

Zwischen Ethik und Politik

Butler und das Denken der Alterität

SERGEJ SEITZ

1. BUTLERS DENKEN ZWISCHEN ETHIK UND POLITIK

Jede politische Philosophie muss eine Auskunft darüber geben können, wie sie das Verhältnis zwischen Politik und Ethik begreift. Dies gilt für normative Theorien, insofern diese in unterschiedlicher Weise darauf abzielen, ethische Prinzipien und Grundlagen für das gute Zusammenleben in einem politischen Gemeinwesen zu liefern, genauso wie für Ansätze, die auf dem Eigensinn des Politischen gegenüber moralischen und ethischen Ansprüche beharren. Soll Judith Butlers Denken als genuiner Beitrag zur politischen Philosophie gelesen werden, wie es sich der vorliegende Band zum Ziel setzt, dann gilt es folglich nicht zuletzt herauszuarbeiten, wie Butler das Verhältnis von Ethik und Politik begreift.

Darüber hinaus wird auch aus einer immanenten Perspektive auf Butlers Schriften deutlich, dass die Frage nach der Relation von Ethik und Politik in ihren neueren Arbeiten immer dezidiierter in den Fokus rückt. Denn Butler arbeitet seit ihren Adorno-Vorlesungen im Jahr 2002 einerseits an einer *Kritik der ethischen Gewalt* – einer Kritik an den restriktiven, repressiven und entpolitizierenden Implikationen traditioneller Ethik-Entwürfe –, und versucht andererseits gleichzeitig in mehrfachen Neuanläufen, das Ethische abseits klassischer Auslegungsbahnen neu zu denken und daraus jeweils kritische Orientierungen für spezifische politische Fragestellungen zu gewinnen. In der Folge konzentriere ich mich in der Rekonstruktion des Verhältnisses von Ethik und Politik bei Butler wesentlich auf ihre Bezugnahmen zum Oeuvre von Emmanuel Levinas und dessen Kernstück: das Denken der Alterität, d.h. eines unverbrüchlichen ethischen Aufgefordertseins im Herzen aller Subjektivität. Denn Levinas' Alteritätsdenken bildet für Butler nicht nur seit beinahe zwei Jahrzehnten einen kontinuierlichen kritischen Bezugspunkt, sondern stellt für sie auch einen privilegierten Ort

dar, um die Frage zu verhandeln, inwiefern und unter welchen Bedingungen ethischen Ansprüchen im Bereich des Politischen Rechnung getragen werden kann oder muss.

In der Rezeption von Butlers neueren Schriften wird einerseits die Auffassung vertreten, dass Butler über die Einbeziehung Levinas'scher alteritätsethischer Überlegungen den genuin politischen Fokus ihrer früheren Analysen aus den Augen verliere, wodurch ihr Denken im Zuge einer problematischen ›Ethisierung‹ seine kritische Schärfe und politische Anschlussfähigkeit einbüße (vgl. Segal 2008, Coole 2008). In dieser Perspektive seien die ›authentischen‹ theoretisch-politischen Überlegungen Butlers vor allem in ihren früheren Schriften zu finden (von *Das Unbehagen der Geschlechter* über *Körper von Gewicht* und *Psyche der Macht* bis zu *Haß spricht*) (vgl. Lloyd 2015). Andere Kommentator*innen machen dagegen geltend, dass die explizite Inblicknahme ethischer Fragestellungen eine immanente Konsequenz von Butlers Denkbewegung selbst darstellt und dass in der Tat bereits ihre frühen Schriften – wenn auch zumeist unausgewiesen und implizit – ethische Implikationen mit sich führen (vgl. Gies 2015, Mills 2015). Diese Position kann u.a. geltend machen, dass bereits Butlers frühe Dekonstruktion der Sex-Gender-Unterscheidung von dem Impetus einer Pluralisierung lebbarer Subjektpositionen und einer inklusiven Öffnung von Anerkennungsstrukturen getragen ist. In diesem Sinne erschiene Butlers Denkweg folglich eher als Prozess einer steten Neuaufklärung und Befragung der normativen Implikationen der (eigenen) Politik und des politischen Handelns (vgl. Prager 2013).

