu artikulieren [...], weil ihr normativer Kern nichts anderes als eine radikalisierte Idee der Gleichbehandlung darstellt“ (Honneth 1994, 135).

Sehen wir uns, um diese argumentative Strategie nachzuvollziehen, zunächst Honneths Überlegungen zu Lyotard und White an. Bekanntlich wählt Lyotard – ähnlich wie Habermas – einen sprachtheoretischen Ansatz

(vgl. Habermas 2009), allerdings nicht im Anschluss an die analytische Sprachphilosophie, sondern die Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein. Entgegen Habermas' Leitidee, dass sich divergierende Geltungsansprüche idealiter durch die Etablierung eines gewaltlosen inklusiven Diskurses rational aushandeln lassen können, geht Lyotard im Fall des Widerstreits von einer strikten Inkommensurabilität unterschiedlicher Diskursarten aus.¹⁰ Jeder Versuch, den Widerstreit unter Berufung auf eine einzige, universale Urteilsregel zu schlichten, fügt notwendig einer der Streitparteien ein Unrecht zu. Die Entscheidung für eine der beiden Diskursarten negiert nicht nur den Geltungsanspruch der anderen Diskursart, sie löscht ihn gleichsam aus, insofern dieser, wie Honneth paraphrasierend festhält, in der hegemonialen Logik „weder wahrgenommen noch artikuliert zu werden vermag“ (Honneth 1994, 138). Konkret kann man dabei an die gesellschaftlich vorherrschenden juristischen und ökonomischen Sprachspiele denken. Indem diese Heterogenes mit ihren spezifischen Rationalitätsansprüchen und Urteilsweisen überformen und verdrängen, „bleiben bestimmte Sprachspiele anderer Geltungsart auf Dauer von der gesellschaftlichen Artikulation ausgeschlossen“ (Honneth 1994, 139). Aus diesem Befund ergibt sich die normative Forderung, den ausgeschlossenen und verdrängten Artikulationsformen zum Ausdruck zu verhelfen.

Dazu stehen Lyotard nach Honneth zwei Optionen zur Verfügung: Entweder erkennt Lyotard resignativ die Hegemonie bestimmter Sprachspiele an und begnügt sich damit, Sprachen und Gesten zu (er)finden, in denen sich der Widerstreit „bezeugen“ (Lyotard 1983, 12) lässt, oder er fasst „eine Kritik der Vorherrschaft bestimmter Sprachspiele ins Auge und wendet sich der Begründung einer philosophischen Ethik zu, deren normatives Ziel die Öffnung der gesellschaftlichen Kommunikation für bislang ausgeschlossene Sprachspiele ist“ (Honneth 1994, 139). Nach Honneth führen diese beiden Optionen für Lyotard in eine Sackgasse. Denn mit der ersten, resignativ-bezeugenden Position würde Lyotard jeden wirksamen ethisch-politischen Anspruch aufgeben. Mit der zweiten Position, die auf die Erarbeitung einer kritischen Kommunikationsethik zielt, würde er dagegen nichts anderes sagen, als sich bereits in normativ gehaltvoller Weise in der Diskursethik ausbuchstabiert findet – also gerade der Theorie, im Kontrast zu der das Konzept des Widerstreits eingeführt wurde.

10 Im „Unterschied zu einem Rechtsstreit“ wäre ein Widerstreit, so Lyotard (1983, 9), „ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt“.

Lyotard liefert daher nach Honneth keine zureichenden Gründe dafür, über das normative Theoriesetting der Diskursethik hinauszugehen. Sobald bzw. sofern Lyotards Theorie des Widerstreits normativ konkret zu werden versucht, muss sie sich, so Honneths Argument, nolens volens auf die universalistischen Grundlagen der Diskursethik berufen: „[D]enn nur, wenn wir“ im Sinne der Diskursethik „unterstellen dürfen, dass alle Beteiligten eines praktischen Konflikts ihre Interessen und Sichtweisen auch tatsächlich haben artikulieren können, wird sich überhaupt feststellen lassen, ob es sich um einen ‚Widerstreit‘ zwischen unterschiedlichen Diskursarten handelt“ (Honneth 1994, 142).¹¹ Lyotards Denken des Widerstreits erschöpft sich Honneth zufolge darin, auf radikalisierte Weise sprachliche und soziale Gleichbehandlung einzufordern und lässt sich daher problemlos in den theoretischen Rahmen der Diskursethik integrieren.

Analog argumentiert Honneth im Hinblick auf den Ansatz von Stephen K. White. White geht im Anschluss an Nietzsche, Heidegger und Adorno von der Diagnose aus, dass die Moderne den Sinn für das Pathische ethischer Sensibilität verloren hat. So folgt, wie White geltend macht, die moderne praktische Philosophie trotz aller Differenzen stets einer „Ontologie der Aktivität“. Im Rahmen einer Ontologie der Aktivität werden alle moralischen Fragen auf Fragen richtigen *Handelns* reduziert. Dadurch gerate die ethische Relevanz passivischer Tugenden der Aufmerksamkeit und Achtsamkeit aus dem Blick.¹² Diese Tugenden – wie „Zaudern, Bescheidenheit, [...] Seinlassen und Aufmerksamkeit für Partikularität“ (White 1994, 1051) – sehen darauf ab, dem Anderen Raum zu geben. Es handelt sich dabei, so Honneth, um „Verhaltensweisen, die heute im Begriff der ‚Fürsorge‘ zusammengefasst werden“ (Honneth 1994, 146). Fürsorge kommt damit als eine achtsame Haltung gegenüber dem Anderen zum Ausdruck: eine Haltung, die dem Anderen nicht vorschnell die eigenen Kategorien, Erwartungen

11 Gegen diese Deutung ließe sich einwenden, dass eines der wesentlichen Merkmale des Widerstreits nach Lyotard gerade darin besteht, dass er sich nicht aus einer neutralen Außenperspektive konstatieren lässt. Vielmehr impliziert bereits die Frage, ob ein Widerstreit vorliegt, immer schon eine gewisse Parteinahme, ist mithin also keine rein epistemische Frage. Dies deutet sich bereits zu Beginn des *Widerstreits* an, wo Lyotard über den Widerstreit konsequent im Konjunktiv spricht (vgl. Lyotard 183, 9ff.).

12 White unterscheidet damit die passivischen Tugenden der Achtsamkeit (*light care*) von Verpflichtungen der Fürsorge gegenüber Bedürftigen, Kindern und Kranken (*heavy care*). In seiner Replik bringt er diese Differenzierung kritisch gegen Honneths Lektüre seiner Ausführungen ins Spiel (vgl. White 1994).

und Deutungen überstülpt, sondern ihm Raum gibt, sich von sich selbst her zu entfalten.¹³

Eine solche Haltung ist, wie Honneth aufzeigt, auch im Rahmen der Diskursethik von Bedeutung. In habermasianisches Vokabular übersetzt geht es darum, dass alle Teilnehmer:innen praktischer Diskurse die „Fähigkeit zur Vergegenwärtigung individueller Besonderheiten“ (Honneth 1994, 153) mitbringen und kultivieren müssen, um eine gelingende, konsensorientierte Diskussion zu führen. Dabei sind Whites Überlegungen für die Diskursethik insofern relevant, als sie erlauben, ein Selbstmissverständnis von Habermas zu korrigieren. Denn Habermas geht zwar davon aus, dass solche Einstellungen und Haltungen faktisch wichtige Eigenschaften von Diskursteilnehmer:innen darstellen, allerdings betrachtet er sie, wie Honneth kritisiert, bloß funktional: als notwendige Eigenschaften, die die Subjekte haben müssen, wenn praktische Diskurse gelingen können sollen. Mit White kann dagegen gezeigt werden, dass es sich bei der fürsorglichen Achtsamkeit nicht nur um eine funktionale Bedingung, sondern vielmehr um eine normativ bedeutsame „kommunikative[] Tugend“ handelt. Derlei kommunikative Tugenden bilden die „personale[n] Voraussetzungen von moralischen Diskursen“ (Honneth 1994, 153). Mit anderen Worten: Was Habermas bloß als eine funktionale, normativ neutrale Bedingung des Gelingens praktischer Diskurse behandelt, erlaubt White in seinem ethischen Eigensinn zu würdigen. Der diskursethische Rahmen als solcher wird dadurch freilich nicht in Frage gestellt.¹⁴

4.2 Verantwortung als Fürsorge

Erst die Überlegungen von Derrida und Levinas erlauben nach Honneth, die strukturellen Verengungen der Diskursethik aufzuzeigen und über sie hinauszugehen. Mit diesen Ansätzen hat das Alteritätsdenken, wie Honneth am Ende seines Texts anerkennend festhält, „doch noch einen kleinen, jedoch wichtigen Schritt über den normativen Horizont hinaus unternommen, der mit der Idee der Gleichbehandlung für die Moderne bislang

13 White (1994) greift dabei erläuternd auf das Heidegger'sche Motiv der „Gelassenheit“ zurück.

14 In seiner Replik auf Honneth stimmt White dieser Lesart übrigens in weiten Teilen zu und mahnt vor allem ein, dass die von ihm ins Treffen geführten Tugenden der Achtsamkeit (*light care*) nicht bloß als Ergänzungen der Diskursethik, sondern auch als eigenständige Bestandteile einer Ontologie verstanden werden sollen, die sich gegen die moderne Ontologie der Aktivität richtet (vgl. White 1994, 1055f.).

bestimmend war“ (Honneth 1994, 170). Dieser Schritt führt über den einseitigen Fokus auf universaler Gerechtigkeit hin zur Einbeziehung eines Moments der Fürsorge, das sich nicht in passivischer Achtsamkeit erschöpft wie bei White, sondern als konkretes Verantwortlichsein gegenüber hilfsbedürftigen Mitmenschen zu fassen ist.

Der entscheidende Grundgedanke von Levinas und Derrida lautet dabei nach Honneth, dass in allen normativ relevanten Situationen „zwei verschiedene Prinzipien der menschlichen Verantwortung aufeinanderstoßen, die beide in gleichem Maße legitime Gesichtspunkte des Moralischen verkörpern“ (Honneth 1994, 158): singuläre Verantwortung für den Anderen einerseits und allgemeine Gleichbehandlung aller andererseits. Stets sind wir sowohl dazu aufgerufen, dem Anderen verantwortlich zu begegnen als auch Gerechtigkeit für alle ins Werk zu setzen. Um dieses Grundmotiv zu erläutern, bezieht sich Honneth auf Levinas' Ausführungen zum Antlitz des Anderen sowie auf Derridas *Politik der Freundschaft*. Derrida macht im Zuge einer Phänomenologie der Freundschaftsbeziehung auf die Verzahnung der beiden Momente aufmerksam. Die Freund:in zeichnet sich dadurch aus, dass sie zugleich als unvertretbar Einzelne und als Gleiche unter Gleichen begegnet, mithin sowohl singulär-fürsorgliche Zuwendung als auch Gleichbehandlung einfordert. Zusätzlich erläutert Honneth den Gedanken eines steten Aufeinandertreffens von Verantwortung und Gerechtigkeit mit Blick auf Derridas Richter-Beispiel aus *Gesetzeskraft* (1991). So fordert die Gerechtigkeit einerseits, dass die Entscheidung der Richter:in nicht willkürlich, sondern unter Rückgriff auf einen legitimierten und anerkannten Korpus allgemeiner Regeln, Normen und Verfahrensweisen getroffen wird. Andererseits liegt es im Begriff gerechten Urteilens, dass das Urteil nicht bloß das Resultat einer mechanischen, arithmetischen Kalkulation darstellen kann, sondern frei und verantwortlich gefällt werden muss (s. Abschn. 3.3). Ein gerechtes Urteil darf die herangezogenen Normen nicht nur anwenden, sondern muss sie im Namen der Gerechtigkeit mit Hinblick auf die Singularität des einzelnen Falles affirmieren und übernehmen.

Nach Honneth versucht Derrida mit dieser Überlegung zu zeigen, dass die Praxis der Rechtsanwendung sich nicht bloß am Gleichheitsgrundsatz orientieren kann, sondern zugleich die „Idee einer Gerechtigkeit gegenüber der ‚Unendlichkeit‘ des konkreten Anderen“ (Honneth 1994, 159) zu berücksichtigen hat. Honneth bringt diesen Aspekt so auf den Punkt: „Die normative Idee, von der die praxisorientierte Auslegung des Gleichheitsgebots sich leiten lassen soll, stammt nicht selber aus den moralischen Grundlagen der Rechtsordnung“ – denn diese Grundlagen sind durch und

durch universalistisch gefasst –, „sondern tritt von außen in Form eines zweiten Moralprinzips an sie heran“ (Honneth 1994, 163). Insofern wir als ethisch-politische Subjekte aufgefordert sind, zwei unterschiedlichen und aufeinander irreduziblen Forderungen gerecht zu werden – der Gerechtigkeit für alle und der Verantwortung im Angesicht des Singulären –, handelt es sich um eine „Spannung, die alle moralisch relevanten Konflikte durchzieht“ (Honneth 1994, 163).

Überraschend ist nun die Art und Weise, wie Honneth diese Überlegung in seinen eigenen Argumentationsgang einpasst, um zu zeigen, dass sie die Überschreitung des diskursethischen Rahmens hin auf ein anerkennungstheoretisches Paradigma nahelegt. Das gelingt Honneth dadurch, dass er das alteritätstheoretische Motiv der Verantwortung im Angesicht der Singularität des Anderen dezidiert als „Fürsorge“ oder auch als „Wohltätigkeit“ gegenüber dem konkreten hilfs- und schutzbedürftigen Mitmenschen deutet (Honneth 1994, 166). Honneth konkretisiert den Anderen als „hilfsbedürftige[s] Einzelsubjekt“ (Honneth 1994, 135).¹⁵ Verantwortung kommt damit eben als Fürsorge in den Blick. Sie bedeutet die Notwendigkeit, Personen, die aus diversen Gründen nicht als gleichberechtigte Diskurspartner:innen an deliberativen Aushandlungsprozessen teilnehmen können – sprich denen, die nicht als Akteure und Adressat:innen der Gerechtigkeit auftreten können: Kinder, Kranke usw. –, fürsorglich zu begegnen.

Was bei Derrida als spannungsreiche aporetische Verstrickung von Singularität/Pluralität und Universalität gefasst ist, gerät bei Honneth zu einem Nebeneinander von Fürsorge/Wohltätigkeit einerseits und Gleichbehandlung andererseits. Derrida habe, so Honneth, mit seinem Bezug aufs Rechtsverhältnis schlicht den falschen Ort gewählt, um die Relation von Verantwortung und Gerechtigkeit zu erläutern. Das moderne Recht verfüge in ausreichendem Maß über immanente Prozeduren, die dem Anspruch der Billigkeit – als interne Korrektur des Einheits- und Allgemeinheitsstrebens des Rechts – nachkommen, ohne die Leitidee der Gleichbehandlung als solche in Frage stellen oder neu fassen zu müssen (vgl. Honneth 1994, 158f.). In Honneths Augen besteht das Verdienst des Alteritätsdenkens darin, unseren normativen Blick auszuweiten, sodass wir die asymmetrische und nichtreziproke Orientierung auf die singulären Ansprüche Einzelner nicht länger durch eine einseitige Fokussierung auf symmetrische und

15 Vgl. zur Unterscheidung zwischen ‚kompassiv-konkretistischen‘ und ‚strukturellen‘ Lektüren des Alteritätsdenkens die Ausführungen oben in Abschn. 1.3. Ich lese Honneth hier als paradigmatischen Vertreter einer kompassiv-konkretistischen Lesart.

reziproke Gerechtigkeitspflichten vernachlässigen können. Der angemessene Ort dieser Orientierung liegt für Honneth aber, wie er gegen Derrida geltend macht, weder im Recht noch in der Politik oder generell in praktischen Diskursen, sondern in den Haltungen und Praktiken der Fürsorge. Damit entwirft Honneth ein arbeitsteiliges Verhältnis separater moralischer Verpflichtungen, die nicht vermengt werden dürfen. Im Resultat ergibt sich daraus ein Modell getrennter normativer Sphären: Honneth veranschlagt die fürsorgliche Sphäre der Wohltätigkeit, die rechtliche Sphäre der Gleichbehandlung und die solidarische Sphäre gemeinschaftlicher Wertschätzung. Dabei geht Honneth davon aus, dass Gerechtigkeit und Fürsorge einander wechselseitig ausschließen:

Zwischen den beiden Moralprinzipien [der Gerechtigkeit und der Fürsorge besteht] eine Beziehung der wechselseitigen Ausschließlichkeit: eine Verpflichtung zur Fürsorge und Wohltätigkeit kann überhaupt nur dort bestehen, wo sich eine Person in einem Zustand so extremer Bedürftigkeit oder Not befindet, daß der moralische Grundsatz der Gleichbehandlung auf sie nicht mehr in einem ausgewogenen Maße anzuwenden ist; so verdienen menschliche Wesen, die zur Teilnahme an praktischen Diskursen physisch oder psychisch nicht in der Lage sind, zumindest die aufopfernde Fürsorge derjenigen, die ihnen durch emotionale Bindung nahestehen. Aber umgekehrt wird in dem Augenblick, in dem die andere Person als ein gleichberechtigtes Wesen unter allen anderen [...] anerkannt wird [...], die einseitige Beziehung der Fürsorge ein Ende nehmen müssen; gegenüber Subjekten, die ihre Überzeugungen und Sichtweisen öffentlich zu artikulieren vermögen, verbietet sich eine Einstellung der Wohltätigkeit. (Honneth 1994, 170)

Während Honneth zunächst herausarbeitet, dass Verantwortung und Gerechtigkeit aus alteritätstheoretischer Sicht als intrinsisch verwoben zu denken sind, begreift er Gerechtigkeit und Fürsorge nun als zwei einander wechselseitig ausschließende „Moralprinzipien“. Dabei erscheint es sogar im Licht von Honneths eigener Rekonstruktion bestenfalls zweifelhaft, dass sich mit Levinas oder Derrida für eine rigide Dichotomie von Fürsorge und Gerechtigkeit argumentieren lässt. Aber auch wenn man Fragen der Textinterpretation beiseitelässt, bleibt unklar, ob eine solche Dichotomie die Realität des Normativen auch nur annähernd adäquat darstellt. Bereits mit Blick auf alltägliche Praktiken der Hilfeleistung scheint es wenig plausibel, dass nur denen fürsorgliche Aufmerksamkeit zuteilwerden darf, denen es gänzlich und in jeder Hinsicht unmöglich ist, an praktischen Dis-

kursen teilzunehmen. Nicht weniger problematisch ist die Einschränkung von Fürsorgepflichten auf diejenigen, die Bedürftigen „durch emotionale Bindung nahestehen“ (Honneth 1994, 170; vgl. Nagl-Docekal 1994). Dass Fürsorgebeziehungen auf enge affektive Bindungen beschränkt sind oder sein sollten, lässt sich zudem unter Rückgriff auf Grundüberlegungen der Care-Ethik in Frage stellen; nicht nur, insofern traditionell Frauen diese emotionale Verpflichtung in problematischem Maß aufgebürdet wird, was zur Reproduktion struktureller vergeschlechtlichter Formen von sozialer Ungleichheit beiträgt, sondern insofern vielfältige Formen von Care-Arbeit in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung systematisch verdrängt und unsichtbar gemacht werden.

Diese Probleme werden weiter unten wieder aufgegriffen. Hier sei zunächst nochmals der systematische Punkt hervorgehoben, der mit dieser Konstellation von Fürsorge und Gerechtigkeit bei Honneth verbunden ist: Mit seiner Rekonstruktion bzw. Umarbeitung der Überlegungen von Derrida und Levinas erreicht Honneth sein implizites Ziel, die Anerkennungstheorie gegenüber der Diskursethik zu profilieren. Deren Ansätze fordern in seiner Lesart die Ausweitung des Rahmens normativer Theorie über die Anerkennungssphäre des Rechts hinaus (in der die Idee der allgemeinen Gleichbehandlung Ausdruck findet) auf jene Sphäre der Fürsorge, die nicht mit der Gleichbehandlung als Leitprinzip der Diskursethik kompatibel ist.

4.3 Die Aporie rekonstruieren

Honneths Einschätzung, dass Derrida und Levinas über das normative Rahmenwerk der Diskursethik hinausgehen, ist zutreffend. Allerdings erschließt sich der volle Sinn dieser Überschreitung erst dann, wenn die Aporie der Gerechtigkeit – die Verstrickung von singulärer Verantwortung und universaler Gerechtigkeit, von ethischen und politischen Ansprüchen –, die Honneth in seiner Lektüre durchaus sieht, nicht aufgelöst, sondern entfaltet wird. Bei Levinas wird die Aporie im Prozess der Subjektivierung selbst verortet. Die Aporie der Gerechtigkeit ist das, was uns allererst zu Subjekten macht. Levinas geht zunächst in durchaus kantischer Tradition davon aus, dass Subjektivität sich nur verstehen lässt, wenn sie zuvorderst als ethische Subjektivität gefasst wird (s. Kap. 3), d.h. als eine Subjektivität, die sich immer schon als unter einem Appell stehend erfährt. Der Appell geht dabei allerdings, so Levinas in Abgrenzung zu Kant, nicht auf ein

anonymes, universales Gesetz zurück, sondern vielmehr sind es die singulären Ansprüche Anderer, die zum verantwortlichen Antworten auffordern. Subjekt und Sozialität beginnen nicht bei sich selbst, sondern sind von Beginn weg responsiv zu denken. Diese Responsivität ist eine Responsabilität; Subjektivität wird schlechterdings *als* Ver-Antwortung bestimmt. Insofern Andere stets im Plural begegnen,¹⁶ sind Responsabilitäten immer schon im Namen der Gerechtigkeit abzuwägen. Die Gerechtigkeit kommt als das Antworten-Müssen unter Bedingungen pluraler Alterität ins Spiel – bzw., wie man mit einer Wendung von Jean-Luc Nancy sagen könnte: ‚singulär-pluraler‘ Alterität.¹⁷ Die Pluralität *der* Anderen tut der Singularität (*je*)des Anderen keinen Abbruch. Als ethisch-politische Subjekte stehen wir immer schon in der Forderung, dem Anderen in seiner Singularität verantwortlich zu begegnen und zugleich den Mitansprüchen aller Anderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Eine wichtige Implikation dieses Gedankengangs ist, dass die Anderen, deren Ansprüche vor und jenseits des Gesetzes zur Verantwortung aufrufen, nicht vorschnell mit dem Phänomen konkreter Mitmenschlichkeit gleichzusetzen sind. Das Alter ego oder den Mitmenschen müsste ich schon *als* Mitmenschen erkannt und identifiziert haben. Der Einbruch der Alterität geht in der Konstitutionsgeschichte der Subjektivität, die Levinas erzählt, jeder Identifikation, jedem Wissen und jeder Objektivität – und damit auch jedem Verstehen oder Anerkennen des Anderen *als* x (als Hilfsbedürftigem, als gleichberechtigter Diskurspartner:in, als Mensch, als Vernunftwesen usw.) voraus. Wie das Universale dem Singulären, so sind das Epistemische und das Hermeneutische dem Ethisch-Politischen nachgeordnet. Der erkennende Blick, der den Anderen als Exemplar einer bestimmten Kategorie ansieht – wie bei Honneth als „hilfsbedürftige[s] Einzelsubjekt“ (Honneth 1994, 135) –, ist für Levinas (wie alles Objektive und Allgemeine) bereits eine nachträgliche Antwort auf eine vorausliegende Forderung. Alles Erkennen und Identifizieren von etwas als etwas hat einen

16 Wie Critchley (1994) anmerkt, trägt Honneth der Thematik des Dritten nicht in ausreichendem Maße Rechnung, da er sich in seiner Levinas-Lektüre primär auf *Totalität und Unendlichkeit* bezieht.

17 Vgl. dazu Nancys Skizze einer neuen Ontologie unter dem Titel *singulär plural sein* (Nancy 2004). Die Differenz zum Alteritätsdenken bei Levinas besteht freilich darin, dass die Verstrickung von Singulärem und Pluralem bei Nancy ontologisch verhandelt wird, während Levinas gerade aufzuzeigen versucht, dass das Widerspiel von Responsabilität und Gerechtigkeit nicht mehr ontologisch gefasst werden kann bzw. sich nicht im Rahmen ontologischen Diskurses einfangen lässt (vgl. dazu auch oben Abschn. 3.2).

ursprünglich ethisch-politischen Sinn. Das ethische Substrat des Epistemischen durchkreuzt das Epistemische. Das Singuläre ist im Universalen nicht aufgehoben, sondern sucht es heim und versetzt es in Unruhe. Insofern sich nicht ein für alle Mal identifizieren lässt, wer Adressat:in der Verantwortung und der Gerechtigkeit ist, müssen sich Verantwortung und Gerechtigkeit über den gegebenen Bereich anerkannter ethisch-politischer Subjekte hinaus erstrecken. Derrida spricht hier von einer Verantwortung und Gerechtigkeit jenseits der lebendigen Gegenwart: „[K]eine Politik“, so Derrida, erscheint „gerecht [...]“, die nicht in ihrem Prinzip den Respekt für diese anderen anerkennt, die nicht mehr oder die noch nicht *da* sind [...]. Keine Gerechtigkeit [...] scheint möglich oder denkbar ohne das Prinzip einer *Verantwortlichkeit*, jenseits jeder *lebendigen Gegenwart*“ (Derrida 1993, 11). Derrida bemüht in diesem Zusammenhang die Trope des Gespenstes – als das, was sich der regulären Ordnung des Epistemischen und des Ontologischen entzieht –, um deutlich zu machen, dass Verantwortung und Gerechtigkeit nicht auf epistemischen Gewissheiten beruhen, sondern immer schon ein Moment des Wagnisses implizieren. In Bezug auf die primordiale Sphäre der ethisch-politischen Herausforderung spricht Derrida auch von einer „Hantologie“ (Derrida 1993, 25), einer Lehre von der Heimsuchung (durch die Anderen), die der Ontologie und Epistemologie vorausliegt.

Die Verstrickung von Singularität und Universalität steht in Derridas Überlegungen zum gerechten Urteilen im Zentrum. Urteilen vollzieht sich stets im Angesicht der Spannung zwischen dem Singulären und dem Universalen: „Gerechtigkeit [richtet sich] immer an Singularitäten“, so Derrida, „an die Singularität des anderen, unbeschadet [...] ihres Anspruchs auf Universalität“ (Derrida 1991, 41). Anders gesagt, kein Urteil, ja keine Entscheidung kann sich allein im Medium des Allgemeinen vollziehen; vielmehr ist der Bezug aufs Allgemeine Teil eines Antwortgeschehens, in dem sich die Urteilende der Forderung ausgesetzt sieht, einer Singularität verantwortlich zu begegnen. Dass diese Spannung noch im rechtlichen Urteil der Richter:in am Werk ist, ist für Derrida deswegen so bedeutsam, weil sich daran zeigt, dass selbst das Recht – als institutionalisierter Diskurs der Universalität, des Identischen und der formalen Gleichheit schlechthin – nicht die Nabelschnur kappen kann, die es mit dem Singulären, dem Nicht-Identischen und dem Anderen verbindet. Honneths Kritik, das Recht bzw. das rechtliche Urteilen sei als Exempel schlecht gewählt,¹⁸ würde Derrida folglich entgegenhalten, dass die Rechtsanwendung im Gegenteil

18 Honneth macht mit Verweis auf Überlegungen von Klaus Günther und Ludwig Siep geltend, dass Derridas Ausführungen zum gerechten Urteilen in „Gefahr geraten, das

ein Paradigma aller Situationen ethischen Herausgefordertseins darstellt. Sie führt die Aporie der Gerechtigkeit vor Augen, indem sie verdeutlicht, dass noch die universalitätsaffinste normative Diskursform auf das Nicht-Universalisierbare bezogen und hingeordnet bleibt.

Das Alteritätsdenken zielt auf eine grundsätzliche Reformulierung des Gerechtigkeitsbegriffs. Wenn Gerechtigkeit, wie es für die nachkantische Moderne charakteristisch ist, auf den Aspekt der allgemeinen Gleichbehandlung eingeschränkt wird, dann droht das spannungsreiche Ineinander von Singularität und Universalität aus dem Blick zu geraten, das der Rede von Gerechtigkeit allererst Sinn gibt. Der Diskurs des Universalen schließt sich ab und verselbstständigt sich. Das Alteritätsdenken bietet dagegen einen Gerechtigkeitsbegriff auf, dem die Verstrickung des Universalen mit dem Singulären im Kern eingeschrieben ist. So heißt es bei Levinas: „In Wirklichkeit schließt mich die Gerechtigkeit nicht in das Gleichgewicht ihrer Universalität ein – die Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der Gerechtigkeit hinauszugehen, und nichts kann danach das Ende dieses Ganges bestimmen; hinter der geraden Linie des Gesetzes erstreckt sich unendlich und unerforscht das Land der Güte, das alle Hilfsmittel einer singulären Präsenz benötigt. Ich bin also für die Gerechtigkeit notwendig als derjenige, der über alle durch ein objektives Gesetz festgelegte Grenze hinaus verantwortlich ist.“ (Levinas 1961, 360)¹⁹ Die Verantwortung

Prinzip der Wohltätigkeit am falschen Ort zu platzieren. In einer diskursethischen Betrachtung des Rechts läßt sich leicht zeigen, daß es inzwischen innerrechtliche Gesichtspunkte wie etwa die ‚Billigkeit‘ gibt, die es bis hin zur Gewährung von Gnade oder Amnestie erlauben, der Besonderheit einer extremen Notlage gerecht zu werden, ohne dabei die leitende Norm der Gleichbehandlung außer Kraft zu setzen.“ (Honneth 1994, 166f., vgl. Günther 1988, Siep 1992) Die Rede von Billigkeit scheint an dieser Stelle insofern irreführend, als dieser Begriff, wie er bei Aristoteles eingeführt wird (s. oben Abschn. 3.3), gerade für die Notwendigkeit steht, die rechtliche Norm allgemeiner Gleichbehandlung zu korrigieren. Die rechtliche Implementierung von Prozeduren, die dem Anspruch der Billigkeit nachkommen sollen, lässt sich vor diesem Hintergrund als eine Geste verstehen, in der das Recht der Gewaltsamkeit seiner eigenen Universalitätsansprüche unter Rücksicht auf die Singularität des Anderen Rechnung trägt. Vgl. zu dieser Idee Menke 2012, 2015.

- 19 Honneth sieht in seiner Lektüre im Übrigen durchaus, dass Levinas' Vorhaben in einer Neubestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs besteht. Er erläutert die gerade zitierte Passage wie folgt: „Lévinas [unterscheidet] zwei unterschiedliche Perspektiven des Moralischen [...], [bezeichnet] sie beide aber als Einstellungen der ‚Gerechtigkeit‘ [...], um so die überraschende These formulieren zu können, der zufolge die Gerechtigkeit stets über die Gerechtigkeit hinaustreibt“ (Honneth 1994, 163). In der weiteren Argumentation spielt diese Neubestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs für Honneth allerdings keine Rolle mehr. Er konstatiert zunächst, dass Derrida und

gegenüber dem Anderen und die Gleichbehandlung aller Anderen fallen für Levinas weder in eins noch können sie, wie bei Honneth, im Rahmen unabhängiger Sphären voneinander getrennt werden. Vielmehr wird die intrinsische Spannung und Aufeinanderverwiesenheit *im* Begriff der Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht.

Levinas (mit der Figur des Dritten) und Derrida (mit dem Paradigma gerechten Urteilens) machen geltend, dass die Aporie von Singularität und Universalität den Kern des Gerechtigkeitsbegriffs bildet und sich in allen ethisch-politischen Konflikten stets aufs Neue wiederfindet. Honneth löst die Aporie auf, indem er ein Sphärenmodell etabliert, in dem Fürsorge und Gerechtigkeit als getrennte und eigenständige „Moralprinzipien“ fungieren. Dabei lässt sich Honneths umarbeitende Lesweise des Alteritätsdenkens auch anhand der titelgebenden Wendung seines Aufsatzes „Das Andere der Gerechtigkeit“ illustrieren: Levinas und Derrida verstehen das Andere der Gerechtigkeit im Sinne eines *genitivus subiectivus* als das Andere innerhalb der Gerechtigkeit, d.h. als das Andere, von dem die Gerechtigkeit als Forderung herstammt und auf das sie sich bei aller Notwendigkeit von Universalisierung stets wieder zu besinnen hat. Ein Moment der Ungerechtigkeit liegt dieser Auffassung nach in einer Form von Universalität, die ihr Herkommen aus singulären, nicht-universalisierbaren Forderungen vergisst. In diesem Sinn haben Derrida und Levinas eine Gerechtigkeit vor Augen, die stets auch Gerechtigkeit für die Anderen in ihrer Singularität zu sein hat. Dagegen versteht Honneth die Fürsorge genau entgegengesetzt als das „Andere der Gerechtigkeit“ im Sinne eines *genitivus obiectivus*, d.h. als das Gegenteil der Gerechtigkeit: als das, was nicht in der Gerechtigkeit aufgehen kann und auch nicht durch eine Erweiterung der Perspektive der Gerechtigkeit zu inkorporieren ist.

4.4 Die Aporie entfalten

Was lässt sich nun gewinnen, wenn man Levinas und Derrida folgt und das „Andere der Gerechtigkeit“ nicht außerhalb, sondern im Herzen der Gerechtigkeit verortet? Um darauf zu antworten, lassen sich mehrere Aspekte vorbringen, die von konkreten Erfahrungen ethischen Alltagshandelns bis

Levinas Gerechtigkeit neu einschreiben, kehrt jedoch unmittelbar zu einem klassischen Verständnis zurück, in dem Gerechtigkeit mit allgemeiner Gleichbehandlung gleichgesetzt wird, und stellt dem die Fürsorge als ein „unabhängiges Moralprinzip“ äußerlich entgegen.

hin zu den Grundlagen politischen Denkens reichen. Ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, skizziere ich im Folgenden fünf Konsequenzen, die sich ergeben, wenn man die Aporie der Gerechtigkeit nicht auflöst, sondern entfaltet.

(1) Zunächst eignet sich die Aporie der Gerechtigkeit dazu, die Alltäglichkeit der Erfahrung ethischen Handelns begrifflich einzufangen. Herta Nagl-Docekal merkt in Bezug auf Honneths Fürsorge-Gerechtigkeits-Dichotomie an, dass diese quer zur Realität ethischen Aufgefordertseins liegt. Wir „erleben täglich Situationen“, in denen „ein Subjekt, das gleichberechtigt am Diskurs teilzunehmen vermag, um Hilfe bittet“ (Nagl-Docekal 1994, 1045). Die allermeisten ethischen und politischen Handlungen lassen sich nicht sauber den bei Honneth dichotomisch gefassten Kategorien Fürsorge oder Gerechtigkeit zuordnen; vielmehr haben wir es zumeist mit einer Überblendung dieser Register zu tun. Das zeigt, so Nagl-Docekal, schon ein Blick auf banale Fälle ethischen Alltagshandelns: „Jemand steht vor einem Münz-Automaten und verfügt nur über Papiergeld; jemand sucht eine Adresse und fragt nach dem Weg; jemand hat eine Autopanne und kann den Abschleppdienst nicht von sich aus verständigen.“ (Nagl-Docekal 1994, 1045) In all diesen Fällen scheinen wir uns im Modus der ‚Fürsorge‘ zu verhalten, allerdings selbstredend ohne in Zweifel zu ziehen, dass die Adressat:in unseres Handelns ein diskursfähiges Subjekt ist.

(2) Aber auch in vermeintlich eindeutigen Fällen der Fürsorge, etwa für Kinder und Kranke, die nicht in der Lage sind, an praktischen Diskursen teilzunehmen, lässt sich die Aporie der Gerechtigkeit einbringen. Indem Levinas und Derrida davon ausgehen, dass jedem selbstbestimmten Tun ein Moment des Angesprochenseins vorausliegt,²⁰ bekommt alles Handeln responsiven Charakter. Das Subjekt befindet sich somit von vornherein in einer antwortenden, mithin nachrangigen Position. Diese Sichtweise erlaubt, der in allen Fürsorgeverhältnissen latent angelegten Gefahr des Paternalismus, die u.a. in care-ethischen Debatten breit diskutiert wird (vgl. Schnabl 2004), reflexiv entgegenzutreten.

(3) Umgekehrt lässt sich auch Honneths Grundvoraussetzung in seiner Rekonstruktion des Alteritätsdenkens in Frage stellen: Für Honneth geht es diesen Ansätzen, wenn sie darum ringen, dem Nichtidentischen gerecht zu werden, immer schon um bestimmte leidende Mitmenschen bzw. um „hilfsbedürftige[] Einzelsubjekte“ (Honneth 1994, 135). Wie deut-

20 Levinas spricht dabei von einer „Einsetzung der Freiheit“ durch den Anderen (Levinas 1961, 116ff.).

lich geworden ist, impliziert die Aporie der Gerechtigkeit einen Vorbehalt gegen eine solche Konkretisierung und Identifizierung des Anderen. Die relative Unbestimmtheit (oder besser: Überbestimmtheit) des Begriffs des Anderen im Alteritätsdenken erlaubt, politische Konfliktlagen anders zu beschreiben als im diskursethischen oder im anerkennungstheoretischen Rahmen. Im politischen Streit geht es zuweilen um die radikale Frage, wer überhaupt als „Einzelsubjekt“ – oder auch als Kollektivsubjekt – zählen kann und anerkennbar ist (vgl. Butler 2009, Butler 2015, Rancière 1995, Rancière/Honneth 2021). Anders gesagt, es ist nie allein eine epistemische, sondern stets eine politische Frage, wer als anerkennbares Subjekt in den Blick kommt und als sprechendes Wesen vernehmbar wird. In Anknüpfung an Derrida und Levinas haben u.a. Judith Butler und Jacques Rancière diese Tiefenschicht ethisch-politischer Subjektivierung ins Zentrum ihrer Überlegungen gestellt. Butler lässt unter Rückgriff auf Levinas dem Begriff der *Anerkennung* dezidiert einen Begriff der *Anerkennbarkeit* vorausgehen (Butler 2009, s.u. Kap. 5).²¹ Diese Unterscheidung soll verdeutlichen, dass es sich bei dem in gegebenen politisch-sozialen Ordnungsrahmen „Ausgeschlossenen und Abgespaltenen“ weder um „kognitive Alternativen“ noch einfach „um menschliche Subjekte handelt“, wie Honneth meint (1994, 134), d.h. um Wesen, die bereits als menschliche Subjekte konstituiert und anerkannt sind, sondern oftmals gerade um Existenzweisen, denen ihr Subjektsein abgesprochen wird und die nicht als anerkennbare Subjekte vernehmbar werden. Auch wenn Honneths Anerkennungstheorie von der Grundeinsicht ausgeht, dass jedes Selbst- und Weltverhältnis relational zu denken ist, insofern es wesentlich von den Beziehungen zu Anderen abhängt, drohen doch gerade die spezifischen Subjektivierungsweisen in ihrer Verwobenheit mit der Macht und der Wahrheit, sowie der prinzipiell unabgeschlossene Prozess der Subjektbildung selbst aus dem Blick zu geraten (vgl. Flatscher/Pistol 2018, Bedorf 2010).²² Wie Butler deutlich

21 Eine gut nachvollziehbare Darstellung des Verhältnisses zwischen Butlers Konzeption der Anerkennbarkeit und Honneths Anerkennungstheorie findet sich in Flatscher/Pistol 2018. Vgl. zudem Bedorf 2010 sowie Butlers Replik auf Honneths Theorie der *Verdinglichung* (2015) in Butler 2015. Ich gehe auf Butlers Aufnahme alteritätstheoretischer Überlegungen und die damit verbundene Problematik politischer Subjektivierung und Anerkennbarkeit im folgenden Kapitel ein.

22 Vor diesem Hintergrund ließe sich auch Lyotards Ansatz gegenüber Honneth erneut stark machen. Denn wenn eine der Aufgaben kritischer Philosophie darin besteht, nach den machtgesättigten Mustern der Anerkennbarkeit zu fragen, die jedem konkreten Anerkennungsakt oder -verhältnis vorausliegen, dann stellt die Alternative zwischen einem bloßen Bezeugen des Widerstreits und dem Ausarbeiten einer philo-

macht, bricht in diesem Zusammenhang die Frage auf, „wie eine ethische Beziehung zu Menschen möglich ist, die nicht im Horizont der Ethik erscheinen können, die keine Personen sind oder nicht als die Art von Wesen erachtet werden, mit denen man in ein ethisches Verhältnis treten kann oder muss.“ (Butler 2015, 143)²³ Damit wird nicht weniger als die für die moderne politische Philosophie grundlegende – und im Rahmen von Honneths Auseinandersetzung mit dem Alteritätsdenken unhinterfragte – Auffassung in Frage gestellt, dass Politik das Geschäft der einander als Gleiche Anerkennenden ist. Wenn es stets möglich ist, dass politische Ordnungen Ausschlüsse produzieren, die die Verdrängung bestimmter Existenzweisen aus dem Raum des Anerkennbaren zur Folge haben, dann muss man sich der Analyse der machtgesättigten gesellschaftlich-geschichtlichen Subjektivierungsweisen und -dispositive stellen, entlang derer Individuen allererst als anerkennbare Subjekte konstituiert oder aber in den Bereich des Nichtanerkennbaren verworfen werden.

(4) Wie sich nicht zuletzt mit Blick auf gegenwärtige politische Problemlagen zeigen lässt, ist damit im Weiteren die Notwendigkeit einer selbst-reflexiven Kritik der ethisch-politischen Implikationen gewisser Grundunterscheidungen der politischen Philosophie angezeigt. So hat Andreas Oberprantacher herausgearbeitet, dass die der Dichotomie von Gerechtigkeit und Fürsorge analoge Unterscheidung zwischen dem Bereich des Politischen und dem Bereich des Humanitären im Kontext der sogenannten „Flüchtlingskrise“ daran mitbeteiligt war, politische Artikulations- und Protestformen vonseiten der *refugees* aus dem Bereich vernehmbaren politischen Diskurses zu verdrängen (vgl. Oberprantacher 2016): Indem der Flüchtling einseitig als hilfsbedürftiger Adressat humanitärer Fürsorge ka-

sophischen Ethik, vor die Honneth Lyotard stellt (s. oben Abschn. 4.2), bereits eine falsche Alternative dar. Vielmehr erhält dann auch eine Perspektive ihr Eigenrecht, die gerade nach der Art und Weise fragt, in der hegemoniale Diskurse gewisse Ansprüche stillstellen und Existenzweisen aus dem Bereich des Sichtbaren und Anerkennbaren verdrängen. Eine solche kritische (Selbst)Infragestellung muss sich nicht, wie Honneth meint, unmittelbar an der Norm der Gleichbehandlung orientieren, sondern kann – in einer vielleicht „ideologiekritisch“ zu nennenden Weise – auch danach fragen, wie konkrete Realisierungen der Gleichbehandlung selbst so in sich verkehrt sind, dass sie Exklusion und Ungleichheit zur Folge haben. Schon van Reijen wendet kritisch gegen Honneth ein, dass die Entscheidung zwischen bloßem Bezeugen einerseits und normativer Ethik andererseits aus Lyotards Sicht eine falsche Alternative darstellt (vgl. van Reijen 1994).

- 23 Butler gelangt dazu nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Levinas, indem sie dessen Grundüberlegungen zur ethisch-politischen Subjektkonstitution seinen konkreten politischen Stellungnahmen entgegenstellt (vgl. auch Butler 2012).

tegorisiert wird, wird er zugleich als politisches Subjekt zum Schweigen gebracht. Die dichotomische Differenzierung zwischen humanitärer Fürsorge einerseits und gleichberechtigter politischer Deliberation andererseits erweist sich – trotz bester Intentionen – zugleich als ein politisches Dispositiv, das den Raum legitimer Sprecher:innenpositionen reguliert und begrenzt. Diese normative Funktion vermeintlich bloß theoretischer und begrifflicher Differenzierungen gilt es sichtbar und kritisierbar zu machen, damit nicht Philosophie den Ausschluss Entrechteter und Vertriebener auf der Ebene theoretischer Differenzierung wiederholt und sanktioniert. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass derartige Unterscheidungen theoretisch angebracht und in ethisch-politischer Hinsicht notwendig sein können. Die Aporie der Gerechtigkeit macht aber mit ihrem Hinweis auf die unhintergehbare wechselseitige Verwobenheit normativer Raster auf die potenziell gewaltsamen Aspekte derartiger begrifflicher Entscheidungen aufmerksam und nötigt zu ihrer kritischen Selbstreflexion.

(5) Damit zeichnet sich zugleich ein anderes Verständnis des Politischen ab. In seiner vielleicht avanciertesten Form wird diese Neubestimmung des Politischen in Derridas *Politik der Freundschaft* vollzogen. Diese lässt sich in einer ersten Hinwendung als der Versuch verstehen, am Paradigma der Freundschaft aufzuzeigen, inwiefern das Politische von der Aporie der Gerechtigkeit her neu zu denken ist. Dabei arbeitet sich Derrida minutiös an Carl Schmitts Konzeption des Politischen ab, der zufolge sich das Politische durch die Leitdifferenz von Freund und Feind bestimmt. Politisches gibt es für Schmitt nur unter Voraussetzung der Möglichkeit, einen anderen als Feind zu deklarieren, der im Namen des Schutzes der Souveränität der eigenen Ordnung entweder in seine Grenzen verwiesen oder vernichtet werden muss (vgl. Schmitt 1932).²⁴ Politik hat den Sinn, die eigene Souveränität bzw. die Souveränität des Eigenen zu bewahren und durchzusetzen. Derrida beruft sich dagegen auf ein Motiv der Freundschaft diesseits der

24 Dabei versucht Schmitt bekanntlich energisch, die Freund-Feind-Differenz von moralischen Urteilen zu differenzieren. Der Feind ist nicht oder nicht notwendig böse, sondern bestimmt sich, wie Schmitt vielsagend ausführt, durch seine bloße Andersheit bzw. Fremdheit: „Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen [...]. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein [...]. *Er ist eben der Andere, der Fremde*, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas Anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines ‚unbeteiligten‘ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten entschieden werden können.“ (Schmitt 1932, 15f., meine Hvhbg.)

Freund-Feind-Unterscheidung. Eine solche „Ur-Freundschaft“, wie Derrida formuliert, soll nun zu einer „anderen Politik“ und einer „anderen Gerechtigkeit“ führen (Derrida 2004, 50).

Dabei zeichnet sich Freundschaft nach Derrida dadurch aus, dass sie die beiden Pole der Gerechtigkeitsaporie exemplarisch in ihrer Verklammerung erfahrbar macht. In einer Politik der Freundschaft, d.h. einer Politik, die sich von jener ursprünglichen, diesseits der Freund-Feind-Dichotomie angesetzten Freundschaft her versteht, begreift sich das politische Gemeinwesen nun nicht primär über die stete Möglichkeit seiner extremen Entgegensetzung zu einem Feind, sondern von der aporetischen Forderung her, zugleich allen (als Gleichen) und jedem einzelnen (in seiner Singularität) verantwortlich und gerecht zu begegnen. Der Sinn politischer Gefüge und Institutionen bestünde demnach nicht in der souveränen Absicherung und Regulierung des Eigenen, sondern in einem Antworten-Müssen auf die Ansprüche Anderer – vor aller Identifizierung, wer als Freund bzw. als Mitglied der Gemeinschaft in Betracht kommt. Damit wird nicht in Abrede gestellt, dass es im Namen der Gerechtigkeit unumgänglich sein wird, solche Identifizierungen vorzunehmen. Das Politische ist zwischen der nicht-identifizierbaren Alterität und der Notwendigkeit der Identifizierung hin- und hergerissen.²⁵ In der *Politik der Freundschaft* veranschlagt Derrida diese Spannung als ein wesentliches Kennzeichen der Demokratie:

25 Das ist gerade die stete Spannung, die Derrida in *Von der Gastfreundschaft* zwischen der unbedingten und der bedingten Gastfreundschaft veranschlagt. Als unbedingte fordert die (Gast)Freundschaft die Dienstbarkeit gegenüber dem Anderen, aber die Pluralisierung dieses Unbedingten macht das Bedingte notwendig: das (Fremden- und Staatsbürgerschafts-)Recht, die Prüfung berechtigter Ansprüche usw. (vgl. Derrida 1996). In dem kurzen Text „Das Prinzip der Gastfreundschaft (1997)“ erläutert Derrida diesen Gedanken konzise: „Natürlich sind nicht alle Ethiken der Gastfreundschaft gleich, aber es gibt weder eine Kultur noch ein soziales Band ohne ein Prinzip der Gastfreundschaft. Dieses gebietet einen Empfang ohne Vorbehalt und ohne Berechnung, es gebietet, sich dem Ankömmling uneingeschränkt auszusetzen, ja es läßt uns dies sogar wünschen. Nun kommt aber eine kulturelle oder sprachliche Gemeinschaft, eine Familie oder eine Nation nicht umhin, dieses Prinzip absoluter Gastfreundschaft zumindest zu suspendieren, wenn nicht gar zu verraten: um ein ‚Bei-sich(-Zuhause)‘ (*un ,chez soi‘*) zu schützen, indem man das ‚Eigene‘ (*le ,propre‘*) und den Besitz (*la propriété*) gegen die unbegrenzte Ankunft des Anderen sichert: aber auch um zu versuchen, den Empfang wirksam, bestimmt, konkret zu machen, um ihn ins Werk zu setzen. Daher die Bedingtheiten, die die Gabe in einen Vertrag verwandeln, die Öffnung in einen zivilisierten Pakt; daher die Rechte und Pflichten, die Grenzen, die Pässe (*passeports*) und die Türen (*portes*), daher die Gesetze über eine Einwanderung, deren ‚Flut kontrolliert‘ werden müsse, wie man sagt.“ (Derrida 1997, 251)

Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne ‚Gemeinschaft der Freunde‘ (*koina ta philon*), ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte. Diese beiden Gesetze lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie sind in tragischer und auf immer verletzen-der Weise unversöhnbar. Die Verletzung bricht zugleich mit der Notwendigkeit auf, seine Freunde zu zählen, die anderen abzuzählen, mit den Seinen haushalten, sie einer Ökonomie unterwerfen zu müssen – dort, wo jeder andere ganz anders ist. (Derrida 2004, 47)

In dieser Passage zeigt sich, was ich die Arbeit am Denkbild des Politischen nenne, besonders klar. Die Einrichtung des politischen Gemeinwesens wird als Institutionalisierung der aporetischen Doppelforderung nach Singularitätssensibilität und Universalitätsbezug dargestellt. Die Ebene des Universalen ist unverzichtbar, insofern unter Bedingungen pluraler Alterität immer schon zwischen unterschiedlichen unbedingten Ansprüchen abzuwägen ist. Daher braucht es Maßstäbe, um sich im Vergleich der Unvergleichlichen zu orientieren. Die Pluralität der Singularitäten fordert von sich aus den Bezug aufs Universale, auf Wissen, Objektivität und begriffliche Ordnung. Vergleich, Objektivierung und Identifikation sind keine rein instrumentell-rationalen Tätigkeiten, sondern tragen ursprünglich einen ethisch-politischen Sinn, d.h. sie stellen bereits Antworten auf die Gerechtigkeitsforderung im Angesicht der vielen Anderen dar. Politische Institutionen und Ordnungen sind als Dispositive zu begreifen, deren Einrichtung im Dienste jenes pluralen Antworten-Müssens steht. Staat und politische Gemeinschaft gehen im Rahmen des alteritätstheoretischen Denkbildes nicht als souveräner Schutz des Eigenen aus einem Zustand ursprünglicher Feindschaft, jenem berüchtigten *bellum omnium contra omnes* hervor, sondern aus der Notwendigkeit, pluralen Verantwortlichkeiten gerecht zu werden: „Es ist nicht unwichtig zu wissen [...], ob der egalitäre und gerechte Staat, [...] den es einzurichten und vor allem zu bewahren gilt, aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht – oder aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen.“ (Levinas 1984, 148)

Levinas ist an dieser Stelle, um eine präzise Wendung von Miguel Abensour aufzugreifen, der „Autor eines Gegen-Hobbes“ (Abensour 2005, 46), wobei Levinas im Vergleich zu Hobbes insbesondere eine „andere Geschichte des Dritten“ (Abensour 2005, 50) schreibt: „Es ist nicht mehr der *Leviathan*, der sich als ein ‚dritter Mensch‘ zwischen die Menschen,

entfesselte Wölfe, stellt, sondern es ist der Dritte, der die Möglichkeit der Gerechtigkeit eröffnet.“ (Abensour 2005, 52f.)²⁶ Hobbes' Narrativ der Befriedung des kriegerischen Naturzustands begründet Politik als Politik der (manifesten oder latenten) Feindschaft. Das Gegennarrativ der Einrichtung des Staates im Dienste des Antworten-Müssens fordert Politik, um mit Derrida zu sprechen, als Politik der Freundschaft. Eine Politik der Freundschaft erkennt eine gewisse Nichtsouveränität an. Damit ist ein Moment notwendiger Öffnung und Offenheit angezeigt: Institutionen und Ordnungsstrukturen müssen sich stets wieder im Namen des Anderen, d.h. der singulären Verantwortung, in Frage stellen lassen. An die Stelle souveräner Selbstbehauptung tritt die Anerkennung pluraler Responsabilität. In einem solchen Denkbild ändern sich die Bedingungen der Rechtfertigung politischer Verhältnisse und Ordnungen. Sie finden sich daraufhin in Frage gestellt, ob sie mit dem Umstand vereinbar sind, dass sie auf vorgängige Ansprüche antworten, d.h. stets aus einer sekundären und nicht aus einer primären Position hervorgehen. Eine Politik der Freundschaft legt als postsouveräne Konzeption des Politischen ein responsives Kriterium an die geltenden Normensysteme und Institutionen an. Sie stellt die Frage, ob diese ihren Antwortcharakter affirmieren bzw. bezeugen oder vielmehr im Namen der Souveränität verdrängen. So ließe sich, in Umkehrung von Derridas berühmtem Diktum „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit“ (Derrida 1991, 30) auch formulieren: Die Souveränität ist die Ungerechtigkeit, was ex negativo auf eine Kritik der souveränen Selbstbehauptungsstrategien politischer Ordnungen hinausläuft (vgl. Bennington 2009). Diese Absage ans traditionelle Souveränitätsmotiv bringt Derrida auch in *Schurken* mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck: „[A]us der Erfahrung, die sich von dem affizieren lässt, der (das) kommt, also vom *kommenden anderen*, erweist sich ein unbedingter Verzicht auf Souveränität als *a priori* erforderlich. Noch vor dem Akt einer Entscheidung.“ (Derrida 2003, 12) Die Alterität, als das irreduzible Avenir des Anderen, unterläuft die Grundlagen der Souveränität.

26 Waldenfels unterstreicht analog, dass „der Dritte sich nicht völlig in ein neutrales Drittes verwandeln lässt“ (Waldenfels 1994, 311).

5 Staat, Demokratie, Gemeinschaft (Abensour, Derrida, Levinas)

Die vorigen Kapitel haben dargestellt, wie das Alteritätsdenken die Arbeit am Denkbild des Politischen angeht. Auf dieser Grundlage ist nun zu zeigen, dass damit auch eine Arbeit am Denkbild des Staates, der Demokratie und der Gemeinschaft verbunden ist. Dabei geht es stets um die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Ordnung und ihrem Anderen. Die politische Ordnung muss sich aus der Verstrickung mit ihrem Anderen begreifen. Dazu schließe ich im Folgenden an die Ausführungen zur Aporie der Gerechtigkeit an und entfalte sie im Hinblick auf die Begriffe des Staates, der Demokratie und der Gemeinschaft. Was den Staat betrifft, beziehe ich mich auf Miguel Abensours Levinas-Lektüre und seinen Versuch, im Anschluss an Levinas eine Konzeption des „Staats der Gerechtigkeit“ zu entwerfen (5.1). Im Hinblick auf die Demokratie setze ich mich in erster Linie mit Derridas Idee einer „kommenden Demokratie“ auseinander (5.2). Im Kontext der Gemeinschaft knüpfe ich ebenfalls an Derrida an, insbesondere an seine Arbeiten zum Paradox politischer Gründung (5.3).

5.1 Der Staat der Gerechtigkeit

In *Jenseits des Seins* macht Levinas auf die Abgründigkeit und Distanz der Alterität gegenüber dem Souveränitätsmotiv aufmerksam.¹ Er bezeichnet die Alterität dort als die „Anarchie“ und das „Anarchische“, d.h. als das, was der Logik des (einfachen) Ursprungs und des (letzten) Grundes entgegensteht. Die „Anarchie“, schreibt Levinas, „kann nicht souverän sein wie die *archè*. Sie kann den Staat nur stören – allerdings auf radikale Weise und so, daß dadurch Momente der Negation *ohne irgendeine* Bejahung möglich werden. Der Staat kann sich so nicht zum Ganzen erheben.“ (Levinas 1974, 224, Anm. 3) In dieser Passage macht Levinas zunächst deutlich, dass die Alterität keinen eigenen Letztbegründungsstatus annehmen kann. Die Letztbegründung – die *archè* schlechthin – ist aus dieser Sicht nur eine weitere Figur der Souveränität. Gegen das, was absolut grundgelegt ist, wäre keinerlei Einspruch und keine Berufung mehr möglich. Die Alterität ist dagegen das Anarchische, sie verbürgt zunächst gerade nichts –

1 Eine frühere Version dieses Abschnitts wurde veröffentlicht in Seitz 2016, 193–197.

außer, negativ, die Brüchigkeit der vermeintlich letzten Fundamente. Damit durchkreuzt sie die Anmaßung ungebrochener Souveränität. So steht das Alteritätsdenken jeder staatlichen Totalisierung entgegen. Der Staat kann sich nicht mehr abschließen, er erweist sich als je schon auf sein Anderes, auf das Nichtstaatliche hin geöffnet. Indem das Anarchische die (staatliche) Souveränität infrage stellt, untergräbt es zwar nicht den Staat an sich, aber den Staat als geschlossene Totalität. Von hier aus muss es um die Frage gehen, wie sich das Staatliche alteritätsaffin denken lässt und wie er als nichtsoveränes Gebilde verstanden werden kann; kurz, zu klären ist, wie es möglich ist, „die Anarchie“ *im Staat* „zur Sprache zu bringen“ (Levinas 1974, 224, Anm. 3). Andreas Gelhard hat in diesem Zusammenhang im Anschluss an Levinas zu bedenken gegeben, dass staatliche Institutionen von sich aus eine Tendenz zur Schließung und Selbstimmunisierung aufweisen. Daher braucht es eine stete Infragestellung, Begrenzung und Gegenbewegung. Eine solche Begrenzung des institutionellen Zugriffs ist die Sache politischer Kultur, denn sie lässt sich „nicht institutionalisieren“, sondern nur „habitualisieren“ (Gelhard 2005, 112). Man kann hier an eine demokratische Lebensform, eine Kultur der Selbstinfragestellung denken. Eine solche demokratische Lebensform beherrscht Routinen und Praktiken, die regelmäßig die staatlichen Totalisierungstendenzen abfangen, aufbrechen oder ins Leere laufen lassen.

Darüber hinaus lässt sich allerdings fragen, ob das Anarchische – über die gesellschaftliche Habitualisierung an-archischer Praktiken hinaus – sich noch in einem anderen Sinn im Staat zur Sprache bringen lässt, sodass neben einem ungebärdigen Habitus staatlichen Institutionen gegenüber auch die Institutionen selbst eine an-archische Gestalt annehmen. Aus alteritätstheoretischer Sicht wäre die Aufgabe dann, staatliche Institutionen so zu denken, dass das Anarchische zum positiven Element ihrer eigenen Funktionsweise wird, sodass das Anarchische keine äußere, gleichsam bloß ‚exteriore‘ Störung mehr darstellt. Peter Anna Zeillinger argumentiert, dass ein solches Fragen nach den institutionellen Implikationen des Alteritätsdenkens dessen eigentliches politisches Gravitationszentrum bilden muss. Wenn das Alteritätsdenken nicht, wie Honneth vorschlägt, auf eine Erinnerung an die Relevanz von Fürsorge reduziert werden soll (s. oben Abschn. 4.3), dann ist, so Zeillinger, der eigentliche Ort der „Unbedingtheit des Anspruchs des oder der Anderen [...] innerhalb der heiklen Frage des Rechts und der Institutionentheorie“ (Zeillinger 2010, 246) zu suchen. Im Denkbild der Alterität müssen ein gerechter Staat und gerechte Institutionen sich ihrer Abkünstigkeit aus der ursprünglichen sin-

gular-pluralen Verantwortungsbeziehung bewusst bleiben. Das ist gerade der Sinn des „Gegen-Hobbes“ (Abensour 2005, 46), den Levinas schreibt: Der Staat kann sich im Rahmen des alteritätstheoretischen Gegennarrativs nicht als Resultat einer Begrenzung der Gewalt verstehen, sondern muss als Antwortdispositiv auf die Forderungen der Gerechtigkeit begriffen werden und diese Responsivität zum Ausdruck bringen. Miguel Abensour hat diesen Levinas'schen Grundgedanken unter dem Titel eines „Staats der Gerechtigkeit“ zu einer Kriteriologie gerechter Institutionen ausgearbeitet. Dabei setzt Abensour den „Staat der Gerechtigkeit“ mit Levinas dem Hobbes'schen „Staat des Rechts“ entgegen, den er zugleich als „Staat der Gewalt“ (Abensour 2006, 51) adressiert.² Der Staat der Gerechtigkeit zeichnet sich durch drei Merkmale aus: (1) eine kritische Öffnung, (2) ein Moment der Dezentrierung und (3) ein Streben zum Jenseits-des-Staates.

(1) *Kritische Öffnung*: Das erste Kriterium des Staats der Gerechtigkeit ist eine grundsätzliche Offenheit gegenüber Dissens. Die Ordnung und die Verhältnisse im Staat müssen sich umfassend befragen und zur Rechtfertigung zwingen lassen. Die Institutionen sind so zu gestalten, „dass nichts im Staat sich der Kontrolle der Verantwortung des einen für den anderen entziehen kann“ (Abensour 2005, 52). Im Sinne dieser kritischen Öffnung ist der Staat der Gerechtigkeit keine versöhnte Gemeinschaft, sondern Schauplatz von Konflikt. Insofern ist dem Staat der Gerechtigkeit, wie Abensour argumentiert, auch „eine gewisse Gewalt nicht fremd“, nämlich die „Gewalt für die Verteidigung des Anderen“ (Abensour 2005, 52). Man muss „gegen die Institutionen im Namen dessen revoltieren“ können, „was ihnen zur Geburt verholfen hat“ (Abensour 2005, 52), d.h. im Namen der Gerechtigkeitsansprüche, die im Rahmen des anti-Hobbes'schen Gegennarrativs am Ursprung politischer Ordnung stehen. Der Rückbezug auf die Grundsituation der pluralen Responsivität-Responsabilität ist, so Abensour, „der substanzielle Ort der Legitimität“ (Abensour 2005, 52). Dabei ist nicht nur an institutionell abgesicherte Spielräume der Befragung und Berufung zu denken, die es ermöglichen, die Gewalt des Status quo zu beeinspruchen. Ein Staat mit derartigen Institutionen wäre kein harmonisches Gebilde, in dem alles an seinem rechten Platz wäre, sondern ein Staat, der stete konflikthafte Prozesse der Neuverhandlung und Reinterpretation von Positionen, (Fest-)Stellungen, Normen und institutionellen Festlegungen bejaht

2 Abensour orientiert sich dabei an Levinas' eigener programmatischer Gegenüberstellung in dem Text „Der Staat Cäsars und der Staat Davids“ (Levinas 1982b) sowie an Levinas' Ausführungen in „Jenseits des Staates im Staat“ (Levinas 1996).

und in den eigenen institutionellen Prozeduren verankert. Offenkundig ist diese formale Bestimmung, wie Abensour ebenfalls anmerkt, das Ideal einer bestimmten „radikalen Demokratie“ (vgl. Abensour 2012).³ Dieses Denkbild des Staates priorisiert den Streit gegenüber der Harmonie, ohne den Polemos als Seinsgrundlage zu hypostasieren. Konflikt muss nicht deswegen immer wieder hervorbrechen, weil das Sein eben so verfasst ist, sondern weil nur eine kritische Öffnung auf Dissens die Möglichkeit verbürgt, die bestehenden Abläufe und Strukturen im Namen der Anderen in Frage zu stellen. Zudem impliziert die kritische Öffnung eine Durchdringung gesellschaftlicher Sphären und die Forderung, dass keine Sphäre der „Kontrolle der Verantwortung“ (Abensour 2005, 52) entzogen ist.⁴

(2) *Dezentrierung*: Die Institutionen des Staates der Gerechtigkeit vollziehen, so Abensour (2005, 55), eine „Dezentrierung des Staates“. In unserer Terminologie können wir sagen: Der Staat setzt die Aporie der Gerechtigkeit ins Werk und bringt die Spannung von Singulär-Pluralem und Universalem zum Ausdruck. Gerechtigkeit ist im Hinblick auf die institutionelle Struktur doppelt eingeschrieben; sie steht zugleich „im Dienste der vernünftigen Ordnung“ und fungiert als „Engel jenseits dieser Ordnung“

3 Anders als in seiner Levinas-Lektüre sieht Abensour im Rahmen seiner eigenen Demokratietheorie in der Demokratie stets einen diametralen Antagonisten des Staates (vgl. Abensour 2005, s. dazu unten die Fußn. 32 in diesem Kapitel).

4 Der Staat der Gerechtigkeit behält sich ein Einspruchs- und Kontrollpotential gegenüber der Ökonomie vor. Ist die Ökonomie – oder eine andere gesellschaftliche Sphäre – dem Staat und seinen Institutionen gänzlich transzendent, dann entzieht sie sich der Responsabilität. Der sich selbst überlassene Kapitalismus und der Minimalstaat, der sich als Hüter der Spielregeln des vermeintlich ‚freien‘ Marktes versteht, immunisiert die Ökonomie gegen politischen Dissens. Der Staat der Gerechtigkeit überlässt die Verteilung der Reichtümer nicht der blinden Willkür von Marktmechanismen. Der gerechte Staat ist egalitär, weswegen Levinas auch stets in einem Atemzug vom „egalitäre[n] und gerechte[n] Staat“ spricht (Levinas 1984, 148). Erinnert sein in diesem Zusammenhang an Walter Benjamins pointierte Wendung, dass „die heutige Wirtschaft als Ganzes angesehen viel weniger einer Maschine vergleichbar ist, die stillsteht, wenn ihr Heizer sie verläßt, als einer Bestie, die rast, sobald ihr Bändiger ihr den Rücken gekehrt hat“ (Benjamin 1921, 195). In ihrer Analyse des Neoliberalismus in *Undoing the Demos* versucht Wendy Brown zu zeigen, dass sich der Neoliberalismus als politisch-ökonomisches Dispositiv gerade durch eine zunehmende Repression demokratischen Dissenses gegen den status quo der gegebenen Ordnung auszeichnet: „[M]ore than merely cutting away the flesh of liberal democracy, neoliberalism also cauterizes democracy’s more radical expressions, those erupting episodically across Euro-Atlantic modernity and contending for its future with more robust versions of freedom, equality, and popular rule than democracy’s liberal iteration is capable of featuring.“ (Brown 2015, 9)

(Abensour 2005, 54). Die Institutionen des Staats der Gerechtigkeit streben danach, den Staat „als geschlossene Totalität zu zerreißen und den ersten Pluralismus wieder auftauchen zu lassen“ (Abensour 2005, 55). Dezentrierung meint dabei nicht eine Art Selbstabwicklung oder Selbstbegrenzung des Staates im Sinne der liberalen Idee, staatliche Zwänge zugunsten der privaten Freiheit zurückzunehmen, sondern ein umfassendes Sich-Aussetzen gegenüber Einsprüchen im Namen der Responsabilität: „Tiefer und anders als im Liberalismus geht es [...] darum, den Staat aus seiner eigenen Gravitation, seiner Auto-Gravitation, herauszuziehen, den Staat, der sich um sich selbst dreht, der in gewisser Weise durch seine eigenen Gesetze fortgetragen wird und der, indem er dies tut, seinem eigenen Determinismus unterworfen ist.“ (Abensour 2005, 54) Dezentrierung bedeutet, dass „die politischen Institutionen den Kontrollinstanzen der Legitimität unterworfen werden“ (Abensour 2005, 55). Dieser Gedanke ist uns bereits in Derridas Überlegungen zum gerechten Urteilen und in Levinas' Ausführungen zur Billigkeit begegnet. Die Billigkeit, als das immanente Andere des Rechts, hat dem Unvermögen des universalistischen Rechtsdiskurses Rechnung zu tragen, Gerechtigkeit ins Werk zu setzen. Insofern braucht es die Möglichkeit der Infragestellung durch andere Sprachen und Diskursarten. Dezentrierung meint keine messianische Überwindung, sondern ein reflexives Zurückkommen auf die eigene Gewaltsamkeit. In Bezug auf das Recht heißt das, wie Christoph Menke (2012, 2015) gezeigt hat, dass es stets Freiräume nicht- und pararechtlicher Artikulation vorsehen muss. Entgegen seiner eigenen Tendenz zur Verabsolutierung muss sich der Staat nicht nur Grenzen setzen, sondern Formen und Prozeduren der Selbstinfragestellung und Selbstreflexion ausbilden.⁵

5 Christoph Menke greift auf Walter Benjamins Begriff der „Entsetzung des Rechts“ (Benjamin 1921, 202) zurück, um das Moment der Selbstreflexivierung und Ver-Änderung des Rechts zu erläutern. Dabei wendet sich Benjamin, wie Menke aufzeigt, mit dem Begriff der Entsetzung gegen Carls Schmitts Theorie der Suspendierung des Rechts im Ausnahmezustand: „[D]er wahre Gegner von Benjamins Idee der ‚Entsetzung‘ des Rechts [ist] Carl Schmitts ideologisches Programm seiner ‚Suspendierung‘ [...] ‚Entsetzung‘ ist das Gegenprogramm zur Forderung nach einer ‚Suspendierung‘ des Rechts. Unter ‚Suspendierung‘ des Rechts versteht Schmitt, dass ‚im Ausnahmefall die Norm vernichtet‘ wird. [...] Die ‚Entsetzung‘ des Rechts, von der Benjamin spricht, ist dagegen die ‚Durchbrechung dieses Umlaufs‘ zwischen Rechtserhaltung und Rechtsetzung [...]. Während Schmitt durch Suspendierung des Rechts die rechtsetzende Gewalt von jeder Norm freisetzen will, sieht Benjamin genau darin, in der Wiederholung der rechtsetzenden Gewalt, die schicksalhafte Notwendigkeit, die das Recht regiert. Diesen mythischen Kreislauf, in den die Suspendierung des Rechts eingeschrieben ist, soll die Entsetzung des Rechts unterbrechen.“ (Menke 2012, 63f.)

(3) *Streben zum Jenseits-des-Staates*: Der Staat der Gerechtigkeit setzt nach Abensour „eine Bewegung in Gang [...], die in ein Jenseits des Staates führt, jenseits der im Zeichen der Synthese gedachten vernünftigen Politik“ (Abensour 2005, 55). Der Staat der Gerechtigkeit wäre demnach nicht nur ein anderer Staat – anders als Hobbes’ Staat der Gewalt –, sondern eine Einrichtung, die sich selbst transformiert: „Der Staat wird andauernd durch eine Bewegung hin zu diesem Impliziten bearbeitet, das danach strebt, ihn als vernünftige Ordnung zu überschreiten.“ (Abensour 2005, 56) Damit ist keine teleologische Überwindung gemeint, denn das phantasmatische Telos einer Überwindung des Staates ist, wie Hegel wusste, die religiöse Gemeinschaft – eine Gemeinschaft, der jeder Konflikt ausgetrieben wäre. Bei Levinas ist daher von einem „Jenseits des Staates im Staat“ (Levinas 1996) die Rede, um zu unterstreichen, dass es eine immanente Andersheit ist, auf die hin sich der Staat permanent selbst überschreiten muss. Das Sagen der Gerechtigkeit muss sich *im* Gesagten des Rechts-Staates vernehmbar machen.

5.2 Die kommende Demokratie

Levinas versteht das Über-sich-Hinaus – das Hindrängen zu dem, was jenseits ihrer gegebenen, gegenwärtigen, geronnenen Form liegt – als das entscheidende Kennzeichen der Demokratie: „Das ist vielleicht [...] der eigentliche Vorzug der Demokratie, deren grundlegender Liberalismus dem ständigen Selbstzweifel der Gerechtigkeit entspricht: Nie vollendete Gesetzgebung, die immer wieder aufgenommen wird und für das Bessere offen ist.“ (Levinas 1988, 273) Die Transformierbarkeit sowie die Perfektibilität (vgl. Bankovsky 2012) der Ordnung und der politischen Verhältnisse sind für die Demokratie nicht einfach eine äußerliche Bedingung, sondern ihr eigenes Prinzip. Oder anders gesagt, das Demokratische liegt in einer ständigen Ver-Änderung, die nicht erlaubt, ein einmal gegebenes Fundament als nicht mehr befragbar und beeinspruchbar auszuzeichnen.

Während Levinas diesen Gedanken nicht weiter ausbuchstabiert, stellen Derridas späte politische Schriften, in denen der Begriff einer „kommenden Demokratie“ im Zentrum steht, einen Versuch dar, ein alteritätstheoretisches Verständnis von Demokratie zu entfalten und Demokratie von der Alterität her zu denken. Dabei lässt sich Derridas kommende Demokratie als Antwort auf die drei Kriterien des Staats der Gerechtigkeit (kritische Öffnung, Dezentrierung und Streben zum Jenseits-des-Staates) lesen: De-

mokratie impliziert (1) als kommende Demokratie eine kritische Öffnung im Sinne ständiger Befragbarkeit; es kann, so Derrida, „[k]eine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität“ (Derrida 2004, 47) geben. Darüber hinaus vollzieht die kommende Demokratie (2) eine Dezentrierung, indem sie sich von ihrem eigenen entzogenen, zukünftigen Anderen (dem ‚Kommenden‘) her begreift und in diesem Sinne (3) immer schon über sich hinaus strebt, in ein Jenseits ihrer gegenwärtigen Form. Aus diesem Grund ist, wie Derrida mehrfach betont, fraglich, ob sich Demokratie noch als eine *Staatsform* im klassischen Sinn fassen lässt. Er stellt die Gleichsetzung der Demokratie mit einem bestimmten Typus politischen Regimes in Frage: „Gewiß stellt sich dieselbe Frage angesichts jedes ‚politischen Regimes‘; sie ist aber zweifellos von besonderem Gewicht angesichts dessen, was man Demokratie nennt – gesetzt, und das bleibt bekanntlich eine stets problematische Voraussetzung, daß man diesen Namen noch als den eines Regimes begreift.“ (Derrida 2004, 11) Allerdings lässt sich die Demokratie genauso wenig vom Namen einer Staatsform ablösen, wie sie damit identifiziert werden kann. Die Demokratie bleibt eine *Kratie*, bleibt Machtanspruch, wie Derrida unterstreicht, auch wenn sie als *Demokratie* diesen Machtanspruch bricht und unterläuft, indem sie ihn pluralisiert und öffnet. Insofern scheint, so Derridas Analyse, die gleichzeitige Nähe und Distanz zur institutionellen Ordnung für den Demokratiebegriff charakteristisch zu sein.⁶ Die Rede von einer *kommenden*

6 In seiner eigenen Demokratietheorie scheint Abensour diesen Aspekt dagegen zu vereinsamen, indem er davon ausgeht, dass Demokratie und Staat sich geradezu wechselseitig ausschließen. Wenn er eine *Demokratie gegen den Staat* (2012) entwirft, die sich in ständigem Protest und Aufbegehren gegen die bestehende staatliche Ordnung artikuliert, dann droht gerade der Impetus der Selbstinfragestellung und der immanenten kritischen Öffnung aus dem Blick zu geraten, der den „Staat der Gerechtigkeit“ in seiner früheren Arbeit in Anlehnung an Levinas auszeichnete (Abensour 2005). Dabei beschreibt Abensour sein Konzept einer „rebellierenden Demokratie“ mit Verweis auf Levinas’ Begriff des Anarchischen: „Die rebellierende Demokratie ist keine Spielart der streitbaren Demokratie, sondern deren exaktes Gegenteil. Während die streitbare Demokratie den Konflikt innerhalb des Staates austrägt, des demokratischen Staates, der sich schon von seinem Namen her als Vermeidung eines ursprünglichen Konfliktes präsentiert und gleichzeitig die Konflikthaftigkeit in einen permanenten Kompromiss umzubiegen versucht, siedelt die rebellierende Demokratie den Konflikt an einem anderen Ort an, außerhalb des Staates, gegen ihn, und weit davon entfernt, die Vermeidung des Hauptkonflikts zu praktizieren – die Demokratie gegen den Staat –, schreckt sie, wenn nötig, vor dem Bruch nicht zurück. Die rebellierende Demokratie wird aus dem Gefühl geboren, dass es keine wahre Demokratie geben kann, ohne den tiefgreifenden Reflex der Demokratie gegen jede Form von *arché* zu reaktivieren, einen anarchischen Reflex, der sich vorrangig gegen die klassische Ausdrucksform der *arché*

Demokratie verweist auf eine Nicht-Gegenwart, eine Unverfügbarkeit, die die gegebenen politischen Verhältnisse der Befragung und Neuverhandlung aussetzt, ohne dabei ein utopisches Ideal als Blaupause festzuschreiben.⁷

Am ausführlichsten konturiert Derrida das Konzept der kommenden Demokratie in *Schurken* (2003) und in der *Politik der Freundschaft* (2004). Was die demokratietheoretischen Implikationen der *Politik der Freundschaft* betrifft, so lässt sie sich als ein Vorschlag verstehen, das demokratische Dispositiv – als den für die moderne Demokratie konstitutiven Normenkomplex von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstregierung (vgl. Lefort/Gauchet 1990, Marchart 2015) – ausgehend von einer Phänomenologie der Freundschaft zu befragen und gewissermaßen neu zu schreiben. Die zentralen demokratischen Werte sollen von der Freundschaft her sowohl in einem neuen Licht erscheinen als auch allererst in ihrer eigentlich demokratischen Bedeutung erschlossen werden.

Für Derrida macht die Freundschaft, wie wir gesehen haben (Abschn. 4.4), die Aporie der Gerechtigkeit in ausgezeichnete Weise erfahrbar. Das Paradigma der Ur-Freundschaft diesseits der Freund-Feind-Unterscheidung liefert uns, so Derridas Überlegung, eine neue Perspektive

– zugleich Anfang und Gebot – richtet, nämlich den Staat. In diesem Sinne ist die Rebellion die lebendige Quelle der wahren Demokratie“ (Abensour 2012, 27f.). Damit aber wird die Demokratietheorie gänzlich von der Institutionentheorie abgelöst, sodass zwischen diesen Bereichen kaum mehr Vermittlungen möglich scheinen. Im Hinblick auf eine Politik der Alterität scheint es daher produktiver, an Abensours früheren Vorschlag anzuknüpfen und Demokratie mit Levinas und Derrida *auch* als eine Art „Staat der Gerechtigkeit“, d.h. als Horizont eines institutionellen Gefüges, zu denken, auch wenn ein wesentliches Kennzeichen dieses Horizonts sein stetes Über-sich-selbst-Hinausweisen darstellt, und zwar in zweierlei Hinsicht: Über-sich-Hinaus im Sinne eines Strebens hin zu einer anderen institutionellen Gestalt (Selbsttransformation) und Über-sich-Hinaus im Sinne einer Öffnung gegenüber den Nichtinstitutionellen (Dezentrierung).

- 7 Das wäre eine „Demokratie der Zukunft“, eine „*démocratie future*“, im Gegensatz zu einer „*démocratie à venir*“, einer kommenden Demokratie. In *Marx' Gespenster* grenzt Derrida die Idee einer kommenden Demokratie explizit von einer „zukünftigen“ Demokratie ab: „Es geht hier um den Begriff der Demokratie selbst als Begriff einer Verheißung, die nur aus einem solchen Abstand (Auseinanderklaffen, Scheitern, Unangemessenheit, Diskunktion, Trennung, „*out of joint*“-Sein) hervorgehen kann. Deswegen schlagen wir vor, von *kommender* Demokratie zu sprechen (*démocratie à venir*) und nicht von *zukünftiger* Demokratie (*démocratie future*), zukünftig im Sinn von ‚zukünftiger Gegenwart‘, und noch nicht einmal von einer regulativen Idee im Kantischen Sinne oder von einer Utopie – in dem Maß wenigstens, in dem noch deren Unzugänglichkeit die zeitliche Form einer *zukünftigen Gegenwart* bewahrte, einer zukünftigen Modalität der *lebendigen Gegenwart*.“ (Derrida 1993, 96)

auf die demokratischen Werte der Freiheit, der Gleichheit, der Solidarität und der Selbstregierung. (1) Freiheit wird nicht mehr als subjektive Willkürfreiheit begriffen, sondern von der Responsabilität her verstanden, die sie einsetzt.⁸ (2) Gleichheit kann sich nicht mehr auf eine natürliche Grundlage (wie die anthropologische Gattungsgleichheit) berufen, sondern erweist sich als Forderung im Angesicht der Pluralität der Anderen, und damit als eine Forderung, die stets noch ins Werk zu setzen ist. Gleichheit ist nie gegeben, sondern immer zu stiften. (3) Solidarität wird von der naturalisierenden Figur der Brüderlichkeit gelöst und damit von allen ‚identitären‘ Gestalten der Binnensolidarität unterschieden – in Richtung auf eine Solidarität, die der Alterität in jeder Bindung und jedem sozialen Bündnis Rechnung trägt. (4) Und die Selbstregierung wird als eine prekäre (Hetero-)Autonomie gedacht, die Souveränität als gebrochene kenntlich machen soll.

In Frage gestellt wird damit nicht zuletzt die traditionelle Hierarchie von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstregierung. Klassischerweise nehmen dabei je nach Konzeption die Freiheit oder die Gleichheit den ersten Rang ein. Dagegen geht Derrida davon aus, dass der demokratische Wertekomplex sowohl historisch als auch systematisch subkutan von dem Moment der Solidarität organisiert wird. Historisch gibt es, so Derrida, kein Denken der Demokratie, das sich nicht auf ein Konzept von Brüderlichkeit stützt: „Die Demokratie hat selten eine Vorstellung von sich selbst gewonnen, die nicht zumindest die Möglichkeit [...] einer *Verbrüderung*“ (Derrida 2004, 11) einschloss. Dabei dient die Brüderlichkeit traditionell gerade dazu, das Entgrenzende und Subversive der Demokratie zu bändigen. Demokratie droht, die ‚natürlichen‘ Bande der Identität und Hierarchie zu zerschlagen. Die Brüderlichkeit, der Appell an verwandtschaftliche Bindung und Nähe, setzt sich dieser Entgrenzung entgegen. Eine radikale, entgrenzte Demokratie muss Solidarität von den naturalisierten Formen der Identität und des sozialen Bandes lösen, die sich in der Figur der Brüderlichkeit verkörpern. Soll Demokratie von der Alterität her gedacht werden, dann ist, so Derridas Überlegung, eine Dekonstruktion der Solidarität erforderlich. Der erste Schritt dieser Dekonstruktion ist eine „Denaturalisierung der brüderlichen Autorität“ (Derrida 2004, 220).⁹

8 Und zwar in dem Sinn, wie auch Levinas von einer „eingesetzten Freiheit“ (Levinas 1961, 116ff.) spricht: die Freiheit ist kein natürliches Recht, sondern antwortet auf eine ethisch-politische Forderung.

9 Derrida geht dabei von einer besonderen Nähe zwischen Demokratie und Dekonstruktion aus: „Man muß sich [...] vor Augen führen, daß es schon die Forderung einer

Nach Derrida zeigt die Geschichte der Solidarität, dass das Motiv der Brüderlichkeit als politische Kategorie immer schon Effekt macht- und gewaltgesättigter Naturalisierungs- und Entpolitisierungsprozesse war: „Der Bruder ist niemals ein Faktum. Sowenig wie irgendeine Verwandtschaftsbeziehung.“ (Derrida 2004, 220) Schon am Ursprung der Brüderlichkeit als politischer Kategorie liegt ein gewaltsamer Ausschluss, was an den offensichtlich andro- und phallozentrischen Implikaten der Brüderlichkeit deutlich wird. Insofern ist, wie Derrida formuliert, die „Denaturalisierung [...] schon in der Ausbildung der Brüderlichkeit selbst am Werk“ (Derrida 2004, 220). Indem sie zum politischen Wert wird, tut die Brüderlichkeit letztlich genau das Gegenteil dessen, was sie bezweckt. Während sie die politischen Verhältnisse in natürlichen Verwandtschaftsverhältnissen grundlegen möchte, untergräbt sie die natürlichen Grundlagen der Verwandtschaft. Derrida denkt die Solidarität *gegen* die Brüderlichkeit, gegen die naturalisierenden, identitären Bestimmungen von Zugehörigkeit und wechselseitiger Verpflichtung. Lesen wir dazu eine längere Passage gegen Ende der *Politik der Freundschaft*:

Ist es möglich, die Demokratie oder das, was weiterhin auf den alten Namen Demokratie hört, zu denken und ins Werk zu setzen, indem man sämtliche Formen der Brüderlichkeit, nämlich der Familie oder der androzentrischen Ethnie entwurzelt [...]? Ist es möglich, indem man ein gewisses treues Gedächtnis der demokratischen Vernunft [...] in sich wachhält [...], sie nicht etwa zu gründen oder zu begründen, sondern

kommenden Demokratie selbst ist, die eine solche Dekonstruktion“ des identitären Schemas der Brüderlichkeit „möglich macht. Sie [die Demokratie] ist das Am-Werk-sein der Dekonstruktion.“ (Derrida 2004, 220) Obwohl die Demokratie historisch eng an den Denkhorizont naturalisierter Brüderlichkeit geknüpft ist, ist es nach Derrida zugleich die Demokratie, in deren Namen diese Bindung aufzulösen ist. Die Demokratie gibt der Dekonstruktion ihrer eigenen Grundlagen, ihrer Genealogie und ihrer ideologischen Selbstbeschreibung Raum. Das verdeutlicht auch eine hochgradig paradoxe Definition der Demokratie, die Derrida vorschlägt: „Demokratie: das einzige Nomen, das für historische Transformationen nahezu beliebig offen und flexibel ist, das seine innere Formbarkeit und Fähigkeit zu unendlicher Selbstkritik, man könnte sogar sagen: zur unendlichen Begriffsanalyse, bereitwillig akzeptiert“ (Derrida 2003, 46). Die Demokratie könnte sich demnach nicht gegen die (Möglichkeit der) Dekonstruktion verschließen, ohne ihren demokratischen Charakter aufzugeben. Die Demokratie muss die Möglichkeit der Dekonstruktion einräumen, und umgekehrt gibt es keine Dekonstruktion, die nicht – sei es latent, sei es implizit – einen gewissen Vorgriff aufs Demokratische miteinschließt. Damit erweisen sich aus Derridas Warte Demokratie und Dekonstruktion aufs Engste verschlungen: „[K]eine Dekonstruktion ohne Demokratie, keine Demokratie ohne Dekonstruktion“ (Derrida 2004, 156).

zu öffnen und offenzuhalten, dort, wo es zweifellos nicht mehr um eine *Gründung* und *Grundlegung* geht, sondern um die Offenheit für die Zukunft oder vielmehr für das ‚Komm‘ einer bestimmten Demokratie? Denn die Demokratie bleibt künftig, bleibt im Kommen, bleibt, indem sie kommt, das ist ihr Wesen, sofern sie bleibt: Sie wird nicht allein unbegrenzt vervollkommnungsfähig, also stets unzulänglich und zukünftig sein; der Zeit des Versprechens angehörend, wird sie vielmehr stets, in jeder ihrer künftigen Zeiten, künftig und im Kommen bleiben: Selbst wenn es die Demokratie gibt – sie existiert nicht, sie ist nie gegenwärtig, sie bleibt das Thema eines nicht darstellbaren und nicht zur Anwesenheit zu bringenden Begriffs. Ist es möglich, die Offenheit für das ‚Komm‘ einer bestimmten Demokratie zu eröffnen und offenzuhalten, die nicht länger ein Hohn auf jene Freundschaft wäre, die wir jenseits des homo-fraternalistischen und phallozentrischen Schemas zu denken versucht haben? (Derrida 2004, 409)

Derrida unterstreicht hier zunächst, dass die Demokratie in ihrer Genese nicht denkbar ist ohne jenes „homo-fraternalistische[] und phallozentrische[] Schema“ der Brüderlichkeit. Allerdings verspricht die Demokratie zugleich – als *kommende* Demokratie – eine andere Ordnung, ein Regime, das mit diesen Beschränkungen bricht. Folgt man Derridas Beschreibung, dann ist die Demokratie immer schon in Autodekonstruktion begriffen; sie ist das Regime, das ständig zulassen muss, seine eigenen Grundlagen zur Disposition zu stellen und neu auszuhandeln. Insofern kann es bei dem Konzept einer kommenden Demokratie nicht um eine Grundlegung der Demokratie gehen, sondern um eine kritische Selbstreflexion und Befragung des Gründungsereignisses.¹⁰ Derrida trägt dem Rechnung, indem er die Demokratie von der Struktur eines Versprechens her denkt. Die Temporalität der Demokratie ist die Temporalität des Versprechens. Das Versprechen steht für den Verweis auf eine Zukunft, die im Hier und Jetzt zu realisieren ist. Die Demokratie ist zugleich das, was nie gegenwärtig ist, wie das, was nicht aufgeschoben werden kann.¹¹

10 Die zentrale Problematik der Gründung des Gemeinwesens erörtere ich eingehender im folgenden Abschnitt in Auseinandersetzung mit Derridas Text „Unabhängigkeits-erklärungen“ (1976).

11 Insofern ist die Temporalität der Demokratie auch der Temporalität der Gerechtigkeit analog, die Derrida in *Gesetzeskraft* ebenfalls mit dem Schema des Futur II analysiert: Die Gerechtigkeit ist einerseits immer aufgeschoben, sie ist nie schlechterdings als solche gegenwärtig: »[M]an [kann] nicht *unmittelbar, auf direkte Weise* von der Gerechtigkeit sprechen [...]: man kann nicht sagen ‚dies ist gerecht‘, ohne bereits

Die Struktur des Versprechens erlaubt Derrida auch, die kommende Demokratie von der naheliegenden Analogie zu Kants Konzept einer regulativen Idee zu differenzieren. Die kommende Demokratie ist keine regulative Idee, insofern sie weder empirisch noch strukturell auf eine Zukunft hin vertagt werden kann: „[D]as demokratische Gebot verbietet, die Demokratie auf später zu verschieben oder sich von einem Ideal oder einer regulativen Idee bestimmen, beruhigen, abspesen oder trösten zu lassen.“ (Derrida 2003, 151) Fasste man die kommende Demokratie als regulative Idee, dann wäre damit die missverständliche Vorstellung verbunden, dass es anginge, „die Erfahrung der Demokratie oder gar das Gebot zur Demokratie aufzuschieben“ (Derrida 2003, 50). Dagegen ist die „Zukunft [à-venir] der Demokratie [...] das *Hic et nunc* der Dringlichkeit, des Gebots als absoluter Dringlichkeit“ (Derrida 2003, 50).¹² Durch die Momente der Vor-Zukunft, des Kommenden und des Ereignisses wird die Alterität ins Denken der Demokratie eingeschrieben. Die kommende Demokratie ist die Demokratie, wie sie im Denkbild der Alterität in den Blick kommt: „Es handelt sich hier, wie beim Kommen jedes Ereignisses, das seines Namens würdig ist, um eine unvorhersehbare Ankunft des anderen, eine Heteronomie, das vom anderen her kommende Gesetz, um die Verantwortung und die Entscheidung des anderen“ (Derrida 2003, 120). Die Alterität durchkreuzt das identitäre Imaginäre der naturalisierten Brüderlichkeit, das aus Derridas Sicht den heimlichen Knotenpunkt in der Genealogie des demokratischen Dispositivs bildet. Wenn sich zeigen lässt, so Derridas Überlegung, dass dieses Imaginäre von Anfang an in Autodekonstruktion begriffen ist, dann

die Gerechtigkeit [...] zu verraten“ (Derrida 1991, 21). Andererseits kennzeichnet die Forderung der Gerechtigkeit eine wesentliche Dringlichkeit. Die Gerechtigkeit ist das, was nicht warten kann, sie muss immer *jetzt* ins Werk gesetzt werden: „So wenig sie sich auch vergegenwärtigen, präsentieren, darstellen lässt: die Gerechtigkeit wartet nicht. Sie ist jenes, was nicht warten darf, was nicht warten muß. [...] Eine gerechte, angemessene Entscheidung ist immer sofort, *unmittelbar* erforderlich, ‚right away‘. Sie kann sich nicht zuerst eine unendliche Information besorgen, das grenzenlose Wissen um die Bedingungen, die Regeln, die hypothetischen Imperative, die sie rechtfertigen könnten.“ (Derrida 1991, 53f.)

- 12 Analog distanziert sich Derrida auch in *Das andere Kap* (1992) von einer Lesart der kommenden Demokratie als regulativer Idee: „Ihr Rang ist nicht einmal der einer regulativen Idee im Sinne Kants; eher ist diese Idee der Demokratie etwas, was noch gedacht werden muß und was noch *im Kommen bleibt*, womit wiederum nicht behauptet werden soll, daß sie morgen uns mit Sicherheit erreichen wird, so als ginge es bloß um eine *in der Zukunft gegenwärtige* [...] Demokratie. Gemeint ist eine Demokratie, die sich durch die Struktur des Versprechens ausweisen muß – und folglich durch das Gedächtnis dessen, was hier und jetzt zukunftsfruchtig ist.“ (Derrida 1992, 57)

wird sich nicht nur ein neues Bild der Solidarität abzeichnen, sondern auch die anderen Werte des demokratischen Dispositivs werden sich neu lesen lassen.