Ich ziele im Folgenden nicht auf eine gleichsam philologische Klärung von Butlers Denkweg ab, sondern möchte in systematischer Auseinandersetzung mit Butler zu einer produktiven und kritischen Verhältnisbestimmung von Ethik und Politik gelangen. Dabei versuche ich zunächst zu zeigen, dass Butlers Einbeziehung alteritätsethischer Denkfiguren eine triftige Intuition zugrunde liegt, insofern der Übergang zu Fragen der Alterität sich in einer stimmigen Weise aus dem Grundanliegen ihrer politischen Theoriebildung ergibt. Dieses Grundanliegen besteht, wie in der Folge genauer darzulegen sein wird, in der Erarbeitung einer konsequent postsouveränen Konzeption des Politischen, in der politische Subjektivität, Handlungsfähigkeit und Verantwortung entgegen klassischer Paradigmen der Souveränität, der Autonomie, der Identität und der Selbstpräsenz neu gedacht werden sollen.

Dabei ist eine Inblicknahme der alteritätsethischen Überlegungen von Levinas in der Tat aus strukturellen Gründen naheliegend. Denn mit *Alterität* ist bei Levinas gerade der Gedanke gemeint, dass das Subjekt keineswegs bei sich selbst beginnt und sich auch niemals gänzlich autonom ›in der Hand hat‹. Im Gegenteil erweist sich Subjektivität nach Levinas als konstitutiv auf Andere bezogen, die dem Subjekt vorausgehen und es allererst, indem sie es zur Verantwortung aufrufen, als ethisches Subjekt konstituieren. Davon ausgehend hält Levinas' Denken vielschichtige argumentative Ressourcen für eine profunde Zurückweisung klassischer Figuren autonomer und souveräner Subjektivität bereit – eine Zurückweisung, die zugleich mit der Konturierung

eines unauflösbaren Spannungsverhältnisses zwischen ethischen und politischen Ansprüchen, zwischen Normativität und Praxis einhergeht, und diese Spannung gerade im Kern menschlicher Subjektivität selbst situiert (vgl. Seitz 2016, Flatscher/Seitz 2017).

Butler bezieht sich, wie ich in der Folge herausarbeiten werde, auf Levinas' Konzeption der Alterität primär mit dem Ziel, die politischen Bedingungen ethischer Verantwortlichkeit sowie die ethischen Motivationsgründe politischen Handelns zu untersuchen. Damit vermag sie Anerkennungsverhältnisse und Sichtbarkeitsordnungen freizulegen, die ansonsten in der politischen Philosophie weitgehend unthematisch bleiben. Zugleich gerät damit die Frage nach den strukturellen normativen Implikationen der Alteritätsbeziehung tendenziell in den Hintergrund. Daher stelle ich meiner Rekonstruktion von Butlers Verständnis des Verhältnisses von Ethik und Politik, die den Großteil dieses Aufsatzes einnimmt, noch einen Abschnitt hintan, der aufzeigt, inwiefern das Denken der Alterität in einer umfassenderen Weise für Butlers Zielsetzung einer konsequent postsouveränen Philosophie des Politischen produktiv gemacht werden kann.

2. ETHIK, ENTPOLITISIERUNG UND DIE FRAGE DES SUBJEKTS

Für den Nachvollzug von Butlers Denken des Verhältnisses von Ethik und Politik ist es aufschlussreich, zunächst einen kurzen Aufsatz aus dem Jahr 2000 in den Blick zu nehmen, in dem sie unter dem sprechenden Titel »Ethical Ambivalence« einen autobiographisch grundierten Einblick in ihre frühe Levinas-Rezeption vorlegt. Butler referiert dabei zunächst Levinas' Grundthese, der zufolge wir als ethische Subjekte bereits vor jeder bewussten ethischen 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 2000a: 18) Subjektivität ist, wie Butler hier kondensiert zusammenfasst, nach Levinas als durch und durch ethische Subjektivität zu verstehen. Was es heißt, ein handelndes Subjekt zu sein, können wir Levinas' Auffassung zufolge nur angemessen beschreiben, wenn wir die Subjektivität als von Anfang an einem Anspruch vonseiten des Anderen ausgesetzt begreifen, der das Subjekt zur Verantwortung aufruft. Dieses Verständnis einer ethischen Subjektivität, die sich je schon dem Anspruch des Anderen ausgesetzt findet, richtet sich gegen das traditionelle Subjektivitätsverständnis der Philosophie der Moderne: gegen das Paradigma des »starken«, selbstpräsenten und selbstgegründeten, souveränen Subjekts, das alleiniger Ursprung und Urheber seiner

Handlungen ist, das nach Selbsterhaltung, Erkenntnis oder Macht strebt und zu dem Andere erst in einer sekundären und stets kontingenten Hinsicht in Beziehung treten.