Emphatisch macht das Derrida am Begriff der Gleichheit geltend. Gleichheit lässt sich nicht mehr nach dem Modell einer gattungsmäßigen Selbigkeit denken. Derrida fasst einen Gleichheitsbegriff ins Auge, der die Alterität innerhalb der Gleichheit zur Geltung bringt: „Eine kommende und im Kommen bleibende Demokratie müsste eine Gleichheit zu denken aufgeben, die mit einer bestimmten Asymmetrie, mit der Heterogenität und der absoluten Singularität nicht bloß nicht unvereinbar ist, sondern sie vielmehr erfordert, uns an sie bindet, uns zu ihnen aufbrechen lässt“ (Derrida 2004, 443). Dabei ist diese Idee von alteritätssensibler Gleichheit nicht als eine nachträgliche Bestimmung zu verstehen, als handle es sich um einen Einfall, den Derrida von außen in einen bestehenden demokratischen Horizont einbringen möchte. Vielmehr macht Derrida geltend, dass die Geschichte der Demokratie durchaus vertraut ist mit einer Gleichheit, die die Alterität nicht verdrängt, sondern als Bedingung anerkennt. Die Gleichheit im Sinne identitätslogischer Selbigkeit ist nur die eine Seite der Medaille im Rahmen eines janusgesichtigen historischen Bedeutungshorizonts der Demokratie. Zwar beruft sich die Demokratie traditionell auf „die Selbstheit des Einen, das *autos* der Autonomie, die Symmetrie, das Homogene, das Eigene, das Gleiche“, aber in eins damit auf „das, was mit einer anderen Wahrheit des Demokratischen nicht zu vereinbaren ist, sich mit ihr nicht verträgt, der Wahrheit des anderen, Heterogenen, Heteronomen, Asymmetrischen, der disseminalen Vielheit, des anonymen ‚Beliebigen‘, des ‚beliebigen Jemand‘, des unbestimmten ‚ein jeder‘.“ (Derrida 2003, 32) Das unbestimmte „Ein Jeder“ lässt sich als Figur demokratischer Alterität lesen. In Derridas Worten heißt „die Demokratie denken“ nichts anderes als „den erstbesten‘ denken: irgendwen, einen beliebigen, an der – nebenbei gesagt – durchlässigen Grenze zwischen dem ‚Wer‘ und dem ‚Was‘ [...] Der erstbeste, ist das nicht die beste Übersetzung für ‚den ersten, der kommen soll‘, ‚den kommenden ersten‘“ (Derrida 2003, 123). In Derridas Überlegungen zum Subjekt der Demokratie kommt dem „Erstbesten“ – man könnte auch sagen: dem „Irgendwer“ – großes Gewicht zu: Wenn Demokratie seit der Antike mit der Figur eines *unqualifizierten* Anderen – weder der Beste noch der von Geburt her Bevorrechtigte noch der Reiche – in Verbindung gebracht wird, dann hat die Demokratie letztlich – ohne sich über alle Konsequenzen dessen im Klaren zu sein – immer schon ausgesprochen, dass wahre Gleichheit nur um den Preis der Andersheit zu

haben ist, der wesentlichen Indetermination des Anderen.¹³ Die Demokratie wäre die politische Form, in der „jeder in gleicher Weise ganz anders ist“ (Derrida 2004, 48), wo mithin die Alterität in den Dispositiven der Gleichheit ihre Achtung findet. In diesem Sinn geht es Derrida darum, „eine Alterität ohne hierarchische Differenz am Ursprung der Demokratie zu denken“, wobei „diese Demokratie eine bestimmte Interpretation der Gleichheit im Zuge ihrer Freistellung vom phallogozentrischen Schema der Brüderlichkeit allererst hervortreten ließe“ (Derrida 2004, 311f.).

Nicht anders als im Hinblick auf den Begriff der Solidarität zielt Derrida auch in Bezug auf die Gleichheit darauf ab, ihn der „Geschichte der Autochthonie oder der *eugeneia*“ (Derrida 2004, 153, Anm. 22) – im Sinne eines aristokratischen Vorrechts – zu entreißen. Die Politik der Freundschaft versucht, die oben in Auseinandersetzung mit Honneth explizierte alteritätstheoretische Einsicht demokratiethoretisch umzusetzen, dass das politische Denken nicht ohne weiteres einen substanziellen Begriff politischer Subjektivität voraussetzen kann. Demokratische Gleichheit von der radikalen bzw. radikal unbestimmten Figur des „Irgendwer“ her zu denken bedeutet, die Stelle des politischen Subjekts freizuhalten, ohne den Begriff eines politischen Subjekts aufzugeben, und damit die Aufteilung des Sinnlichen, um mit Rancière zu sprechen, für Repolitisierungen offen zu halten. In Anspielung auf Lefort ließe sich folglich auch davon sprechen, dass in der Demokratie nicht nur der Ort der Macht leer zu halten ist, sondern immer auch der Ort möglicher politischer Subjektivität zumindest zum Teil leer und für zukünftige Besetzungen offen bleiben muss.

Ein Kennzeichen der Demokratie ist damit das Moment der stets möglichen und offenzuhaltenden Repolitisierung. Es zeigt sich in seiner ganzen Ambivalenz an dem bedeutenden Phänomenkomplex, den Derrida als die *Autoimmunität* der Demokratie bezeichnet. Unter diesem Stichwort verhandelt Derrida den folgenreichen Umstand, dass die Demokratie auf einzigartige Weise in der Gefahr steht, mit ihren eigenen Mitteln abgeschafft zu werden. Die Demokratie ist das einzige Regime, das nicht gänzlich die Möglichkeit bannen kann, nach seinen eigenen Regeln – auf demokratische Weise – durch eine nicht-demokratische Ordnung ersetzt zu werden. Demokratien reagieren auf diese Gefahr mit Immunisierungsdispositiven, d.h.

13 Insofern trifft sich der Identifizierungsvorbehalt des Alteritätsdenkens – der, wie wir oben (4.5) gesehen haben, Honneths Gleichsetzung des Anderen mit dem „hilfsbedürftigen Einzelsubjekt“ (Honneth 1994, 135) unterläuft – mit dem Identifizierungsvorbehalt, der nach Derrida der Demokratie eigen ist und in der zentralen demokratischen Figur des „Erstbesten“ zum Ausdruck kommt.

mit Vorkehrungen, die verhindern, dass die Demokratie unter Berufung auf (wirklich oder vermeintlich) Demokratisches – auf den eigentlichen Volkswillen u.dgl. – abgeschafft wird. Derrida spricht in diesem Zusammenhang von einem „Selbstmord der Demokratie“ (Derrida 2003, 55), der sich im Kampf ums Fortbestehen der Demokratie ereignet. Die „Demokratie ist immer suizidär gewesen“ (Derrida 2003, 55). Die radikale Offenheit der Demokratie, ihr Sich-Aussetzen gegenüber Kritik und Dissens, beinhaltet zwei spiegelbildliche Risiken: einerseits die stete Gefahr einer demokratischen Abschaffung der Demokratie und andererseits eine strukturelle „Pervertierbarkeit der Demokratie zu ihrem vermeintlichen Schutz“ (Derrida 2003, 56). Die Demokratie scheint in einem Dilemma gefangen zu sein. Entweder liefert sie sich schutzlos der demokratischen Abschaffung aus oder sie setzt Schutzdispositive ein, die dem demokratischen Charakter der Ordnung entgegenstehen. Denn „[w]enn sie die zahlenmäßige Mehrheit hinter sich wissen, können sich die schlimmsten Feinde der demokratischen Freiheit mit der Hilfe eines plausiblen rhetorischen Trugbilds [...] als die allergrößten Demokraten darstellen. Das ist einer der vielen perversen Autoimmunisierungseffekte“ der Demokratie (Derrida 2003, 56). Aus diesem Dilemma gibt es keinen ‚technischen‘ Ausweg in dem Sinne, dass man nur ein institutionelles Rahmenmodell („wehrhafte“ Demokratie) entwerfen müsste, das diese Autoimmunisierungseffekte abfängt. Vielmehr zeigt die Problematik der Autoimmunität, dass die Demokratie immer ein prekäres Wagnis bleiben wird. Neben allen institutionellen Vorkehrungen gilt es diesen Wagnischarakter ernst zu nehmen: „Die Demokratie ist das einzige System, das einzige Verfassungsmodell, in dem man prinzipiell das Recht hat oder sich nimmt, alles öffentlich zu kritisieren, einschließlich der Idee der Demokratie, ihres Begriffs, ihrer Geschichte und ihres Namens. Einschließlich der Idee des Verfassungsmodells und der absoluten Autorität des Rechts. Also das einzige universalisierbare, und darin liegt seine Chance und seine Zerbrechlichkeit.“ (Derrida 2003, 124)

Angesichts der unvermeidlichen Autoimmunität kann fraglich werden, ob wir am Diskurs der Demokratie überhaupt festhalten sollten. Derrida antizipiert diesen Einwand und die Bedenken hinsichtlich des Vorhabens, die „Dekonstruktion eines weithin herrschenden Begriffs der Demokratie ihrerseits noch im Namen der Demokratie [...] in Angriff [zu] nehmen“ (Derrida 2004, 153f.). Führt man sich all die Ambiguitäten und problematischen historischen Sedimente vor Augen, dann erscheint es verlockend, so Derrida, den Demokratiebegriff fallenzulassen und den demokratischen Horizont im Namen einer ‚eigentlichen‘, weniger zweideutigen politischen

Form hinter sich zu lassen.¹⁴ Derrida verwehrt sich allerdings entschieden dagegen, einem solchen antidemokratischen Reflex nachzugeben. Der demokratische Horizont lässt sich aus Derridas Sicht nicht sinnvoll, oder nur um den Preis der Entfesselung von Gewalt, überschreiten. Genauso wenig wie sich die Begriffe der Metaphysik einfach zum alten Eisen werfen lassen (vgl. Derrida 1971, 211), lässt sich die Demokratie und das Netzwerk damit verbundener Begriffe abstreifen, insbesondere dann, wenn man wirkungsvoll politische Kritik üben möchte. Vor diesem Hintergrund ist der Begriff der „kommenden Demokratie“ auch als der Versuch zu verstehen, das kritische Potential des Demokratiebegriffs zu mobilisieren: „Der Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ steht zweifellos für eine kämpferische und schrankenlose politische Kritik oder verlangt doch danach. Als Waffe gegen die Feinde der Demokratie erhebt sie Widerspruch gegen jede naive oder politisch mißbräuchliche Rhetorik, die als gegenwärtige oder faktisch bestehende Demokratie ausgibt, was dem demokratischen Anspruch [...] unangemessen bleibt“ (Derrida 2003, 123).

5.3 Das abwesende Volk oder die Aporie der Gemeinschaft

Die kommende Demokratie soll die Alterität im demokratischen Dispositiv lesbar machen. Das gilt nicht nur für Freiheit, Gleichheit und Solidarität, sondern auch für das demokratietheoretisch entscheidende Moment der Selbstregierung im Sinne dessen, was klassisch Volkssouveränität genannt wird. Weit davon entfernt, den Gedanken der Selbstregierung zu verabschieden, wird das mit dem Imaginären identitärer Brüderlichkeit verknüpfte Ideal eines konsistenten Volkes zurückgewiesen. Es gibt kein (bruchloser Selbstidentifikation fähiges) Volk, sondern jede Gemeinschaft erweist sich als von Alterität durchwirkt.

In dem Vortrag „Unabhängigkeitserklärungen“ (1976) erläutert Derrida den konstitutiven Mangel der Selbstidentität des Volkes anhand der US-

14 So beinhaltet das Erbe der Demokratie „unweigerlich auch [...] das Gesetz der Geburt und Abstammung [...], das natürliche oder ‚nationale‘ Gesetz, [...] das Gesetz der Homophilie und des Autochthonen, und [...] jene staatsbürgerliche Gleichheit (die Isonomie), die sich auf die Gleichheit der Geburt (die Isogonie) gründet, auf die Gleichheit der Abstammung als Bedingung einer Berechnung der Einwilligung und also der Aristokratie der Tugend und der Weisheit“ (Derrida 2004, 153f.).

amerikanischen Unabhängigkeitserklärung.¹⁵ Dabei arbeitet er die Aporie der Gründung heraus. Einerseits unterzeichnet das Volk, repräsentiert durch seine Vertreter:innen, die Unabhängigkeitserklärung, andererseits wird das Volk erst durch den Akt der Unterzeichnung *als* (freies, unabhängiges) Volk hervorgebracht. Das „Volk verpflichtet sich [...], wenn es selber seine Erklärung unterzeichnet. Das Wir, das in der Erklärung spricht, spricht ‚im Namen des Volkes‘. Aber dieses Volk existiert nicht, nicht vor dieser Erklärung, nicht als solches. Durch jene Unterzeichnung bringt es sich als freies und unabhängiges Subjekt, als möglicher Unterzeichner zur Welt. Die Unterschrift erfindet den Unterzeichner.“ (Derrida 1976, 14) Die Existenz des amerikanischen Volkes als freie und unabhängige Gemeinschaft wird durch die Erklärung sowohl als gegeben vorausgesetzt als auch allererst ins Leben gerufen. Wir haben es mit einer Unentscheidbarkeit der Deklaration zu tun. Die Existenz des Volkes wird durch die Erklärung (voraus-)gesetzt. Die Unabhängigkeitserklärung steht, wie Derrida aufzeigt, unaufhebbar in einer Spannung zwischen einem konstativen und einem performativen Moment. Konstativ wird eine Tatsache beschrieben, die bereits besteht (die Existenz des amerikanischen Volkes), performativ wird diese Tatsache aber erst durch die Erklärung geschaffen: durch die Erklärung konstituiert sich das amerikanische Volk als unabhängiges und eigenständiges Volk. Wie Derrida argumentiert, hängt das Funktionieren der Erklärung von der Spannung zwischen dem Konstativen und dem Performativen ab. Das lässt sich verallgemeinern, sodass es ohne die Überblendung des Konstativen und des Performativen keine Institution, kein Volk und keine Gemeinschaft bzw. politische Kultur gäbe: „Diese Unklarheit, diese Unentscheidbarkeit zwischen [...] einer performativen und einer konstativen Struktur ist notwendig, um die gesuchte Wirkung zu erzeugen“ (Derrida 1976, 13), d.h. um das Volk *als* Volk zu konstituieren. Jeder Akt kollektiver Selbstkonstitution ist auf die Konstativ-Performativ-Aporie an-

15 Dabei handelt es sich um eine recht kurze Gelegenheitsarbeit, die rezeptionsgeschichtlich insofern von Bedeutung ist, als der Vortrag zu den „Unabhängigkeitserklärungen“, den Derrida 1976 an der Universität Virginia in Charlottesville hält, einen der ersten Texte Derridas darstellt, der sich dezidiert Fragen des Politischen widmete. Derrida kündigt entsprechend eingangs an, an der Lektüre der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung „begriffliche Hebel zu erproben, die anderswo brauchbar gewesen waren“ – nämlich in dem Vorhaben der Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik – und „auf dieses Beispiel einige Fragen zu[zu]spitz[en], die anderswo und an anscheinend weniger politischen Korpora erarbeitet wurden“ (Derrida 1976, 10). Eine instruktive Lektüre, die Derridas Ausführungen mit Hannah Arendts Überlegungen zur Unabhängigkeitserklärung engführt, liefert Bonnie Honig (1991).

gewiesen, die man, parallel zur Aporie der Gerechtigkeit, die *Aporie der Gemeinschaft* nennen könnte.

Die Aporie der Gemeinschaft spielt im Register der Temporalität. Die Tempusform der verfassungsgebenden Versammlung, die das Volk hervorbringt, ist das Futur II: Wir werden ein Volk gewesen sein. Im Moment der Deklaration zeichnet sich eine Struktur der Nachträglichkeit ab und es kommt zu einer Verdichtung der Zeitebenen. Für die Selbstkonstitution des Volkes als Subjekt der Unabhängigkeitserklärung ist im Hier und Jetzt ein Ausgriff auf die Vergangenheit und auf die Zukunft erforderlich: „Unterzeichnend sagt das Volk – und tut, was es zu tun sagt [...]: Fortan habe ich das Recht zu unterzeichnen, mithin werde ich es schon gehabt haben, da ich es mir ja gegeben habe. Ich habe mir einen Namen und eine Unterschriftsvollmacht gegeben. Doch dieses futurum exactum, die für diesen Rechtsstreich (so wie man Gewaltstreich sagt) passende Zeitform, darf nicht erklärt, erwähnt, in Rechnung gestellt werden. Es ist, als existiere es nicht.“ (Derrida 1976, 14) Die Unabhängigkeitserklärung macht deutlich, dass jede Gemeinschaft auf Stiftungsakte zurückgeht, die hervorbringen, was sie benennen. Zugleich ist die Gründungs-Versammlung kein einfacher Ursprung. Am ‚Ursprung‘ einer Institution, und sei es die Institution des Volks bzw. der Gemeinschaft, im Herzen ihres Stiftungsakts, steht ein komplexes Geflecht von Verweisungen, Repräsentationsverhältnissen und Wiederholungen (vgl. Flatscher 2020, Bedorf 2020). Das ist zugleich, wie Derrida in *Schurken* schreibt, „die Aporie der Demokratie selbst, genauer gesagt: des *demos* selbst“ (Derrida 2003, 74).

Die Aporie der Gemeinschaft zieht dem Phantasma eines vorgegebenen Volkes den Boden unter den Füßen weg. Das Selbst der Selbstregierung ist sich wesentlich entzogen oder steht in Differenz zu sich. Politische Handlungsfähigkeit wird so von der Souveränität als Selbstpräsenz entkoppelt. Weit davon entfernt, die Gründung als souveräne Geste der Selbstsetzung zu verstehen, setzt jeder Akt, und nur umso mehr der kollektive Akt der Gründung, einen gewissen Mangel, eine gewisse Nichtsouveränität voraus. Der Selbstbezug der Gemeinschaft ist immer auch Selbstentzug. Auf diesen Zusammenhang zwischen Selbstentzug und Handlungsmacht hat Judith Butler im Anschluss an Derrida aufmerksam gemacht. Die „Ablösung des Sprechakts vom souveränen Subjekt begründet einen anderen Begriff der Handlungsmacht und letztlich der Verantwortung, der stärker in Rechnung stellt, daß die Sprache das Subjekt konstituiert und daß sich das, was das Subjekt erschafft, zugleich von etwas anderem herleitet. Während einige Theoretiker die Kritik der Souveränität als Zerstörung der Handlungs-

macht mißverstehen, setzt meiner Ansicht nach die Handlungsmacht gerade dort ein, wo die Souveränität schwindet.“ (Butler 1997, 32) Butler zeigt auf, dass die Zurückweisung des klassischen Souveränitätsmotivs nicht zu einer Absage an Akteurschaft führt, sondern allererst ermöglicht, Handlungsfähigkeit konsistent zu denken.¹⁶ (Kollektives) Handeln und Entscheiden werden durch das Schwinden der Souveränität nicht bedroht, sondern ermöglicht. Entsprechend argumentiert Butler auch, dass jede Handlung und jede Entscheidung etwas voraussetzen, das sich „unserer Kontrolle entzieht“ (Butler 1997, 31). Man könnte von einer responsiven und postsouveränen Konzeption der Handlungsfähigkeit sprechen: Die Stiftung von Subjektivität und Gemeinschaft ist ein Akt, der nur dank der Verstrickung ins Andere – einer ursprünglichen Enteignung, eines wesentlichen Sich-selbst-Entzogenseins – zustande kommen kann.

16 Dieser Gedanke stellt, wie wir in Kap. 2 gesehen haben, auch eines der Hauptmotive von Levinas' Totalitätskritik dar.

6 Alterität und die Politik der Anerkennbarkeit (Butler)

Aus alteritätstheoretischer Warte sind jede Gemeinschaft und jedes Gemeinwesen sich selbst entzogen. Keine Bestandsaufnahme des ‚Volkes‘ kann das Gesamt der relevanten Akteure abschließend abstecken. Mit dem grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber einer substanziellen Delimitation des Bereichs legitimer politischer Akteurschaft rücken, wie sich gezeigt hat (Abschn. 4.5), Fragen ethischer und politischer Subjektivierung und damit der *Anerkennbarkeit* in den Fokus, um einen der zentralen Begriffe Butlers aufzugreifen. Das Konzept der Anerkennbarkeit unterstreicht, dass ethisch-politische Relevanz nicht epistemisch vorgegeben ist, sondern im Rahmen sozialer und politischer Konstitutionsprozesse bestimmt, verteilt, verhandelt und neuverhandelt wird. Gegenüber konventionellen Anerkennungstheorien radikalisiert das Anerkennbarkeitsmotiv die Problematik der Subjektivierung. In ihren neueren Arbeiten entfaltet Butler diesen Gedanken in kritischer Auseinandersetzung mit Levinas’ Alteritätsdenken. Mit Butler lassen sich das komplexe Verhältnis von Sozialität und Alterität sowie die politische Bedeutsamkeit sozialer Ordnungen der Anerkennbarkeit analysieren. Dazu rekonstruiere ich in diesem Kapitel Butlers Arbeiten seit der Jahrtausendwende als Beitrag zu einer Politik der Alterität, die Sozialität und Anerkennbarkeit ausgehend von der Verstrickung des Ethischen und des Politischen in den Blick nimmt.

Schon eine kursorische Lektüre von Butlers Schriften zeigt, dass die Frage nach der Relation von Ethik und Politik in ihren neueren Arbeiten immer dezidierter in den Fokus rückt. Butler arbeitet seit ihren Adorno-Vorlesungen im Jahr 2002 einerseits an einer *Kritik der ethischen Gewalt* – einer Kritik an den restriktiven, repressiven und entpolitisierenden Implikationen traditioneller Ethik-Entwürfe –, und versucht andererseits in mehrfachen Neuanläufen, das Ethische unter Rückgriff auf alteritätstheoretische Überlegungen abseits klassischer Auslegungsbahnen neu zu denken und daraus kritische Orientierungen für politische Fragestellungen zu gewinnen. Levinas’ Alteritätsdenken bildet für Butler nicht nur seit beinahe zwei Jahrzehnten einen kontinuierlichen kritischen Bezugspunkt, sondern stellt einen privilegierten Ort dar, um die Frage zu verhandeln, inwiefern und unter welchen Bedingungen ethischen Ansprüchen im Bereich des Politischen Rechnung zu tragen ist. Ich zeige im Folgenden auf,

dass Butlers Einbeziehung alteritätstheoretischer Denkfiguren eine triftige Intuition zugrunde liegt, insofern der Übergang zu Fragen der Alterität sich aus dem Grundanliegen ihrer politischen Theoriebildung ergibt (6.1). Dieses Grundanliegen besteht in der Erarbeitung einer konsequent post-souveränen Konzeption des Politischen (6.2). Dabei bezieht sich Butler auf das Alteritätsmotiv primär mit dem Ziel, die politischen Bedingungen ethischer Verantwortlichkeit sowie die ethischen Triebfedern und Dispositionen politischen Handelns zu untersuchen (6.3). Freigelegt werden damit Anerkennungsverhältnisse und Sichtbarkeitsordnungen, die ansonsten in der politischen Philosophie weitgehend unthematisch bleiben (6.4).¹

6.1 Ethik und Entpolitisierung – Facetten ethischer Gewalt

In einem Aufsatz aus dem Jahr 2000 mit dem sprechenden Titel „Ethical Ambivalence“ liefert Butler eine Skizze ihrer frühen Levinas-Rezeption. Im Zentrum steht die Grundthese, dass wir als Subjekte bereits vor aller bewussten Reflexion auf die Normen und Werte, die unser Zusammenleben regeln sollen, in einer ethischen Beziehung stehen: „Given that we reflect ethically on the principles and norms that guide our relations to others, are we not, prior to any such reflection, already in relation to others such that that reflection becomes possible – an ethical relation that is, as it were, prior to all reflection?“ (Butler 2000, 18) Butler rekonstruiert die alteritätstheoretische Konzeption ethischer Subjektivität, das Ausgesetztsein gegenüber dem Anspruch des Anderen, in Begriffen der Vulnerabilität, so dass das von der Alterität her gedachte Subjekt in einer ursprünglichen Verwundung hervortritt: „This subject is [...] from the start split by the wound of the other [...]. The task of this fundamentally wounded subject is to take responsibility for the very other who, in Levinas’s terms, ‘persecutes’ that self.“ (Butler 2000, 18f.) Das Antwortenmüssen auf die Ansprüche Anderer wird als unvordenkliches Trauma adressiert.

Butlers erste, ablehnende Reaktion auf diese Motive bestand darin, dem, was sie bei Levinas als eine Aufwertung der Selbstaufopferung, des Maso-

1 Dieses Kapitel kombiniert und aktualisiert Überlegungen aus mehreren veröffentlichten Arbeiten zum politischen Denken Judith Butlers: einen Aufsatz zum Verhältnis von Butler und Levinas (Seitz 2018a), eine Rekonstruktion von Butlers Denken der Fotografie und der politischen Repräsentation in Auseinandersetzung mit Rancière (Seitz 2018b) und eine Analyse des Vulnerabilitätsbegriffs bei Butler und Elsa Dorlin (Seitz 2021).

chismus und der Sklavenmoral ansah, mit Nietzsche den Willen und die Affirmation des Lebens sowie mit Spinoza den *Conatus essendi* entgegenzustellen (vgl. Butler 2000, 20). Das Alteritätsdenken schien auf eine gewaltsame, moralisierende und entpolitisierende Überforderung hinauszulaufen. Das Genötigtsein zum Antworten auf die Ansprüche Anderer im Zentrum und am Anbeginn von Subjektivität zu verorten, wie Levinas es tut, stellt in dieser Perspektive eine hyperbolische Geste dar, die uns geradezu „die Luft zum Atmen raubt“ (Butler 2000, 27).² Zugleich unterstreicht Butler bereits in diesem ersten Zugang, dass Levinas, indem er ein präskriptiv-normativistisches Verständnis des Ethischen zurückweist, den unthematischen Status des Subjekts normativer Theorie problematisiert.

Diese Akzentverschiebung, im Zuge derer Subjekt nicht mehr als *Grund* fungiert, sondern vielmehr als *Problem* auftritt – als Problem der Subjektivierung (vgl. Lloyd 2015) –, findet Widerhall in Butlers eigenen frühen Schriften, und tritt dort im Register des Politischen auf. Butler verortet bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* die politische Ausrichtung ihrer gendertheoretischen Überlegungen in einer Kritik der gesellschaftlichen Subjektivierungsweisen, die Subjekte entlang einer heteronormativen und androzentrischen Matrix hervorbringen. Zur Analyse der gesellschaftlich wirksamen Subjektivierungsweisen bezieht sich Butler auf Michel Foucaults These, dass gesellschaftliche „Machtregime die Subjekte, die sie schließlich repräsentieren, zuerst auch produzieren“ (Butler 1990, 16). Daran anschließend argumentiert Butler, dass im Interesse von Egalität und Emanzipation herauszuarbeiten ist, wie Individuen als vergeschlechtlichte Subjekte konstituiert werden, um die machtgesättigten Prozeduren sichtbar zu machen, die diese Konstitutionsprozesse naturalisieren und damit dem Zugriff der Kritik entheben.

In dieser ersten Annäherung zeigt sich – trotz der Distanz, mit der Butler ihre eigene frühe Levinas-Rezeption rekapituliert –, dass sich die Ansätze von Levinas und Butler als Problematisierungen ethisch-politischer Subjektivierung darstellen. Während Levinas sich dabei auf das Moment der radikalen Alterität bezieht, die jede Selbstpräsenz unterläuft, verweist Butler unter Rückgriff auf Foucault und Nietzsche auf das Moment machtdurchwirkter Sozialität, die ihrerseits der Handlungsfähigkeit vorausliegt und Individuen allererst als Subjekte konstituiert. Vor diesem Hintergrund lassen sich Butlers spätere Schriften nicht zuletzt als ein Versuch begreifen, die alteritätstheoretische und die diskursanalytisch-genealogische Problematik

2 Derselbe Vorwurf findet sich noch vier Jahre später in *Gefährdetes Leben* (Butler 2004, 166).

sierung des Subjekts miteinander zu vermitteln. Kurz, in Butlers Aufnahme alteritätstheoretischer Überlegungen steht die Frage nach dem Verhältnis von Politik, Sozialität und Alterität auf dem Spiel.

Dabei liegt das Ziel von Butlers Engführung alteritätstheoretischer und diskursanalytischer Überlegungen in einer Konzeption des Politischen, die sich der „ethischen Gewalt“ entgegenstellt. Ihrer Auffassung nach sind den klassischen Ausprägungen der politischen Philosophie unterschiedliche Formen ethischer Gewalt eingeschrieben. Ich schlage vor, drei Ausformungen der ethischen Gewalt zu unterscheiden, die Butler in ihren Adorno-Vorlesungen zur *Kritik der ethischen Gewalt* herausarbeitet: (1) die ethische Gewalt der Selbsttransparenz, (2) die ethische Gewalt abstrakter Allgemeinheit und (3) die ethische Gewalt verdinglichter Gemeinschaft.

(1) Die ethische Gewalt der Selbsttransparenz

Hier steht das Subjektmodell liberaler normativer Theorien im Fokus. Diese gehen von einem Verständnis von Subjektivität und Handlungsfähigkeit aus, das bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* die Zielscheibe der Kritik bildet. Das Subjekt wird als Akteur begriffen, der über eine relativ kohärente Präferenz- und Begehrensstruktur verfügt, eigeninteressiert handelt und sich allenfalls, wie bei Rawls, im Sinne eines „kooperative[n] Unternehmen[s] zum wechselseitigen Vorteil“ (Rawls 1977, 355) mit anderen in einer politischen Gemeinschaft zusammenschließt. Ein solches Subjekt verfügt über einen hohen Grad an Kohärenz und Selbstidentität und ist jederzeit in der Lage, von sich selbst Rechenschaft abzulegen, d.h. seine Interessen, Begehren und Ziele nichtwidersprüchlich und transparent zu artikulieren sowie zu verfolgen.

Dieses Denkbild stellt für Butler eine geradezu gewaltsame Zumutung dar. Es wird unserem tatsächlichen Sein als verwundbare, abhängige, auf Gemeinschaft mit Anderen angewiesene Subjekte nicht nur nicht gerecht, sondern liefert uns auch einem rigiden Kohärenz- und Identitätszwang aus – einer Forderung nach Nichtwidersprüchlichkeit, Übereinstimmung mit sich selbst und Autarkie, die zu erfüllen wir in Butlers Augen nur scheitern können. Der Anspruch, kohärent Rechenschaft von sich selbst abzulegen – der englischsprachige Titel von Butlers Adorno-Vorlesungen lautet *Giving an Account of Oneself* –, bildet den Angelpunkt von Butlers Kritik. Wie Butler im Rückgriff auf Nietzsche, Foucault und die Psychoanalyse argumentiert, ist der Umstand, dass Subjekte in der Tat durch widersprüchliche

und ambivalente Begehrensstrukturen charakterisiert sind, die sich darüber hinaus erst im Rahmen einer irreduziblen Abhängigkeit von Anderen ausbilden, nicht als empirische Komplikation abzutun, um die sich eine ideale Theorie nicht weiter zu kümmern braucht, sondern vielmehr als wesentlich für alle intersubjektiven Bezüge und Relationen anzusehen. Insofern stellt sich Butler mit der „Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität und insbesondere nach vollständiger Kohärenz [...] einer gewissen ethischen Gewalt entgegen, die verlangt, dass wir jederzeit unsere Selbstidentität vorführen und aufrechterhalten und von anderen dasselbe verlangen“ (Butler 2002, 59).

Entscheidend ist dabei, dass es Butler bei dieser „Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität“ keineswegs darum geht, chaotischer Beliebigkeit das Wort zu reden oder ein Lob der Unverbindlichkeit vorzutragen. Vielmehr zielt sie darauf ab, „aus diesem unausweichlichen Scheitern“ am Erfüllen der Kohärenz- und Identitätsforderung einen „neue[n] ethischen Sinn“ zu gewinnen (Butler 2002, 59). Die Frage lautet, was sich ändert, wenn wir das Subjekt nicht mehr als einen kohärenten, sich selbst transparenten Akteur begreifen, sondern als verletzliches Wesen, das immer schon auf Andere verwiesen ist und allererst in dem Bezugsgeflecht sozialer Normen und Diskurse zu einer, wie immer prekären, vorläufigen und instabilen Identität gelangt. Insofern lassen sich Butlers Lektüren des Alteritätsdenkens gerade als Beitrag zu dem verstehen, was ich die Arbeit am Denkbild des Politischen nenne.

(2) Die ethische Gewalt abstrakter Allgemeinheit

Ein Moment ethischer Gewalt liegt, wie Butler argumentiert, nicht nur in der Zumutung konstanter, souveräner Rechenschaft von sich selbst, sondern ist auch dem klassischen Universalitätsideal eingeschrieben. Butler knüpft hier an Adorno an und macht darauf aufmerksam, dass Adorno in seiner Vorlesung *Probleme der Moralphilosophie* von einer Gewalt spricht, die der Ethik eigen ist. Diese Gewalt kommt „im Kontext von Universalitätsansprüchen“ (Butler 2002, 11) zum Ausdruck. Was Adorno im Blick hat, ist das Primat des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen in der modernen Moraltheorie. Die Kritik an der Privilegierung universaler Normen gegenüber der partikularen Situiertheit der ethischen Subjekte lässt sich, wie wir gesehen haben (Abschn. 4.1), als das Kernstück der „ungeschriebene[n] Moraltheorie Adornos“ verstehen, insofern sich „erst im angemess-

senen Umgang mit dem Nicht-Identischen der Anspruch menschlicher Gerechtigkeit erfüllt“ (Honneth 1994, 134). Nicht anders als Honneth greift Butler Adornos Gedanken auf, dass die einseitige Fokussierung auf universale Normen zulasten des Nichtidentischen geht, das unterhalb des Radars normativer Allgemeinheit verbleibt. Wie Adorno im kritischen Anschluss an Hegel ausführt, stellt sich eine normative Theorie, die das Universale fetischisiert – im Blick hat er freilich Kant –, „als ein Gewaltsames und Äußerliches [dar], das für die Menschen selber eigentlich keine Substantialität hat“ (Adorno 1963b, 35).

An diese Überlegungen Adornos anknüpfend macht Butler geltend, dass gesellschaftliche Normen und „Regeln so beschaffen sein müssen, dass sie von den Individuen ‚lebendig‘ angeeignet werden können“ (Butler 2002, 12): „Ist eine solche lebendige Aneignung nicht möglich, dann scheint daraus zu folgen, dass sich die Regel als totes Ding lediglich ertragen lässt, dass sie nichts als ein Leiden ist, das von einem indifferenten Außen auf Kosten von Freiheit und Besonderheit verhängt wird.“ (Butler 2002, 14) Diese Form ethischer Gewalt ist die Gewalt abstrakter Allgemeinheit; sie besteht in der Auferlegung universaler Regeln, die die sozialen, kulturellen und geschichtlichen Bedingungen ignoriert, unter denen Subjekte in der Lage wären, sich mit den Normen in einer lebhaften Weise zu identifizieren.

(3) Die ethische Gewalt verdinglichter Gemeinschaft

Butlers Kritik an der ethischen Gewalt abstrakter Universalität knüpft zwar über Adorno an gewisse Hegel'sche Motive an; dennoch läuft Butlers Kritik nicht auf eine Art Krypto-Kommunitarismus heraus. In der Tat stehen kommunitaristische Denkfiguren ebenso sehr im Fokus ihrer Kritik ethischer Gewalt. Während die kommunitaristische Kritik dem liberalen Fokus aufs Universale das Moment unhintergebarerer gesellschaftlicher Partikularität unvermittelt entgegenstellt – die wesentliche Instanz der Normenbegründung ist nicht mehr die universale praktische Vernunft, sondern der gesellschaftlich-geschichtliche Horizont der Sittlichkeit –, wendet sich Butler nicht gegen die Geste der Berufung aufs Universale. Vielmehr kritisiert sie jene abstrakten Formen der Allgemeinheit, „die kulturelle Besonderheiten außer Acht lassen“ (Butler 2002, 12). Die Universalität von Normen ist nicht als solche gewaltsam, sondern sie wird zur Gewalt, sofern sie mit einer „Indifferenz gegenüber den gesellschaftlichen Bedingungen“ einhergeht, „unter denen eine lebendige Aneignung [der Normen] vielleicht möglich würde“ (Butler 2002, 14).

Anstatt den Wert der Universalität fallen zu lassen, schlägt Butler vor, das Universale anders zu denken, und zwar über Prozesse „kultureller Übersetzung“.³ Bereits zwei Jahre vor ihrer *Kritik der ethischen Gewalt* argumentiert Butler in der Auseinandersetzung mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek (2000), dass ein Moment der Universalität stets notwendig ist, um politische Forderungen zu erheben und Kritik an sozialen Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten zu üben. Wie Butler geltend macht, artikuliert sich auch in partikularen Forderungen ein Appell ans Universale. Zugleich vollziehen sich universale Forderungen aus einer partikularen Position und erfordern eine Übersetzungsleistung, um über ihren partikularen Artikulationsort hinaus politische Intelligibilität und Wirkkraft entfalten und ihren universalen Anspruch überhaupt einlösen zu können (vgl. Butler, in Butler/Laclau/Žižek 2000, 46).⁴ Abstrakter Universalismus und verding-

3 Butler übernimmt den Begriff der kulturellen Übersetzung von Homi Bhabha. Vgl. Bhabha 2000, 317ff., Butler 2002, 15, Butler/Laclau/Žižek 2000, 46f.

4 Butler spricht in diesem Zusammenhang von „konkurrierenden Universalitäten“ (Butler 2013a). Dabei macht sie geltend, dass der Begriff der Universalität die Überschreitung partikularer Kontexte oder Kulturen impliziert und damit von sich aus auf die Faktizität und Notwendigkeit von Übersetzung verweist: „Universalität in Begriffen [...] kultureller Übersetzung neu zu denken“ meint für Butler, dass sich „weder die Annahme sprachlicher oder geistiger Gemeinsamkeiten noch ein teleologisches Postulat einer endgültigen Verschmelzung aller kulturellen Horizonte als gangbarer Weg für den universalen Anspruch erweisen“ können (Butler 2013c, 27). Kulturelle Übersetzung bedeutet nicht eine friedvolle Versöhnung partikularer Akteure, die geduldig ihre jeweiligen Differenzen in Übersetzungszirkeln aufarbeiten, sondern muss als ein krisenhaftes und spannungsreiches Geschehen nachvollzogen werden. Dabei versteht Butler das Motiv der kulturellen Übersetzung durchaus ambivalent. Übersetzung ist nicht nur ein notwendiger Bestandteil emanzipatorischer Politik, sondern „Übersetzung (kann auch) in Komplizenschaft mit der Logik kolonialer Expansion arbeiten, wenn sie zum Instrument wird, um dominante Werte in die Sprache der Unterdrückten zu übertragen, sodass die Unterdrückten Gefahr laufen, diese Werte als Zeichen ihrer ‚Befreiung‘ zu erkennen und zu verstehen.“ (Butler 2013c, 47) Übersetzung kann also gerade auch ein gewaltsames Mittel sein, den Anderen seiner Andersheit zu berauben. Andererseits ist Übersetzung zur Solidarisierung zwischen unterschiedlichen Akteuren notwendig, gerade um jenseits der Gewalttätigkeit eines im klassischen Sinne universalistischen Paradigmas universale Forderungen erheben zu können. Übersetzung als politischer Begriff verweist darauf, dass das Universale gerade nicht – wie das eine lange philosophische Tradition beanspruchte – transparent ist, sondern vielmehr stets Resultat eines Kampfes um Deutungsmacht und Interpretationshoheit. In diesem Sinn tritt Butler für eine „Politik der Übersetzung [...] [ein], die dazu dient, eine Bewegung konkurrierender und einander überlappender Universalismen zu beurteilen und diese aufeinander abzustimmen.“ (Butler 2013a, 213) Damit arbeitet Butler eine grundsätzliche Ambivalenz kultureller Übersetzung heraus: Kolonialismus und Imperialismus sind einerseits ohne die Bewegung der Übersetzung nicht zu denken: Übersetzung der

lichter Partikularismus sind für Butler zwei Seiten einer Medaille. Beide Positionen übersehen, dass Universalität und Partikularität im Politischen immer schon verwoben sind.

In den *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (2015) wendet sich Butler gegen Kommunitarismen, „die nichts gegen den lokalen, provisorischen und manchmal nationalistischen Charakter der Gemeinschaften einzuwenden haben, mit denen sie sich ethisch verbunden fühlen und deren spezifische Gemeinschaftsformen als ethisch verbindlich behandelt werden“ (Butler 2015, 133). Eine solche Konzeption verunmöglicht nach Butler, „Solidaritätsbeziehungen“ zu denken, „die über Raum und Zeit hinweg entstehen“ und „die nicht von einer gemeinsamen Sprache oder einem Gemeinschaftsleben in physischer Nähe“ abhängen (Butler 2015, 134).⁵ Während die ethische Gewalt abstrakter Allgemeinheit darin besteht, die besonderen kulturellen und historischen Bedingungs-lagen zu ignorieren, unter denen Normen entstehen und soziale Bindungskraft erlangen, lässt sich hier von einer ethischen Gewalt verdinglichter Gemeinschaft sprechen, die das Moment kultureller Besonderheit verabsolutiert und als alleinigen Geltungshorizont normativer Verpflichtungen hypostasiert. So fasst Butler die Kritik an beiden Positionen zusammen: „[Wenn] ich nur an die Menschen gebunden bin, die mir nahe und schon vertraut sind, [wird] meine Ethik zwangsläufig beschränkt, kommunitär und ausschließend [sein] [...]. Wenn ich [dagegen] nur an die gebunden bin, die im abstrakten Sinne ‚menschlich‘ sind, wende ich jeden Versuch einer kulturellen Übersetzung zwischen meiner eigenen Lage und der anderer ab.“ (Butler 2015, 139) Demnach gilt es, soziale Bindungen sowohl jenseits eines abstrakten Universalismus als auch jenseits eines verdinglichenden Partikularismus zu denken.

In *Die Macht der Gewaltlosigkeit* (2020) unterstreicht Butler im Anschluss an die frühere *Kritik der ethischen Gewalt*, dass jede Reflexion auf Gewalt und Gewaltlosigkeit mit dem Problem zu kämpfen hat, dass der Weg zu einer neutralen, eindeutigen und konsensfähigen Gewaltdefinition aus prinzipiellen Gründen verstellt ist. So ist in Rechnung zu stellen, dass „der

eigenen Werte und Normen in die Sprache der Unterdrückten, aber auch Übersetzung und so Vereigentlichung der fremden Sprachen und Praktiken. Andererseits ist eine solidarische anti- oder dekoloniale Politik ohne Übersetzung nicht zu haben.

5 Butler teilt in dieser Hinsicht Derridas Anliegen, Solidarität abseits identitärer Vorstellungen gemeinschaftlicher Brüderlichkeit neu zu denken (s. oben Abschn. 5.2).

Unterschied zwischen Gewalt und Nichtgewalt so oft zur Verschleierung und Erweiterung gewaltsamer Ziele und Praktiken genutzt wird“ (Butler 2020, 17). Abschließend festzulegen, was Gewalt ist und was nicht, führt dazu, dass bestimmte Erfahrungen im Rahmen der gewählten Definition nicht mehr *als* Gewalt thematisiert und zur Sprache gebracht werden können. In dieser Hinsicht erweisen sich sowohl enge als auch weite Gewaltbegriffe als problematisch: Ein enger Gewaltbegriff läuft Gefahr, eine ganze Reihe an ‚eigentlich‘ gewaltvollen Erfahrungen unsagbar zu machen; ein weiter Gewaltbegriff birgt dagegen das Risiko, dass ‚eigentlich‘ gewaltlose politische Aktionen und dissidente Verhaltensweisen als Gewalt delegitimiert, geächtet oder kriminalisiert werden.⁶

Dass Gewalt und Gewaltlosigkeit immer auch Resultat politisch-medialer Framingprozesse sind, sollte aber, wie Butler argumentiert, nicht zu der relativistischen Auffassung führen, „Gewalt und Gewaltlosigkeit sei eben das, was die Machthabenden dafür ausgeben“ (Butler 2020, 17). Im Gegenteil verfolgt sie das Ziel, „die Schwierigkeit anzunehmen und zu einer tragfähigen Definition von Gewalt“ (Butler 2020, 17f.) und Gewaltlosigkeit zu gelangen. Butler entwickelt dazu eine Ethik der Gewaltlosigkeit, die an ihre früheren Überlegungen zu Fragen der Anerkennbarkeit, der Interdependenz, der Vulnerabilität und der Betrauerbarkeit anschließt. Praktiken der Gewaltlosigkeit zeichnen sich in diesem Rahmen dadurch aus, dass sie die wesentliche Bezüglichkeit und Interdependenz des Lebens anerkennen: Wenn „derjenige, der Gewaltlosigkeit praktiziert, in Beziehung zu demjenigen [steht], gegen den Gewaltanwendung erwogen wird, dann scheint zwischen beiden ein vorgängiger sozialer Bezug zu bestehen; sie sind Teil voneinander, das eine Selbst ist im anderen impliziert. Gewaltlosigkeit wäre dann eine Weise, diesen Bezug anzuerkennen, so belastet er auch sein mag, und auch die normativen Zielsetzungen zu bejahen, die sich aus diesem schon bestehenden sozialen Bezug ergeben“ (Butler 2020, 20f.). Gewaltlose Praxis zeichnet sich demnach durch eine Achtung jener grundlegenden und vorgängigen Interdependenz aus. Die Ethik der Gewaltlosigkeit, die Butler vorschwebt, setzt in diesem Sinn eine „Kritik des Individualismus“ (Butler 2020, 21) voraus, die zugleich eine Kritik des Anthropozentrismus ist. Insofern Menschen nicht nur voneinander, sondern auch von infrastrukturellen und natürlichen Lebensbedingungen abhängig sind, „betrifft die Frage der Gewaltlosigkeit nicht nur menschliche Beziehungen, sondern

6 Vgl. dazu ausführlich Seitz 2021, 9f.

sämtliche lebendigen und wechselseitig konstitutiven Beziehungen“ (Butler 2020, 21).

Was Butler dabei im Auge hat, ist alles andere als eine pazifistische Gesinnungsethik. Klassische Formen gewaltlosen Widerstands und zivilen Ungehorsams sind keineswegs frei von Aggressivität. Butler unterstreicht mehrfach, dass eine „[a]ggressive Gewaltlosigkeit [...] kein Selbstwiderspruch“ ist, und macht geltend, dass „Formen gewaltlosen Widerstands auf durchaus aggressive Weise verfolgt werden können und müssen“ (Butler 2020, 36). Damit setzt sich Butler zugleich von einem moralistischen Verständnis von Gewaltlosigkeit ab, das Gewaltlosigkeit als einsame Haltung der schönen Seele sieht, die sich nicht die Hände in der politischen Auseinandersetzung schmutzig machen möchte. Im Gegenteil ist, so Butler, die gewaltlose Aktion plural und kollektiv zu denken. Gewaltlosigkeit muss „weniger als moralische Haltung von Individuen in Bezug auf ihre Handlungsoptionen und eher als gemeinsame soziale und politische Praxis verstanden werden, die in einer Form von Widerstand gegen systemische Zerstörung gipfelt, verbunden mit der Verpflichtung zur Schaffung einer Welt, die globale Interdependenzen respektiert, in denen die Ideale wirtschaftlicher, sozialer und politischer Freiheit und Gleichheit zum Ausdruck kommen“ (Butler 2020, 36).

Butler geht davon aus, dass Gewaltlosigkeit ein egalitäres politisches Imaginäres voraussetzt. Hier kommt der Begriff der Betrauerbarkeit (*grievability*) ins Spiel. Dieser Begriffsprägung liegt der Gedanke zugrunde, dass vulnerables Leben in sozialen und politischen Dispositiven als betrauerbares oder unbetrauerbares Leben gerahmt wird: „Wenn wir sagen, dass ein Leben unbetrauerbar ist, sprechen wir nicht bloß von Leben, die bereits vorbei sind. In der Welt als betrauerbar zu leben heißt auch zu wissen, dass der eigene Tod *betrauert werden würde*. Es heißt auch zu wissen, dass das eigene Leben wegen seines Wertes geschützt werden wird. Diese Evaluation der Betrauerbarkeit ist Teil der Biopolitik.“ (Butler 2020, 139) Leben, die nicht betrauerbar sind, sind der Zerstörung schutzlos ausgesetzt. Die faktische Ungleichverteilung der Betrauerbarkeit von Leben verweist aus Butlers Sicht auf ein normatives Ideal radikaler Gleichheit – einer Gleichheit der Betrauerbarkeit von Leben: „Wir sollten also vielleicht einen offen normativen Schritt machen und davon ausgehen, dass jedes Leben betrauerbar sein sollte; damit würden wir einen utopischen Horizont öffnen, in dem sich Theorie und Beschreibung bewegen müssen“ (Butler 2020, 136f.). Praktiken gewaltlosen Widerstands lassen sich aus dieser Perspektive präfigurativ, d.h. als Vorgriff auf einen utopischen Horizont deuten: Indem sie Gewalt-

losigkeit ins Werk setzen, achten sie noch das Leben derer, gegen die sie sich richten. Insofern ist „Beträuerbarkeit [...] ein Definitionsmerkmal von Gleichheit“ (Butler 2020, 138).

6.2 Sozialität und Alterität

Eine alteritätstheoretische Relektüre sozialer Bindungen soll einen Ausweg aus den skizzierten Formen ethischer Gewalt bieten. Ein Problem, das sich für Butler dabei stellt, betrifft die Beziehung zwischen der *alteritäts-theoretischen* und der *sozial-diskursiven* Erläuterung der Subjektkonstitution. Butler begreift Subjektivität mit Nietzsche und Foucault wesentlich als Resultat sozial-diskursiver, machtgesättigter Normierungsprozesse und Anerkennungsdispositive. Unter Rückgriff auf Foucault verweist sie auf das gesellschaftliche „Wahrheitsregime“, das einen historisch-kontingenten „Rahmen für den Schauplatz der Anerkennung“ (Butler 2002, 34) bietet. Das sozial-diskursive Wahrheits- und Anerkennungsregime „legt fest, wer als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt, und es bietet Normen für den Akt der Anerkennung selbst“ (Butler 2002, 34). Butler macht darauf aufmerksam, dass das soziale Regime der Anerkennung normiert und exkludiert. Widersetzt man sich den grundlegenden Normen der Anerkennung, „dann riskiert man in Bezug auf das gegenwärtige Regime, kein anerkennungsfähiges Subjekt mehr zu sein“ (Butler 2002, 35). Subjektwerdung ist ein Prozess, der sich im Rahmen von gesellschaftlichen Normenrastern vollzieht, die im Voraus regeln, wer oder was überhaupt als Subjekt anerkennbar ist: „Die Normen, nach denen ich jemand anderen oder in der Tat auch mich selbst anerkenne, sind nicht allein meine Normen; sie funktionieren, soweit sie *soziale* Normen sind“ (Butler 2002, 36, meine Hvhbg.). Somit fasst Butler Anerkennung nicht, wie Honneth (1992), als ein primär reziprokes und symmetrisches Geschehen, sondern geht vielmehr davon aus, dass wir es immer schon mit sozial und politisch begründeten Asymmetrien zu tun haben, sobald wir den Schauplatz der Anerkennung betreten (vgl. Bedorf 2010). Darin liegt der Sinn, dem Begriff der Anerkennung ein Konzept der Anerkennbarkeit (*recognizability*) vorausgehen zu lassen (vgl. Butler 2009, 13f.).

Vor diesem Hintergrund liegt die Frage auf der Hand, wie das Verhältnis zwischen der sozial-diskursiven Konzeption von Subjektivierung über soziale Normen und Anerkennungsraaster einerseits und der alteritätstheoretischen Konzeption von Subjektivierung durch eine Nötigung zum Ant-

wortenmüssen andererseits zu denken ist. Für Butler ist die Antwort auf diese Frage eindeutig: Sozialität geht der Alterität voraus. Der Anspruch des Anderen artikuliert sich immer schon in einem weiteren Kontext sozialer Normen und Anerkennungsbeziehungen. Butler unterstreicht, dass „schon das Sein des Selbst nicht nur von der Existenz des Anderen in seiner Singularität abhängt, wie Lévinas sagen würde, sondern auch von der sozialen Dimension der Normativität, die den Schauplatz der Anerkennung beherrscht. Diese soziale Dimension der Normativität geht jedem dyadischen Austausch voraus und bedingt ihn“ (Butler 2002, 35f.). Und weiter heißt es: „Zwar mag ich also die ethische Beziehung als dyadische oder auch als vor-soziale denken, aber ich bin nicht nur bereits in die Sphäre der Normativität verstrickt, sondern auch in die Problematik der Macht“ (Butler 2002, 37f.). Die Beziehung zum Anderen kann sich nur innerhalb eines sozialen Raums ereignen, der von Normen, Machtverhältnissen und Anerkennungsstrukturen durchwirkt ist (vgl. Schönwälder-Kuntze 2010).

In dieser Perspektive ist die Alterität sozial vermittelt. Der Bezug zum Anderen wird als ein soziales Ereignis gedacht, das immer auch ausbleiben kann – etwa, wenn gewisse Normengefüge, Repräsentationsregime und Anerkennungsordnungen verhindern, dass Andere *als* Andere in den Blick kommen und als ethisch-politisch bedeutsame Subjekte Berücksichtigung finden. Mit diesem Verständnis sozial-diskursiv vermittelter Alterität zielt Butler auf eine kritische Untersuchung der sozial-diskursiven Bedingungen, unter denen wir von Anderen zum politischen Handeln herausgefordert werden. Butler scheint damit zwei Aspekte der Alterität zu trennen, die für Levinas zusammengehören, nämlich das *subjektkonstitutive* Moment des Anspruchs des Anderen einerseits und das *responsive* Moment eines Aufrufs zur Verantwortung innerhalb ebendieses Anspruchs andererseits. Für Butler ist ausgemacht, dass die *soziale* Konstitution von Subjektivität durch diskursive Normengefüge der *ethischen* Konstitution von Subjektivität durch Alterität vorausgeht: „[D]er Andere erscheint mir überhaupt nur, er fungiert für mich überhaupt nur als Anderer, wenn es einen Rahmen gibt, in dem ich ihn in seiner Getrenntheit und Äußerlichkeit sehen und erfassen kann.“ (Butler 2002, 37) Die Begegnung mit dem Anderen setzt eine Ordnung der Sichtbarkeit und Anerkennbarkeit voraus, die diese Begegnung ermöglicht und begünstigt.

6.3 Politik des Antlitzes – Politik der Kohabitation

Alterität wird in Butlers Denkraum zu einer Frage politischer Epistemologie: Unter welchen sozialen, politischen und diskursiven Bedingungen vermag der Andere in seiner Andersheit zu erscheinen und wahrgenommen zu werden, sodass dieses Erscheinen und Wahrgenommenwerden eine politische Subjektivierung – eine bestimmte Disposition zum Handeln, eine bestimmte politische Haltung usw. – hervorruft? Diese Frage steht im Zentrum von *Gefährdetes Leben*: Über welche sozialen und politischen Rahmendispositive wird es möglich, die Leben Anderer als gefährdet, schützenswert und betrauerbar, kurz: als ethisch und politisch bedeutungsvoll wahrzunehmen? Butler geht davon aus, dass „die Politik – und die Macht – zum Teil so funktionieren, daß“ sie „Schemata der Intelligibilität“ einrichten und kontrollieren, die festlegen, wer oder was als Subjekt – als Anderer, dem gegenüber ich verantwortlich bin – „erscheinen darf und [wer oder] was gehört werden kann“ (Butler 2004, 174). Damit wird zugleich deutlich, wie Butler das Verhältnis zwischen Ethischem und Politischem begreift. Das Politische reguliert, normiert und orchestriert die Bedingungen der Artikulation ethischer Ansprüche. Wenn Ansprüche, die relevant wären, nicht als solche vernehmbar werden, dann liegt das, so Butler, an den strukturellen Exklusionsmustern der politischen Ordnung der Anerkennbarkeit, die den konkreten Anerkennungsakten und -beziehungen vorausliegt. Das Politische kommt für Butler als Sphäre der Distribution von Anerkennbarkeit, von ethisch-politischer Affektivität und Aufmerksamkeit in den Blick. Sofern die Anerkennbarkeit differenziell verteilt ist, werden gewisse Existenzweisen aus dem sozial vorgegebenen Rahmen des Anerkennbaren verdrängt und können allenfalls noch an den Rändern der sozialen und medialen Repräsentationsdispositive aufscheinen.

Dieser Gedanke steht im Zentrum von *Gefährdetes Leben* und *Raster des Krieges*. Butler analysiert dort eingehend die ethisch-politische Bedeutsamkeit medialer Repräsentationsdispositive anhand der Zirkulation von Bildern im Kontext des Irakkrieges. Paradigmatisch im Fokus stehen dabei die Diskurse rund um das Publik-Werden der Folter-Bilder von Abu Ghraib. Butler skizziert, wie die mittlerweile weltweit bekannten Fotografien die Folter nicht nur dokumentierten, sondern als intrinsischer Teil der Folter fungierten: Indem sie die Erniedrigung und die Gewalt festhielten, rahmten und vervielfältigten, erzeugten sie durch ihre Publikation und Verbreitung zugleich neue Kontexte und riefen Reaktionen, Affekte und Handlungen hervor, die über die Intentionen der Beteiligten hinausgingen. Im Zentrum

steht dabei die Frage, wie diese in verletzender und erniedrigender, ja entmenslichender Absicht aufgenommenen Bilder durch ihre Rekontextualisierung die Frage der Wahrnehmbarkeit gefährdeten Lebens aufbrechen lassen konnten.

Butler greift in diesen Analysen auf den Begriff des Rahmens oder Rasters (*frame*) zurück, den sie bewusst mehrdeutig hält. Einerseits fungieren bildliche Darstellungen selbst als Rahmungen, insofern sie niemals eine bloß sinnliche Präsenz und auch nicht ein rein geschichtliches Datum registrieren. Vielmehr setzt jede Fotografie über die Entscheidung, was innerhalb des aufgenommenen Rahmens zu sehen ist und was nicht, eine Grenze zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren. Die Fotografie hat nicht nur eine latent deutende, interpretative Qualität, sondern fungiert auch als ein Dispositiv der Ein- und Ausschließung. Darüber hinaus versteht Butler unter „Rahmen“ auch die kulturellen, historischen und sozialen Normenraster, die regeln, was überhaupt als anerkennbare, ethisch und politisch relevante Subjektivität sichtbar wird. Butler betont, dass Rahmen immer in gewissem Maß brüchig und offen sind: „Der Rahmen legt niemals ganz genau fest, was wir denken, anerkennen und wahrnehmen. Immer gibt es etwas, das den Rahmen überschreitet und unseren Sinn für das Reale erschüttert“ (Butler 2009, 16). Auf beiden Ebenen – auf der Mikroebene der einzelnen Darstellung wie auf der Makroebene der Normenraster – haben wir es mit machtgesättigten politischen Rahmungsprozessen zu tun.

Die kritische Analyse muss sich auf die diskursiven, medialen und politischen Dispositive richten, in deren Rahmen die Vulnerabilität und Betrauerbarkeit von Existenzen differenziell verteilt wird. Dabei unterstreicht Butler, dass es, um als Subjekt von politischem Gewicht zu erscheinen, nicht hinreicht, im medialen und politischen Raum „zur Darstellung [...] [zu] gelangen“ (Butler 2004, 167). Repräsentation steht nur allzu oft im Dienst der Entmenslichung, wie Butler mit Blick auf die Berichterstattung in den USA rund um den Irak-Krieg ausführt: „Vielleicht müssen wir an die verschiedenen Formen denken, in denen Gewalt geschehen kann: eine Form ist genau die *durch* die Herstellung des Gesichts, des Gesichts von Osama bin Laden, des Gesichts von Jasir Arafat, des Gesichts von Saddam Hussein. [...] Es handelt sich dabei um mediengerechte Porträts, die oft im Dienst des Krieges arrangiert werden, so als ob Bin Ladens Gesicht das Gesicht des Terrors wäre, als ob Arafats Gesicht das Gesicht der Täuschung wäre, als ob Saddams Gesicht das Gesicht zeitgenössischer Tyrannei wäre.“ (Butler 2004, 168) Butler macht auf ein politisches Element medialer Darstellungsweisen des Feindes im Kontext der gegenwärtigen

Kriege aufmerksam. Gesichter werden zu Allegorien des Terrors oder der Tyrannei, und diese Allegorisierung ist eine eigene Form der Dehumanisierung. Um Gewalt unsichtbar zu machen, wird die Begegnung mit dem Anderen verstellt. An seine Stelle tritt ein bloß noch allegorisches Gesicht. Politische Ordnungen der Anerkennbarkeit und der Sichtbarkeit regulieren und orchestrieren die Arten und Weisen, in denen ethisch-politische Ansprüche vernehmbar werden.

Im Lichte dieser Konzeption stellt sich die Frage, wie eine Kritik oder ein Aufbegehren gegen exkludierende Anerkennbarkeitsordnungen möglich ist. Wo soll die Kritik ansetzen, wenn vorausgesetzt wird, dass die politisch-medialen Rahmendispositive die Wahrnehmung bestimmter gefährdeter Leben je schon verstellen, indem sie sie in einen Bereich des Nichtanerkennbaren und des Unbetrauerbaren verwerfen? In *Raster des Krieges* verweist Butler darauf, dass bildliche Darstellungen, die humanisierende oder dehumanisierende Folgen haben, immer in weitergehenden politischen und medialen Kontexten stehen, aber zugleich über die Kraft verfügen, mit ihrem Kontext zu brechen und in Bahnen zu zirkulieren, die die ursprüngliche Situation und die damit verbundenen Intentionen und Absichten überschreiten. So können bspw. Fotografien, wie das heute regelmäßig geschieht, geleakt oder anderweitig weiterverteilt werden. Butler spricht von einer wesentlichen „Zirkulierbarkeit“ oder „Zirkulabilität“ der Bilder (Butler 2009, 17) und schließt damit an Derridas Gedanken der Iterabilität sprachlicher Zeichen an. Butler argumentiert, dass Bildern und deren Rahmungen gerade ein solches Moment der Iterabilität im Sinne einer strukturellen Zirkulierbarkeit zukommt. Dass Bilder aus ihren ursprünglichen Entstehungs- und Aufnahmesituationen, aus ihren intendierten Verwendungskontexten sowie aus den Perspektiven, unter denen sie vorgesehenermaßen wahrgenommen werden sollten, herausgenommen oder herausgerissen werden und in andere Kontexte Einzug halten können, um dort unvorhergesehene, der anfänglichen Abbildungs- und Gebrauchszintention gegenläufige Wirkungen zu zeitigen, ist dem Bild, umso mehr im Zeitalter seiner technischen (Re)Produzierbarkeit, wesentlich.

Damit erweisen sich nach Butler die Rahmen, innerhalb derer uns dehumanisierende Repräsentationen begegnen, als konstitutiv offen und veränderlich. Diese Offenheit des Rahmens führt dazu, dass Darstellungen uns durch ihr Zirkulieren und Eingehen in unvorhergesehene Kontexte mit anderen Formen ethischer Sensibilität sowie politischem Handlungs- und Einspruchswillen in Berührung bringen können: „Je nachdem, wie die Inhalte durch Verschiebungen von Zeit und Ort gerahmt werden, reibt

man sich die Augen, empfindet Wut und Ekel oder Bewunderung und sieht Dinge überhaupt zum ersten Mal.“ (Butler 2009, 18) Über Rekontextualisierungsprozesse können als dehumanisierend intendierte Repräsentationsweisen einen Anspruchscharakter entfalten sowie zum Ausgangs- und Bezugspunkt politischen Handelns werden. Einer Anerkennbarkeitsordnung gelingt es nie, das Feld dessen, was ethisch-politisch bedeutsam erscheint, zu totalisieren. Ausgangspunkte politischer Transformation wären gerade die vermeintlich randständigen Momente, in denen sich an den Grenzen des politisch Sicht- und Wahrnehmbaren ein Anspruch meldet, der in der gegebenen politischen Ordnung keine Berücksichtigung findet.

Butler richtet den Blick auf die Mikrotransformationen, im Zuge derer sich Rahmen und Normenraster beständig reproduzieren und verändern. Ein politisches Handeln aus der Binnenperspektive von Normenrastern verschiebt über das kritische Reframing von Darstellungspraktiken die Normen der Anerkennung und die Bedingungen der Anerkennbarkeit. Dabei geht es Butler nicht nur um die „Erzeugung neuer Rahmen“ (Butler 2009, 19), d.h. die Schaffung neuer interpretativer Kontexte, sondern darum, die Infragestellung der bildlich dargestellten Realität, die in der Differenz des Rahmens zu sich selbst latent angelegt ist, politisch zu mobilisieren: „Wenn ein Rahmen sich von sich selbst löst, wird eine unhinterfragte Realität infrage gestellt“ (Butler 2009, 19).

Diese Überlegung sollte nicht den Blick darauf verstellen, dass die autodekonstruktive und selbstdifferenzierende Kraft von Rahmen normativ uneindeutig ist. Auch wenn zutrifft, dass Normenrastern und Darstellungspraktiken ein Moment der Offenheit im Sinne der Iterabilität eingeschrieben ist, wie Butler betont, dann heißt das weder, dass eine Neurahmung automatisch wirkmächtige Veränderungen hervorruft noch dass diese wünschenswert sein werden. Während Butler in Bezug auf die Folterfotografien von Abu Ghraib argumentiert hatte, dass jene Bilder, die zunächst zur Dokumentation und Vervielfältigung entmenslichender Gewalt aufgenommen wurden, später einen Anlass bieten konnten, um die Gefährdetheit jener Leben zu thematisieren, wurden etwa im Rahmen der sogenannten „Flüchtlingskrise“ von 2015 bildliche Darstellungen Geflüchteter immer wieder vonseiten der extremen Rechten strategisch aufgegriffen und subversiv rekontextualisiert. Aufgrund der zirkulativen Struktur des Rahmens ist es stets möglich, dass Ansprüche dort spurhaft aufscheinen, wo sie in ein Jenseits des Anerkennbaren verbannt werden sollten; allerdings kann die iterative Dynamik ebenso in die Gegenrichtung verlaufen und der Exklusion wie der Inklusion, der Subjektivierung wie der Desubjektivierung,

der Humanisierung wie der Dehumanisierung dienen. Iterabilität und Zirkulabilität ermöglichen, an den Rändern der Repräsentationsrahmen das gefährdete Leben sichtbar zu machen, aber subversive Rekontextualisierungen können genauso sehr seiner Zerstörung zuarbeiten. Ebenso wie das Reframing ermöglicht, die Spur des Anderen im Zerstörten dem Schweigen zu entreißen, kann sie Werkzeug der Dehumanisierung sein.

Butlers repräsentationskritische Politik des Antlitzes wird in *Am Scheideweg* und in den *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* zu einer Politik der Kohabitation erweitert. Sie zielt darauf ab, unter Rückgriff auf eine Reihe von jüdischen Denker:innen (neben Levinas vor allem Hannah Arendt, Walter Benjamin, Primo Levi und Martin Buber), und palästinensischen Autor:innen (Edward Said) zu einem Verständnis von Kohabitation zu gelangen, das sich gegen nationalistische Ansprüche sowie gegen ethnozentristische Positionen wendet, die auf den normativen Vorrang und die Souveränität der je eigenen Gemeinschaft fokussiert sind. Während Butlers frühere *Kritik der ethischen Gewalt* primär gegen universalistische und individualistische Ansätze gerichtet war, geraten hier kommunitaristische Positionen – und damit die oben (Abschn. 6.2) skizzierte ethische Gewalt verdinglichter Gemeinschaft – stärker in den Fokus ihrer Kritik. Dabei zielt Butler auf einen „Bruch mit einem kommunitaristischen Diskurs“ ab (Butler 2012, 18), der die normativen Bindungen innerhalb einer gegebenen Gemeinschaft verdinglicht und daran scheitert, „zureichende Ressourcen für das Leben in einer Welt der sozialen Vielfalt und für die Schaffung einer Basis des Zusammenlebens über religiöse und kulturelle Unterschiede hinweg“ (Butler 2012, 18) zu liefern. Gegen das partikularistische Insistieren auf der normativen Souveränität der eigenen Gemeinschaft führt Butler ein alteritätstheoretisches Verständnis von Normativität ins Treffen: „Sobald Ethik nicht mehr ausschließlich als Disposition oder Handlung eines fertigen Subjekts begriffen wird, sondern vielmehr als relationale Praxis in Erwiderung auf eine Pflicht, die ihren Ursprung außerhalb des Subjekts hat, stellt die Ethik Konzeptionen des souveränen Subjekts und der Selbstidentität infrage. Ethik bezeichnet dann eben jenen Akt, der denen Platz einräumt, die ‚nicht ich‘ – und, wie man hinzufügen könnte: auch nicht *wie ich* – ‚sind und die mich damit über meinen Souveränitätsanspruch hinaustragen in Richtung einer Herausforderung meines Selbstseins von anderswoher“ (Butler 2012, 19). Das ist der Antikommunitarismus des Alteritätsdenkens; es insistiert auf ein Herausgefordertsein durch Andere, mit denen mich gerade keine vorgängige Gemeinschaft zusammenschweißt (s. Abschn. 3.3). Die Alterität zerreißt

die Selbstidentität kultureller/nationaler Gemeinschaft. Butler spricht hier von einem „der Souveränität und der Nation Enteignetwerden[] im Zuge der Antwort auf Ansprüche von jenen, die man weder vollständig kennt noch sich vollständig ausgesucht hat“ (Butler 2012, 19). Und sie stellt in Aussicht, dass sich aus „dieser Konzeption der ethischen Beziehung“ auch eine „Neukonzeption sowohl sozialer Bindungen wie politischer Pflichten [ergibt], die uns über den Nationalismus hinausführt“ (Butler 2012, 19).

Um die hegemoniale kommunitäre Logik der normativen Integration der Gemeinschaft in Frage zu stellen, bezieht sich Butler erneut auf Levinas. Dabei zielt sie darauf ab – entsprechend dem titelgebenden Motto ihrer Lektüre: „Levinas kontra Levinas“ (vgl. Butler 2012, 70–85) –, Levinas’ Alteritätsdenken für eine antinationalistische und anti-ethnozentrische Politik fruchtbar zu machen, und zwar entgegen Levinas’ eigenen konkret-politischen Einwürfen, die teils von nationalistischen und ethnozentrischen Ressentiments geprägt sind.⁷ Somit geht es Butler darum, „mit Lévinas gegen Lévinas [zu] denken und eine mögliche Richtung seiner Ethik und seiner Politik aus[zul]euchten, die er selbst nicht verfolgt hat“ (Butler 2012, 78).

Butlers Ausgangspunkt ist dabei wiederum das Problem des Verhältnisses zwischen dem Anspruch des Anderen und seiner politischen Bedeutsamkeit bzw. Darstellung, d.h. die Frage, „wie dieser ethische Anspruch in der Sphäre des Sozialen und Politischen fortbesteht“: „Überlebt das Antlitz in der Sphäre des Politischen? Und wenn ja, in welcher Form?“ (Butler 2012, 72) Anders gesagt, Butler geht es im Zuge ihrer kritischen Analyse medialer und politischer Repräsentationsregime stets um die Frage, wie Ansprüche hörbar werden können, die unter den gegebenen Repräsentationsbedingungen gerade nicht zur Darstellung gelangen können: „[W]ie

7 Siehe dazu die Ausführungen zu Levinas’ rassistischen Einlassungen in seinen politischen Schriften in Abschn. 1.3. Darüber hinaus schließt Levinas, wie Butler ebenfalls richtig feststellt, mit seiner geschichtsphilosophischen These, dass das Erbe Europas vor allem im Sinne einer Konkordanz von griechischer und jüdisch-christlicher Tradition zu denken sei – „Was ist Europa? Die Bibel und die Griechen“ (Levinas 1986, 151) –, die gesamte islamische Tradition und deren Beitrag zum europäischen kulturellen Erbe aus (vgl. Butler 2012, 64). Eine weitere Stelle in einem Interview, die Butler immer wieder kritisch ins Treffen führt, in der Levinas in Butlers Lesart den Palästinensern abspreche, ein Antlitz zu haben (vgl. Levinas 1983, 244, Butler 2012, 35, Butler 2015, 143) müsste jedoch differenzierter betrachtet werden – und in der Tat hat sich darum eine regelrechte Kontroverse in der französischen Tageszeitung *Le Monde* zugetragen (vgl. Chaouat 2013, Fassin 2013, Butler 2012). Vgl. auch die Lektüre dieser Debatte bei Morgan 2016.

sollen wir nun die Verpflichtung durch den Anderen denken, wenn sein Antlitz buchstäblich nicht mehr sichtbar ist [...]?“ (Butler 2012, 66)

Erforderlich ist dazu, wie Butler argumentiert, das Aufscheinen eines Anspruchs, der sich an den Rändern des politisch Repräsentierbaren artikuliert. Politischer Handlungswille und politische Solidarisierung gehen nicht nur auf einen selbstbestimmten, autonomen Willensentscheid zurück, sondern setzen ein affektives Widerfahrnis voraus, das zum politischen Tätigsein mobilisiert. Bilder und andere Repräsentationen können unter gewissen Kontextbedingungen eine appellative Kraft entfalten, durch die wir „überwältigt und [zugleich] ‚entparalysiert‘ werden“, im Sinne eines „Wirken[s] einer ethischen Verpflichtung auf unsere Sensibilität“ (Butler 2015, 136). Demgemäß beginnt solidarische emanzipatorische Politik nicht bei sich selbst, sondern vielmehr müssen wir nach Butler „tatsächlich zu einem gewissen Grad überwältigt werden, um ein Motiv zum Handeln zu haben“ (Butler 2015, 137). Solidarisch-emanzipatorisches Handeln kann einsetzen, wenn die Leiden derer, die zunächst fern – oder gänzlich außerhalb unseres Gesichtskreises – zu sein schienen, sich auf einmal in nächster Nähe aufdrängen: „Meine These lautet, dass die ethischen Forderungen, die sich aus den globalen Kreisläufen unserer Zeit ergeben, von dieser begrenzten, aber notwendigen Umkehrbarkeit von Nähe und Distanz abhängen.“ (Butler 2015, 138)⁸

8 Butler geht davon aus, dass sich Subjektivierung primär über soziale und diskursive Anerkennungs- und Normierungsprozeduren vollzieht. Alterität kommt dabei im Rahmen einer politischen Epistemologie ins Spiel. Der Primat der Sozialität gegenüber der Alterität in Bezug auf die Frage der Subjektkonstitution führt dazu, dass das Ethische – im Sinne eines Konfrontiertwerdens mit Ansprüchen Anderer – bei Butler vordringlich als Triebfeder politischen Handelns fungiert. Wir müssen durch eine Konfrontation mit der Spur des Anderen überwältigt werden, die an den Rändern der sozialen Repräsentationsdispositive aufscheint, um dazu motiviert zu werden, die überkommenen Strukturen der Anerkennbarkeit kritisch in den Blick zu nehmen und gegebenenfalls im politischen Handeln dagegen aufzubegehren. Damit läuft Butler allerdings letztlich Gefahr, nicht unähnlich wie Honneth (Abschn. 4.3), Andersheit zu epistemologisieren und zu konkretisieren. Das zeigt sich auch an der eigentümlichen Spannung zwischen dem Umstand, dass Butler zwar immer wieder betont, dass das Antlitz nach Levinas nicht mit dem sinnlich wahrnehmbaren Gesicht gleichzusetzen ist, aber in der Analyse medialer Repräsentationsdispositive bewusst die Zweideutigkeit von Antlitz und (empirischem) Gesicht ausnutzt, um Fragen der Anerkennbarkeit am Beispiel der medialen Darstellung von Gesichtern zu verhandeln.

Weder das Subjekt noch die je partikulare Gemeinschaft noch auch die Universalität der praktischen Vernunft können, wie Butler in der *Kritik der ethischen Gewalt* argumentiert, souveränen Status beanspruchen. Vielmehr ist Gewalt im Spiel, sobald sie sich als selbstgegründet, ungebrochen, ursprünglich geben. Die Kategorie des Subjekts erlangt gewaltsamen Charakter, sobald die Bezogenheit auf Andere sowie die Momente der Relationalität, der Verwundbarkeit und der Abhängigkeit verdrängt werden; das Universale wird gewaltsam, sobald es als unabhängig von den partikularen Positionen begriffen wird, von denen aus es artikuliert wird und an die es in einer lebbar Weise anschlussfähig zu sein hätte; und der Partikularismus wird gewaltsam, sobald der Werthorizont der jeweiligen Partikulargemeinschaft zum unhintergehbaren normativen Geltungshorizont hypostasiert und verdinglicht wird. Damit zeigt sich, dass es in allen drei Formen ethischer Gewalt, die Butler freilegt, eine Verleugnung oder Verdrängung des Bezogenseins auf Andere(s) – oder, anders gesagt: eine Verleugnung oder Verdrängung des Antwortenmüssens – ist, die ein Moment der Gewalt mit sich führt.

Dieselbe Idee lässt sich auch mit Blick auf Butlers zentrales Anliegen einer kritischen Analyse und Öffnung der gesellschaftlichen Anerkennungsregime, Repräsentationssysteme und Sichtbarkeitsordnungen ins Treffen führen. Gewaltsam wären alle Repräsentationsformen, die sich anmaßen, die Subjekte, das Gemeinwesen und seine Teile in toto adäquat zu repräsentieren, d.h. jede Repräsentationsweise, die, mit Rancière gesprochen, geltend macht, dass es „keinen Anteil der Anteillosen“ (Rancière 1995, 27) gibt. Denn insofern, wie Butler argumentiert, jede Konstitution einer politischen Ordnung der Sichtbarkeit und der Anerkennbarkeit grundsätzlich mit einem konstitutiven Ausschluss einhergeht, d.h. mit einem Ausschluss all jener Existenzen, die den Normen der Anerkennbarkeit nicht entsprechen, ist die Selbst-Repräsentation des Gemeinwesens immer schon inadäquat. Sie enthält, wie Rancière seinerseits unterstreicht, immer eine „Verrechnung“ oder eine falsche Zählung seiner Teile – eine Überlegung, der wir im folgenden Kapitel nachgehen werden. Die Quintessenz von Butlers politischer Medienphilosophie liegt im Insistieren auf der Unmöglichkeit einer vollständigen Repräsentation der Gemeinschaft, die dazu führt, dass verworfene Ansprüche eine – wie immer marginale – Chance haben, trotz allem sichtbar und hörbar zu werden. Die Behauptung, die Gemeinschaft und ihre Teile adäquat und vollständig zu repräsentieren – die Behauptung, dass es keine (bedeutsamen) Ausschlüsse gibt –, nimmt einen unmöglichen

View from Nowhere in Anspruch. Responsive, demokratische Repräsentationsweisen stellen dagegen in Rechnung bzw. reflektieren, dass ihnen konstitutiv etwas entgeht: dass sie am Versuch scheitern, das Ganze zu repräsentieren. Sie müssen die Möglichkeit offenhalten, dass Ansprüche dort aufbrechen, wo sie es selbst nicht vorsehen. Das ist die alteritätstheoretische Grundidee im Feld politischer Aisthetik, die ich in der Folge in Auseinandersetzung mit Rancière (Kap. 7) und Latour (Kap. 9) weiter entfalte.

7 Veränderte Gleichheit (Rancière)

Butlers Politik der Anerkennbarkeit wurde im vorigen Kapitel als Versuch gelesen, die Alteritätstheoretische Absage an substanzielle Bedingungen politischer Subjektivität und Akteurschaft zu explizieren. Aufgabe kritischer Theoriebildung ist, die Prozesse und Mechanismen der Subjektivierung beschreibbar zu machen, in denen im Politischen Akteurschaft, ethisch-politische Relevanz und Vulnerabilität differenziell verteilt werden. Den normativen Horizont der Analyse bildet ein bestimmtes emanzipatorisch-egalitäres Ideal, und zwar, im Vergleich zu konventionellen normativen Theorien, auf einer tiefliegenden Ebene: Vor aller Verteilungsgerechtigkeit, als Reflexion auf die gesellschaftliche Distribution materieller und symbolischer Ressourcen, muss die politische Analyse und Kritik auf die vorgängigen Verteilungen der Vulnerabilität, Betrauerbarkeit und Anerkennbarkeit abheben.

Dieser egalitäre Impetus lässt sich im Dialog mit Rancière vertiefen. So wird Gleichheit bei Rancière von allen vermeintlich vorgängigen Bindungen kultureller, ethnischer oder nationaler Zugehörigkeit und damit radikal von jeder Rückbindung an ein identitätslogisches Verständnis von Selbigkeit gelöst (7.1). Rancière entnaturalisiert und formalisiert Gleichheit, um zu unterstreichen, dass politische Egalität nicht eine stabilisierende Struktur darstellt, sondern Ereignischarakter hat (7.2). Der Appell an die Gleichheit, so Rancières Intuition, ist weniger eine Kraft, die das soziale Band festzurrt, sondern hat etwas Disruptives, Erschütterndes (7.3). Politisches Handeln setzt ein Moment der Desidentifizierung und der Selbstentfremdung voraus – ein Gedanke, den Rancière zu einem politischen Verständnis von Alterität ausarbeitet: Praktiken politischer Subjektivierung und Selbstermächtigung können nicht in Begriffen von Interessenverfolgung oder Identitätsbehauptung begriffen werden, sondern setzen im Gegenteil einen Bezug auf das voraus, was er die „Sache des Anderen“ nennt (7.4).¹

1 Die ersten beiden Abschnitte dieses Kapitels gehen auf einen Aufsatz zur Rolle der Literatur in Rancières politischer Philosophie zurück (Seitz 2020a). Der dritte Abschnitt nimmt Überlegungen aus einem gemeinsam mit Matthias Flatscher verfassten Beitrag zum Plebejischen auf (Flatscher/Seitz 2020).

7.1 Szenen der Ungleichheit

Gleichheit kann es nur im und als Dissens geben. So jedenfalls ließe sich Rancières erstaunliche Ausgangsthese auf den Punkt bringen. Jede politische Ordnung impliziert Hierarchien, Positionen, Formen der Autorisierung, Rechte und Vorrechte, mithin Ungleichheit. Insofern muss es ein Moment des Dissenses sein, in dem ein Anspruch auf Gleichheit artikuliert wird. Dabei geht Rancière von der grundsätzlichen Diagnose aus, dass die politische Philosophie traditionell als Dispositiv der Legitimierung politischer Ordnung fungiert. Legitimierung von Ordnung heißt immer auch Legitimierung von Ungleichheit. Insofern muss eine ordnungs- und legitimierungszentrierte politische Philosophie die Gleichheit und den Dissens – und damit aus Rancières Sicht die wesentlichen Phänomene und Prozesse, die Politik ausmachen – von vornherein verdrängen. Seit Platons *Politieia* und Aristoteles' *Politik* zielt die politische Philosophie darauf ab, eine bestimmte Konstellation sozialer Verhältnisse und politischer Beziehungen als Ideal und Norm festzuschreiben. So wird der politische Streit aus der Polis verbannt (Platon) oder als funktionales Element in die Ordnung eingeeht (Aristoteles) – eine Diagnose, in der Rancière mit Levinas' Kritik der klassischen Ontologie als Politik der Wahrheit (Abschn. 2.3) übereinkommt. In diesem Sinn wäre, wie Rancière bündig formuliert, die „politische Philosophie“ in ihren klassischen Ausprägungen ein Name für „die Gesamtheit der Denkopoperationen [...], durch welche die Philosophie versucht, mit der Politik Schluß zu machen“ (Rancière 1995, 12). Das abendländische politische Denken erweist sich als ein Denken der Entpolitisierung: ein Denken, das davon ausgeht, dass politischer Konflikt etwas Vorläufiges und durch eine rigorose, aber abschließbare Reflexionsanstrengung zu Überwindendes darstellt. Politische Philosophie will eine letztlich versöhnte Gemeinschaft, eine Gemeinschaft ohne (radikalen) Dissens und damit, so Rancières Vorwurf, eine Gemeinschaft ohne Politik.

Das Imaginäre der politischen Philosophie ist, wie Rancière argumentiert, immer schon ein Imaginäres der Ungleichheit gewesen. Dieser weitreichende Befund hat zur Folge, dass der Versuch, dem ein Denkbild der Gleichheit dageganzustellen, auf andere, abseitige Ressourcen rekurrieren muss. Hier kommt bei Rancière die moderne Literatur ins Spiel. Die Literatur ist für Rancière ein Diskurs der Dissidenz, der es ermöglicht,

abweichende Denkbilder zu erproben und zu tradieren.² Ich rekonstruiere Rancières Gleichheitsbegriff daher im Folgenden in Auseinandersetzung mit jener literarischen Szene, die in Rancières Denken so großen Raum einnimmt, dass sie nachgerade als Tableau seiner ganzen Philosophie gelten kann. Die Rede ist vom Auszug der Plebejer auf den Mons sacer, wie er von dem französischen Schriftsteller Pierre-Simon Ballanche (1830) nach-erzählt wird. Leitmotivisch kommt Rancière in seinem zentralen Werk zur politischen Philosophie *Das Unvernehmen* (1995) sowie in einigen anderen Texten immer wieder auf Ballanches Fabel zurück.³ Dabei kontrastiert Rancière Ballanches Nacherzählung des Auszugs der Plebejer auf den heiligen Berg mit Herodots Bericht vom Sklavenaufstand der Skythen sowie mit

- 2 An mehreren Stellen deutet Rancière im *Unvernehmen* an, dass sich sein politisches Denken notwendig mit Phänomenen des Literarischen konfrontiert sehen wird. Bereits im Vorwort wird an jenem neuralgischen Punkt, an dem eine erste Bestimmung des Begriffs des Unvernehmens gegeben wird, auf ein solches Verhältnis verwiesen: „Dort, wo die Philosophie *gleichzeitig der Politik und der Dichtung begegnet*, beruht das Unvernehmen auf der Frage, was es heißt, ein Wesen zu sein, das sich des Wortes bedient, um etwas zu diskutieren.“ (Rancière 1995, 11, meine Hvhbg.)
- 3 Zu nennen ist hier insbesondere der instruktive Text „Konsens, Dissens, Gewalt“, in dem Rancière seine Überlegungen zum Unvernehmen in zugespitzter und kondensierter Form präsentiert (vgl. Rancière 2000). Zudem hat Rancière jüngst das Vorwort zur Neuausgabe von Ballanches Erzählung beige-steuert (vgl. Rancière 2017). Vgl. zudem das von Tobias Klass geführte Interview mit Rancière (2016). Zu unterstreichen ist, dass das Unvernehmen, das als Bruch mit der herrschenden „Aufteilung des Sinnlichen“ nach Rancière die bestimmende Logik der Politik darstellt, nicht primär unter Rekurs auf historisch belegbare politische Geschehnisse expliziert, sondern anhand eines mehrfach vermittelten literarischen Zeugnisses erörtert wird. Zudem ist die Faktengrundlage dieses Zeugnisses mehr als zweifelhaft. Einige Historiker:innen bezweifeln, dass es einen solchen ersten Auszug der Plebejer gegeben hat, wie er vom römischen Geschichtsschreiber Titus Livius im zweiten Buch von *Ab urbe condita* geschildert wird (vgl. Cornell 1995). Wenn Ballanches Erzählung dezidiert als Kritik und Korrektur von Livius' Erzählung angelegt ist, so ist darauf hinzuweisen, dass bereits Livius selbst keineswegs einen faktengetreuen Bericht liefert, sondern ein Narrativ entwirft, dessen Gestaltung sich bewusst früheren Darstellungsweisen entgegenstellt. Nicht in der historischen Akkuratess, sondern in der „Neugestaltung eines bereits behandelten – aber, wie Livius implizit spüren lässt, nicht angemessen behandelten – Stoffs liegt seine Eigenart“ und sein Anspruch (Weber 2016, 51). Wenn Ballanche Livius bearbeitet, bearbeitet er also einen Text, der selbst bereits in poetisch-fiktionaler Weise auf andere Texte, Erzählstrategien und Darstellungsformen reagiert. Dem umfassenden Anspruch Rancières, ein Verständnis von Politik zu entwerfen, das gegen breite Stränge der Tradition politischer Philosophie gerichtet ist, steht also offenbar der Umstand gegenüber, dass dieser Anspruch mit Blick auf eine entlegene literarische Parabel, mithin ausgehend von einer äußerst schmalen historischen Evidenzbasis eingelöst wird. Die anschließenden Ausführungen gehen nicht zuletzt diesem augenscheinlichen Missverhältnis nach.

Livius' ursprünglicher Erzählung vom Plebejerstreik. Für Rancière verdeutlicht einzig Ballanches Fabel das Eigentliche der Politik. Dagegen bleiben der Sklavenaufstand bei den Skythen, wie er von Herodot erzählt wird, und der Streik der Plebejer bei Livius hinter den Erfordernissen von Politik zurück. Vielmehr handelt es sich, wie Rancière argumentiert, um zwei paradigmatische Szenen der Ungleichheit.

Die eine Urszene der Ungleichheit: Sklavenaufstand

Die eine Urszene der Ungleichheit erzählt Herodot. Die Skythen, berichtet er, halten Sklaven, deren Hauptaufgabe das Melken der Stuten ist. Um sie wirkungsvoller zu unterwerfen, werden ihnen die Augen ausgestochen. Als die Skythen für eine Generation in einen Eroberungskrieg nach Asien ziehen, wächst zuhause aus Verbindungen zwischen den Sklaven und den daheimgebliebenen Frauen eine Generation von Sklavensöhnen heran, der das Augenlicht nicht genommen wird. Sie erlangen einen Blick auf die Welt, der ihnen erlaubt zu sehen, dass sie ihren Herren von Natur her gleich sind. Die Sklaven erkennen sich als ihren Herren ebenbürtig. Sie bewaffnen sich und machen sich bereit, sich gegen die erneute Unterwerfung zur Wehr zu setzen. Als die Skythen in ihr Gebiet zurückkehren, versuchen sie zunächst vergebens, den Aufstand der Sklaven mit Waffengewalt niederzuschlagen. Sie wechseln sodann die Strategie, und das ist der für Rancière entscheidende Punkt der Erzählung: Die Skythen legen die Waffen ab und gehen stattdessen mit ihren Reitpeitschen auf die Sklaven los. Die Überlegung dahinter lautet, dass die Sklaven, sobald sie ihre Herren mit Peitschen bewehrt sehen, ihre natürliche Unterlegenheit erkennen müssen:⁴ „Solange sie uns nämlich mit Waffen sahen, meinten sie, uns gleich zu sein und von mit uns Gleichen abzustammen; wenn sie uns aber mit Peitschen statt Waffen sahen, werden sie verstehen, dass sie unsere Sklaven sind, und wenn sie das erkannt haben, werden sie nicht standhalten“ (Herodot H 4/3, 4). Der Kniff geht auf. Die Sklaven verlassen ihre Stellung, als sie ihre Herren mit den Peitschen sehen, und die Skythen erringen ihr Gebiet und ihre Herrschaft zurück.⁵

4 Rancière lässt dabei unerwähnt, dass Herodot dafür primär einen herrschaftspragmatischen Gesichtspunkt anführt: „Was tun wir, skythische Männer? Im Kampf mit unseren Sklaven werden wir getötet und daher immer weniger, zugleich töten wir sie und werden künftig über weniger herrschen.“ (Herodot H 4/3, 3)

5 Rancière geht nicht weiter auf den durchaus eigentümlichen Charakter dieser Erzählung ein, die von der Geschichtswissenschaft und Althilologie als ein Bündel von Hörensagen, Missverständnissen und Ausschmückungen angesehen wird (vgl. West

Rancière liest Herodots Szene nicht als historischen Bericht, sondern als Lehrfabel. Sie skizziert erstmals einen zentralen Grundtopos des abendländischen politischen Denkens.⁶ Herodot erfindet, so Rancière, „den *topos* vom Sklavenaufstand, das heißt des Kampfes, der diesseits der Politik bleibt“ (Rancière 2000, 99). Der Sklavenaufstand bleibt nach Rancière deswegen „diesseits der Politik“, weil er die Grundlage der Herrschaftsverhältnisse nicht wirklich in Frage stellt. Dabei hängt nun alles Weitere davon ab, wie diese Grundlage näher bestimmt wird. Herodots Erzählung zeigt, dass es sich nicht um eine ökonomische oder materielle Basis handelt, die die privilegierte Stellung der Herrschenden verbürgt. Die Erzählung mache vielmehr klar, dass jede materielle Grundlage von Herrschaft unsicher ist. Die Unterworfenen können die Waffen ergreifen und gewaltsam die Situation eines Kraftgleichgewichts herstellen. Materielle Kraftverhältnisse allein können nicht erklären, wie sich Herrschaft dauerhaft erhalten lässt. Im Gegenteil beruht Herrschaft primär auf der symbolischen Sichtbarkeit ihrer Legitimität. Das ist die Pointe von Rancières Begriff der „Aufteilung des

2002). Einer der großen Herodot-Kommentatoren der vorigen Jahrhundertwende, Reginald Walter Macan, bemerkt zur Gestaltung von Herodots Skythen-Erzählung: „There is no page on which fact and fiction – if so crude a distinction may be admitted for the sake of argument – are not to be found lying side by side, or indissolubly interpenetrated, mutually affected, not as oil and vinegar, but as water and wine.“ (Macan 1895, xxvii) So ist aus historisch-anthropologischer Perspektive etwa zweifelhaft, ob die Skythen als Nomadenvolk überhaupt in der geschilderten Weise Sklaven gehalten haben (vgl. Oppermann 1979). Nicht nur bleibt das Augenausstechen zum Zweck der Unterwerfung letztlich unverständlich, auch dass die neue Generation der Sklavensöhne beim Anblick der Peitschen sofort die Flucht ergreift, ist eigentümlich unmotiviert – schließlich haben diese die Peitschen offenbar bislang weder gesehen noch kann ihnen deren Bedeutung, der immanenten Logik der Erzählung folgend, generativ vermittelt worden sein. Der Althistoriker Karl Neumann echauffiert sich in seinem Monumentalwerk *Die Hellenen im Skythenlande* (1855) ausführlich über diese Stelle bei Herodot, an der, wie er bemerkt, „[d]er Vater der Geschichte [...] eine so abgeschmackte Erzählung [producirt], dass sich in unsern Tagen wol nur die vollendetste Leichtgläubigkeit bei ihr beruhigen kann“ (Neumann 1855, 279). Schließlich werden „durch Blendung [...] die Knechte ganz unbrauchbar, namentlich für ein Nomadenvolk“ (Neumann 1855, 282). Nach Neumann sei Herodot hier einem Übersetzungsmissverständnis aufgesessen. Mit den ‚Augen‘ seien nicht die Augen der Sklaven, sondern die Fettaugen auf der Milch gemeint gewesen, die die Sklaven produzieren: „Dass nun die Skythen den Sklaven die Augen nahmen, – die bräunlichen auf der Stutenmilch schwimmenden Fettaugen, – war allerdings natürlich; denn sie waren Nomaden, die Milch war ihre Hauptnahrung, und sie konnten den fettesten Theil derselben unmöglich den Knechten lassen.“ (Neumann 1855, 283)

6 Schon Macan notiert in seinem Stellenkommentar zu Herodots *Historien*: „It has a flavour of Greek political philosophy about it: a moral for Greek slave-states“ (Macan 1895, 3).

Sinnlichen“ als jener vorgängigen Ordnung der Wahrnehmung, die den Individuen ihre Position und Rolle sowie ihren Status im Gefüge des Sozialen anweist. Mit dem Vorzeigen der Reitpeitschen erinnern die Skythen ihre Sklaven an die eigentliche Verteilung der Plätze, die diese durch ihren Aufbruch in Unruhe gebracht haben. Die Peitschen fungieren als „Insignien des Wesensunterschieds“ (Rancière 1995, 25) zwischen den Skythen und ihren Sklaven, als „Zeichen der Ungleichheit“ (Rancière 2000, 99). Sie zeigen, dass die Ungleichheit zwischen Herren und Sklaven wirklich besteht. Mehr noch, sie besteht notwendig: Es liegt in den Gegebenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit selbst begründet, dass die einen herrschen und die anderen gehorchen.

In der Aufteilung des Sinnlichen werden vor aller ökonomischen Verteilung von Ressourcen ganz grundlegend gewisse Differenzierungen im Sozialen eingezogen: zwischen jenen, die befehlen, und jenen, die gehorchen; jenen, die als Gleiche in Betracht kommen sowie an den Aushandlungen über die Belange des Gemeinwesens teilnehmen können, und jenen, die davon ausgeschlossen sind. Es ist darin festgelegt, wessen Wort Kraft und Bedeutung hat und wessen Wort ungehört verhallen muss. Symbolische Legitimierung ist folglich, so ließe sich Rancières zentrale These zusammenfassen, kein nachträglicher Akt der ‚hegemonialen‘ oder ‚ideologischen‘ Absicherung von Herrschaft, sondern ihr wesentliches Element. Herrschaft setzt die Naturalisierung von Ungleichheit voraus: „Die Macht der Beherrschung ist nicht die der – stets unsicheren – materiellen Überlegenheit. Sondern sie besteht darin, daß ihre Natürlichkeit oder Rechtmäßigkeit sichtbar ist, daß die Gegebenheiten der sichtbaren Welt von ihr zeugen.“ (Rancière 2000, 99)

Der Sklavenaufstand muss nach Rancière scheitern, da er sich nur „materiell des Gebiets [der] Herren [zu] bemächtigen“ (Rancière 2000, 99), aber nicht diese Ordnung der Sichtbarkeit selbst anzutasten vermag, die die natürliche Berechtigung der Herrschaft verbürgt. Innerhalb dieser Ordnung hat die Ungleichheit der Sklaven gegenüber den Herren den Status einer sinnlichen Evidenz. Die einzige Gleichheit, die die Sklaven dagegen aufbieten können, ist die Gleichheit der Waffen. Aber der Aufruhr ist geschlagen, sobald die wahre Ungleichheit symbolisch reinszeniert und reinstituiert wird. Herrschaftsgewalt ist immer auch und wesentlich epistemische Gewalt. Sie gründet in einer Ordnung der Sichtbarkeit, die die Ungleichheit auf sinnlich wahrnehmbare Merkmale und Zeichen zurückführt und in

symbolischen Gesten verankert.⁷ Damit ist Herrschaftsgewalt zugleich eine Art essentialistischer Gewalt. Gesellschaftliche Unterschiede und Ungleichheiten bestehen (und sollen bestehen), weil gewisse Wesensunterschiede als Evidenzen vorliegen.⁸

Nach Rancière erteilt Herodot damit ex ante den kontraktualistischen Vorstellungen eines Krieges aller gegen alle, der sodann durch die Einrichtung eines Gesellschaftsvertrags befriedet wird, eine Absage. Herodots Erzählung macht geltend, dass die Formen des menschlichen Zusammenlebens sich nicht zwischen dem *bellum omnium contra omnes* und der vertraglich eingerichteten Ordnung aufspannen, sondern zwischen dem geordneten „Zustand der Beherrschung“ einerseits und den „plötzlichen Brüche[n] der Revolte“ andererseits (Rancière 2000, 99). Damit gibt es allerdings keinen Ort für Politik. Weder das Narrativ von der Befriedung des kriegerischen Naturzustandes noch Herodots Fabel vom Sklavenaufstand lassen Raum für das spezifische Erfahrungsfeld, das Rancière mit dem Begriff der Politik bezeichnet. Politik wird zunächst negativ als ein Drittes bestimmt, das sich nicht in das durch die Unterscheidung von Herrschaft und Aufstand umschriebene Raster eintragen lässt. Während Herrschaft stets darin besteht, die Zeichen der Ungleichheit vorzuzeigen, und während die Revolte dagegen nur die materielle Gleichheit der Waffen aufbietet, ohne an die symbolischen Grundlagen der Herrschaftsverhältnisse zu rühren, bestimmt Rancière Politik als das „Aufzeigen von Zeichen der Gleichheit in einer Welt, in der die Gleichheit nicht sichtbar ist“ (Rancière 2000, 100). Nur ein solches Aufzeigen von Zeichen der Gleichheit ist, anders als der Sklavenaufstand, wahrhaft ein radikaler Bruch mit der Ordnung. Es stellt den Essentialismus und die epistemische Gewalt der Herrschaft in Frage.

Die andere Urszene der Ungleichheit: Bauch und Glieder

Livius' Bericht vom Plebejerstreik schreibt, wie Rancière unterstreicht, Herodots Schema der Ausschließlichkeit von Herrschaft und Revolte fort. In der Tat ist die Erzählung vom Aufstand der Plebejer bei Livius eine Erzählung der Rückkehr zur Ordnung. Der Auszug der Plebejer figuriert

7 Man könnte hier natürlich an Rancière zurückfragen, inwiefern diese These tatsächlich von Herodots Erzählung illustriert wird. Denn dort scheint die Herrschaft der Skythen zunächst darauf zu beruhen, dass die Ungleichheit für die Sklaven, denen ja das Augenlicht genommen wird, gerade nicht *sichtbar* wird.

8 Das ist gerade das, was ich oben (Abschn. 2.3) in Auseinandersetzung mit Levinas die „ontologisch-politische Isomorphie“ genannt habe.

als der erste Streik der westlichen Geschichte.⁹ Die Plebejer verlassen ihren Ort, d.h. die ihnen angewiesenen Positionen, an denen sie die Arbeiten verrichten, die für die Reproduktion des römischen Gemeinwesens notwendig sind. Die Patrizier sind über den Streik zutiefst beunruhigt und fürchten insbesondere die Möglichkeit eines Bürgerkrieges. Sie beschließen daher, den redegewandten Senator Menenius Agrippa zu den aufständischen Plebejern zu entsenden, um sie zur Beendigung des Streiks zu bewegen. Menenius erzählt den streikenden Plebejern zu diesem Zweck die berühmte Parabel vom Bauch und den Gliedern:

[A]ls im Menschen nicht wie jetzt alles im Einklang miteinander war, sondern von den einzelnen Gliedern jedes für sich überlegte und für sich redete, hätten sich die übrigen Körperteile darüber geärgert, daß durch ihre Fürsorge, durch ihre Mühe und Dienstleistung alles für den Bauch getan werde, daß der Bauch aber in der Mitte ruhig bleibe und nichts anderes tue, als sich der dargebotenen Genüsse zu erfreuen. Sie hätten sich daher verschworen, die Hände sollten keine Speise mehr zum Munde führen, der Mund solle, was ihm dargeboten werde, nicht mehr aufnehmen und die Zähne sollten nicht mehr kauen. Indem sie in diesem Zorn den Bauch durch Hunger zähmen wollten, habe zugleich die Glieder selbst und den ganzen Körper schlimmste Entkräftung befallen. Da sei dann klar geworden, daß auch der Bauch eifrig seinen Dienst tue und daß er nicht mehr ernährt werde als daß er ernähre, indem er das Blut, von dem wir leben und stark sind, gleichmäßig auf die Adern verteilt, in alle Teile des Körpers zurückströmen lasse, nachdem es durch die Verdauung der Nahrung seine Kraft erhalten habe. (Livius, RG II/32, 232f.)

Menenius führt den Plebejern mit dieser Erzählung vor, dass die ungleiche Aufteilung der sozialen Verhältnisse zwischen Plebejern und Patriziern einer natürlichen Logik folgt: Gerade so, wie der Leib nur funktionieren kann, wenn seine Teile ihre jeweiligen Aufgaben erledigen (die Glieder müssen die Nahrung hereinbringen, der Bauch muss diese aufnehmen und

9 Wie für Herodot gilt auch für Livius, dass es sich bei seinen Ausführungen keinesfalls um Geschichtsschreibung im modernen Sinn handelt, sondern um ein Erzählen, das immer auch ins Fiktionale und Dichterische hinüberspielt: „Dass es ihm im Grunde nicht auf die historische Analyse und die Faktizität seiner Darstellung ankam, wird dort deutlich, wo sich noch ein Vergleich mit Vorläufern und Vorlagen durchführen lässt: Nicht die Erkundung ist ihm wichtig, sondern einzig die Darstellung; nicht das Historische, sondern das Literarische ist der Maßstab, an dem der Autor gemessen werden will.“ (Weber 2016, 51)

wiederum in der richtigen Weise verteilen), kann auch die Stadt nur bestehen, wenn alle die ihnen gebührenden Tätigkeiten verrichten. Die Plebejer (die Gliedmaßen) müssen arbeiten, die Patrizier (die Innereien) nehmen die Erzeugnisse der Arbeit auf und haben ihrerseits für eine gerechte Verteilung der Ressourcen und Güter zu sorgen.

Livius hält sich nicht lange damit auf, von den darauffolgenden Ereignissen zu berichten. In einem einzigen Satz wird erklärt, dass die Plebejer Menenius' Rede zugestimmt haben und die Ordnung in der Stadt damit wiederhergestellt wurde. Als Zugeständnis bekommen die Aufständischen in der Folge das Recht, aus ihren Reihen eigene Vertreter (Volkstribune) zu wählen. Unter diesen soll, wie Livius (RG II/32, 235) ebenfalls erwähnt, mit Sicinius sogar einer der Initiatoren des Streiks gewesen sein. Eine weitere Anekdote, die Livius am Ende des Abschnitts anführt, kann in diesem Zusammenhang als besonders bezeichnend gelten: Menenius stirbt noch im selben Jahr, hat aber nicht genügend Geld hinterlassen, um für sein Begräbnis aufzukommen. Aus Dankbarkeit für seine Vermittlungstätigkeit tragen die Plebejer die Kosten seiner Bestattung, „wobei Mann für Mann einen Sextans aufbrachte“ (Livius, RG II/32, 235).

Man könnte meinen, dass der Plebejerstreik in der Version des Livius durchaus einen Erfolg darstellt: Die Plebejer erlangen ein größeres Maß an Partizipation; sie bekommen immerhin Vertreter, die ihren Interessen Nachdruck verleihen sollen. Dennoch gelingt es dem Streik nicht, wie Rancière geltend macht, dem schicksalhaften Auf und Ab von Herrschaft und Revolte zu entkommen. Das epistemische Paradigma, die Aufteilung des Sinnlichen, auf der die Herrschaft der Patrizier beruht, wird nicht infrage gestellt. Menenius' Parabel verdeutlicht, dass die Plebejer einer Selbsttäuschung unterliegen. Während sie scheinbar als sprechende, politische Wesen auftreten, erinnert sie Menenius daran, dass sie in Wahrheit nur stumme Glieder des Reproduktionsapparats sind. Als solche haben sie – ungeachtet aller ‚politischen‘ Zugeständnisse – nicht wirklich teil an der Aushandlung über die Fragen des Gemeinwesens sowie der Verteilung der Ressourcen, die sie doch selbst erwirtschaften. Indem die Plebejer die Erzählung akzeptieren, affirmieren sie die Aufteilung des Sinnlichen, die sie auf diesen Platz festschreibt, an dem sie nicht sprechen, sondern nur arbeiten. Die Parabel des Menenius erfüllt gegenüber den Plebejern dieselbe Funktion wie die Reitpeitschen der Skythen gegenüber ihren Sklaven. Sie zeigt die Zeichen der Ungleichheit auf; sie macht sichtbar und anschaulich erfahrbar, dass die Ungleichheit zwischen Patriziern und Plebejern wirklich gegeben ist, dass sie in der Ordnung der Dinge gegründet ist.

Vor diesem Hintergrund könnte die posthume Ehrerbietung der Plebejer gegenüber Menenius so verstanden werden, dass die Plebejer Menenius dafür danken, sie von einer gefährlichen Täuschung über die wirklichen Verhältnisse und den eigenen Status im Rahmen dieser Verhältnisse befreit zu haben. Menenius hat die Plebejer daran erinnert, wie die Dinge wirklich liegen und ihnen erneut ihren Platz innerhalb dieser Ordnung gezeigt. Der Auszug der Plebejer bei Livius bleibt dem Paradigma des Sklavenaufstands verhaftet. Er kann die Gewalt der Herrschaft nicht brechen, weil er den Bruch mit der Ordnung nur als ungebürende Täuschung über eine Evidenz verstehen kann: die Evidenz der Ungleichheit.

7.2 Die Szene der Gleichheit

Nach Rancière setzt Ballanches Nacherzählung hier kritisch ein. Livius hat, wie Ballanches Text deutlich macht, übersehen bzw. übersehen müssen, worum es in der Konfrontation zwischen Plebejern und Patriziern wirklich gegangen sei. Sie ist nämlich in Wahrheit ein „Streit[] über die Frage nach der Sprache selbst“ (Rancière 1995, 35) gewesen. Livius deutet den Auszug der Plebejer als stummes Aufbegehren. Er beschreibt ihn „als Revolte, als Aufstand des Volks und der niederen Instinkte, der sich auflösen muss, sobald die Rede des Menenius Agrippa die Plebejer wieder an die Evidenz der Ordnung der Dinge erinnert“ (Rancière 2017, 13, meine Übers.). Dagegen führt Ballanche vor, dass der eigentliche Konflikt zwischen den beiden ‚Parteien‘ gerade an der Frage aufbricht, ob es überhaupt eine gemeinsame Bühne gibt, auf der Plebejer und Patrizier miteinander in eine Aushandlung treten können, mithin ob die Plebejer überhaupt in derselben Weise eine ‚Partei‘ sind wie die Patrizier. Die Patrizier meinen, dass es eine solche Bühne nicht gibt, weil die Plebejer eigentlich nicht sprechen – und folglich keine mögliche Konfliktpartei darstellen. „[S]ie sprechen nicht“, hält Rancière paraphrasierend fest, „weil sie Wesen ohne Namen sind, ohne *Logos*, das heißt ohne symbolische Einschreibung im Gemeinwesen“ (Rancière 1995, 35). Ballanche macht damit etwas explizit, das bei Livius unausgedrückt und unausdrücklich bleiben muss: dass in dem Streit die Frage der Gleichheit der Plebejer als sprechende, politische Wesen auf dem Spiel steht. Genauer gesagt, bei Livius ist der Streit beendet, sobald an die Evidenz der Ungleichheit erinnert wird. Bei Ballanche beginnt der Streit erst, sobald die Evidenz der Ungleichheit fraglich wird.

Das wird bei Ballanche vor allem in der Figur des Appius Claudius deutlich, wenn er dem Menenius vorwirft, dieser sei seinerseits einer Sinnestäu-

schung unterlegen, als er geglaubt hatte, die Plebejer sprechen zu hören. In Wahrheit verfügen die Plebejer, wie Ballanche den Claudius sagen lässt, über „eine vorübergehende Sprache, die eine Art flüchtiger Ton, eine Art Brüllen, Zeichen des Bedürfnisses ist, nicht Manifestation der Intelligenz. Sie sind des ewigen Wortes beraubt, das in der Vergangenheit war und in der Zukunft sein wird.“ (Ballanche 1830, 117, meine Übers., vgl. Rancière 1995, 35). Ballanches Claudius greift auf die klassische aristotelische Unterscheidung zwischen *logos* und *phoné* zurück, die nach Rancière einen der philosophischen Grundtopoi darstellt, um eine ungleichheitliche Aufteilung des Sinnlichen zu rechtfertigen. Während *phoné*, die bloße Stimme, das Angenehme und den Schmerz kundtut, erlaubt der Besitz des *logos* die Artikulation des Nützlichen und des Schädlichen, und damit des Gerechten und des Ungerechten. Die Sklaven sind und sollen Sklaven sein, weil sie nur über die *phoné*, nicht aber über den *logos* verfügen. Ebenso ist es aus der Sicht von Ballanches Patriziern unmöglich, die Plebejer sprechen zu hören, weil sie keine Wesen sind, die der Sprache im vollen Sinne mächtig sind.

Für das Verständnis von Rancières Position ist entscheidend, dass diese Auffassung der Patrizier bezüglich der Sprachlosigkeit der Plebejer nicht als „Starrköpfigkeit der Herrschenden“ oder als „ideologische Verblendung“ (Rancière 1995, 36) abzutun ist. Vielmehr drückt sich darin „genau die Ordnung des Sinnlichen aus, die ihre Herrschaft organisiert, die diese Herrschaft selbst ist“ (Rancière 1995, 36). In der Welt der Patrizier sprechen die Plebejer wirklich nicht. Dieser Aspekt wird in der Auseinandersetzung mit Rancière häufig übersehen. Es geht nicht einfach darum, dass jede Ordnung Ausschlüsse und Ausgeschlossene produziert, die gegebenenfalls Ansprüche auf Gleichheit artikulieren können. Rancières Position ist radikaler. Dass ein (gewaltsamer) Ausschluss vorliegt (in seinen eigenen Begriffen: dass es einen Anteil der Anteillosen gibt), ist nie eine rein deskriptive, sondern immer schon bzw. immer auch eine politische Aussage. Aus der Sicht der (patrizischen) Ordnung gibt es keinen Anteil der Anteillosen. Der Anteil der Anteillosen ist nicht *datum*, sondern *factum*; nicht *Gegebenes*, sondern durch eine konflikthafte Inszenierung *Gemachtes*. Und zwar, je nach Ausgang des Streits, sichtbar oder unsichtbar Gemachtes. Das gilt auch noch für meinen Vorschlag, Herrschaftsgewalt bei Rancière als epistemische Gewalt zu rekonstruieren. Zu sagen, dass Herrschaftsgewalt epistemische *Gewalt* ist, impliziert bereits eine gewisse Parteinahme. Aus der Sicht der Herrschaft handelt es sich nicht um Gewalt (*violencia*), sondern um den folgerichtigen Ausdruck von Wesensverhältnissen (*potestas*). Die Patrizier sagen: Es gibt keinen (ungerechtfertigten, gewaltsamen)

Ausschluss, und zwar schlicht deswegen, weil die Plebejer nicht sprechen. Die Plebejer sagen: Wir sprechen, wir sind euch gleich – wir sind die Ausgeschlossenen. Das ist das Unvernehmen: die Einschreibung der Gleichheit in eine polizeiliche (Wahrnehmungs-)Ordnung, eine Aufteilung des Sinnlichen, in der diese Gleichheit nicht sichtbar ist. Der politische Streit führt, um einen Begriff Agambens (1998) aufzugreifen, in eine „Zone der Ununterscheidbarkeit“ von Epistemologie und Politik. Die vermeintlich einfache und scheinbar rein epistemische Frage, ob die Plebejer sprechen und handeln, ist zugleich unmittelbar der Grundeinsatz der Politik.

Das Skandalon des Auszugs der Plebejer besteht nicht darin, dass der Streik die materiellen Reproduktionsverhältnisse in Rom ins Stocken bringt, sondern darin, dass sich die Plebejer selbst als sprechende Wesen inszenieren. Sie geben sich Namen, halten Beratungen ab, wählen Repräsentanten, kurz: Sie tun all das, was sie in der herrschenden Epistemologie der Patrizier nicht tun können. Sie verhalten sich wie/als sprachfähige, politische Lebewesen und tragen sich in die symbolische Ordnung der sprechenden Wesen ein. Das kulminiert bei Ballanche in der spannungsreichen Szene, die er in seiner Nacherzählung auf Menenius' Parabel vom Bauch und den Gliedern folgen lässt: Die Plebejer danken für seine Rede und schlagen ihm vor, die darin dargelegten sozialen Verhältnisse vertraglich festzuhalten. Aus Sicht der Patrizier ist das unerhört, schließlich kann man Verträge nur mit sprechenden Wesen abschließen. Die Plebejer schaffen es, eine Gleichheit in den Bereich des Sichtbaren zu bringen, die die Patrizier ansonsten nicht sehen können: die Gleichheit, welche die Rede selbst dann in Anspruch nehmen muss, wenn sie die Ungleichheit verkündet.

Daran lässt sich Rancières zentrales Argument verdeutlichen. Ordnung impliziert stets Einteilungen und Klassifizierungen, mithin Ungleichheit. Aber sofern diese Ungleichheit ausgedrückt werden muss, setzt die Ordnung zumindest eine Gleichheit des Verstehens und der Rede voraus. So setzt der Befehlende voraus, dass der seiner Befehlsgewalt Unterworfenen den Befehl verstehen kann. Jede Deklaration der Ungleichheit muss auf diese Gleichheit des Verstehens rekurrieren. In Rancières Worten: „Es gibt Ordnung, weil die einen befehlen und die anderen gehorchen. Aber um einem Befehl zu gehorchen, bedarf es mindestens zweier Dinge: man muss den Befehl verstehen, und man muss verstehen, dass man ihm gehorchen muss. Und um das zu tun, muss man bereits dem gleich sein, der einen befiehlt. Dies ist die Gleichheit, die jede natürliche Ordnung aushöhlt.“ (Rancière 1995, 29) Diese Gleichheit höhlt die Ordnung deswegen aus, weil sie sie auf ihre Kontingenz verweist. Wenn Ordnung/Ungleichheit

notwendig Gleichheit voraussetzt – zumindest im Sinne der Gleichheit des Verstehens, die die Herrschaft zur Durchsetzung ihrer Befehlsgewalt in Anspruch nehmen muss –, dann lässt sich jede bestimmte Gestalt von Ordnung unter Berufung auf diese Gleichheit in Frage stellen. Ihr Wesenhaftes erweist sich dann als brüchig.¹⁰ Das subversive Moment der Gleichheit, die von der Ordnung *nolens volens* vorausgesetzt wird, ist es, was die Plebejer sich zunutze machen: „Die Fabel [des Menenius] möchte eine ungleichheitliche Aufteilung des Sinnlichen zu verstehen geben. Nur setzt der notwendige Sinn, diese Aufteilung zu verstehen, eine gleichheitliche Aufteilung voraus, die die erste ruiniert.“ (Rancière 1995, 37) Indem sich die Plebejer als sprechende Wesen in Szene setzen, verweisen sie die Ordnung auf die Gleichheit, die diese sowohl voraussetzen als auch verdrängen muss. Damit machen sie die Kontingenz der Ordnung sichtbar.¹¹

Es scheint naheliegend, Rancières Konzeption widerständigen Sprechens in diskurspragmatischen Begriffen zu rekonstruieren und dabei erneut die Figur des performativen Selbstwiderspruchs aufzugreifen (s. Abschn. 3.2). Demnach bestünde die Pointe des Vorschlages der Plebejer, einen Vertrag aufzusetzen, darin, die Patrizier auf einen performativen Selbstwiderspruch hinzuweisen. Kurz, es ginge darum, aufzuzeigen, dass die Patrizier in der Performanz ihrer Rede etwas voraussetzen müssen, das ihrem Inhalt widerstreitet. Vergewärtigt man sich nochmals die klassischen Beispiele performativer Selbstwidersprüche – wie etwa „Ich lüge (und erhebe damit einen Wahrheitsanspruch)“, „Ich behaupte, dass ich nicht existiere (und mache dabei eine Existenzpräsupposition)“ u.dgl. (vgl. Kettner 1993) –, dann laufen die Reden der Patrizier auf folgenden performativen Selbstwiderspruch hinaus: ‚Ich behaupte dir gegenüber, dass du kein sprechendes Wesen bist (und erkenne dich damit als sprechendes Wesen an).‘ Tatsächlich lässt Ballanche den Servilius zu den Plebejern sagen: „Euer Unglück ist es, nicht zu sein, und dieses Unglück ist unabwendbar.“ (Ballanche 2017, 91, meine Übers.) Servilius konterkariert die Existenzpräsupposition, die seine Adressierung impliziert, durch den Gehalt seiner Äußerung.

Eine solche Rekonstruktion qua performativem Selbstwiderspruch setzt voraus, dass die Plebejer bereits manifeste epistemisch und politisch aner-

10 Rancière geht damit von einem Bedingungsverhältnis zwischen Gleichheit und Ungleichheit aus, in dem der Gleichheit die primäre Position zukommt (vgl. Rancière 2016).

11 Rancière würde damit im Übrigen Levinas und seiner paradoxen Phänomenologie der Rede (Abschn. 3.2) zumindest in dem Aspekt zustimmen, dass die Rede „die Totalität der Kriege und Imperien [zerbricht]“ (Levinas 1961, 23).

kannte Subjekte wären, die dazu legitimiert sind, eine solche Kritik vorzubringen. Mit anderen Worten, sie epistemologisiert die politische Szene. Dagegen macht Ballanches Erzählung deutlich, dass der politische Akt allererst mit einer ermächtigenden Subjektivierung einsetzt. Vor dem Auszug waren die Plebejer (in der patrizisch hegemonisierten Aufteilung des Sinnlichen) keine politischen Subjekte. Sie waren vielmehr identifiziert als jene, die zu arbeiten und zu schweigen haben. Rancière unterscheidet strikt zwischen Identifizierung und Subjektivierung: „Der Unterschied, den die politische Unordnung in die polizeiliche Ordnung einschreibt, kann sich also, in erster Analyse, als Unterschied einer Subjektivierung zu einer Identifizierung ausdrücken. Sie schreibt einen Namen des Subjekts als unterschieden von jedem identifizierten Teil der Gemeinschaft ein.“ (Rancière 1995, 49) Kurz: Polizei identifiziert, Politik subjektiviert. Subjektivierung besteht in einer Distanzierung von der eigenen, im Rahmen einer Ordnung zugeschriebenen Identität. Nur indem die Plebejer den ihnen zugewiesenen Ort, ihre Stelle im Gefüge des Sozialen verlassen, sich also ‚desidentifizieren‘, können sie als politisches Subjekt erscheinen.¹²

Die diskurspragmatische Rekonstruktion des Unvernehmens verkennt das politische Moment des Streits, das sich nicht epistemologisch fassen lässt. Es reicht nicht, die Patrizier auf einen argumentationslogischen Feh-

-
- 12 Diese strikte Unterscheidung von Subjektivierung und Identifizierung könnte mit Bezug auf Butlers Theorie widerständiger Subjektivierung problematisiert werden. Während Rancière nahezulegen scheint, dass sich eine emanzipatorisch-politische Subjektivierung von einer polizeilich-unterwerfenden Identifizierung stets sauber unterscheiden lässt, stellt Butler das diffizile Wechselspiel aus Identifizierung/Unterwerfung und ermächtigender Subjektivierung ins Zentrum ihrer Ausführungen, vgl. Butler 1997, s. oben Abschn. 6.2. Im Zuge von Prozessen politischer Resignifizierung können, wie Butler argumentiert, gewaltsame Identifizierungen und Fremdzuschreibungen zu positiven, affirmativen Selbstbezeichnungen werden. So wurde bekanntlich in den 1990er Jahren der – zunächst als verletzende Benennung gebrauchte – Begriff „queer“ vonseiten der Schwulen- und Lesbenbewegung affirmativ aufgegriffen und zu einem zentralen Signifikanten politischer Selbstbezeichnung umgearbeitet. Damit wird die Verletzungsmacht sprachlicher Identifizierungen gewissermaßen gegen sich selbst gewendet und zum Ausgangs- und Sammlungspunkt widerständiger politischer Praktiken gemacht. Die Idee, die dahintersteht, lautet, dass verletzende Identifizierungen, selbst wo sie auf die Verdinglichung ihrer Adressaten zielen, strukturell einen Ansatzpunkt für widersetzliche politische Subjektivierungen beinhalten. Damit liefert Butler eine sozusagen feinkörnigere Analyse des Widerspiels von Identifizierung und Subjektivierung als Rancière, der die beiden Aspekte diametral entgegensetzt. Butlers Theorie macht dagegen deutlich, inwiefern die Zuschreibungen sexueller, sozialer und kultureller Identität uns nicht nur auf eine bestimmte Position festlegen, sondern auch prekäre Ressourcen für die Konstitution politischer Subjektivität darstellen können.

ler hinzuweisen. Vielmehr bedarf es, um Gleichheit tatsächlich geltend zu machen, einer konkreten subjektivierenden Praxis sowie der Inszenierung einer Bühne, auf der das Subjekt als strittiges erscheinen kann: „Der Klassenkampf ist primär der Kampf für die Einrichtung und Anerkennung dieser Bühne.“ (Rancière 2017, 15, meine Übers.). Aufgeboten werden muss also nicht nur ein Argument, sondern eine polemische Sprechsituation, in der Gleichheit überhaupt thematisch werden kann: „[N]ur die Entfaltung einer spezifischen Bühne der Sichtbarmachung verleiht dieser Gleichheit eine Wirksamkeit.“ Es braucht zunächst einen „anderen sinnlichen Raum [...]“, wo es sich erweist, dass die Plebejer sprechen wie die Patrizier und dass die Herrschaft dieser keinen anderen Grund hat als die reine Zufälligkeit jeder gesellschaftlichen Ordnung“ (Rancière 1995, 37). Die strittige Inszenierung der Gleichheit konfrontiert die Ordnung mit ihrer eigenen Kontingenz. Das ist es, was Ballanches Erzählung nach Rancière zeigt und was sie zum Paradigma seiner Konzeption von Politik macht: Bruch mit der Ordnung, indem sie mit einem Anspruch auf Gleichheit konfrontiert wird, wobei diese Konfrontation durch die Errichtung einer strittigen Bühne ihrer Sichtbarmachung statthat. Mit Butlers Idee eines emanzipatorischen performativen Selbstwiderspruchs (s. Abschn. 3.2) ließen sich die Verhältnisse im Übrigen sogar umkehren: Der (produktive) performative Selbstwiderspruch läge dann nicht aufseiten der Patrizier, sondern aufseiten der Plebejer. Sie ergreifen das Wort, obwohl sie im Rahmen der gegenwärtigen Ordnung nicht dazu autorisiert sind. Der performative Widerspruch erlaubt ihnen, das in der hegemonialen Aufteilung des Sinnlichen Unsagbare, die Gleichheit, zu sagen.

7.3 Plebejische Emanzipationen

Daran zeigt sich auch der veränderte Status der Gleichheit in Rancières Konzeption. Aus der Sicht liberaler und deliberativer Ansätze, die den performativen Widerspruch aufseiten der Patrizier verorten würden, ist die Gleichheit etwas Gegebenes oder Zugeschriebenes, das eine chancengleiche Teilnahme an Prozessen der Meinungs- und Willensbildung verbürgt. Aus der Sicht von Rancières Plebejer:in ist die Gleichheit etwas Strittiges, das sich nicht einmahnen lässt, indem man auf epistemische oder anthropologische Grundlagen verweist, sondern das aktiv, im Rahmen der politischen Praxis, erst geschaffen werden muss.

Für Rancière reinszeniert jede emanzipatorische politische Bewegung die Logik der plebejischen Urszene. Die Frauenbewegungen treten an, jene patriarchale Ordnung aufzubrechen, die Frauen auf die häuslichen Reproduktionstätigkeiten festschreibt und ihnen versagt, das (politische) Wort zu ergreifen. Die Studentenrevolten vollziehen einen Bruch mit der Hegemonie der bürgerlichen Lebensform und bringen andere Entwürfe allererst in den Bereich des Sichtbaren. Und die sozialistischen Revolutionen zielen darauf ab, die kapitalistische Ordnung zu brechen und fordern eine radikale proletarische Gleichheit ein. Emanzipative Bewegungen können im Rahmen von Rancières Konzeption nur dann als solche gelten, wenn sie im Namen der Gleichheit die tradierte Aufteilung des Sinnlichen in Frage stellen. Politische Bewegungen verfolgen nach Rancière (2000, 106) diese Logik der Intervention, indem sie hegemoniale Ordnungsstrukturen in Frage stellen und radikale Gleichheit einfordern. Daran wird erneut ersichtlich, dass es im politischen Dissens nicht um die Behauptung einer Identität gehen kann. Im Gegenteil setzt die politische Subjektivierung eine radikale „Ent-Identifizierung“ (Rancière 1995, 46) mit dem Platz voraus, der einem im Rahmen der gegebenen Ordnung zugewiesen ist: Die Frau desidentifiziert sich von ihrer Rolle als stumme Hausfrau und Mutter; die Studierenden desidentifizieren sich von ihrem bürgerlichen Ort als künftige Bildungselite; und die Proletarier:innen desidentifizieren sich von ihrem Platz als stumme Produzent:innen der kapitalistischen Ordnung, deren Wort nichts zählt.¹³

13 So verstanden wären die identitären, rechtsradikalen und autoritären Bewegungen unserer Tage keine *politischen* Bewegungen im Sinne Rancières. Indem sie nicht die Gleichheit ins Werk setzen, sondern das Phantasma einer vorgegebenen Identität naturalisieren und sich gegenüber anderen Lebensformen strikt abgrenzen, betreiben sie nicht Politik, sondern Antipolitik: Nicht der Bruch mit einer Ordnung im Namen der Gleichheit, sondern die Petrifizierung von Ordnung im Namen der Identität ist ihr Prinzip. Man kann hier erneut an Derridas Kritik des Paradigmas identitärer Brüderlichkeit denken (Abschn. 5.2). Jede Andersheit wird damit zu einer kategorisierbaren Fremdheit nivelliert und externalisiert. Dabei besteht im Übrigen kein Widerspruch zwischen dem Streben nach einer verwalteten Welt einerseits und dem Umstand, dass sich viele rechtsextreme Gruppierungen heute dezidiert als Bewegungen gerieren andererseits. Bereits der Nationalsozialismus hat sich wesentlich als Bewegung verstanden und seine Herrschaft in Form eines permanenten Ausnahmezustands ausgeübt (vgl. Agamben 2003, 8f.). Tatsächlich bedingen die beiden Momente einander: Identitäre Ideologie ist wesentlich auf die Vorstellung angewiesen, dass es permanent notwendig ist, sich gegen einen externen oder internen Feind durchzusetzen. In dieser Stoßrichtung macht auch Slavoj Žižek geltend, dass die „Nazirevolution“ gerade das Gegenteil eines radikalen politischen Ereignisses

Was nach Rancière im neoliberal-postpolitischen Bezugsrahmen verstärkt verunmöglicht wird, ist die Möglichkeit plebejischer Subjektivierungen im Dissens. Postdemokratische Verhältnisse zeichnen sich demnach durch eine Verdinglichung aller gesellschaftlichen Positionen aus, die Politik mittels ökonomischer Metriken zu Sozialtechnologie, zu bloßer Verwaltung der Massen der Bevölkerung gerinnen lässt. Die rassistische, identitäre Reaktion ist in dieser Sicht nur die Kehrseite der Medaille: „Der neue Rassismus ist keine Rückkehr zum Diesseits der Politik oder des zivilisierten Lebens, sondern bedeutet eine zeitgenössische Form der Zerstörung der Politik.“ (Rancière 2000, 110f.) Folgt man dieser Überlegung, dann beruht die rassistische Antipolitik letztlich auf demselben Prinzip wie die neoliberale Postpolitik, nämlich auf dem Phantasma einer objektiven Gegebenheit und Administrierbarkeit von vorgegebenen Identitäten bzw. unverrückbaren Notwendigkeiten.

Der plebejische Dissens bringt dagegen etwas zum Erscheinen, das nicht als alternativlose Gesetzmäßigkeit in Betracht kommt, indem er eine Gleichheit einfordert, die keine Grundlage in den realen Bedingungen des Erscheinens hat. Dabei ist der Dissens nicht mit bloßer Fundamentalopposition zu verwechseln, sondern hat, wie Rancière (2000, 111) am Beispiel der historischen Veränderung der Figur der Immigrant:in geltend macht, eine eigene integrative Qualität. Die Migrant:in, die nicht auf ihren Status als Einwander:in reduziert wurde, sondern zugleich auch Proletarier:in sein und damit andere Positionen im politischen Raum einnehmen konnte, vermochte sich durch das Eintreten in den Kampf für Gleichheit als egalitäres Subjekt in den Streit um das Wie des Zusammenlebens einzuschreiben:

Vor zwanzig oder dreißig Jahren gab es weder weniger Farbige noch weniger Mohammedaner [in Frankreich] als heute. Und auch ihre Gesamtzahl war kaum weniger gewichtig. Aber der Immigrant war stets noch etwas mehr, etwas Zusätzliches. Er war ein immigrierter Arbeiter oder ein immigrierter Proletarier. [...] Was heute verschwunden ist, ist dieses ‚Mehr‘, dieses zusätzliche Gezählt-Werden. Der immigrierte Arbei-

darstellte, das darin bestehen würde, die Aufteilung des Sinnlichen radikal zu rekonfigurieren: „[M]it ihrer Projektion/Externalisierung der Ursache des gesellschaftlichen Antagonismus in die Figur des Juden und der daraus folgenden Erneuerung der korporatistischen Vorstellung von der Gesellschaft als einem organischen Ganzen“ sei die „Nazirevolution“, so Žižek, „der exemplarische Fall einer Pseudo-Veränderung, einer frenetischen Aktivität, im Zuge derer sich viele Dinge verändert haben – ,die ganze Zeit über passierte etwas‘ –, sodass [...] die Dinge grundsätzlich ‚gleich bleiben‘ würden“ (Žižek 2013b, 166). Vgl. hierzu auch Posselt/Seitz 2018.

ter oder Proletarier ist nichts weiter als ein Immigrant, einer, der sichtbar nicht wie wir ist [...]. Was also übrigbleibt, ist die nackte Form des anderen, der unsere Identität bedroht. (Rancière 2000, 111)

Anders gesagt, die Arbeiterbewegung sorgte dafür, dass die Migrant:in nicht auf ihren Status als Einwanderer:in reduziert wurde, sondern zugleich Proletarier:in sein und damit eine bestimmte, solidarische Position im politischen Raum einnehmen konnte. Insofern sie nicht nur Immigrant:in, sondern auch Proletarier:in war, konnte sie sich durch das Eintreten in den politischen Kampf in den Streit um das Wie des Zusammenlebens einschreiben. Rancière macht auf die Konsequenzen einer Verdrängung aufmerksam, im Zuge derer die integrative Kraft der Arbeiterbewegung zum Verschwinden gebracht wird. Fällt die Möglichkeit der politischen Solidarisierung weg, dann bleibt die Migrant:in dem *othering*, der Fixierung auf eine andersartige kulturelle Identität, schlechterdings ausgeliefert: „Die Entwurzelung erzeugt also nicht mehr eine Universalität der Enteignung, die in die Aneignung des Universalen umgewendet wird“, wie im Rahmen der marxistischen politischen Subjektivierung. Sie ist nur noch ein „Identitätsverlust, der es notwendig macht, eine neue Identität zu finden, die die spirituelle Gemeinschaft anbietet“ (Rancière 1997, 150).

Entscheidend ist dabei, dass die proletarische Subjektivität nicht einfach als eine Zweitidentität fungierte, die die immigrierte Arbeiter:in zusätzlich annehmen und für die sie identitätspolitisch eintreten konnte – etwa, um sich gegen einen identitätspolitisch verstandenen „Klassismus“ aufzulehnen. Vielmehr handelt es sich um eine Subjektivierung, die die Grenzen zwischen den hiesigen Arbeiter:innen und den Zugewanderten überschreitet, indem sie eine Gleichheit fordert, die nichts mit der Selbigkeit gegebener Identitäten zu tun hat. Damit stellt die proletarische Subjektivität zugleich eine dezidiert postnationale Form plebejischer Subjektivierung dar: Über die Grenzen der Kultur, der Ethnie und der Staatszugehörigkeit hinweg konstituiert sie sich im Kampf um Gleichheit.¹⁴

14 Martin Breugh hat diese Idee zu einer umfassenden Geschichte des politischen Plebejertums bzw. „Plebejanismus“ ausgebaut (vgl. Breugh 2013). Jeffrey Edward Green bezieht sich auf die Figur der Plebejer:in, um eine neue Theorie liberaler Demokratie zu erarbeiten (vgl. Green 2016).

7.4 Die „Sache des Anderen“ als Bedingung von Politik

Rancières Entgegensetzung von polizeilicher Identifizierung und politischer Subjektivierung impliziert, dass politisches Agieren immer eine Distanzierung von der eigenen, im Rahmen der gegebenen Aufteilung des Sinnlichen zugewiesenen Identität und Position voraussetzt. Politische Subjektivierung beinhaltet stets eine Selbst-Entfremdung oder besser: eine Selbst-Veränderung. In seinem Text „Die Sache des Anderen“ (1997) macht Rancière diese alteritätstheoretische Anschlussstelle seiner Konzeption des Politischen explizit. Der Bezug aufs Andere oder, in Rancières Worten, auf die Sache des Anderen, gehört nicht nur zu den Grundbedingungen politischen Handelns, sondern überschreitet zugleich, wie er argumentiert, die Gegensätze zwischen Ethischem und Politischem:

Wenn man von der Sache des Anderen spricht, scheint man die Politik auf etwas zu verweisen, das sie nicht sein möchte, und das nicht sein zu wollen sie Recht hat, nämlich die Moral. Ich möchte hier jedoch zeigen, dass es eine politische Inkludierung des Anderen gibt, die nicht die der Moral und die auch nicht ihr Gegenteil ist, sondern die den zu einfachen Gegensatz widerlegt, den man zwischen der Politik, konzipiert als die Angelegenheit der Selbsterhaltung einer Gemeinschaft, und der Moral, aufgefasst als Prinzip eines Respekts, den man dem Anderen zukommen lässt und der die politischen Interessen transzendiert, aufstellt. (Rancière 1997, 147)

Die Selbst-Veränderung, die sich in Prozessen politischer Subjektivierung vollzieht, überschreitet den klassischen Gegensatz von Ethik und Politik. Rancière geht es darum, „einen bestimmten Bezug des Selben zum Anderen“ zu denken, der weder auf Gegnerschaft (Durchsetzung von Interessen) noch auf privatistische Achtung (wie im Rahmen kantischer Ethiken) reduziert werden kann. Vielmehr fasst er „eine Sorge um den Anderen“ ins Auge, „die nicht ethisch, sondern im eigentlichen Sinne politisch“ (Rancière 1997, 147) zu denken ist: als eine Sorge um den Anderen, die sich *im* Prozess politischer Selbst-Veränderung artikuliert.

Um eine solche politische Sorge um den Anderen zu beschreiben, bezieht sich Rancière exemplarisch auf die politische Gemengelage in Frankreich im Kontext des Algerienkrieges Anfang der 1960er Jahre, insbesondere auf die Folgen des Massakers von Paris vom 17. Oktober 1961. An diesem Tag fanden friedliche Demonstrationen algerisch-französischer Bürger:innen statt, die von der algerischen Unabhängigkeitsbewegung FLN organi-

sirt waren. Die Proteste wurden vonseiten der Pariser Polizei brutal niedergeschlagen. Über 200 Menschen starben, viele der Demonstrant:innen wurden erschlagen, erschossen oder in der Seine ertränkt. Für die französischen Staatsbürger:innen der Metropole (d.h. ohne ‚eigenen‘ algerischen Background), die sich in der Folge mit den Algerier:innen solidarisierten und sich gegen die Verbrechen ihres Staates auflehnten, war das Massaker nicht in erster Linie ein Anlass für humanitäres Mitleid (das wäre eine politisch folgenlose, rein moralische Reaktion) und auch nicht ein Anlass dafür, die Sache der Algerier:innen zu ihrer eigenen Sache zu machen (wie man ein fremdes Interesse übernimmt). Vielmehr wurde „[a]usgehend davon [...] eine politische Subjektivierung möglich, die nicht eine äußere Hilfe für den Krieg des Anderen oder eine Gleichsetzung der Sache des Kriegs mit unserer Sache war. Diese politische Subjektivierung war vor allem eine Desidentifizierung mit dem französischen Staat, der in unserem Namen gehandelt und seine Handlungen unserem Blick entzogen hatte.“ (Rancière 1997, 154) Der Kampf der Algerier:innen für die Unabhängigkeit ist in diesem Kontext, so Rancière, die „Sache des Anderen“: Sie ist aus der Sicht der solidarischen ‚authochthonen‘ Französ:innen weder etwas, mit dem man sich aufgrund einer Überlappung politischer Interessen bruchlos identifizieren kann, noch eine Angelegenheit privater Moral. Rancière geht es um eine „politische[] Analyse“, die „das in den Mittelpunkt stellt, was es in Frankreich ermöglicht hat, den Kampf gegen den Krieg in eine politische Praxis einzuschreiben, das heißt die Sache des Anderen, die nicht als moralische Sorge verstanden wird, die die Rechte der Politik begrenzt, sondern als Element eines politischen Subjektivierungsdispositivs“ (Rancière 1997, 151).

Damit wendet sich Rancière zugleich gegen eine moralistisch-entpolitisierende Haltung gegenüber dem Krieg, wie sie im zeitgenössischen intellektuellen Diskurs im Kontext des Algerienkrieges in Frankreich dominierte. Um diese Haltung zu beschreiben, differenziert Rancière zwei entgegengesetzte „Sartreanismen“: Den einen findet er in Sartres eigenem Vorwort zu Frantz Fanons Buch *Die Verdammten der Erde* angelegt. Sartre weist dort darauf hin, dass Fanons Text über den Befreiungskampf der Kolonisierten nicht an eine europäische Leserschaft adressiert ist. Der Kampf ist, so Sartre, eben nicht ‚unsere Sache‘. Damit weist Sartre eine Haltung kompassiver Solidarität mit den Unterdrückten im Namen eines humanistischen Ideals geteilter Menschlichkeit zurück. Die Kolonisierten haben mit uns „nichts zu schaffen und vor allem nicht mit den Protesten unserer schönen humanistischen Seelen“ (Rancière 1997, 152). Diese prima facie gegen

eine paternalistische Vereinnahmung der Ausgebeuteten gerichtete Geste Sartres, dem es in seinen Ausführungen zu Fanon darum geht, die Lüge und Komplizenschaft der humanistischen Mitleidsethik mit dem Kolonialismus bloßzustellen, hatte aber ihrerseits eine Moralisierung zur Folge. Denn das „Paradox dieser anti-moralischen Behauptung“ vonseiten Sartres „ist, dass sie in Wirklichkeit ein rein moralisches und rein individuelles Verhältnis zum Krieg als solchem bestimmte, insofern sie eine Sache des Anderen ausschloss“ (Rancière 1997, 151). Sartre schüttet nach Rancières Einschätzung das Kind mit dem Bade aus: Indem er (zurecht) eine bruchlose Identifizierung mit den Interessen der Unterdrückten auf Distanz halten möchte, verdrängt er die Möglichkeit einer politischen Subjektivierung, was erneut dazu führen muss, die Frage des Verhaltens zum Krieg zu entpolitisieren. Das macht Rancière am Beispiel des französischen Deserteurs Maurice Maschino deutlich, der seine Verweigerung des Kriegsdiensts im Vorstellungshorizont der Sartre'schen Freiheitsethik rechtfertigte: „Wenn ich in den Krieg ziehe, dann ist dieser Krieg mein Krieg, er ist nach meinem Bild, und ich verdiene ihn.“ (Maschino, zit. in Rancière 1997, 152) Sowohl Sartre selbst als auch Maschino vollziehen damit letztlich, wie Rancière argumentiert, eine Privatisierung und Individualisierung des Krieges. Dabei bilden „ein Denken der Geschichtswahrheit, das die Moral der Sorge um den Anderen aufhob“ – das ist Sartres Position im Vorwort zu Fanon – „und ein Denken der Freiheit, das den Krieg des französischen Staats zur eigenen Sache eines jeden Einzelnen als solchen machte“ (Rancière 1997, 152) – das ist Maschinos sartreanisch-freiheitsethische Position – letztlich nur zwei Seiten einer Medaille, denn beide schließen die „Möglichkeit einer eigentlich politischen Mobilisierung“ aus, die „den einsam dastehenden Dialog zwischen Krieg und Moral unterbricht“ (Rancière 1997, 152). Die beiden gegensätzlichen Behauptungen – Sartres ‚Das ist nicht unser Krieg‘ und Maschinos ‚Das ist mein eigener Krieg‘ – kommen darin überein, dass sie eine politische Subjektivierung ausschließen, denn beide sind nur Affirmationen einer bestehenden Identität (bei Sartre die des Europäers, bei Maschino die des humanistisch-moralischen Subjekts). Wenn aber politische Subjektivierung ein Moment der Desidentifizierung voraussetzt und der logische Raum durch die beiden gegensätzlichen Aussagen (das ist unser Krieg/das ist nicht unser Krieg) scheinbar gänzlich ausgemessen ist, bleibt, um auf die eigentlich politische Ebene zu gelangen, erneut nur eine Figur des (Selbst-)Widerspruchs: Politische Subjektivierung ist, so Rancière, „mit der Möglichkeit einer dritten Aussage verbunden, und zwar

mit der folgenden: Dieser Krieg ist unser Krieg, und er ist nicht unser Krieg.“ (Rancière 1997, 152)

Das Spezifische einer politischen Subjektivierung besteht darin, dass sie eine bruchlose Identifizierung („wir sind doch alle Menschen“, oder auch: „wir sind so und so, und deshalb haben wir mit euch nichts zu schaffen“) durch eine unmögliche Identifizierung (die Sache der Algerier ist Sache des Anderen und unsere Sache, sie ist und ist nicht unsere Sache) unterläuft. Es geht nicht darum, für den konkreten Anderen fürsorglich einzustehen, sondern um eine Anerkennung des Anderen *im* Selben, eben eine Selbst-Veränderung. Kurz, Politik als Sache des Anderen sagt – wie alles Alteritätsdenken – letztlich nichts über den Anderen, sondern nur etwas über das Selbst. Anstatt den Anderen zu konkretisieren, zeigt sie die Transformation auf, die der Einbruch des Anderen im Selben, im politischen Selbstverständnis verursacht.¹⁵ Gerade das ist Rancières Beitrag zu einem

- 15 Damit ist nicht gesagt, dass es keine Spannungsmomente zwischen dem Alteritätsdenken bei Levinas und Derrida und der politischen Philosophie Rancières gibt. In dieser Stoßrichtung argumentiert Burkhard Liebsch, dass Rancière nicht weniger als eine Grundvoraussetzung des Alteritätsdenkens in Frage stelle. Denn während Levinas und Derrida „in der Ansprechbarkeit und im Anspruch des Anderen gerade das meinen entdeckt zu haben, was sich der Verfügung Anderer, zumal politischer Verfügung, absolut entzieht“ (Liebsch 2010b, 2), trage Rancière in einer radikalen Weise dem Umstand Rechnung, dass nichts vor dem Politischen sicher ist, nicht einmal der bei Levinas doch als „absolut“ gedachte ethische Widerstand des Anderen. Rancières Denken zeichnet sich demnach dadurch aus, „nichts mehr vor einer rückhaltlosen Auslieferung ans Politische bzw. an Politik [...] bewahren zu wollen – [...] nicht einmal den Anspruch des Anderen, der auf die Ansprechbarkeit Anderer setzen muss, um auch nur einen Streit eröffnen zu können. Wenn Politik auch darüber noch herrscht, kann sie ggf. radikal mundtot machen.“ (Liebsch 2010b, 2, Hvhbg. i. Orig.). Rancière scheint also, folgt man Liebsch, genau jene „Unmöglichkeit radikaler Spurlosigkeit“ (Liebsch 2014, 159) zu bestreiten, die Levinas, wie wir gesehen haben, selbst noch in der vernichtenden Gewalt und Zerstörung als irreduzibel behauptet (Abschn. 2.4). Aus Liebschs Sicht „beschwört“ Rancières politisches Denken in Gestalt einer „Philosophie unaufhebbarer radikalen Streits [...] den Schrecken eines absoluten Verstummens im Streitlosen herauf“, und zwar nicht nur im Kontext totalitärer Regime, sondern auch „dort, wo sich selbstgerechte Demokratien im Licht ihrer historischen Errungenschaften sonnen, die sie als Werte der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Achtung der Würde des Anderen weltweit zum Export anbieten“ (Liebsch 2010b, 2). Das Bedenken lautet also, dass eine Engführung von Levinas und Rancière an der Uneinigkeit darüber scheitere, ob sich die Alterität gänzlich verdrängen lässt. Während Levinas alles aufbiete, um diese Möglichkeit auszuschließen, behaupte sie Rancière offensiv, so Liebsch. Im Zusammenhang der vorliegenden Studie lässt sich dieses Bedenken durch die Erinnerung daran ausräumen, dass die Alterität, wenn sie – wie ich vorschlage – strukturell und nicht kompassiv-visuell gelesen wird, nicht für die unweigerlich theologische Hoffnung darauf steht, dass ir-

politischen Alteritätsdenken: „Die Sache des Anderen als politischer Figur ist demnach vor allem eine Desidentifizierung eines bestimmten Selbsts. Sie ist die Produktion eines Volks, das sich von jenem Volk unterscheidet, das vom Staat gesehen, ausgesprochen und gezählt wird, ein Volk, das durch die Offenlegung eines Unrechts an der Verfassung des Gemeinsamen bestimmt wird und das durch diese Offenlegung selbst eine andere Art von Gemeinschaft bildet.“ (Rancière 1997, 154) Wie wir bei Butler gesehen haben (Abschn. 6.6), beginnt politisches Handeln nicht bei sich selbst, sondern setzt ein Widerfahrnis voraus. Bei Rancière ist dieses Widerfahrnis das von anderen (in diesem Fall: dem Französischen Staat) im eigenen Namen vollzogene Unrecht, das eine Desidentifizierung von diesem Namen und dieser Identität als Einsatzpunkt politischer Subjektivierung zur Folge haben kann. Als ein solches desaströses Widerfahrnis konnte das Massaker von Paris als Wendepunkt in der politischen Konfliktlage im zeitgenössischen Frankreich fungieren: „Dieser Tag, dessen Bedeutung gleichermaßen offensichtlich und verhüllt ist, war tatsächlich ein Wendepunkt, ein Moment, an dem die ethischen Aporien des Verhältnisses zwischen dem Meinen und dem Anderen“, die bis dahin nur die beiden entgegengesetzten ‚sartreanischen‘ Identifizierungen/Entpolitisierungen ermöglicht hatten, „sich in die politische Subjektivierung eines Einschließungsverhältnisses der Andersheit verwandelten“ (Rancière 1997, 152).

Dabei war die Bestimmung übers Unsagbare und Unsichtbare nicht nur in den unmittelbaren Gewaltpraktiken des staatlich verordneten Tötens am Werk, sondern auch in der folgenden Verdrängung und Tabuisierung des Ereignisses in der französischen politischen Debatte.¹⁶ So gab es über die Geschehnisse kaum Medienberichte und die Polizei selbst verkündete

gendein Rest an Würde jeder Korrumpierung widersteht, sondern (in gewisser Weise: nur) für die Unumgänglichkeit des Politischen und die strukturelle Möglichkeit der Repolitisierung. Die Pluralität der Alteritätsbeziehung fordert Objektivität und Sichtbarkeit, aber wo Sichtbarkeit ist, wird immer auch ein Bereich des Unsichtbaren und Verworfenen mitproduziert. Indem das Alteritätsdenken davon ausgeht, dass sich der Andere nicht abschließend identifizieren und qualifizieren lässt, liefert es eine Erläuterung für den Umstand, dass Ansprüche immer auch da aufbrechen können, wo sie vermeintlich unartikulierbar sind.

- 16 Zu unterstreichen ist in diesem Zusammenhang, dass der Algerienkrieg in der juristischen Selbstbeschreibung der französischen Behörden nicht eigentlich ein Krieg, sondern ein Polizeieinsatz war: „Man muss daran erinnern, dass der Algerienkrieg offiziell kein Krieg war. Er war eine großangelegte Polizeiaktion.“ (Rancière 1997, 153) Dieser Umstand verdeutlicht für Rancière das Wesen der Polizei als Gegenpol der Politik: „Die Bedeutung der Polizei besteht [...] in erster Linie nicht darin, zum Zweck der Repression brutal Gewalt auszuüben, die Polizei ist vor allem ein Eingriff,

bloß drei Tote im Zusammenhang von Ausschreitungen. Erst im Jahr 2012 verurteilte mit Emmanuel Macron ein französischer Staatspräsident die Ereignisse entschieden und in aller Öffentlichkeit.¹⁷ Die Gewalt der Polizei ist hier eine doppelte Gewalt: Sie ist zunächst die Gewalt, die sich das Recht herausnimmt, zu verletzen und zu töten – eben das, was man als Polizeigewalt bezeichnet –,¹⁸ aber darüber hinaus ist sie die Gewalt, die über die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit selbst noch dieser Tötung entscheidet. Ihre Opfer sind dann die Opfer einer doppelten Verwerfung. Sie werden getötet, und ihnen und ihrer Nachwelt wird zudem jede Betrauerbarkeit, jede Möglichkeit des Gedenkens und der Erinnerung genommen.

der vorschreibt, was sichtbar und was unsichtbar, was sagbar und was unsagbar ist.“ (Rancière 1997, 153)

- 17 Dietmar Hüser spricht in diesem Zusammenhang von einem „Post-Skandal‘ der Gedächtniskultur“ (Hüser 2014).

- 18 Auf diesen Punkt verweist Elsa Dorlin in ihrem Band *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt* (2020). Ihre zentrale These lautet, dass gerade das Problem der Selbstverteidigung immer schon, wenn auch subkutan, im Zentrum des Politischen steht. Nach Dorlin ist die Geschichte des Politischen nicht nur, aber immer auch eine Geschichte des Streits um das Recht und die Macht der Selbstverteidigung. Sie geht dabei von einem historisch veränderlichen „Verteidigungsdispositiv“ aus, in dessen Rahmen reguliert wird, welches Leben als verteidigbar gilt und welches Leben schutzlos der Gewalt ausgesetzt ist. Das „Verteidigungsdispositiv“ zieht eine Demarkationslinie zwischen Subjekten, die würdig sind, sich selbst zu verteidigen und verteidigt zu werden, auf der einen Seite und Körpern, die zu defensiven Taktiken gezwungen sind, auf der anderen Seite“ (Dorlin 2020, 18). Verteidigtwerden und Sich-selbst-Verteidigen war und ist demnach nie einfach ein Recht, sondern immer ein Privileg – ein Privileg, das u.a. entlang vergeschlechtlichter, ethnischer und ökonomischer Differenzen und ihrer intersektionalen Überkreuzungen ungleich verteilt ist. Dorlin macht damit deutlich, dass eine der Kernfragen der politischen Philosophie, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Politik, Recht und Gewalt, unterkomplex reflektiert wird, solange man sie nur im Kontext der Souveränität und des staatlichen Gewaltmonopols verhandelt. Der einseitige Fokus aufs staatliche Gewaltmonopol – als der Idee, dass allein der Staat über das Recht auf legitime Gewaltanwendung verfügt – verstellt den Blick auf den Umstand, dass die Rechte, Möglichkeiten und Ressourcen der (Selbst-)Verteidigung sozial ungleich distribuiert sind. Dorlin schlägt daher vor, die hergebrachte Rede vom staatlichen Gewaltmonopol durch die Analyse einer „Herrschaftsökonomie der Gewalt“ (Dorlin 2020, 20) zu ersetzen: „Eher als von einem Monopol könnte man von einer Herrschaftsökonomie der Gewalt sprechen, die paradoxerweise die Personen verteidigt, denen schon immer das Recht zugestanden wurde, sich selbst zu verteidigen. Diese Ökonomie behauptet die Legitimität bestimmter Subjekte, physische Gewalt zu gebrauchen, überträgt ihnen den Machterhalt und die Gerichtsbarkeit (die Selbstjustiz) und räumt ihnen die Erlaubnis zum Töten ein.“ (Dorlin 2020, 20)

Die politische Subjektivierung besteht vor diesem Hintergrund in einer Sichtbarmachung des Unsichtbaren. Als solche setzt sie eine „Sache des Anderen“ voraus, die die Polizeigewalt gerade in die Verworfenheit drängen möchte. Die Französ:innen der Metropole, die in den Streit um die Sache des Anderen eintraten, konnten aus diesem Grund einen in Rancières Sinn politischen Kampf führen – eine Aktionsform, die den Algerier:innen selbst verwehrt bleiben musste. Denn im „Krieg gibt es keine Sache des Anderen. Die gibt es nur in der Politik und in ihr funktioniert sie als unmögliche Identifizierung“ (Rancière 1997, 159). Der Krieg lässt, wie wir auch eingangs in Levinas' Auseinandersetzung mit dem Nexus von Totalität und Krieg gesehen haben (Abschn. 2.1), nur die Option der Selbstbehauptung und des Beharrens auf der eigenen Identität. In diesem Sinn sind es gerade die „Grenzsituationen, in denen die Politik, der Krieg und die Moral die Frage des Anderen zu einer Aporie führen“, die „wesentlich dafür sind, die Brüchigkeit der Politik zu denken“ (Rancière 1997, 159). Der Krieg verunmöglicht die Selbst-Veränderung, die die Politik voraussetzt. Der Krieg identifiziert und stellt fest, die Politik desidentifiziert und ver-rückt. So war es im Hinblick auf das Massaker von Paris gerade die Desidentifizierung von der Identität als französische Staatsbürger:in, die die politische Subjektivierung ermöglichte: „Es gibt nicht Politik, weil es den Glauben an eine triumphale Zukunft der Emanzipation gibt, sondern weil es eine Sache des Anderen gibt, einen Unterschied der Staatsbürgerschaft zu sich selbst.“ (Rancière 1997, 157)

Dabei kommen in der politischen Subjektivierung stets mehrere Gestalten von Alterität zusammen. Die „politische Subjektivierung [impliziert] immer einen ‚Diskurs des Anderen‘ in dreifacher Bedeutung. Erstens ist sie die Ablehnung einer von einem Anderen festgesetzten Identität, also der Bruch mit einem bestimmten Selbst. Zweitens ist sie eine Demonstration, die sich an einen Anderen richtet und eine von einem Unrecht bestimmte Gemeinschaft konstituiert. Drittens beinhaltet sie immer eine unmögliche Identifizierung, eine Identifizierung mit einem Anderen, mit dem sie zugleich nicht identifiziert werden kann, zum Beispiel mit den ‚Verdammten der Erde‘. Im gegebenen Fall war die Identifizierung mit den Kämpfern, deren Gründe nicht die unseren waren, und mit den Opfern, deren Gesichter für uns unsichtbar waren, nicht möglich.“ (Rancière 1997, 154) Die drei Gestalten der Alterität im Prozess politischer Subjektivierung sind mithin (1) die Desidentifizierung als Selbst-Veränderung, (2) das Ausstellen dieser Selbst-Veränderung, sein responsiv-pluraler Charakter und (3) die unmögliche Identifizierung, als eine Identifizierung, die gerade keine Identität (der

Interessen) herstellt, sondern ihre eigene Brüchigkeit und ihr Scheitern ins Treffen führt. Von der Sache des Anderen her besehen erweist sich die Gleichheit – als die politische Berufung par excellence – damit als intrinsisch mit der Andersheit verstrickt. Rancière vollzieht eine rückhaltlose Veränderung der Gleichheit, eine Re-Inskription der Gleichheit von der Alterität her.

8 Veränderte Freiheit (Foucault)

Ähnlich wie sich mit Rancière ein veränderter Begriff der Gleichheit gewinnen lässt, hält das Spätwerk Michel Foucaults Einsatzpunkte für ein anderes Denken der Freiheit bereit. Foucaults Reflexionen zum antiken Begriff der *parrhesia* – als einer gefährvollen Praxis des Wahrsprechens im Angesicht der Mächtigen – geben Raum, um Freiheit und Alterität zusammenzudenken. Dabei lassen sich Foucaults Analysen des Wahrsprechens in Abgrenzung von konsentstheoretischen Positionen in Richtung eines dissenstheoretischen Wahrheits- und Freiheitsverständnisses lesen. Foucault untersucht die *parrhesia* in seinen späten Vorlesungen am *Collège de France* als eine Form der politischen Rede, die nicht so sehr deswegen ‚frei‘ ist, weil sie von inneren oder äußeren Zwängen unbehelligt wäre, sondern insofern, als sie sich selbst von vorgegebenen diskursiven Regeln und Normenrastern freispielt. Aus diesem Grund lässt sich die *parrhesia* nicht abschließend diskurspragmatisch abhandeln, sondern sie verweist nach Foucault auf eine „Dramatik des Diskurses“ (Foucault 1983a, 97ff.), in der die Beziehung der Sprecher:in zu sich selbst, zu den Anderen und zur Wahrheit thematisch wird. Diese Relationalität, dieses Spannungsverhältnis von Freiheit, Wahrheit und Andersheit steht im Fokus dieses Kapitels. Dabei zeichne ich zunächst Foucaults Analyse der Relation von Freiheit und Wahrheit nach, wie sie im griechischen Denkhorizont der *parrhesia* zum Ausdruck kommt (8.1) und frage mit Foucault nach der Sprengkraft, die Akte des Wahrsprechens im Kontext gegebener institutioneller Ordnungen entfalten können (8.2). Auf dieser Grundlage lässt sich eine Konzeption des Verhältnisses von Freiheit, Gleichheit und Alterität erarbeiten (8.3).¹

8.1 Freiheit und Wahrheit

Üblicherweise übersetzt man *parrhesia*, wie Foucault herausstreicht, schlicht als ‚freie Rede‘ oder ‚Freimut‘. Etymologisch bedeutet *parrhesia* zunächst einfach so viel wie „alles sagen“, abgeleitet von „*pan* (‚alles‘) und

1 Dieses Kapitel geht auf einen Aufsatz zum Wahrsprechen bei Foucault (Seitz 2016b) sowie auf einen gemeinsam mit Gerald Posselt verfassten Artikel zum widerständigen Sprechen bei Foucault und Rancière zurück (Posselt/Seitz 2018, insbes. 200–207).

rhema („das Gesagte“)“ (Foucault 1983b, 10), wobei der Begriff zum ersten Mal in den Dramen des Euripides belegt ist. Schon an der Etymologie zeigt sich die zentrale, wenngleich ambivalente Bedeutung der *parrhesia* für die Politik und die Demokratie. Denn „alles sagen“ kann, wie Foucault deutlich macht, zunächst in zwei ganz unterschiedlichen Bedeutungen verstanden werden. *Alles sagen* – das kann nach der Wortbedeutung von *parrhesia* einerseits heißen, das „zu sagen, was einem in den Sinn kommt, ohne sich auf irgendein Prinzip der Vernunft und der Wahrheit zu beziehen“ (Foucault 1984, 25). Andererseits aber kann es bedeuten, so Foucault, „ohne Verheimlichung oder Zurückhaltung, ohne stilvolle Klausel oder rhetorische Ausschmückung, die sie verschlüsseln oder maskieren könnte, die Wahrheit“ (Foucault 1984, 25) zu sagen. In einer Geste, die Foucault an einigen Stellen in seiner Untersuchung der *parrhesia* vollzieht, konstatiert er zunächst diese Doppeldeutigkeit, konzentriert sich aber sodann ausschließlich – „lassen wir die negativen Wertungen beiseite“ (Foucault 1984, 26; vgl. auch Foucault 1983b, 12–14) – auf die positive Bedeutung des Wortes: „Die *parrhesia* bedeutet also ‚alles sagen‘, aber ausgerichtet an der Wahrheit: alles von der Wahrheit sagen, nichts von der Wahrheit verheimlichen, die Wahrheit sagen, ohne sie durch irgend etwas zu maskieren.“ (Foucault 1984, 26) Dabei ist es instruktiv, einen Moment bei der etymologischen Ambivalenz der *parrhesia* zu verweilen. In der Spannung zwischen dem Geschwätz und dem Wahrsprechen (vgl. Foucault 1983a, 223, 249, 256–257) zeigt sich zugleich das konstitutive Paradox der Demokratie: So gibt es einerseits keine Demokratie, wenn nicht alle die Möglichkeit haben, zu sprechen und das Wort zu ergreifen. Andererseits aber kann die Demokratie selbst bedroht sein, wenn allen erlaubt ist, schlechthin alles zu sagen, selbst die dümmsten und für den Staat bzw. die politische Gemeinschaft gefährlichsten Dinge (vgl. Foucault 1983b, 12). Die *parrhesia* markiert in diesem Sinn zugleich die Bedingung der Möglichkeit und die Bedingung der Unmöglichkeit der Demokratie.

Damit bricht in der *parrhesia* zugleich das Bedingungsverhältnis von Freiheit und Wahrheit auf: die Frage, wer in der Lage ist, die Wahrheit zu sagen, und wie man unter denen, die zur Rede berechtigt sind, diejenigen erkennen kann, deren Worte Gewicht haben. In der Tat scheint eine Verfassung, in der die Macht vom Volk ausgeübt wird und in der alle vor dem Gesetz gleich sind, „dazu verdammt, allen Formen von *parrhesia*, selbst den Schlimmsten, gleichen Raum zu geben“ (Foucault 1983b, 79f.). Während uns heutzutage dieses Problem durchaus vertraut und wohlbekannt zu sein scheint, eröffnet für die Griechen „die Entdeckung dieses Problems,

einer notwendigen Antinomie zwischen *parrhesia* – Redefreiheit – und Demokratie“, zwischen Freiheit und Gleichheit, „eine lange, leidenschaftliche Debatte über die genaue Natur der gefährlichen Beziehungen, die zwischen Demokratie, *logos*, Freiheit und Wahrheit zu bestehen scheinen“ (Foucault 1983b, 80).

Was Wahrheit und Freiheit in der *parrhesia* miteinander verschränkt, ist keine positiv vorgegebene regulative Instanz. Sondern vielmehr ist im antiken Vorstellungshorizont, wie ihn Foucault nachzeichnet, mit dem Wahrsprechen der *parrhesia* ein Moment des Risikos, der Gefahr und des Mutes verbunden. Eine der Urszenen des parrhesiastischen Sprechens ist in der Figur des Sokrates verkörpert, der seinen Mitbürgern ihre Verblendung und Gesetzlosigkeit vorhält. Als konstitutives Merkmal in allen antiken Texten, die Foucault analysiert, bedeutet *parrhesia* immer auch, sich gegenüber jemandem, der mächtiger ist als man selbst, in Gefahr zu begeben. Die parrhesiastische Wahrheit ist stets eine verletzende Wahrheit, sie hat die Funktion von Kritik. In monarchischen Kontexten wird die *parrhesia* paradigmatisch vor dem König geäußert, während in der Demokratie derjenige,² der *parrhesia* gebraucht, sich vor der öffentlichen Versammlung in Gefahr begibt. In jedem Fall, und hier kommt die Alterität in der Verstrickung von Freiheit und Wahrheit ins Spiel, impliziert die *parrhesia* eine Geste rückhaltlosen Sich-Aussetzens gegenüber den Anderen. Die Gefahr oder das Risiko rührt dabei in erster Linie daher, dass der Andere, an den sich der Parrhesiast mit seiner verletzenden Wahrheit richtet, immer auch die Möglichkeit hat, auf die Rede, die er empfängt, nicht mit Rede, sondern mit Gewalt zu reagieren. Im Extremfall riskiert die Parrhesiastin in der Exposition gegenüber dem Anderen ihr Leben, wie sich bereits an der sokratischen Urszene der *parrhesia* zeigt. Dabei ist das Risiko, das die Parrhesiastin eingeht, ein leiblich-körperliches Risiko, das zugleich ihren Status als sprechendes Subjekt betrifft. Kurz, im selben Zug, in dem sich die Parrhesiastin als sprechendes, politisches Subjekt konstituiert, erweist sich diese Subjektivität als prekär, verletzbar und dem Anderen ausgesetzt, dessen Antwort nie gänzlich antizipiert werden kann.

2 Wie Foucault herausstreicht, war die *parrhesia* in der Antike ein Privileg der männlichen Vollbürger.

8.2 Die Kluft zwischen *aletheia* und *nomos*

Schon diese erste Skizze zeigt deutlich, dass die *parrhesia* nicht mit dem modernen demokratischen Verständnis des Rechts auf Redefreiheit gleichgesetzt werden kann. Darauf weist Waldenfels hin, wenn er in seiner Lektüre von Foucaults *Parrhesia*-Vorlesungen unterstreicht, dass es Foucault darum geht, „Wahrheit und Freiheit *als* Wahrheit und Freiheit *in actu* aus dem Redeereignis zu gewinnen, ohne sich auf spekulative, normative oder pragmatische Vorgaben zu stützen“ (Waldenfels 2012, 64). Tatsächlich beharrt Foucault mehrfach darauf, dass die *parrhesia* von juridisch eingeräumten Rechten streng zu unterscheiden ist. Am deutlichsten wird das in seiner Analyse der Unterscheidung zwischen *parrhesia* und *isegoria* in der antiken Polis. Im politischen Kontext der attischen Demokratie bezeichnet *isegoria* das institutionell abgesicherte Recht, die eigene Meinung zu sagen. Im Gegensatz dazu tritt die *parrhesia* als eine Rede auf, die zwar institutionelle Effekte zeitigen kann, sich aber ihrerseits nicht institutionell bändigen oder regulieren lässt. Die *isegoria* ist eine Vorform der modernen Redefreiheit: „*Isegoria* bezieht sich auf die Struktur der Gleichheit, nach der Recht und Pflicht, Freiheit und Verpflichtung dasselbe oder gleich sind, und zwar [...] für alle, die dem *demos* angehören und die folglich den Status des Bürgers haben.“ (Foucault 1983a, 101) Die *isegoria* ist die „allen Bürgern zugestandene Gleichheit und folglich auch jedem eingeräumte Freiheit zu reden, seine Meinung zu äußern und auf diese Weise an den Entscheidungen mitzuwirken“ (Foucault 1983a, 221). Wer dem *Demos* angehört, hat teil an den gleichen Rechten wie alle anderen und übernimmt die gleichen Verpflichtungen wie die anderen Mitbürger. *Isegoria* verweist damit auf eine Identität von Freiheit und Verpflichtung innerhalb der politischen Institutionen und führt zu symmetrischen Beziehungen zwischen den Bürgern. Die *parrhesia* markiert demgegenüber einen Überschuss oder ein Übermaß an Freiheit, das sich der juridisch-institutionellen Regelung entzieht. Möglich wird dieser Überschuss oder Exzess an Freiheit durch die Stiftung einer unmittelbaren Beziehung zwischen dem Subjekt und der Wahrheit, die es äußert: „Es gibt formelle Gesetze hinsichtlich richtigen Urteilens, aber keine sozialen, politischen oder institutionellen Gesetze bestimmen, wer in der Lage ist, die Wahrheit zu sprechen.“ (Foucault 1983b, 76). Mit anderen Worten: Es ist immer möglich, sich auf die Regeln der formalen Logik oder Grammatik zu beziehen, um die Wahrheit einer bestimmten Aussage zu bewerten, aber das Wahr-Sprechen als ein emphatisch verstandener *Akt* ist nicht auf vergleichbare Weise durch normative (institutionelle bzw.

juristische) Vorgaben bestimmt. Die *parrhesia* verweist somit, wie Foucault bündig formuliert, auf „ein Problem in der Beziehung zwischen *nomos* und *aletheia*“ (Foucault 1983b, 76).

Aufgrund ihres performativen Charakters steht die Wahrheit (*aletheia*), die in der *parrhesia* geäußert wird, in einer Spannung zu dem Korpus von Gesetzen oder Regeln (*nomos*), in den sie immer auch als kritische Kraft interveniert. Die Parrhesiastin bringt in ihrem Sprechen nicht einfach vorgegebene diskursive Regeln und Normen zur Anwendung, sondern konstituiert sich im Akt der Exposition gegenüber dem Anderen als freies Subjekt, wobei die Freiheit, die sie ausübt, immer auch ihre eigene Prekarität verrät. Die Freiheit wird als etwas exponiert, das letztlich in den Händen der Anderen liegt. Obwohl sie sich nicht einfach auf Normen stützt, ereignet sich die *parrhesia* nicht in einem Bereich des Nichtnormativen, sondern verweist auf eine Art Magma der Normativität sozialer Beziehungen und Bindungen, das der Kodifizierung und Juridifizierung vorausliegt. Wer *parrhesia* gebraucht, erhebt nicht einfach einen Wahrheitsanspruch, sondern dramatisiert einen prekären Appell an die Wahrheit, der untrennbar mit der Inszenierung und Ausstellung der eigenen Vulnerabilität verbunden ist. In diesem Sinn ist der Spalt von *aletheia* und *nomos*, auf den die *parrhesia* verweist, ein Spalt, der die Möglichkeit einer ethisch-politischen Subjektivierung eröffnet. Die *parrhesia* macht deutlich, dass politische Subjektivierung damit zu tun hat, sich selbst als leiblich-körperliches, vulnerables Subjekt aufs Spiel zu setzen, insofern die eigene Freiheit nie in sich selbst gründet, sondern dem Anderen ausgesetzt und auf ihn hingeeordnet ist.

Die *parrhesia* lässt sich als Emblem der Einsicht lesen, dass „die Existenz nicht zur Freiheit verdammt, sondern als Freiheit eingesetzt“ (Levinas 1961, 116) ist. Im Gegensatz zu Sartres Motiv des Verdammtseins zur Freiheit ist die Freiheit aus alteritätstheoretischer Sicht nicht als Verurteilung zu begreifen, sondern als ‚eingesetzt‘, mithin als ein-berufen und gestiftet durch den Einbruch des Anderen im Selben. Die *parrhesia*, als ein Akt prekären und gefährvollen Wahrsprechens, macht, wie sich mit Foucault zeigen lässt, gerade so viel deutlich: dass die Freiheit immer schon ‚eingesetzt‘ ist, in ihrer Vulnerabilität auf den Anderen verwiesen, dem sie sich in der Rede aussetzt, sobald das erste Wort gesprochen ist. Obwohl Foucault selbst sich nicht auf Levinas bezieht, macht er doch mehrfach auf das Alteritätsmoment aufmerksam, das in der *parrhesia* aufbricht, etwa wenn er davon spricht, dass der Andere, „der bei der Praxis des Wahrsprechens

[...] gegenwärtig ist, [...] mich gefesselt und gefangengenommen“ (Foucault 1984, 18) hat.

Die Wahrheit zu sagen ist ein riskanter Akt, aber nicht so sehr deswegen, weil wir nicht alle Konsequenzen unseres Tuns überblicken können. Vielmehr hat die Gefahr mit der unaufhebbaren Bindung und Exposition gegenüber dem Anderen zu tun. In der Tat unterstreichen Foucaults Schlussworte in seiner letzten Vorlesung nachdrücklich die in der *parrhesia* manifestierte Verstrickung von Wahrheit und Alterität: „Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe; Wahrheit kann es nur in Form der anderen Welt und des anderen Lebens geben“ (Foucault 1984, 435). Waldenfels (2015, 428) merkt zu dieser Passage an, dass Foucault hier präziser hätte formulieren müssen. Statt von einer „Setzung der Andersheit“ zu sprechen, sollte man eher von einem immanenten Zusammenhang zwischen der Wahrheit und einem Dem-Anderen-Ausgesetztsein ausgehen. Anstatt den Anderen zu setzen, bin ich als Subjekt, das auf der politischen Bühne spricht, immer schon dem Anderen ausgesetzt, und die *parrhesia* ist stets Exposition (in) meiner Verwundbarkeit als sprechendes, körperliches Wesen.

Foucaults *Parrhesia*-Vorlesungen bringen das konflikthafte Verhältnis von Freiheit, Wahrheit und Andersheit zur Darstellung. Foucault bezeichnet seine eigenen Arbeiten zur *parrhesia* als Beitrag zu einer Diskursdramatik, die sich von den normativen Vorgaben der Habermas'schen Diskurspragmatik abgrenzt. Andreas Hetzel bringt die Differenz von Diskurspragmatik und Diskursdramatik so auf den Punkt: „Während die Pragmatik Bedingungsverhältnisse freizulegen sucht, weist die Dramatik auf ein unbedingtes Moment an jeder Äußerung hin, das uns in der *parrhesia* nur besonders deutlich entgegentritt: ihr Potenzial zur Zurückweisung und Redefinition eingespielter diskursiver Ordnungen.“ (Hetzel 2012, 237) Darüber hinaus, so ließe sich ergänzen, gibt die Diskursdramatik der Rede ihr leiblich-körperliches Moment zurück. Indem Foucault die körperliche Exposition gegenüber dem Anderen ins Treffen führt, verweist er auf die körperliche Bedingtheit politischer Artikulation und die damit verbundene Vulnerabilität. In diesem Punkt geht Foucault über Rancière hinaus, dessen Analyse des Zeigens der Zeichen der Gleichheit in einer eigentümlichen Weise die mit der politischen Praxis doch immer verwobene Körperlichkeit ausblendet. Wenn die Exposition gegenüber dem Anderen in der *parrhesia* irreduzibel ist, insofern die Darstellung der Verwundbarkeit eine strukturelle Bedingung politischen In-Erscheinung-Tretens ist, dann heißt das auch, dass der Abstand der *parrhesia* gegenüber gegebenen Normenrastern

nicht nur dann und wann aufklafft. Insofern alle Sprechakte körperliche Akte sind, wird in jedem Sprechen der Körper in seiner Verletzlichkeit und seinem Ausgesetztsein mitthematisch (vgl. Felman 2003). In diesem Sinn lässt sich die *parrhesia* mit Waldenfels als eine Art „Überschuss an Andersheit innerhalb konventioneller Sprechakte und rhetorischer Techniken“ (Waldenfels 2012, 68) lesen, d.h. als ein struktureller Überschuss (im Gegensatz zu einem kontingenten Ereignis). Folgt man dieser Lesart, dann findet *parrhesia* nicht nur statt, wenn mutige Wahrsprecher:innen die politische Bühne betreten. Vielmehr ist ein parrhesiastisches Expositionsmoment in allen regelgeleiteten sprachlichen Tätigkeiten und in jeder politischen Aktion am Werk. Das hieße auch, dass das Heterogene und Gegenwändige der *parrhesia* nicht einfach den Normen der Sprache und des Politischen äußerlich ist, sondern eine inhärente Provokation und Heimsuchung darstellt.

8.3 Freiheit, Gleichheit, Andersheit

Foucault unterstreicht, dass die *parrhesia* immer eine risikoreiche, gefährliche „Praxis zu zweit“ ist. Im Zentrum der *parrhesia* steht weniger der propositionale Gehalt der Äußerung als vielmehr der Akt, in dem das Individuum, das kritisch sein Gegenüber adressiert, sich als ein sprechendes Subjekt konstituiert, indem es sich an die von ihm geäußerte Wahrheit bindet. Das Gefährliche dieser Praxis liegt darin, dass der Andere sie stets mit dem Registerwechsel von Sprache zu Gewalt beantworten kann. Anders gesagt, im gleichen Maße, wie die Sprechende sich als Subjekt im Redeereignis der *parrhesia* konstituiert, exponiert sie sich. Gerade der Akt, durch den das Individuum sich als sprechendes Subjekt konstituiert, liefert es zugleich an den Anderen aus und bedroht es sowohl in seiner sprachlichen als auch in seiner körperlichen Existenz: „Es handelt sich“ bei der *parrhesia* „also um die Wahrheit mit dem Risiko der Gewalterfahrung“ (Foucault 1984, 27).

Das gilt nicht nur, wie Foucault betont, für die Sprecher:in der *parrhesia*, sondern auch für ihre Adressat:in, insofern die gesagte Wahrheit brüskieren und zutiefst verletzen kann. Folglich erfordert die *parrhesia* immer einen doppelten Mut – sowohl aufseiten der Sprecher:innen als auch aufseiten der Adressat:innen: einerseits den Mut, die verletzende Wahrheit auszusprechen und die eigene Verwundbarkeit im Akt des Sprechens anzuerkennen; andererseits den Mut der Adressat:innen, die verletzende

Wahrheit zu akzeptieren (vgl. Posselt 2013, 90).³ Anders gesagt, was in der *parrhesia* zu Tage tritt, wäre, mit Judith Butler gesprochen, die „sprachliche Haltung“ der Gesprächspartner zueinander und „ihre sprachliche Verletzbarkeit durch einander“, die „nicht einfach zu ihren sozialen Beziehungen“ nachträglich hinzukommt, sondern die ursprüngliche Form darstellt, „die diese sozialen Beziehungen annehmen“ (Butler 2006, 22; vgl. Posselt 2013, 84f.). In diesem Sinne impliziert die *parrhesia* ein rückhaltloses Sich-Aussetzen: „Man ‚exponiert‘ sozusagen sein Leben, d.h. man zeigt es und man riskiert es [...], indem man es zeigt“ (Foucault 1984, 305).

Rekonstruiert man *parrhesia* so, dann erweist sie sich als eine Sprechfähigkeit, in der die politische Subjektivierung intrinsisch verschränkt ist mit einer ethischen Exposition an den Anderen. *Parrhesia* als eine Form des Wahrsprechens und der Wortergreifung benennt einen Modus der politischen Subjektivierung, in dem die Freiheit des sprechenden Subjekts von Anfang an mit dem Anderen verstrickt ist (vgl. Posselt 2013, 85ff.). Mit der Fokussierung auf die der *parrhesia* inhärente Beziehung zum Anderen ergibt sich zudem die Möglichkeit, Formen widerständigen Sprechens und der Wortergreifung kritisch zu analysieren. Akte der Wortergreifung, die ein parrhesiastisches Moment des Wahrsprechens für sich Anspruch nehmen, wären daraufhin zu befragen, ob sie die für die *parrhesia* konstitutive Exposition gegenüber dem Anderen performativ ins Werk setzen oder ob sie sie zurückweisen und verdrängen. Ein solches Kriterium wäre zwar kein starkes normatives Kriterium im Sinne eines externen Maßstabs, aber doch ein internes Kriterium, an dem sich jede parrhesiastische Form der Wortergreifung messen lassen muss.

Wenn etwa im Kontext der europäischen Flüchtlingskrise rechtspopulistische Parteien und deren Repräsentant:innen sich als jene inszenieren, die mutig das Wort ergreifen und die herrschenden „Eliten“ sowie die sogenannte „Lügenpresse“ mit der „Wahrheit“ konfrontieren, indem sie für die rigorose Schließung der Grenzen und die „Festung Europa“⁴ plädieren, dann wenden sie sich – mit Rancière gesprochen – nicht nur gegen das formale Prinzip der Gleichheit und gegen die Existenz einer „Sache des

3 Foucault spricht in diesem Zusammenhang auch von einem parrhesiastischen Vertrag oder Spiel, in dem der- oder diejenige, die über die Wahrheit aber nicht über die Macht verfügt, sich an jene wendet, die über die Macht aber nicht über die Wahrheit verfügen.

4 Zur nationalsozialistischen Provenienz des Begriffs „Festung Europa“ vgl. Schmitz-Berning (2007, 232f.) sowie Klemperer (1947, 174f.): „Sooft der Name Europa während der letzten Jahre in der Presse oder in Reden auftaucht [...], immer ist dies sein alleiniger Inhalt: Deutschland, die ‚Ordnungsmacht‘, verteidigt die ‚Festung Europa‘“.

Anderen“ (während sie diese Gleichheit im Sinne eines gleichen Rechts auf Redefreiheit für sich selbst in Anspruch nehmen). Vielmehr zielen sie auch darauf ab, die konstitutive Abhängigkeit und Verletzbarkeit unter Rückgriff auf das Grundphantasma ungebrochener Souveränität und Identität zu eliminieren, und zwar gerade indem sie sich selbst als bedroht und marginalisiert darstellen. In dieser Lesart macht Foucaults Begriff der *parrhesia* deutlich, dass widerständige Rede- und Subjektivierungspraktiken immer schon über das (eng verstandene) Feld des Politischen ins Ethische hinausweisen, oder genauer gesagt: das Ethische und das Politische in ihrer Verstrickung erfahrbar machen. Die *parrhesia* macht etwas explizit, das in jeder Rede – und damit auch in jedem unvernehmlichen Sprechen im Sinne Rancières – implizit am Werk ist: das Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen, das jede Behauptung ungebrochener Souveränität subvertiert.

Ausgehend von diesen Überlegungen ließe sich auch Rancières Konzeption des *Unvernehmens* entsprechend neu perspektivieren. Denn wenn jeder Akt der Wortergreifung eine rückhaltlose Exposition gegenüber dem Anderen impliziert, dann steht in diesem Sprechen nie nur die Gleichheit auf dem Spiel, sondern auch die Freiheit des sprechenden Subjekts in seiner irreduziblen Relation zum Anderen. Anders formuliert: Das mit jedem politischen Akt einhergehende Zeigen der Zeichen der Gleichheit setzt bereits, wie sich auch in Rancières Ausführungen zur „Sache des Anderen“ gezeigt hat (Abschn. 7.4), eine ethisch-politische Relation zum Anderen voraus, ohne die dieses Aufzeigen der Gleichheit nicht möglich wäre. Indem auf diese Weise das politische Moment der Gleichheit, wie es sich im Unvernehmen zeigt, über die *parrhesia* reformuliert wird, wird es möglich, Akte politischer Wortergreifung auch im Hinblick auf ihre ethische Dimension zu befragen. Rechtspopulistische Formen der Wortergreifung verfolgen demnach nicht nur eine gegen die Möglichkeit von Politik gerichtete Agenda, insofern sie das formale Prinzip der Gleichheit angreifen, sondern sie unterminieren auch das Ethische, insofern sie die Abhängigkeit und das Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen, die sie allererst ermöglicht, verleugnen.

Darüber hinaus ist in Rechnung zu stellen, dass die *parrhesia* ein genuin politischer Begriff ist, der in der demokratischen Praxis verankert und erst später – mit der „Gleichheitskrise“ der Demokratie – auf die Ethik und den Bereich der persönlichen Beziehungen übertragen worden ist. Diese dezidiert politische Dimension der *parrhesia* wird daran deutlich, dass die je singuläre Beziehung zum Anderen nicht ohne ein Moment der Gleichheit gedacht werden kann. Anders gesagt, ebenso wenig wie das Zeigen der

Gleichheit möglich ist ohne eine Relation zum Anderen, so auch eine Beziehung zum Anderen ohne das für die Politik grundlegende Moment der Gleichheit. Das hieße folglich, dass das Unvernehmen ebenso der Alterität Rechnung tragen muss wie die *parrhesia* der Gleichheit. Nimmt man die Überlegungen zu Foucault und Rancière zusammen, dann wird deutlich, dass das Sprechen als ein Akt der Wortergreifung einerseits einen Anspruch auf Gleichheit impliziert, der in jedem politischen Akt mitthematisch wird, und andererseits eine Freiheit ins Werk setzt, die mit einer Exposition gegenüber dem Anderen einhergeht. Dabei zeigt sich, dass das unvernehmliche und widerständige politische Sprechen stets auch ein Appell- und Antwortgeschehen darstellt. Jede Demonstration der Gleichheit (Rancière) impliziert in diesem Sinne eine responsive Exposition gegenüber dem Anderen (Foucault) – und umgekehrt.

Aus dieser Perspektive wird es möglich, Foucaults Analyse der *parrhesia* und Rancières Konzeption des Unvernemens als Bezugspunkte für eine kritische Analyse gegenwärtiger politischer Subjektivierungs- und Wortergreifungspraktiken heranzuziehen. Denn auch wenn Foucault und Rancière keine starken normativen Kriterien bereithalten, die sich unabhängig von den je konkreten Artikulationsakten wie ein äußerer Maßstab an diese anlegen ließen, liefern beide Ansätze interne Orientierungspunkte, die innerhalb der Struktur politischer Sprechakte aufbrechen. Dabei gilt es immer ein Moment der Negativität herauszustellen. Widerständiges Sprechen unterminiert die Möglichkeit von Politik oder mutiert zu einer „Anti-Politik“, wenn die Gleichheit – als Möglichkeitsbedingung des politischen Aktes selbst – nicht mehr als formale und allgemeine Gleichheit, sondern als positiv gegebene und inhaltlich bestimmte Gleichheit in Anspruch genommen wird. Und widerständiges Sprechen unterminiert die Möglichkeit von Ethik oder mutiert zur „Anti-Ethik“, sobald die Freiheit der Rede zu souveräner Selbstbehauptung umgebogen und nicht mehr als eine Freiheit verstanden wird, die sich nur im Angesicht des Anderen vollziehen kann und insofern wesentlich von der Struktur der Alterität bestimmt ist.⁵ Folglich müssen Gleichheit und Freiheit nicht nur als gleichursprünglich begriffen werden; vielmehr muss die kritische Analyse mit einer *Entpositionierung der Gleichheit* und einer *Einschreibung der Andersheit in die Freiheit* einhergehen, wobei sich diese beiden Momente wechselseitig informieren und korrigieren. Ebenso wie jede Festschreibung und Hypostasierung der

5 Einen etwas anders gelagerten Versuch, die Begriffe der Freiheit und der Gleichheit engzuführen, stellt Étienne Balibars „Proposition der Gleichfreiheit“ dar (Balibar 2010: 91ff.).

Gleichheit als inhaltlich bestimmte Gleichheit die Möglichkeit von Politik selbst untergräbt, verdrängt die Freiheit, wo sie im Sinne souveräner Selbstbehauptung begriffen wird, die ethische Abhängigkeit vom Anderen, die die Freiheit ermöglicht.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9.1 Poesie und Entgrenzung: Levinas über nichtmenschliche Andersheit

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

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

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

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

Uneigentliche Alterität: Die Poesie der Welt

In seinem Versuch, das Antlitz auf den Bereich des Menschlichen einzugrenzen, setzt Levinas auf den Begriff der „Poesie der Welt“ (Levinas 1968a, 280). Dieser Begriff soll die Nachrangigkeit ethischer Erfahrung im Angesicht des Nichtmenschlichen erläutern. Zunächst, schreibt Levinas, konstituiert sich die ethische Interpellation „erst wirklich im Ausgang von einer menschlichen Haut, von einem Antlitz, bei der Näherung des Nächsten. Die Nähe der Dinge ist Poesie; an sich selbst offenbaren sich die Dinge, bevor sie nahegebracht werden“ (Levinas 1968a, 280). Der Baum hätte ‚zunächst‘ kein Antlitz. Ihn zu fällen, um Brennholz zu gewinnen, ist eine ethisch indifferente Tätigkeit. Das gilt aber nur, so Levinas, solange ich ein Robinson-Crusoe-Subjekt bin. Sobald der Baum für jemanden eine Bedeutung hat – sei es als Eigentum einer Holzfäller:in, als Rückzugsort für eine Naturliebhaber:in, als religiöses Symbol oder als CO₂-Speicher für künftige Generationen –, verschwindet die Neutralität und der Baum wird mit ethischer Bedeutung aufgeladen. Poesie meint, dass die geringste menschliche Berührung ausreicht, um ein beliebiges Ding in die Spur des Antlitzes zu stellen:

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

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

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

Entgrenzung ethischer Bedeutung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9.2 Flache Ontologie: Latour über Akteurschaft und Repräsentation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9.3 Kann die Andere sprechen?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10 Reprisen und Fluchtlinien

Den theoretischen Ausgangspunkt und Rahmen der vorliegenden Studie bildete die Diskussionslage in der gegenwärtigen politischen Philosophie mit dem Stand-Off zwischen liberal-deliberativen Theorien einerseits und dissenstheoretischen Konzeptionen andererseits. Ein alteritätstheoretischer Zugang, der das Politische als Feld der Aushandlung konflikthafter singular-pluraler Ansprüche begreift, entgeht nicht nur den Fallstricken der Einhegung und Dramatisierung des Politischen, die sich die bestimmenden Stränge der aktuellen Debatten gegenseitig zum Vorwurf machen. Er liefert zudem eine eigenständige Erläuterung der für jeden zeitgenössischen Begriff des Politischen unhintergehbaren Momente von Konfliktualität, Kontingenz und Normativität.

10.1 Unterwegs zu einem anderen Denkbild

Alteritätstheoretische Motive eröffnen, so lautete eingangs die Vermutung, ein anderes Denkbild jenseits der Alternative zwischen der konsensualistischen Einhegung und der polemologischen Dramatisierung des Politischen. In der Diskussion von Levinas' Totalitätskritik hat sich gezeigt, dass sich diese beiden Gesten bis auf die tiefliegenden politischen Imaginarien und Vorstellungshorizonte zurückverfolgen lassen, auf deren Grundlage, wie Levinas geltend macht, die bestimmenden abendländischen Denksysteme etabliert werden: zum einen der Polemos als Urparadigma des Realen, der Evidenz und der Erfahrung (Abschn. 2.1) und zum anderen das Ideal absoluter Fundierung der politischen Verhältnisse in den Seinsverhältnissen (Abschn. 2.2). Im Lichte des komplizenhaften Widerspiels von Totalität und Krieg verfehlen beide Ansätze die Flughöhe, auf der eine fruchtbare Auseinandersetzung mit den Phänomenen von Konflikt und Disruption möglich wäre. Konflikt wird, wie Levinas argumentiert, im Rahmen des Totalitätsdenkens zugleich in Gestalt des Krieges und der extremen Entzweiung zum Emblem aller Erfahrung überhöht und, als Kehrseite der Medaille, aus dem letztfundierten und versöhnten, in der Totalität verankerten Gemeinwesen schlechterdings ausgetrieben. Innerhalb des Bezugsrahmens von Krieg und Totalität lassen sich für Levinas weder das Phänomen politischen Konflikts noch die Momente von Handlungsfähigkeit und Praxis

zureichend beschreiben. So legt die ‚Politik der Wahrheit‘ (Abschn. 2.3) politisches Handeln auf den Sinn einer Durchsetzung souveräner Ansprüche fest und unterstellt jede Handlungsfähigkeit dem Souveränitätsmotiv, d.h. einem Denkrahmen, der der Phänomenologie menschlicher Praxis grundsätzlich unangemessen ist.

Mit dem Ansatz, (Inter-)Subjektivität und Sozialität von der Alterität her zu denken (Abschn. 2.4) geht das Alteritätsdenken daran, den Sinn des Politischen, von Praxis und Konflikt, anders einzuschreiben. Autonomie und Freiheit werden auf die Grundsituation der Responsivität zurückgeführt (Abschn. 3.1). Der Antwortcharakter menschlicher Praxis unterläuft die klassischen Figuren souveräner Subjektivität, vorgegebener Identität und verdinglichter Gemeinschaft (Abschn. 3.2). Soziale Positionen und Relationen lassen sich nicht totalisieren, insofern die unabschließbare Pluralität der Singularitäten jede fixierende Identifizierung und Kategorisierung der Teile der Gemeinschaft überschreitet. Die Selbst-Präsentation und Selbst-Repräsentation des Gemeinwesens ist konstitutiv inadäquat.

Indem das Alteritätsdenken alle Versuche zurückweist, substanzielle Kriterien für politische Subjektivität sowie für ethisch-politische Bedeutsamkeit und Teilhabe festzulegen, gibt es Raum für die Analyse der komplexen Prozesse politischer Subjektivierung sowie der Distribution und Zuweisung von Anerkennbarkeit. Anstatt vorweg (implizit oder explizit) zu deklarieren, wer als mögliches Subjekt der Politik bzw. als Adressat ethischer und politischer Anerkennung in Betracht kommt, sieht das Alteritätsdenken strukturell die Möglichkeit vor, dass bedeutsame ethische Ansprüche und politische Forderungen dort aufbrechen, wo diese aus der Sicht der herrschenden (Wahrnehmungs- und Anerkennungs-)Ordnung nicht zu sehen oder zu hören sind. Das Alteritätsdenken ist konstitutiv offen für das Aufbrechen der Grenzen des Menschlichen und des Bereichs legitimer politischer Akteure. Die Grenzen des Politischen sind nicht ontologisch oder epistemisch, sondern politisch festgelegt und können stets neu zur Disposition gestellt werden. Diese Einsicht sensibilisiert für die ethischen und politischen Implikationen theoretischer Grenzziehungen und Bestimmungen, die nie schlechthin neutral sind, sondern immer auch als Dispositive des Ein- und Ausschlusses fungieren (Abschn. 4.4). Damit nötigt das Alteritätsdenken die politische Theorie und Philosophie zu einer kontinuierlichen kritischen Selbstreflexion (Abschn. 4.5).

Das alteritätstheoretische Motiv des An-archischen unterläuft jeden Anspruch auf Letztbegründung. Als abgründiges Moment, das allen Festlegungen und Deklarationen, allen Stiftungen und Gründungen eingeschrie-

ben bleibt, durchkreuzt die Alterität die Geste abschließender Fundierung. Das An-archische ist eine Chiffre radikaler Kontingenz. Wenn die Fundamente immer schon an-archisch unterlaufen werden, gibt es keine Möglichkeit, die Unruhe politischen Streits zu kalmieren. Das Alteritätsdenken sieht politischen Konflikt als unlösbar an, insofern wir es immer schon mit widerstreitenden Ansprüchen und Anforderungen der Gerechtigkeit zu tun haben. Anders gesagt, Konflikt ist aus alteritätstheoretischer Sicht nicht deswegen unausweichlich, weil das Sein Krieg ist, sondern weil in jeder Antwort aufs Neue die Frage der Gerechtigkeit, das Wie des Antwortens, aufbricht.

Aus der Grundsituation der Responsivität geht hervor, dass stets Momente der Institutionalisierung, Stiftung und Gründung erforderlich sind. Das Alteritätsdenken zeigt, inwiefern jede Institution einen wagnishaften Charakter behält. Der Anti-Hobbes, den Levinas schreibt, führt die Notwendigkeit gerechter Institutionen auf die Idee pluraler Responsabilität zurück. Damit unterläuft das Alteritätsdenken nicht nur das Paradigma souveräner Subjektivität, sondern auch traditionelle Vorstellungen politischer Souveränität. Der Responsivitätsbegriff macht geltend, dass es im Bereich der menschlichen Angelegenheiten keinen Ort gibt, der dem Antworten auf vorgängige Ansprüche entzogen ist. Eine bestimmte Position als souverän auszuzeichnen geht mit einem (Selbst-)Missverständnis des Sinns menschlicher Sozialität einher. Die Position des Souveräns als primäre Position widerstreitet der Situation des Antwortenmüssens, mithin dem Umstand, dass alles menschliche Handeln aus einer sekundären und ausgesetzten Position erfolgt. Das bedeutet zugleich, dass sich nichts im Gemeinwesen der Infragestellung und Kritik entziehen kann (Abschn. 5.1). Das Politische wird unter nicht-souveränen oder, genauer gesagt, postsouveränen Vorzeichen gedacht. Weder das Subjekt noch die partikuläre (Kultur-)Gemeinschaft noch auch die universale Gemeinschaft der vernünftigen Wesen können für sich souveränen Status beanspruchen. Damit wäre auch der demokratische Grundwert der Volkssouveränität neu zu fassen, als eine Selbstregierung, die wesentlich dem Anderen ausgesetzt und auf Andere/s hingeordnet ist (Abschn. 5.3).

Deutlich wird vor diesem Hintergrund auch, dass der Vorschlag, das Politische von der Alterität her zu denken, weder auf den vielzitierten ‚Tod des Subjekts‘ hinausläuft noch eine Auflösung aller Handlungsmacht in eine überbordende Heteronomie zur Folge hat. Im Gegenteil argumentiert Levinas, dass der plurale Charakter von Alterität die Notwendigkeit von Autonomie und Freiheit – und darüber hinaus von Objektivität und

Erkenntnis – verständlich macht. Das ist der Sinn der oft missverstandenen Rede von der Ethik als erster Philosophie. Ansprüche Anderer durchziehen alle Register menschlicher Sozialität und alle sozialen Praktiken, mithin auch alle vermeintlich normativ neutralen, epistemischen Praktiken. Damit wird das klassische Prioritätsverhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie in Frage gestellt. Das Ethische, verstanden als die Relation zum Anderen, geht jeder epistemologischen und ontologischen Bestimmung voraus. Dabei lässt sich das Politische nicht vom Ethischen entkoppeln, sondern findet sich stets aufs Neue singular-plural herausgefordert. Die Forderung, dem Anderen verantwortlich zu begegnen, und die Forderung, angesichts der Pluralität der Anderen Gerechtigkeit ins Werk zu setzen, sind ineinander verklammert. In ebendiesem Sinn ist Levinas' ethische Wende der Phänomenologie als eine ethisch-*politische* Wende zu lesen (vgl. Flatscher/Seitz 2018). Am Beginn der alteritätstheoretischen Konstitutionsgeschichte von Subjektivität und Gemeinschaft steht die Verschränkung des Ethisch-Politischen.

Die Aporie der Gerechtigkeit (Kap. 4) verweist auf diese konstitutive Verschränkung. Die nicht zu kalmierenden Ansprüche konfrontieren die Ordnung mit der Forderung, sich der Infragestellung und Kritik auszusetzen (Abschn. 5.2). Politische Ordnung muss die Infragestellung zulassen und strukturell in die Funktionsweise ihrer Institutionen einschreiben. So lässt sich auch Derridas notorisches Diktum verstehen, dass die Dekonstruktion die Gerechtigkeit ist. Die Korrelation von Dekonstruktion und Gerechtigkeit verweist darauf, dass der Anerkennung des Andersseinkönnens und der Veränderbarkeit ein normativ bedeutsames Moment eingeschrieben ist. Kritik meint aus alteritätstheoretischer Warte daher zunächst die Aufgabe, Ordnungen, Verhältnisse und etablierte Selbstverständnisse kritisierbar zu machen. In dieser Hinsicht tun sich Bezugspunkte zum genealogischen Unterfangen Foucaults auf, dessen historische Analysen der Genese gegenwärtiger Normen und Institutionen darauf abzielen, Phänomenbereiche und Strukturen sowohl in ihrer Veränderbarkeit als auch als mögliche Gegenstände kritischer Infragestellung auszuweisen (Kap. 8).

Insofern gegebene institutionelle Ordnungen sich zu ihrer Erhaltung und Legitimation immer auch auf lebensweltlich verankerte und habitualisierte Vorverständnisse und Imaginarien stützen, kann Kritik sich zudem nicht einseitig auf die Analyse formaler und institutioneller Strukturen konzentrieren, sondern muss den lebensweltlichen Fundierungsboden mit-adressieren, von dem her bestimmte Verhältnisse sowie Gestaltungen von Ordnung sich als rechtfertigbar nahelegen. Das Alteritätsdenken hält die

Ebene der Habitualisierung und Sedimentierung begrifflicher Vorverständnisse und Deutungsmuster beständig im Blick. Es geht nicht zuletzt um eine Kritik jener Vorverständnisse und Imaginarien, aus denen sich konkrete Gestalten von Ordnung und Praxis immer erst schöpfen. Insofern hält die Unterscheidung zwischen einer rein nichtnormativen Lektüre des Alteritätsdenkens und einer an seinen normativen Implikationen interessierten Rekonstruktion genau genommen nicht stand. Neubestimmungen des Sinns von Begriffen wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität arbeiten immer auch an jener Tiefenschicht von Vorverständnissen und imaginären Besetzungen, die festlegen, was sich unter Berufung auf Freiheit, Gleichheit und Solidarität rechtfertigen lässt.

Dabei hat sich gezeigt, dass die Trias demokratischer Grundwerte und ihr Zusammenhang vom Alteritätsmotiv her neu einzuschreiben ist. Aufzuweisen ist die Alterität *in* der Freiheit, *in* der Gleichheit und *in* der Solidarität. Schon in der Auseinandersetzung mit Levinas' Totalitätskritik ist deutlich geworden, dass die Alterität Freiheit nicht verunmöglicht, sondern allererst ‚einsetzt‘. Durchgestrichen wird nur ein individualistisch-egologisches Verständnis von Freiheit. Freiheit ist als eine von Anderen eingesetzte und dem Anderen ausgesetzte zu denken – ein Aspekt, der sich auch mit Blick auf Foucaults Analysen zur Praxis der *parrhesia* als eines freien Akts des Wahrsprechens im Angesicht der Anderen exemplarisch verdeutlichen lässt. Desgleichen werden substanzialistische und essentialistische Ausprägungen von Gleichheit zurückgewiesen. Gleichheit begründet sich nicht auf gattungsmäßiger Selbigkeit. In der Tat ist Gleichheit für das Alteritätsdenken letztlich auf nichts ‚gegründet‘. Gleichheit verweist nicht auf ein vorgegebenes Fundament, sondern bleibt immer als Forderung der Gerechtigkeit im Vergleich inkommensurabler Ansprüche dringlich. Gleichheit ist nie arché, sondern immer Anspruch oder Horizont, und steht in diesem Sinne – wie auch unter Rückgriff auf Rancières Reflexionen zum Verhältnis von Politik und Polizei deutlich wird (Kap. 7) – in einem gewissen Spannungsverhältnis zu etablierten Formen politischer Ordnung. Insofern keine Ordnung darum herumkommt, Gleichheit unter Berufung auf bestimmte Merkmale zu verobjektivieren, zeitigt jede instituierte Ordnung aufs Neue Formen der Ungleichheit. An dieser Stelle kommt auch der Begriff der Solidarität ins Spiel (Abschn. 5.2). Als eine Solidarität ‚ohne Grund‘ und jenseits des Gemeinsamen verweist sie auf Bindungen, die über jede Identifizierung im Rahmen einer Kultur, Nation oder Ethnie hinausreichen. Solidarität steht in dieser Sicht für die Notwendigkeit, jene Grenzen immer auch zu überschreiten, die im Rahmen exklusiver Konzep-

tionen der Binnensolidarität in Anspruch genommen werden. Stets haben wir mit Bindungen, Interdependenzen und Abhängigkeiten zu rechnen, die sich im Rahmen eines identitätslogischen Verständnisses von Solidarität nicht berücksichtigen lassen (Abschn. 6.5).

Das Alteritätsdenken distanziert sich sowohl von einem polemologischen als auch von einem konsensualistischen Verständnis des Politischen. Weder der Hobbes'sche Krieg aller gegen alle oder eine Schmitt'sche ursprüngliche Feindschaft auf der einen Seite noch das kantianische Motiv vernünftiger Deliberation auf der anderen Seite sind geeignet, den Sinn des Politischen zu erfassen. Sozialität und Gemeinschaft lassen sich nicht mit Bezug auf ein vorgegebenes Eigenes oder Gemeinsames verstehen – unabhängig davon, ob dieses Eigene als eine kulturelle, nationale oder ethnische Identität oder als die universale praktische bzw. kommunikative Vernunft gefasst wird. Gemeinschaft kann nicht als ungebrochener Bezugspunkt der Identifizierung fungieren, sondern ist von einem Moment irreduzibler Selbstentfremdung gekennzeichnet. Damit wird das Gemeinwesen vom Fundierungsboden der Identität zur Verhandlungsstätte von Alteritäten.

10.2 Der Horizont des Politischen

Jede Arbeit an Denkbildern steht vor zwei gegenläufigen Anforderungen. Einerseits muss sich das skizzierte Bild hinreichend scharf von den überkommenen Bildern abgrenzen, damit es als eigenes Bild erkennbar wird. Andererseits darf es den Horizont dessen, wovon es ein Bild sein will, nicht einfach verlassen. Das Alteritätsdenken will ein *anderes* Denkbild liefern, aber es will zugleich ein anderes Denkbild *des Politischen* bleiben. Im Folgenden thematisiere ich einige Einwände, die diese zweite Anforderung problematisieren.

So schlägt dem Alteritätsdenken immer wieder das Bedenken entgegen, dass es nicht in der Lage ist, das Moment politischer Entscheidung bzw. politischen Urteilens zureichend zu fassen. Gerade Derrida wird immer wieder mit der Kritik konfrontiert, dass seine Konzeption Entscheidungen verunmöglicht oder das In-der-Schwebe-Halten des Unentscheidbaren auf problematische Weise idealisiert. Folgt man der Kritik, dann hätten wir es sozusagen mit einem invertierten Dezisionismus zu tun (vgl. Bonacker 2001). Indem er das aporetische Moment in jeder Entscheidung unter-

streicht und das Unentscheidbare hervorhebt, das allem Handeln vorausliegt, lasse Derrida ein altbekanntes skeptisches Ethos – ein Ethos der Urteilsenthaltung, des Zauderns und des Nicht-Entscheidens – wiederaufleben. Anstatt zu *urteilen* und zu *handeln*, d.h. sich in jener Tätigkeit zu engagieren, die nicht nur Arendt zufolge das Wesen politischen Tätigseins ausmacht,¹ plädiere Derrida für ein Verweilen beim Unentscheidbaren und damit für ein Aussetzen der Urteilskraft.

Diese Kritik schreibt Derrida, wie sich leicht zeigen lässt, einen Begriff des Unentscheidbaren zu, den er gar nicht vertritt. Das Unentscheidbare ist für Derrida nicht, wie es klassisch im Skeptizismus gedacht wird, das Schwanken zwischen bereits vorgegebenen Optionen angesichts eines Gleichgewichts der Gründe (die notorische ‚Isostenie‘). Das Unentscheidbare meint nicht die Schwierigkeit, unter vorgegebenen Möglichkeiten eine auszusuchen, sondern die Erfahrung dessen, was sich der Kalkulation und Kategorisierung entzieht. Damit verweist es auf die ethisch-politische Dringlichkeit des Sprechens, Handelns und Urteilens in einer Situation, die sich nicht auf Kalküle reduzieren lässt.² Der Durchgang durchs Unentscheidbare impliziert kein Ideal der Urteilsenthaltung. Im Gegenteil kann es ohne das Unentscheidbare keine Entscheidung geben: „Eine Entscheidung, die sich nicht der Prüfung des Unentscheidbaren unterziehen würde, wäre keine freie Entscheidung, sie wäre eine programmierbare Anwendung oder ein berechenbares Vorgehen“ (Derrida 1991, 50). Entscheiden lässt sich nur das Unentscheidbare. Nichts, was sich auf eine Berechnung oder Ableitung reduzieren lässt, erfordert eine Entscheidung.

Damit stellt sich allerdings umgekehrt die Frage, ob Derrida einem klassischen Dezisionismus nahekommt. Läuft nicht das Pathos des Unentscheidbaren als Bedingung der Möglichkeit allen Entscheidens paradoxerweise darauf hinaus, das Entscheidungsmotiv zu verabsolutieren, sodass entgegen Derridas Intention eine gespenstische, dezisionistische Souveränität wieder im Spiel wäre? Dieses Bedenken lässt sich durch den Hinweis

1 Vgl. zur Theorie politischer bzw. demokratischer Urteilskraft nach Arendt Zerilli 2016, Loidolt 2017, Herrmann 2019.

2 Diese Dringlichkeit ist, wie Derrida auch in der *Politik der Freundschaft* ausführt, ein strukturelles Merkmal jeder Entscheidung: „An dieser Dringlichkeit würden auch Jahrhunderte vorbereitender Reflexion und theoretischer Erwägung so wenig ändern wie selbst die Unendlichkeit eines Wissens. [...] [Die Entscheidung] bleibt absolut einschneidend, entschieden, entscheidend, zerreißen; sie muß die Zeit der Wissenschaft und des Bewußtseins, der gegenüber der Augenblick der Entscheidung stets heterogen bleiben wird, unterbrechen. Es ist wahr, wir fühlen uns ‚geradewegs‘ zu unmittelbaren Antworten oder Verantwortungen aufgerufen.“ (Derrida 2004, 117)

ausräumen, dass der Prozess der Entscheidungsfindung bei Derrida nicht als ein willkürlicher Akt gedacht wird, der sich an nichts mehr orientieren kann. Zwar ist der Moment der Entscheidung tatsächlich „ein Wahn“ (Derrida 1991, 54), wie Derrida mit Kierkegaard formuliert. Egal wofür die Entscheidung sich inhaltlich entscheidet, sie ist immer auch Entscheidung dafür, die Reflexion und Deliberation über das zu Entscheidende abubrechen.³ Dennoch ist die Entscheidung nicht einfach das Andere der Vernunft. Eine Entscheidung aufzuschieben oder auszusetzen kann ebenso unvernünftig sein, wenn die Dringlichkeit einer Situation oder das Gebot der Stunde verkannt wird. Hamlets Wahn besteht darin, sich um jeden Preis vom Wahn des Entscheidens freihalten zu wollen. Es ist eine eigene Unvernunft, den Kairos nicht zu ergreifen.

Von Willkür kann insofern keine Rede sein, als Derrida darauf aufmerksam macht, dass Entscheidungen immer schon Antworten auf eine ganze Reihe (proto-)normativer Ansprüche darstellen (Abschn. 4.4): Die Entscheidung vollzieht sich im Angesicht des singulären Anderen, der das Subjekt der Entscheidung zur Verantwortung aufruft (das ist der Anspruch der *Singularität*), sie vollzieht sich aber zugleich im Angesicht aller Anderen (das ist der Anspruch der *Pluralität*). Als Folge des Aufgefordertseins zur Gerechtigkeit muss die Entscheidung im Horizont des Universalen getroffen werden. Es braucht die Orientierung an allgemeinen Prinzipien und das Begehren, eine vernünftige Lösung zu finden, eben um der Gerechtigkeit eine Form zu geben (das ist der Anspruch der *Universalität*). Dazu ist aber zugleich die besondere Situation der Betroffenen, der historische Kontext, die juristischen Umstände und Formen, die Nuancen des Angemessenen und der sozialen Erwartung und vieles weitere mitzuberücksichtigen (das sind die Ansprüche der *Partikularität*). Das Subjekt der Entscheidung leidet nicht an einem Mangel an Normativem, sondern ist im Gegenteil mit einem Überborden miteinander verstrickter normativer Anforderungen konfrontiert.

-
- 3 In *Schurken* schreibt Derrida zu diesem Aussetzen der Reflexion: „Man muß es wissen, man braucht das Wissen [il faut le savoir], gewiß, das Wissen ist unentbehrlich, man muß wissen und so viel und so gut wie möglich wissen, um eine Entscheidung zu treffen oder eine Verantwortung zu übernehmen. Aber das Moment und die Struktur des ‚Man muß‘ bleiben, genau wie die der verantwortlichen Entscheidung, dem Wissen heterogen und müssen es bleiben. Eine absolute Unterbrechung, die man immer als ‚unvernünftig‘ beurteilen wird, muß sie trennen [...]. Eine ‚Verantwortung‘ oder ‚Entscheidung‘ läßt sich nicht in einem *Wissen als solchem* fundieren oder rechtfertigen, ohne den Sprung irgendeiner Diskontinuität oder radikalen Heterogenität zwischen den beiden Bereichen.“ (Derrida 2003, 194)

Weit entfernt von einem Willkürakt ist die Entscheidung immer schon einem Horizont der Universalität eingeschrieben und wird zugleich vor dem Hintergrund eines historischen Erbes von Normen, Werten und etablierten Praktiken getroffen – ein Erbe, das kritisch übernommen und adaptiert werden muss.⁴ Derrida spricht von einer „Unbedingtheit ohne Souveränität“ (Derrida 2003, 199). Das Universale ist ein irreduzibler Horizont des Entscheidens. Die „Unbedingtheit der Vernunft“ bezieht „jede Singularität auf das Universalisierbare“ (Derrida 2003, 199). Im Gegensatz zur kantischen Vorstellung von Universalität als abstraktem Gesetz betont Derrida, dass Universalitätsansprüche zwangsläufig von einer partikularen Position aus sowie in einem partikularen Kontext artikuliert werden. Damit stellt er nicht nur die Spannung des Singulär-Pluralen, sondern auch das Widerspiel universaler und partikularer Ansprüche in den Fokus. Nicht anders als bei Levinas, auf den sich Derrida in diesem Zusammenhang ausführlich beruft, haben wir es mit einer regelrechten Hypertrophie unbedingter Ansprüche zu tun.⁵

Vor diesem Hintergrund hat Oliver Marchart zu bedenken gegeben, dass unklar ist, wie sich das Insistieren auf dem Unbedingten mit dem modernen, bei Machiavelli grundgelegten Verständnis von Politik als Reich des Bedingten verträgt. Das Unbedingtheitsmotiv führt, so Marcharts Überlegung, ein ethisches Moment in die Politik ein bzw. überformt das Politische ethisch. Mit Blick auf Derridas *Politik der Freundschaft* spricht Marchart von der „fragwürdigen Idee einer *ethischen Politik*“ (Marchart 2010, 283). Eine ethische Politik zwingt „Politik [...] unter den Imperativ unbedingter Verantwortung oder Treue gegenüber dem Singulären“ (Marchart 2010, 283). Folgt man diesem Gedanken, dann ist das Unbedingte dem Bereich der Politik nicht nur unangemessen, sondern bringt auch die Gefahr einer hyper-antagonistischen Verhärtung mit sich, insofern unbedingte Ansprüche *als* unbedingte gegen jeden Widerstand und mit allen Mitteln zu vertei-

4 Dieser Gedanke liegt auch Butlers Idee zugrunde, Universalität über das Motiv der kulturellen Übersetzung neu zu denken, s. Abschn. 6.2.

5 Bei Levinas ist es die Pluralisierung des Unbedingten durch den Dritten, die allererst das Bedingte, mithin die Politik als Raum des Aushandelns, der Kompromisse und der Strategie hervorbringt. Das Levinas'sche Konzept des Dritten ermöglicht, eine Geschichte des Übergangs vom Ethischen zum Politischen zu erzählen (vgl. Critchley 1999), in der die beiden Momente gleichursprünglich bleiben (ethische Subjektivität ist von Anfang an ethisch-politische Subjektivität), ohne das eine auf das andere zu reduzieren.

digen sind.⁶ Der Bereich der Politik als Bereich des Bedingten, der schmutzigen Hände, müsste gleichsam von der Reinheit des ethisch Unbedingten reingehalten werden.

Das Bedenken sollte dazu Anlass geben, die Unterscheidung von Bedingtem und Unbedingtem zu problematisieren und deutlich zu machen, inwiefern das Unbedingte und das Bedingte weder ein neutrales noch ein symmetrisches Oppositionspaar bilden. Das Bedingte wird im Alteritätsdenken als Resultat eines Überbordens des Unbedingten expliziert; die Pluralität unbedingter Ansprüche macht es erforderlich, Bedingungen aufzustellen, Kriterien zu finden, Grenzen zu definieren, Vergleiche zu schließen, Kompromisse und strategische Koalitionen einzugehen, Forderungen abzuweisen, knappe Ressourcen zu verteilen und vieles mehr. Derrida argumentiert, dass das Überschreiten und Infragestellen der Grenze von Bedingtem und Unbedingtem selbst einen wesentlichen Zug der Demokratie ausmacht. Er unterstreicht, dass „jene Grenze, die zwischen dem Bedingten [...] und dem Unbedingten verläuft [...], dem Motiv der Demokratie selbst, seit den Anfängen, eine selbstdekonstruktive Kraft eingeschrieben hat“ (Derrida 2004, 156). Die Trennung von Bedingtem und Unbedingtem ist notwendig und unmöglich. Sie ist notwendig, insofern die Demokratie allen abverlangt, einander als legitime Streitparteien anzuerkennen und von dem Absolutheitsanspruch der eigenen Position abzurücken. Sie ist unmöglich, insofern die Demokratie nicht umhinkommt, ihren eigenen Anspruch als unbedingten Anspruch der Gerechtigkeit zu artikulieren. Derrida spricht in diesem Zusammenhang von der „Möglichkeit, ja [...] Pflicht der Demokratie, sich selbst zu de-limitieren: ihre Grenzen nicht sowohl festzusetzen und aufzuzeigen als vielmehr auszusetzen, zu entgrenzen. Die Demokratie ist das *autos* dieser dekonstruktiven Auto-Delimitation.“ (Derrida 2004, 156) Die Aporie der Gerechtigkeit wäre, folgt man Derrida, auch die Aporie von Bedingtem und Unbedingtem.⁷ Anstatt das

6 Die Konsequenz wäre, dass politischer Kompromiss oder auch nur die Anerkennung der politischen Gegner:in als legitimer Konfliktpartei nicht mehr in Frage kommen: „Es kann keine Ethik geben, die nicht einen wie auch immer gearteten Kontakt zum Unbedingten hält (etwa im Sinne unbedingten Respekts oder unbedingter Verantwortung). Damit aber erweist sich Ethik als im Kern unpolitisch, denn sie bringt ein der Politik – dem Bedingten – gegenläufiges Element ins Spiel. Das kann unerwünschte Folgen in Form des Ethizismus (einer Pseudo-Politik des Singulären) mit sich bringen, ja sogar katastrophale in Form des Fanatismus (einer Pseudo-Politik des Absoluten).“ (Marchart 2010, 342)

7 Bei Levinas zeigt sich das komplexe Verhältnis von Bedingtem und Unbedingtem u.a. daran, dass er oftmals vom Unbedingten mit Bindestrich spricht, etwa wenn

Politische der Herrschaft des Ethischen zu unterstellen, ist zu unterstreichen, dass wir uns als ethisch-politische Subjekte immer schon in einem vieldimensionalen Raum ethischer und politischer Ansprüche bewegen. In derselben Stoßrichtung sagt Derrida in seinen Überlegungen zur *Gastfreundschaft*, dass sein Vorhaben darin besteht, zu analysieren, „was zwischen dem ‚Unbedingten‘ und dem ‚Bedingten‘ [...] kein einfacher Gegensatz ist“ (Derrida 1997, 252). Die plurale Responsabilität wäre so gesehen das, was immer schon zu einer politischen Antwort nötigt. Die (Über)Forderung durchs Unbedingte drängt zum Politischen. Anders gesagt, anstatt sich, wie Hegels schöne Seele, um der eigenen Reinheit willen aus dem politischen Kampf herauszuhalten, ist das Ethische aus alteritätstheoretischer Sicht gerade das, was einem immer schon abverlangt, sich die Hände in der politischen Arena schmutzig zu machen.⁸

In diesem Sinne hält das Alteritätsdenken den Kontakt zum machiavellischen Moment. Folgt man Abensour, dann zeichnet sich, wie er im Anschluss an die bekannte Studie J.G.A. Pococks (1975) herausarbeitet, das machiavellische Moment durch drei miteinander verbundene Aspekte aus (vgl. Abensour 2012, 49ff.): (1) eine Reaktivierung des antiken Gedankens des *bios politikos*, (2) eine antiessentialistische Sicht auf politische Ordnung, die von jeder natürlichen Ordnung abgetrennt ist, und (3) eine Affirmation von Kontingenz, insofern das Gemeinwesen konstitutiv ungegründet, „der Ewigkeit entzogen, der Krise ausgeliefert, transitorisch“ (Abensour 2012, 51) ist. In der Lektüre, die ich vorgelegt habe, liefert das Alteritätsdenken eine Erläuterung für jeden der drei Aspekte. Es zeigt (1) auf, dass Subjektivität nur als ethisch-politische Subjektivität zu verstehen ist, es bringt (2) eine rückhaltlose Kritik aller Vorstellungen natürlicher/vorgege-

er das Subjekt von der „Ausnahmebedingung oder Unbedingung des Sich“ (Levinas 1974, 248) her denkt. Vgl. zu Derridas dekonstruktiver Bestimmung des Unbedingten auch die bildungsphilosophischen Überlegungen zu einer „Unbedingten Universität“ (Derrida 2001) sowie die Bemerkungen zu einer „unbedingten Gastfreundschaft“ in Derrida 1996.

- 8 Diesen Punkt unterstreicht auch Critchley, wenn er das Ethische mit Rancière als „anarchische, meta-politische Verstörung der anti-politischen Ordnung der Polizei“ (Critchley 2005, 73) bezeichnet. Das Ethische wäre der Name für die konstitutive Möglichkeit einer subjektivierenden und ermächtigenden Intervention (Politik) in einer gegebenen staatlichen Ordnung (Polizei), oder kürzer gesagt: Ethik steht in dieser Bedeutung für nichts anderes als die Irreduzibilität des Politischen. Ein solcher Begriff des Ethischen will verständlich zu machen, warum keine polizeiliche Ordnung gänzlich den Einbruch des Politischen verhindern kann. Vgl. zum Verhältnis von Rancière und Levinas Abschn. 7.4.

bener Identität, Ordnung und Gemeinschaft vor und stellt (3) mit dem Anarchischen eine Figur radikaler Kontingenz ins Zentrum der Überlegungen.

Damit wird nicht zuletzt der folgenreiche Umstand verständlich, dass Politik zwar einerseits mit Recht als Reich des Bedingten gelten kann, dass aber andererseits keine politische Artikulation ganz ohne Bezug aufs Unbedingte auskommt. Das lässt sich gerade an der emanzipatorischen Politik deutlich machen. Emanzipatorische Politik ist wesentlich auf Begriffe wie Freiheit, Gleichheit, Solidarität, Gerechtigkeit oder Leben angewiesen. Ihre starke politische Bindungskraft scheinen diese Begriffe nicht zuletzt dem Hinüberspielen ins Ethische zu verdanken. Das gilt auch für den Begriff der Demokratie, insofern, wie Derrida unterstreicht, „keineswegs sicher [ist], daß ‚Demokratie‘ ein durch und durch politischer Begriff ist“ (Derrida 2003, 62) und dass die Demokratie gerade „an der schwankenden und unsichtbaren Grenze zwischen Recht und Gerechtigkeit, das heißt zwischen dem Politischen und dem Jenseits des Politischen“ (Derrida 2004, 62) situiert ist. Die Politik ist der Bereich des Bedingten, sie ist aber auch der Bereich, in dem man sich andauernd und unweigerlich aufs Unbedingte beruft. Der Streit darum, was außer Streit zu stellen ist und was zum Gegenstand des Streits werden muss, der Streit um die (Ent)Politisierung, macht aus dieser Sicht das Wesen politischen Konflikts aus.⁹

9 Derrida schreibt, dass es ihm in der *Politik der Freundschaft* um eine „wesentliche und notwendige Entpolitisierung“ geht, dass aber diese „Entpolitisierung [...] vielleicht nur den grundlegenden und herrschenden Begriff des Politischen betrifft“, und dass dieser herrschende Begriff gerade zum Gegenstand einer „genealogische[n] Dekonstruktion des Politischen (und, in ihm, des Demokratischen)“ werden muss, um „eine andere Politik, eine andere Demokratie zu denken“ (Derrida 2004, 155). Dass politische Grundbegriffe wie Freiheit und Gleichheit – genauso wie Derridas Freundschaft, die nichts anderes als eine Neubestimmung des Solidaritätsbegriffs verkörpert: eine Solidarität, die nicht mehr nach dem Bild der Brüderlichkeit gefasst ist (s. Abschn. 5.2) – einen Zug zum Unbedingten aufweisen, wird auch daran deutlich, dass diese Begriffe mehr als andere dazu tendieren, eine Hauptrolle in tragischen Konflikten zu spielen. Wer die Freiheit für das Leben, das Leben für die Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit für die Gleichheit, die Gleichheit für die Solidarität oder die Solidarität für die Freiheit fahren lässt, begeht jeweils einen Verrat am Unbedingten, in einer Situation, in der unbedingte Gebote aufeinanderprallen. Gerade der Appell ans Unbedingte macht diese Begriffe als normative Kategorien attraktiv. Sie fungieren als Kriterien zur Beurteilung politischer Alternativen. Nicht anders ist auch Derridas Politik der Freundschaft zu verstehen: Sie ist gewissermaßen im selben Sinn eine ‚Politik der Freundschaft‘ wie man Rawls’ Werk eine ‚Politik der Gerechtigkeit‘ nennen könnte (vgl. Rawls 1971, Bankovsky 2012): Sie möchte aus einer Neubestimmung der Freundschaft/Solidarität Orientierungspunkte für die politische Kritik gewinnen, auch wenn sie diese freilich, anders als Rawls, nicht

10.3 Alterität und Historizität

Das alteritätstheoretische Denkbild des Politischen sensibilisiert für den Umstand, dass die westliche Geschichte der politischen und juristischen Formen *auch* eine Geschichte von Versuchen ist, dem Singulären Rechnung zu tragen. Christoph Menke hat im Rahmen einer philosophischen Rechtsgeschichte gezeigt, dass die Entwicklung der Rechtsformen sich als eine Radikalisierung der Suszeptibilität gegenüber dem Anderen lesen lässt. Das moderne Recht ist, wie Menke in *Recht und Gewalt* (2011) und der *Kritik der Rechte* (2015) argumentiert, ein Recht, das sich durch die Vervielfältigung der Dispositive auszeichnet, die darauf absehen, dem Anspruch der Billigkeit, als Gerechtigkeit fürs Singuläre, nachzukommen. Das moderne Recht versucht, mit seinem eigenen Totalitätscharakter zu brechen und auf seine Gewaltsamkeit zu reflektieren. Die Geschichte des Rechts ist eine Geschichte der Selbstreflexion, im Zuge derer das Recht seine eigene Gewaltsamkeit gegen das (nichtrechtliche) Andere zurückzudrängen sucht.¹⁰ Folgt man Menke, dann ist das moderne Recht folglich keine Anerkennungssphäre im Sinne Hegels oder Honneths, sondern ein soziales und politisches Dispositiv, das dazu da ist, das Nichtanerkennbare – eben das Entzückliche, das Singuläre, das Andere – zu schützen (vgl. Menke 2009). Der rechtspolitische Streit wäre dann subkutan immer auch Streit darüber, *wie* das Recht diese Bestimmung realisieren soll.

Analoges ließe sich womöglich auch für die politische Ideengeschichte im engeren Sinn zeigen. Anstatt den Streit von Liberalen, Republikaner:innen, Sozialist:innen usw. zu beenden, ließe sich das Alteritätsdenken als Versuch verstehen, das Terrain bzw. dem Kampfplatz zu verändern. Um das nur beispielhaft zu erläutern, lässt sich darauf verweisen, dass in der Literatur zum Alteritätsdenken liberale, republikanische und sozialistische Deutungsversuche vorliegen. So hat Fred Alford (2004) für eine alteri-

als externe, abstrakte Maßstäbe versteht, sondern als Ansprüche, die in der politischen Realität immer schon aufbrechen.

- 10 Um nur eines von Menkes zahlreichen Beispielen aufzugreifen: Indem das moderne Recht das Recht zu schweigen vorsieht – eine Institution, die im vormodernen Kontext undenkbar wäre –, versucht es, der Irreduzibilität und dem Eigenrecht rechtsfremder Artikulationsformen gerecht zu werden und sich selbst zu begrenzen (vgl. Menke 2011). Oder indem es die Möglichkeit der Geschäftsunfähigkeit einräumt, gesteht es die Gewaltsamkeit des Anspruchs „Sei eine Person!“ ein, der, wie es Hegel präzise fasste, das Grundgebot aller Rechtsordnung darstellt. Darüber hinaus ließe sich natürlich der ganze Rahmen der Menschenrechte nennen (vgl. Menke 2006, Rancière 2011).

tätstheoretische Variante des Liberalismus argumentiert. Der Liberalismus schützt in dieser Lesart die Freiheit der Einzelnen, aber nicht um deren eigensinniger Willkürfreiheit willen, sondern weil nur die Einzelne in der Lage ist, sich im Namen des Anderen gegen die Verfügungen der Ordnung, gegen ihre strukturelle Gewalt und Ungerechtigkeit zu stellen.¹¹ Butler und Rancière verfolgen, wie wir gesehen haben, demgegenüber eine ganz andere Politik der Alterität: eine Politik, die nicht das Individuum und seine vereinzelte Verantwortung ins Zentrum stellt, sondern die Relationalität, Interdependenz und Vulnerabilität zum Ausgangspunkt politischer Intervention macht. Wie Michael Morgan (2016) andeutet, lassen sich auch Sozialismus und Kommunismus als Politiken der Alterität rekonstruieren. Schließlich geht es aus Marx' Sicht in Fragen der politischen Gerechtigkeit darum, auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten der Einzelnen Rücksicht zu nehmen, und zwar als vorrangig gegenüber abstrakteren Verteilungsprinzipien wie auch gegenüber institutionellen Hierarchiestrukturen.¹² Morgan

11 Alford formuliert das so: „Levinas's defense of liberalism is likely the strangest defense the reader has encountered. We should, argues Levinas, foster and protect the individual because only the individual can see the tears of the other, the tears that even the just regime cannot see. The individual is to be fostered and protected for the sake of the other individual.“ (Alford 2004, 146) Tatsächlich macht Levinas an einigen Stellen auf die Alteritätssensibilität eines liberalen Staates aufmerksam: „Besteht [der liberale Staat] nicht in ständigem Zurückgehen auf das Recht selbst, in kritischer Reflexion auf das politische Recht, das nur ein faktisches Gesetz ist? [...] [D]er liberale Staat ist einer, der sich selbst infragestellen kann.“ (Levinas 1987b, 262) Allerdings lässt sich diese liberale Levinas-Deutung unter Berufung auf andere Stellen beanspruchen, etwa wenn Levinas betont, dass man „sich fragen [muss], ob der Liberalismus genügt, um zur eigentlichen Würde des menschlichen Subjekts zu gelangen“ (Levinas 1990, 86). Vgl. hierzu auch Herzog 2002.

12 Ich spiele freilich auf die berühmte Passage aus Marx' *Kritik des Gothaer Programms* an: „In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (Marx 1875, 21) Levinas verweist einmal darauf, dass das „höchste Paradox“ des 20. Jahrhunderts darin besteht, dass sich die marxistische „Verteidigung des Menschen und seiner Rechte“ gegen die abstrakten Mechanismen einer entmenslichten Ökonomie „in Stalinismus umkehr[t]“ (Levinas 1984, 138). Hier liegt der Gedanke nicht fern, dass es im Anschluss an diese Beobachtung gilt, die marxistische Kritik der Ökonomie unter radikaldemokratischen Vorzeichen

argumentiert mit Levinas für einen „demokratischen Sozialismus“. Dabei geht es mir nicht darum, sich für eine dieser Deutungen zu entscheiden, sondern darum, zu unterstreichen, dass der Streit um die politischen Formen hier in Alteritätsbegriffen geführt wird. Insofern das Alteritätsdenken davon ausgeht, „dass sich erst im angemessenen Umgang mit dem Nicht-Identischen der Anspruch menschlicher Gerechtigkeit erfüllt“ (Honneth 1994, 134), macht es womöglich etwas explizit, das die Ideengeschichte der Moderne bereits subkutan in Beschlag genommen hat.¹³ Wenn dem so ist, dann hätte die Politik der Alterität eine Geschichte.

Mit der Einsicht in die subkutane geschichtliche Präsenz des Alteritätsmotivs eröffnet sich als Aufgabe die Rekonstruktion dessen, was man eine *politische Ideengeschichte der Alterität* nennen könnte. Das wäre eine Art he-

neu aufzunehmen. Derrida deutet ähnliches an, wenn er in *Marx' Gespenster* die Idee einer „Neuen Internationale“ ins Auge fasst: „Was hier mit dem Namen einer Neuen Internationale bezeichnet wird, ist das, was an die Freundschaft einer Allianz ohne Institution zwischen jenen gemahnt, die, auch wenn sie jetzt nicht mehr an die marxistisch-sozialistische Internationale, an die Diktatur des Proletariats, an die messianisch-eschatologische Vereinigung der Proletarier aller Länder glauben oder nie daran geglaubt haben, sich trotzdem weiterhin von wenigstens einem der Geister Marx' oder des Marxismus inspirieren lassen [...], und zwar um sich in einer neuartigen, konkreten, realen Weise zu verbünden, auch wenn diese Allianz nicht mehr die Gestalt der Partei oder der Arbeiter-Internationale annimmt, sondern die einer Art Gegen-Verschwörung in der (theoretischen und praktischen) Kritik des Zustands des internationalen Rechts, der Begriffe von Staat und Nation usw.: um diese Kritik zu erneuern und um sie vor allem zu radikalisisieren.“ (Derrida 1993, 122)

- 13 Stellt man die Frage, woher dieses Interesse der politischen Moderne am Einzelnen historisch kommt, dann muss man, wie Zeillinger unter Rückgriff auf Foucault argumentiert, die frühchristlichen Ursprünge des Pastorats und die damit verbundene Devise ‚omnes et singulativim‘ in die Überlegungen mit einbeziehen. Das Pastorat verkörpert, wie Zeillinger herausstreicht, ein Regieren, das allen gerecht zu werden versucht (*omnes*), und zwar als Einzelnen, in ihrer Singularität (*singulativim*): „Um die Ordnung der pastoralen Gemeinschaft in ihrer *nicht-souveränen* Sorge um den Einzelnen aufrechtzuerhalten bzw. wiederherzustellen fordert die frühchristliche Bußpraxis [...] das *öffentliche Bekenntnis* [...] und eine *sichtbar gelebte Praxis* des Subjekts [...]. In diesem Sinne stellt das Bekenntnis der Sünden auch bereits eine erste Gestalt des Glaubensbekenntnisses dar. Alle drei Aspekte der Exhomologese kreisen um die Erneuerung des pastoralen Bands, das die Beziehung des einzelnen Subjekts nicht nur zum Hirten, sondern auch zu den anderen Mitgliedern der ‚Herde‘ und nicht zuletzt auch zu sich selbst bestimmt. Auch dazu drängen sich zahlreiche strukturelle Parallelen zu den zentralen Errungenschaften der späteren abendländischen Kulturgeschichte (insbesondere im Bereich des Rechts und der Politik) auf“ (Zeillinger 2013, 368).

terodoxe Geschichte der politischen Formen, ein Lesen-gegen-den-Strich, das die Infragestellung durchs Andere nicht als randständiges Moment des politischen Denkens exotisiert, sondern als intrinsisches Movens ernst nimmt. Gewiss könnte eine solche historische Analyse – eine Analyse, deren Gelingen, ja selbst deren strenge methodische Durchführbarkeit alles andere als garantiert ist – ihrem Material gegenüber nicht ‚neutral‘ sein. Aber eine solche Neutralität ist auch gar nicht geboten. In einer Welt, der das Andere mit aller Gewalt ausgetrieben wird, lässt sich Unparteilichkeit nicht von Komplizenschaft unterscheiden. Vom Hass auf den anderen Menschen, der sich heute in unzähligen Massakern entlädt, über das massenhafte Sterbenlassen der Arten und die Verwüstung ganzer Lebenssysteme, das forcierte Verschwinden parochialer Sprachen, Idiome und Denkweisen, die Austrocknung aller Idiosynkrasien des Geistes durch die Maschinisierung der ‚Intelligenz‘ bis hin zur Verdinglichung und Kommodifizierung abweichenden künstlerischen Ausdrucks – wir sind Zeug:innen einer Auslöschung des Anderen, die bis in den Kern des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses durchschlägt. Eine kritische politische Philosophie muss angesichts dessen eine politische Philosophie der Alterität sein – ein Denken, dessen ethisch-politischen Fluchtpunkt Adorno (1951, 67) einmal auf die Formel gebracht hat: „ohne Angst verschieden sein“.

Literaturverzeichnis

- Abensour, Miguel (2005): „Der Staat der Gerechtigkeit“, in: *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*. Hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Berlin: diaphanes, 45–60.
- Abensour, Miguel (2012): *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment*. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1963a): „Drei Studien zu Hegel“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 5. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971, 247–381.
- Adorno, Theodor W. (1963b): *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- Agamben, Giorgio (1998): *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2013.
- Agamben, Giorgio (2003): *Ausnahmezustand. Homo sacer II.1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- Aït-Touati, Frédérique (2017): „For a Speculative Policy. Bruno Latour and Nanterre Amandier's Theatre of Negotiations“, in: *Empty Stages, Crowded Flats. Performativity as Curatorial Strategy*. Hrsg. von Florian Malzacher und Joanna Warsza. Berlin: Alexander, 152–157.
- Alford, C. Fred (2004): „Levinas and Political Theory“, in: *Political Theory* 32/2, 146–171.
- Apel, Karl-Otto (1997): „Dialog mit Karl-Otto Apel“, in: *Sic et Non*, <https://web.archive.org/web/20070320105911/http://www.archiv.sicetnon.org/artikel/aktuelles/apel.htm> (8.9.2021).
- Arendt, Hannah (1955): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München/Zürich: Piper 2008.
- Arendt, Hannah (1964): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper 2007.
- Aristoteles (Nik. Eth.): *Nikomachische Ethik*. Berlin: Fischer 1957.
- Atterton, Peter (1999): „The Proximity between Kant and Levinas: The Primacy of Pure Practical Reason“, in: *The Eighteenth Century* 40/3, 244–260.
- Atterton, Peter (2012): „Facing Animals“, in: *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*. Hrsg. von William Edelglass, James Hatley und Christian Diehm. Pittsburgh: Duquesne UP, 25–40.
- Babka, Anna/Posselt Gerald (2016): *Gender und Dekonstruktion. Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*. Unter Mitarb. von Sergej Seitz und Matthias Schmidt. Wien: facultas/UTB.
- Bachtin, Michail M. (1979): *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Balibar, Étienne (2010): *Gleichfreiheit. Politische Essays*. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Ballanche, Pierre-Simon (1830): *Première Sécession de la plèbe*. Rennes: Pontcerq 2017.
- Bankovsky, Miriam (2012): *Perfecting Justice in Rawls, Habermas and Honneth. A Deconstructive Perspective*. London u.a.: Bloomsbury.
- Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Fink.
- Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas (2011): *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Bielefeld: transcript.
- Bedorf, Thomas (2020): „Stiftung/en. Eine selektive Lektüre in systematischer Absicht“, in: Steffen Herrman und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 43–70.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.) (2010): *Das Politische und die Politik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1921): „Zur Kritik der Gewalt“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften II*, Bd. 1. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 179–204.
- Bennington, Geoffrey (2009): „Sovereign Stupidity and Autoimmunity“, in: *Derrida and the time of the political*. Hg. von Pheng Cheah und Suzanne Guerlac. Durham/London: Duke UP, 97–113.
- Bensussan, Gérard (2008): *Ethique et expérience. Levinas politique*. Strasbourg: La Phocide.
- Bernasconi, Robert (1998): „Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas“, in: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Hg. von Bernhard Waldenfels und Iris Därmann. München: Fink, 87–110.
- Bernasconi, Robert/Wood, David (Hg.) (1988): *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*. London/New York: Routledge.
- Bernasconi, Robert/Critchley, Simon (Hg.) (1991): *Re-Reading Levinas*. Bloomington: Indiana UP.
- Bernasconi, Robert/Critchley, Simon (Hg.) (2002): *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bertram, Georg (2006a): *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*. Weilerswist: Velbrück.
- Bertram, Georg (2006b): „Die Idee der Philosophie von Emmanuel Levinas“, in: *Studia Phaenomenologica VI*, 241–260.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Mit einem Vorw. von Elisabeth Bronfen. Deutsche Übers. von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Tübingen: Stauffenburg.
- Blumenberg, Hans (1960): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- Blumenberg, Hans (1975): *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.

- Bodenheimer, Alfred/Fischer, Miriam (Hg.) (2015): *Lesarten der Freiheit. 50 Jahre Difficile Liberté von Emmanuel Lévinas*. Freiburg: Alber.
- Bonacker, Thorsten (2001): „Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida“, in: *Politische Theorien der Gegenwart II*. Hg. von André Brodocz und Gary S. Schaal. Wiesbaden: Springer, 129–160.
- Bonnemann, Jens (2016): *Wahrnehmung als leibliches Widerfahrnis. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*. Münster: mentis.
- Borneman, John (2012): „Border Regimes, the Circulation of Violence and the Neo-authoritarian Turn“, in: *A Companion to Border Studies*. Hg. von Thomas M. Wilson und Hastings Donnan. Oxford: Blackwell, 119–135.
- Breaugh, Martin (2016): *The Plebeian Experience. A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia UP.
- Brecht, Bertold: *Mutter Courage und ihre Kinder. Eine Chronik aus dem Dreißigjährigen Krieg*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.
- Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.) (2012): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript.
- Brown, Wendy (2015): *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- Buchstein, Hubertus/Jörke, Dirk (2003): „Das Unbehagen an der Demokratietheorie“, in: *Leviathan* 31/4, 470–495.
- Buddeberg, Eva (2011): *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin: de Gruyter 2011.
- Buddeberg, Eva (2016): „Ethik und Politik im Anschluss an Levinas – Zwischen dem einen und den vielen Anderen?“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3/1, 93–124.
- Butler, Judith (1990): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Butler, Judith (1992): „Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“, in: Seyla Benhabib u.a.: *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer 1993, 31–58.
- Butler, Judith (1997): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Butler, Judith (2000): „Ethical Ambivalence“, in: *The Turn to Ethics*. Hg. Von Marjorie Garber, Beatrice Hanssen und Rebecca L. Walkowitz. London/New York: Routledge, 15–28.
- Butler, Judith (2002): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- Butler, Judith (2004): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2009): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt/M.: Campus 2010.
- Butler, Judith (2012): *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Frankfurt/M.: Campus.

- Butler, Judith (2013a): „Konkurrierende Universalitäten“, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek: *Kontingenz – Hegemonie – Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Hg. von Gerald Posselt unter Mitarb. von Sergej Seitz. Übers. von Sergej Seitz, Gerald Posselt u.a. Wien: Turia + Kant, 171–226.
- Butler, Judith (2013b): „Levinas trahi? La réponse de Judith Butler“, in: *Le Monde*, Online-Ausgabe vom 21.3.2013, abrufbar unter <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/> (28.3.2017).
- Butler, Judith (2013c): „Reinszenierung des Universalen. Hegemonie und die Grenzen des Formalismus“, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek: *Kontingenz – Hegemonie – Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Hg. von Gerald Posselt unter Mitarb. von Sergej Seitz. Übers. von Sergej Seitz, Gerald Posselt u.a. Wien: Turia + Kant, 15–56.
- Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2020): *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Zürich: diaphanes.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (2000): *Kontingenz – Hegemonie – Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Wien: Turia + Kant 2013.
- Caygill, Howard (2002): *Levinas and the Political*. London/New York: Routledge 2002.
- Chalier, Catherine (1998): *Pour une morale au-delà du savoir*. Paris: Albin Michel.
- Chaouat, Bruno (2013): „Judith Butler et la Critique de la Raison Sioniste“, in: *Le Monde*, Online-Ausgabe vom 13.3.2013, abrufbar unter <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/13/debat-judith-butler-ou-levinas-trahi/> (28.3.2017).
- Clark, David L. (2004): „On Being ‚the Last Kantian in Nazi Germany‘: Dwelling with Animals after Levinas“, in: *Post-Modernism and The Ethical Subject*. Hrsg. von Barbara Gabriel und Suzan Ilcan. Montreal: MQUP, 41–74.
- Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska, Nonhoff, Martin (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin: Suhrkamp.
- Coole, Diana (2008): „Butler’s Phenomenological Existentialism“, in: *Judith Butler’s Precarious Politics. Critical Encounters*. Hg. von Terrell Carver und Samuel A. Chambers. New York: Routledge, 11–27.
- Cornell, Drucilla (1994): „Vom Leuchtturm her: Das Erlösungsversprechen und die Möglichkeit der Auslegung des Rechts“, in: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 60–96.
- Cornell, T.J. (1995): *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars*. London/New York: Routledge.
- Critchley, Simon (1994): „Habermas und Derrida werden verheiratet“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42(6), 1025–1036.
- Critchley, Simon (1999): *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh UP.

- Critchley, Simon (2005): „Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung“, in: *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*. Hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Berlin: diaphanes, 61–74.
- Delhom, Pascal (2002): *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Fink.
- Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (2007): „Vorwort“, in: Emmanuel Levinas: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes, 7–71.
- Demmerling, Christoph (2010): „Adorno – Die Gewalt des Begriffs“, in: *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Hg. von Hannes Kuch und Steffen Herrmann. Weilerswist: Velbrück, 154–172.
- Derrida, Jacques (1964): „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 121–235.
- Derrida, Jacques (1968): *Grammatologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Derrida, Jacques (1971): „Signatur Ereignis Kontext“, in: Ders.: *Limited Inc*. Wien: Passagen 2001, 15–45.
- Derrida, Jacques (1972): „Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text“, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen 1999.
- Derrida, Jacques (1976): „Unabhängigkeitserklärungen“, in: Ders. und Friedrich Kittler: *Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*. Berlin: Merve 2000, 9–19.
- Derrida, Jacques (1988): „Die *différance*“, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen 1999, 29–52.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der ‚mystische‘ Grund der Autorität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1992): *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1993): *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- Derrida, Jacques (1996): *Von der Gastfreundschaft*. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques (1997): „Das Prinzip der Gastfreundschaft“, in: Ders.: *Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten*. Wien: Passagen, 251–256.
- Derrida, Jacques (2000): *Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel... Paul de Mans Krieg. Mémoires II*. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques (2001): *Die unbedingte Universität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2018.
- Derrida, Jacques (2001/2): *Das Tier und der Souverän*. Seminar 2001–2002. Wien: Passagen 2015.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Derrida, Jacques (2004): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Drabinski, John E./Nelson, Eric S. (2014): *Between Levinas and Heidegger*. Albany: SUNY Press.

- Evink, Eddo (2013): „On transcendental violence“, in: *Phenomenologies of Violence*. Hg. von Michael Staudigl. Leiden/Boston: Brill, 65–80.
- Fassin, Eric (2013): „L’interprétation des guillemets“, in: *Le Monde*, Online-Ausgabe vom 22.3.2013, abrufbar unter <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/22/levinas-butler-eric-fassin-du-bon-usage-des-guillemets/> (zuletzt abgerufen am 28.3.2017).
- Felman, Shoshana (2003): *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J.L. Austin or Seduction in Two Languages*, Stanford: Stanford UP.
- Fischer, Norbert/Hatrup, Dieter (1999): *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*. Paderborn: Schöningh.
- Flatscher, Matthias (2018): „Derridas ‚Politik der Alterität‘. Zur normativen Dimension des Kommenden“, in: *„Die Zukunft gehört den Phantomen.“ Kunst und Politik nach Derrida*. Hg. von Arthur Boelderl und Monika Leisch-Kiesl. Bielefeld: transcript, 305–334.
- Flatscher, Matthias (2020): „Plädoyer für eine radikaldemokratische Institutionentheorie. Eine Spurensuche bei Arendt und Derrida“, in: Ders. und Steffen Herrmann (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 71–110.
- Flatscher, Matthias/Seitz, Sergej (2016): „Einleitung: Ethik und Alterität. Randgänge der Phänomenologie“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3/1, 79–92.
- Flatscher, Matthias/Seitz, Sergej (2018): „The Ethico-Political Turn of Phenomenology. Reflections on Otherness in Husserl and Levinas“, in: *Imagination, Intersubjectivity and Perspective-Taking*. Hg. von Luca Vanzago, Michela Summa und Thomas Fuchs. London: Routledge, 321–341.
- Flatscher, Matthias/Pistol, Florian (2018): „Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler“, in: *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Hg. von Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz. Bielefeld: transcript, 99–124.
- Flatscher, Matthias/Seitz, Sergej (2019): „Of citizens and plebeians: Postnational political figures in Jürgen Habermas and Jacques Rancière“, in: *European Law Journal* 25(5), 502–507.
- Flatscher, Matthias/Seitz, Sergej (2020): „Bürgerliche Solidarität und plebejische Gleichheit. Redemokratisierungen der Postpolitik bei Habermas und Rancière“, in: *Staatskritik und Radikaldemokratie. Das Denken Jacques Rancières*. Hg. von Mareike Gebhardt. Baden-Baden: Nomos.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2015): „Die Normativitätsbegründungsfälle. Die unterschätzte Bedeutung befragender und negativer Kritikformen in der Politischen Theorie und der Internationalen Politischen Theorie“, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 6(2), 189–206.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2017): *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2020): *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Foucault, Michel (1975/76): *In Verteidigung der Gesellschaft*. Vorlesungen am Collège de France 1975/76. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

- Foucault, Michel (1977/78): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Vorlesung am Collège de France 1977–78. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Foucault, Michel (1982): *Hermeneutik des Subjekts*. Vorlesungen am Collège de France 1981/82. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Foucault, Michel (1983a): *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Foucault, Michel (1983b): *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley. Berlin: Merve 1996.
- Foucault, Michel (1983c): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Aus dem Französ. von Ulrich Rauff und Walter Seitter. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1984): *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Franck, Didier (2008): *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris: PUF.
- Frick, Marie-Luisa (2022): „Illiberalism and Human Rights“, in: *Routledge Handbook of Illiberalism*. Hg. von András Saló, Renáta Uitz und Stephen Holmes. London/New York: Routledge.
- Gebh, Sara/Seitz, Sergej (2024): *Postfundamentalismus*. Wien: facultas/UTB.
- Gehring, Petra/Gelhard, Andreas (Hg.) (2012): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Gelhard, Andreas (2005): *Levinas*. Leipzig: Reclam.
- Gelhard, Andreas (2011): „Die Sprache des Gewissen. Über Alterität und Anerkennung in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, in: *Alterität und Anerkennung* Hg. von Andreas Hetzel, Dirk Quadflieg und Heidi Salaverría. Baden-Baden: Nomos, 113–129.
- Gelhard, Andreas (2015): „Skepsis und Schwäche. Versuch über Kant und Levinas“, in: *Lesarten der Freiheit*. Hg. von Alfred Bodenheimer und Miriam Fischer. Freiburg: Alber, 215–240.
- Gies, Nathan (2015): „Signifying Otherwise: Liveability and Language“, in: *Butler and Ethics*. Hg. von Moya Lloyd. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Gondek, Hans-Dieter (1994): „Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas. Einige Erläuterungen“, in: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 315–330.
- Günther, Klaus (1988): *Der Sinn für Angemessenheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gutting, Gary (2009): *What Philosophers Know. Case Studies in Recent Analytic Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP.
- Green, Jeffrey Edward (2016): *The Shadow of Unfairness. A Plebeian Theory of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford UP.
- Grondin, Jean (2007): *Immanuel Kant zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gros, Frédéric (2009): „Situierung der Vorlesungen“, in: Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Hrsg. von Frédéric Gros. Aus dem Franz. von Jürgen Schröder. Berlin: Suhrkamp 2012, 440–460.

- Habermas, Jürgen (1972): „Wahrheitstheorien“, in: Ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, 127–183.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.
- Habermas, Jürgen (1985): „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno“, in: Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 130–157.
- Habermas, Jürgen (1996): „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: Ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 65–94.
- Habermas, Jürgen (1998a): „Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 42(166), 1998, 320–340.
- Habermas, Jürgen (1998b): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2009): *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Halpérin, Jean/Hansson, Nelly (Hg.) (1998): *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Actes du XXXVIe Colloque des intellectuels juifs de langue française*. Paris: Albin Michel.
- Han, Byung-Chul (2016): *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Hansel, Georges (2011): *Politique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Sandre.
- Haverkamp, Anselm (Hg.) (1994): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Herrmann, Steffen (2010): „Levinas – Von der Gewalt des Angesichts zur Gewalt des Schweigens“, in: *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Hg. von Hannes Kuch und Steffen Herrmann. Weilerswist: Velbrück, 172–195.
- Herrmann, Steffen (2018): *Ich – Andere – Dritte. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Freiburg/München: Alber.
- Herrmann, Steffen (2019): „Demokratische Urteilstkraft nach Arendt“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 6(1), 257–288.
- Herrmann, Steffen (2020): „Radikaldemokratische Institutionen. Gruppenvertretung und Volkstribunal“, in: Ders. und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 225–250.
- Herodot (H): *Historien. Viertes Buch*. Stuttgart: Reclam 2013.
- Herzog, Annabel (2002): „Is Liberalism All We Need? Lévinas's Politics of Surplus“, in: *Political Theory* 30(2), 204–227.
- Hetzl, Andreas (2012): „Die Dramatik des Diskurses: Szenen der Wortergreifung bei Foucault, de Certeau, Nancy und Rancière“, in: *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Hg. von Petra Gehring u. Andreas Gelhard. Zürich/Berlin: diaphanes, 231–246.

- Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.) (2011): *Alterität und Anerkennung*. Baden-Baden: Nomos.
- Hirsch, Alfred (1999): „Grammatologie als Polemologie. Von der Dekonstruktion des Krieges zur Politisierung der Schrift“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24, 5–33.
- Hirsch, Alfred (2004): *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*. München: Fink.
- Honig, Bonnie (1991): „Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic“, in: *American Political Science Review* 85(1), 97–113.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (Hg.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Campus.
- Honneth, Axel (1994): „Das Andere der Gerechtigkeit“, in: Ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 133–170.
- Honneth, Axel (2003): *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2010): *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2015): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Um Kommentare von Judith Butler, Raymond Geuss und Jonathan Lear erw. Ausg. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel/Rancière, Jacques (2021): *Anerkennung oder Unvernehmen? Eine Debatte*. Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer 2008.
- Hüser, Dietmar (2014): „Vom ‚Un-Skandal‘ des Algerienkrieges zum ‚Post-Skandal‘ der Gedächtniskultur. Die Pariser Polizei-Repressionen vom 17. Oktober 1961“, in: *Skandale zwischen Moderne und Postmoderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf Formen gesellschaftlicher Transgression*. Hg. von Andreas Gelz u.a. Berlin: de Gruyter, 183–213.
- Jaeggi, Rahel (2009): „Was ist Ideologiekritik?“, in: *Was ist Kritik?* Hg. von Rahel Jaeggi und Tilo Wesche. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2013, 266–295.
- Jörke, Dirk (2006): „Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?“, in: *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Hg. von Reinhard Heil und Andreas Hetzel. Bielefeld: transcript, 253–266.
- Kafka, Franz (1915): *Der Proceß*. Kritische Ausgabe hg. von Malcolm Pasley. Frankfurt/M.: Fischer 1990.
- Kant, Immanuel (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- Kant, Immanuel (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.

- Kettner, Matthias (1993): „Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche“, in: *Transzendentalpragmatik*. Hg. von Andreas Dorschel u.a. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 187–211.
- Klemperer, Victor (1947): *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam 1996.
- Kobusch, Theo/Summerell, Orrin F. (1999): „Totalität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter, Karfried Gründer und Gottfried Gabriel. Bd. 10. Basel: Schwabe, 1300–1303.
- Kreuder-Sonnen, Christian (2018): „An authoritarian turn in Europe and European Studies?“, in: *Journal of European Public Policy* 25/3, 452–464.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen 2006.
- Laclau, Ernesto (2000): „Identität und Hegemonie: Die Rolle der Universalität in der Konstitution von politischen Logiken“, in: Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Hg. und eingel. von Gerald Posselt unter Mitarb. von Sergej Seitz. Aus dem Engl. von Sergej Seitz, Gerald Posselt u.a. Wien/Berlin: Turia + Kant 2013, 57–111.
- Latour, Bruno (1991): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie 1995.
- Latour, Bruno (1999): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Latour, Bruno (2005): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2019.
- Latour, Bruno (2012): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin: Suhrkamp 2018.
- Latour, Bruno (2015): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp 2020.
- Lefort, Claude (1990): „Die Frage der Demokratie“, in: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Hg. von Ulrich Rödel. Aus dem Französisch von Kathrina Menke. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 281–297.
- Lefort, Claude/Gauchet, Marcel (1990): „Über die Demokratie: Das Politische und die Institutionierung des Gesellschaftlichen“, in: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Hg. von Ulrich Rödel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 89–122.
- Leist, Anton (1986): „Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik“, in: *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*. Hg. von Emil Anghern und Georg Lohmann. Stuttgart: Hain, 58–81.
- Levinas, Emmanuel (1951): „Ist die Ontologie fundamental?“, in: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber 2012, 103–119.
- Levinas, Emmanuel (1954): „Ich und Totalität“, In: Ders.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München: Hanser 1991, 24–55.
- Levinas, Emmanuel (1957): „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber 2012, 185–208.

- Levinas, Emmanuel (1959): „Der Untergang der Vorstellung“, in: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber 2012, 120–139.
- Levinas, Emmanuel (1960): „Die russisch-chinesische Debatte und die Dialektik“, in: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. und mit e. Vorw. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Zürich/Berlin: diaphanes 2007, 91–94.
- Levinas, Emmanuel (1961): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber 2008.
- Levinas, Emmanuel (1963a): „Die Spur des Anderen“, in: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber 2012, 209–235.
- Levinas, Emmanuel (1963b): „Nom d'un chien' oder das Naturrecht“, in: *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas* 1906–1995. Hrsg. von Frank Miething und Christoph Wolzogen. Frankfurt/M.: Neue Kritik 2006, 55–59.
- Levinas, Emmanuel (1964a): „Die Bedeutung und der Sinn“, in: Ders.: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 1989, 9–60.
- Levinas, Emmanuel (1964b): *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel 2003.
- Levinas, Emmanuel (1965): „Rätsel und Phänomen“, in: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber 2012, 236–260.
- Levinas, Emmanuel (1968a): „Sprache und Nähe“, in: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber 2012, 260–294.
- Levinas, Emmanuel (1968b): „Die Substitution“, in: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber 2012, 295–330.
- Levinas, Emmanuel (1973a): *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1996.
- Levinas, Emmanuel (1973b): „Das jüdische Denken heute“, in: Ders.: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag 1996, 116–125.
- Levinas, Emmanuel (1974): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber 1992.
- Levinas, Emmanuel (1977): „Fragen und Antworten“, in: Ders.: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg: Alber, 96–131.
- Levinas, Emmanuel (1982a): *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Wien: Passagen 2008.
- Levinas, Emmanuel (1982b): „Der Staat Cäsars und der Staat Davids“, in: Ders.: *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse*. Frankfurt/M.: Neue Kritik, 135–151.
- Levinas, Emmanuel (1983): „Israel: Ethik und Politik“, in: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. von Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes 2007, 237–248.

- Levinas, Emmanuel (1984): „Frieden und Nähe“, in: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes 2007, 137–150.
- Levinas, Emmanuel (1986): „Die Bibel und die Griechen“, in: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. von Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes 2007, 151–154.
- Levinas, Emmanuel (1987a): „Vorwort zur deutschen Übersetzung“, in: Ders.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber 2008.
- Levinas, Emmanuel (1987b): „Dialog über das Denken an den Anderen“, in: Ders.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München: Hanser 1995, 257–264.
- Levinas, Emmanuel (1988): „Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit“, in: Ders.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München: Hanser 1995, 265–278.
- Levinas, Emmanuel (1990): „Postscriptum zu ‚Einige Bemerkungen zur Philosophie des Hitlerismus‘“, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes 2007, 86.
- Levinas, Emmanuel (1993): *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen 1996.
- Levinas, Emmanuel (1996): „Au-delà de l'État dans l'État“, in: Ders.: *Nouvelles Lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 43–76.
- Levinas, Emmanuel (2005): *Humanismus des anderen Menschen*. Hg. von Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner.
- Liebsch, Burkhard (1999): *Moralische Spielräume: Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*. Göttingen: Wallstein.
- Liebsch, Burkhard (2001): *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*. Berlin: Akademie.
- Liebsch, Burkhard (2010): „Ethik als anti-politisches Denken. Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière“, in: *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Hg. von Ulrich Bröckling und Robert Feustel. Bielefeld: transcript, 99–129.
- Liebsch, Burkhard (2010b): „Zur Konfiguration menschlicher Geschichte, Gewalt und Gemeinschaft. Repolitisierung eines ‚Humanismus des anderen Menschen‘ mit Blick auf Levinas und Rancière“, in: *Tr@nsit Online*, <https://www.iwm.at/transit-online/zur-konfiguration-menschlicher-geschichte-gewalt-und-gemeinschaft-repolitisierung> (9.9.2021).
- Liebsch, Burkhard (2014): *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*. Zug: Die Graue Edition.
- Liebsch, Burkhard (2016): „Gewalt – Geschichte – Philosophie. Emmanuel Levinas' Versuch über die Exteriorität in der Perspektive einer historisierten Sozialphilosophie“, in: Ders. (Hg.): *Der Andere in der Geschichte – Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg/München: Alber, 30–64.

- Lingis, Alphonso (1998): „Translator’s Introduction“, in: Emmanuel Levinas: *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer, xi–xl.
- Livius, Titus (RG): *Römische Geschichte. Buch I–III*. Düsseldorf/Zürich: Patmos 2007.
- Llewelyn, John (2002): „Levinas and language“, in: *The Cambridge Companion to Levinas*. Hg. von Robert Bernasconi und Simon Critchley. Cambridge: Cambridge UP.
- Lloyd, Moya (2008): „Towards a Cultural Politics of Vulnerability. Precarious Lives and Ungrievable Deaths“, in: *Judith Butler’s Precarious Politics. Critical Encounters*. Hg. von Terrell Carver und Samuel A. Chambers. New York: Routledge, 92–106.
- Lloyd, Moya (2015): „Introduction“, in: *Butler and Ethics*. Hg. von Moya Lloyd. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Loidolt, Sophie (2010): „Meine intime Fremdheit für meine intime Politik. Versatzstücke für ein Gespräch“, in: *Das Fremde im Selbst. Transformationen der Phänomenologie: Intersubjektivität, Alterität, Politik*. Hg. von Ders. und Matthias Flatscher. Würzburg: Königshausen & Neumann, 282–296.
- Loidolt, Sophie (2017): *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge.
- Loraux, Nicole (2006): *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York: Zone Books.
- Lyotard, Jean-François (1983): *Der Widerstreit*. München: Fink 1987.
- Macan, Reginald Walter (1895): *Herodotus. The Fourth, Fifth, and Sixth Books*. (London/New York: Macmillan.
- MacIntyre, Alasdair (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2015): „Globale Proteste und die Demokratisierung der Demokratie. Anmerkungen zum Kosmopolitismus“, in: *Ordnungsbildung und Entgrenzung. Demokratie im Wandel*. Hg. von Renate Martinsen. Wiesbaden: Springer VS, 239–250.
- Marchart, Oliver (2018): *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Marx, Karl (1875): „Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei“, in: *MEW* Bd. 19. Berlin: Dietz 1978, 15–32.
- Menke, Christoph (1994): „Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit“, in: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 279–287.
- Menke, Christoph (2006): „Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde: Das Subjekt der Menschenrechte“, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 3(2), 3–21.
- Menke, Christoph (2009): „Das Nichtanererkennbare. Oder warum das moderne Recht keine ‚Sphäre der Anerkennung‘ ist“, in: *Sozialphilosophie und Kritik*. Hg. von Rainer Forst u.a. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 87–108.
- Menke, Christoph (2011): *Recht und Gewalt*. Berlin: August.

- Menke, Christoph (2015): *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Mills, Catherine (2015): „Butler’s Ethical Appeal: Being, Feeling and Acting Responsible“, in: *Butler and Ethics*. Hg. von Moya Lloyd. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Morgan, Michael (2016): *Levinas’s Ethical Politics*. Bloomington: Indiana UP.
- Mouffe, Chantal (2000): *Das demokratische Paradox*. Aus dem Engl. und mit e. Einl. von Oliver Marchart. Wien/Berlin: Turia + Kant 2018.
- Mouffe, Chantal (2005): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Aus dem Engl. von Niels Neumeier. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- Müller, Jan-Werner (2016): *Was ist Populismus? Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Nancy, Jean-Luc (2004): *singulär plural sein*. Zürich: diaphanes.
- Nagl-Docekal, Herta (1994): „Ist Fürsorglichkeit mit Gleichbehandlung unvereinbar?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42(6), 1994, 1045–1050.
- Nelson, Eric S. (2020): *Levinas, Adorno, and the Ethics of the Material Other*. Albany: SUNY Press.
- Neumann, Karl (1855): *Die Hellenen im Skythenlande. Ein Beitrag zur Alten Geographie, Ethnographie und Handelsgeschichte*. Berlin: Reimer.
- Niederberger, Andreas/Wolf, Markus (Hg.) (2007): *Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida*. Bielefeld: transcript.
- Nietzsche, Friedrich (1873): „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter 2014.
- Nietzsche, Friedrich (1887): *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter 2014.
- Oberprantacher, Andreas (2016): „Radikal demokratischer Ungehorsam. ‚Illegale‘ als strittiges politisches Subjekt“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3(1), 305–338.
- Oppermann, Manfred (1979): „Zu den Skythen“. In: *Klio* 61/2 1979, 561–565.
- Pocock, J.G.A. (1975): *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton UP.
- Posselt, Gerald (2005): *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München: Fink.
- Posselt, Gerald (2013): „Wahrsprechen, Wortergreifung und ‚Collateral Murder‘. Zur Aktualität von Michel Foucaults Begriff der *parrhesia*“, in: *Jahrbuch Rhetorik* 32, 71–92.
- Posselt, Gerald (2016a): „Outraging Speech: On the Politics of Performative Contradictions“, in: *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*. Hg. von Andreas Oberprantacher und Andrei Siclodi. London: Palgrave, 111–129.
- Posselt, Gerald (2016b): „Iterabilität“, in: Anna Babka / Gerald Posselt: *Gender und Dekonstruktion. Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*. Unter Mitarb. v. Sergej Seitz u. Matthias Schmidt. Wien: facultas/UTB 2016, 64–65.
- Posselt, Gerald (2016c): „Representing Consensus and Dissent: On the (Anti-)Representational Politics of the Occupy Movement“, in: *EPEKEINA* 7(1–2), 2016, 1–13.

- Posselt, Gerald (2018): „The Task of Becoming Minor: On the Politics of Representation“, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 4(2), 283–305.
- Posselt, Gerald/Flatscher, Matthias (2018): *Sprachphilosophie. Eine Einführung*. Wien: Facultas/UTB.
- Posselt, Gerald/Hetzel, Andreas (2017): „Rhetorisches Philosophieren“, in: *Handbuch Rhetorik und Philosophie*. Hg. von Andreas Hetzel und Gerald Posselt. Berlin/New York: de Gruyter, 1–20.
- Posselt, Gerald/Seitz, Sergej (2017): „Theorien der Metapher. Die Provokation der Philosophie durch das Unbegriffliche“, in: *Handbuch Rhetorik und Philosophie*. Hg. von Andreas Hetzel und Gerald Posselt. Berlin/New York: de Gruyter, 421–448.
- Posselt, Gerald/Seitz, Sergej (2018): „Sprachen des Widerstands. Zur Normativität politischer Artikulation bei Foucault und Rancière“, in: *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Hg. von Oliver Marchart und Renate Martensen. Wiesbaden: Springer, 185–209.
- Posselt, Gerald/Seitz, Sergej (2020): „Relativism and poststructuralism“, in: *The Routledge handbook of philosophy of relativism*. Hg. von Martin Kusch. London/New York: Routledge, 133–143.
- Rancière, Jacques (1995): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Rancière, Jacques (1997): „Die Sache des Anderen“, in: Ders.: *An den Rändern des Politischen*. Aus dem Französischen von Richard Steurer-Boulard. Wien: Passagen 2019, 147–159.
- Rancière, Jacques (2000): „Konsens, Dissens, Gewalt“, übers. von Tobias Klass, in: *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. Hg. von Mihran Dahbag et al. München: Fink, 97–112.
- Rancière, Jacques (2002): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b_books.
- Rancière, Jacques (2003): *Politik der Bilder*. Zürich: diaphanes 2006.
- Rancière, Jacques (2007): *Politik der Literatur*. Wien: Passagen 2011.
- Rancière, Jacques (2008): *Ist Kunst widerständig?* Berlin: Merve.
- Rancière, Jacques (2010a): *Das Fleisch der Worte. Politik(en) der Schrift*. Zürich: diaphanes.
- Rancière, Jacques (2010b): *Die stumme Sprache. Essay über die Widersprüche der Literatur*. Zürich: diaphanes.
- Rancière, Jacques (2011): „Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?“, in: *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Hg. von Christoph Menke und Francesca Raimondi. Berlin: Suhrkamp, 474–490.
- Rancière, Jacques (2016): „Tobias Klass im Gespräch mit Jacques Rancière“, in: *Information Philosophie* 2016, <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=8443&n=2&y=5&c=29#> (15.12.2018).
- Rancière, Jacques (2017): „Préface“, in: Pierre-Simon Ballanche: *Première Sécession de la plèbe*. Rennes: Pontcerq, 7–23.

- Rawls, John (1971): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.
- Rawls, John (1977): „Verteilungsgerechtigkeit“, in: *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Hg. von Christoph Horn und Nico Scarano. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 355–386.
- Rawls, John (1993): *Politischer Liberalismus*. Übers. von Wilfried Hirsch. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- Rawls, John (2001): *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Hg. von Erin Kelly. Aus dem Amerikan. von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- Ricœur, Paul (1965): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Ricœur, Paul (1990): *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink.
- Römer, Inga (2018): *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*. Hamburg: Meiner.
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge UP.
- Saussure, Ferdinand de (2001): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Hg. von Charles Bally und Albert Sechehaye unter Mitwirkung von Albert Riedlinger. Übers. von Herman Lommel. Mit einem Nachwort von Peter Ernst. Berlin: de Gruyter.
- Schmitt, Carl (1932): *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker & Humblot.
- Schnabl, Christa (2004): *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge*. Freiburg/Schweiz: Academic Press Fribourg.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): „Zwischen Ansprache und Anspruch: Judith Butlers moraltheoretischer Entwurf“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58(1), 83–104.
- Schnell, Martin W. (2001): *Zugänge zur Gerechtigkeit*. München: Fink.
- Schüle, Johannes-Georg (2010): „Derrida – Über die Ur-Gewalt der Sprache“, in: *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Hg. von Hannes Kuch und Steffen Herrmann. Weilerswist: Velbrück, 595–312.
- Segal, Lynne (2008): „After Judith Butler: Identities, Who Needs Them?“, in: *Subjectivity* 25/1, 381–394.
- Seitz, Sergej (2016a): „Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität. Zu den normativen Implikationen der Philosophie von Emmanuel Levinas“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3(1), 165–202.
- Seitz, Sergej (2016b): „Truth Beyond Consensus. Parrhesia, Dissent, and Subjectivation“, in: *Epekeina. International Journal of Ontology, History, and Criticism* 7.1/2, 1–13.
- Seitz, Sergej (2018a): „Zwischen Ethik und Politik. Butler und das Denken der Alterität“, *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Hg. von Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz. Bielefeld: transcript, 71–98.
- Seitz, Sergej (2018b): „Die ethisch-politische Kraft der Bilder. Zum politischen Denken des Bildes nach Jacques Rancière und Judith Butler“, in: *Facetten gegenwärtiger Bildtheorie. Interkulturelle und interdisziplinäre Perspektiven*. Hg. von Sergej Seitz, Anke Graneß und Georg Stenger. Wiesbaden: Springer, 363–382.

- Seitz, Sergej (2018c) „Ethische Unbedingtheit im Zeitalter der Kontingenz? Zum Verhältnis von Kant und Levinas“, in: *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Hg. von Violetta Waibel, Margot Ruffing und David Wagner. 6 Bde. Bd. 5. Berlin/New York: de Gruyter, 3621–3628.
- Seitz, Sergej (2020a): „Die Plebejer streiken. Literarität in Rancières politischer Philosophie“, in: *Jacques Rancière und die Literatur*. Hg. von Erik M. Vogt und Michael Manfé. Wien: Turia + Kant.
- Seitz, Sergej (2020b): „Institutionen des Politischen. Lesenotiz zur Gretchenfrage radikaler Demokratietheorie“, in: *theorieblog.de*, <https://www.theorieblog.de/index.php/2020/12/institutionen-des-politischen-lesenotiz-zur-gretchenfrage-radikaler-demokratiethorie/> (15.9.2025).
- Seitz, Sergej (2021): „Verteidigbares Leben, betrauerbares Leben: Neue Ansätze zur Vulnerabilität bei Elsa Dorlin und Judith Butler“, in: *Le foucauldien* 7(1), 1–14.
- Seitz, Sergej (2025): „Die Aporie der Gerechtigkeit. Konstellationen des Normativen bei Honneth, Derrida und Levinas“, in: *Phänomenologien des Politischen. Konturen – Konstellationen – Kontexte*. Hg. von Michael Staudigl. Wiesbaden: Springer, 413–438.
- Siep, Ludwig (1993): „Recht und Gewalt“, in: *Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit. Festschrift für Werner Krawietz zum 60. Geburtstag*. Hg. von Aulis Aarnio u.a. Berlin: Duncker & Humblot, 599–616.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia+Kant 2008.
- Stauffer, Jill/Bergo, Bettina (Hg.) (2009): *Nietzsche and Levinas: „After the Death of a Certain God“*. New York: Columbia UP.
- Stiegler, Bernard (1998): *Technics and Time 1. The Fault of Epimetheus*. Stanford: Stanford UP.
- Strasser, Stephan (1983): „Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie“, in: Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 218–265.
- Tarde, Gabriel (1893): *Monadologie und Soziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.
- Tengelyi, Laszlo (1998): „Gesetz und Begehren in der Ethik von Levinas“, in: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Hg. von Bernhard Waldenfels und Iris Därmann. München: Fink, 165–176.
- Theunissen, Michael (1981): *Kritische Theorie der Gesellschaft. 2 Studien*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Thomassen, Lasse (2006): „The Inclusion of the Other? Habermas and the Paradox of Tolerance“, in: *Political Theory* 34/4, 439–462.
- Thonhauser, Gerhard (2020): „Von der Unmöglichkeit der Institutionalisierung des Politischen zur ambivalenten Kraft politischer Imagination. Ein Streifzug mit Marchart, Hochschild und Castoriadis“, in: Steffen Herrmann und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 379–402.
- Van Reijen, Willem (1994): „Derrida – Ein unvollendeter Habermas“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42(6), 1994, 1037–1044.
- Vogelmann, Frieder (2022): *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*. Berlin: Suhrkamp.

- Vogt, Erik/Silverman, Hugh/Trottein, Serge (Hg.) (2003): *Derrida und die Politiken der Freundschaft*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Volk, Christian (2013): „Zwischen Entpolitisierung und Radikalisierung. Zur Theorie von Demokratie und Politik in Zeiten des Widerstands“, in: *Politische Vierteljahresschrift* 54, 1/, 75–110.
- Waldenfels, Bernhard (1983): *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2013.
- Waldenfels, Bernhard (1994a): *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1994b): „Das Geregelte und das Ungezügliche. Funktionen und Grenzen institutioneller Regelungen“, in: Ders.: *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 79–93.
- Waldenfels, Bernhard (1995): *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2005): *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2010): „Bewährungsproben der Phänomenologie“, in: *Philosophische Rundschau* 57, 154–178.
- Waldenfels, Bernhard (2012): „Wahrsprechen und Antworten“, in: *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Hg. von Petra Gehring und Andreas Gelhard. Zürich/Berlin: diaphanes, 63–81.
- Waldenfels, Bernhard (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- Walzer, Michael (1993): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Weber, Wolfgang (2016): *Kindler Kompakt Klassiker der Geschichtsschreibung*. Stuttgart: Metzler.
- West, Stephanie (2002): „Scythians“, in: *Brill's Companion to Herodotus*. Hg. Von Eb- gert J. Bakker, Irene J.F. de Jong u. Hans van Wees. Leiden/Boston/Köln: Brill, 437–456.
- Welten, Ruud (2005): „Wer hat Angst vor der Totalität?“, in: *Levinas – Sartre. Zeitge- nossen im Wechselspiel*. Hg. von Thomas Bedorf und Andreas Cremonini. Freiburg/ München: Alber.
- White, Stephen K. (1991): *Political theory and postmodernism*. Cambridge/New York: Cambridge UP.
- White, Stephen K. (1994): „Diskursethik, schwere Fürsorge und leichte Fürsorge“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42(6), 1994, 1051–1056.
- Wiemer, Thomas (1988): *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emma- nuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*. Freiburg/München: Alber.
- Wittgenstein, Ludwig (1918): „Tractatus logico-philosophicus“, in: Ders.: *Tractatus logi- co-philosophicus. Tagebücher 1914–1916/Philosophische Untersuchungen*. Werkausga- be, Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.

- Wittgenstein, Ludwig (1953): „Philosophische Untersuchungen“, in: Ders.: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916/Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe, Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Zeillinger, Peter (2002): *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Münster: Lit.
- Zeillinger, Peter (2005a): „Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen. Spur und Inversion des Seins bei Emmanuel Levinas“, in: *Phänomenologische Aufbrüche*. Hg. von Michael Blamauer, Wolfgang Fasching und Matthias Flatscher. Frankfurt/M.: Lang, 161–179.
- Zeillinger, Peter (2005b): „Zeugnishaftes Subjekt. Jacques Derrida und Alain Badiou“, in: *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*. Hg. von Heinrich Schmidinger und Michael Zichy. Innsbruck: Tyrolia, 243–262.
- Zeillinger, Peter (2009): „Radical Passivity as the (Only) Basis for Effective Ethical Action. Reading the ‚Passage to the Third‘ in Levinas’ ‚Otherwise than Being‘“, in: *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. Hg. von Benda Hofmeyr. Springer 2009, 95–108.
- Zeillinger, Peter (2010): „‚eins, zwei, viele...‘ – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas“, in: *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*. Hg. von Matthias Flatscher und Sophie Loidolt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 225–247.
- Zeillinger, Peter (2013): „Das christliche Pastorat. Elemente der Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Foucaults“, in: *Geist und Leben* 86(4), 351–373.
- Zeillinger, Peter/Portune, Dominik (2006): *Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Zerilli, Linda (2016): *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Žižek, Slavoj (2005): *Die politische Suspension des Ethischen*. Aus dem Engl. von Jens Hagedstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2013a): „Da capo senza fine“, in: Ders., Judith Butler und Ernesto Laclau: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Hg. und eingel. von Gerald Posselt unter Mitarb. von Sergej Seitz. Aus dem Engl. von Sergej Seitz, Gerald Posselt u.a. Wien/Berlin: Turia + Kant, 265–324.
- Žižek, Slavoj (2013b): „Klassenkampf oder Postmodernismus? Ja, bitte!“, in: Ders., Judith Butler und Ernesto Laclau: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Hg. und eingel. von Gerald Posselt unter Mitarb. von Sergej Seitz. Aus dem Engl. von Sergej Seitz, Gerald Posselt u.a. Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 113–170.