Entgegen diesem klassischen Verständnis ist für Levinas, wie Butler paraphrasierend festhält, das Subjekt wesentlich dem Anderen ausgesetzt und ihm gegenüber in einer passiven Position: »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 2000a: 18f.) Butler macht hier darauf aufmerksam, dass für Levinas Subjektivität schlechthin nicht vor der ›ethischen‹ Notwendigkeit gedacht werden kann, auf die Ansprüche Anderer zu antworten, die das Subjekt ›heimsuchen‹ bzw. ›verfolgen‹.

Dem autobiographischen Gestus ihres Artikels folgend hält Butler fest, dass sie dieser Denkweise zunächst höchst ablehnend gegenübergestanden war und in der Folge dem, was sie bei Levinas als eine Aufwertung der Selbstaufopferung, des Masochismus und der Sklavenmoral ansah, mit Nietzsche den Willen und die Affirmation des Lebens sowie mit Spinoza den *Conatus essendi* entgegenstellte (vgl. Butler 2000a: 20). Denn in ihrer ersten Inblicknahme schien ihr das Levinas'sche Denken ethischer Subjektivität auf eine gewaltsame, moralisierende 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 allumfassender Moralisierung dar, die uns geradezu ›die Luft zum Atmen raubt‹ (Butler 2000a: 27).¹

Wie sich bereits an dieser frühen Auseinandersetzung Butlers mit Levinas zeigt, hängt die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Politik in hohem Maße davon ab, was genau man unter »Ethik« überhaupt verstanden wissen möchte. Denn gerade Levinas' Begriff von Ethik ist in vielerlei Hinsicht deren traditionellem Verständnis entgegengesetzt. Schließlich geht es Levinas zunächst gerade nicht darum, einen Katalog von Normen zu erarbeiten, der dann nur noch zu institutionalisieren wäre. Gegenüber einem solchen präskriptiv-normativistischen Verständnis von Ethik betont Levinas, dass zunächst die Bedingungen zu klären sind, unter denen wir als Subjekte überhaupt allererst mit Normativität konfrontiert werden. Indem Levinas argumentiert, dass jeder Deliberation über konkrete Normen ein ethisches Bezugsgehen vorausliegt, das das Subjekt als ethisches ins Leben ruft, zielt er darauf ab, den Status des Subjekts in der Ethik fundamental in Frage zu stellen. Denn während in klassischen Ethiken – sowohl aristotelischer wie auch kantianischer und utilitaristischer Prägung – das Subjekt eine *Grundlage* oder *Voraussetzung* der eigentlichen normativen Überlegungen darstellt, werden Subjekt und Subjektivierung bei Levinas zum eigentlichen *Problem* der Ethik (vgl. hierzu auch Lloyd 2015).

1 Derselbe Vorwurf findet sich auch noch vier Jahre später in *Gefährdetes Leben* (vgl. GL: 166).

Diese Akzentverschiebung, im Zuge derer das Subjekt nicht mehr als Grund, sondern vielmehr, insofern es Subjekt ist, als Problem fungiert, findet sich nicht nur bei Levinas, sondern auch in den früheren Schriften Butlers, und tritt dort gerade im Register des Politischen auf. Denn Butler verortet bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* den politischen Impetus ihrer gendertheoretischen Überlegungen in einer Kritik der gesellschaftlichen Subjektivierungsweisen, die Subjekte entlang einer heteronormativen und androzentrischen Matrix hervorbringen. Zur kritischen Analyse der gesellschaftlich wirksamen Subjektivierungsweisen bezieht sich Butler dabei auf Michel Foucault und seine zentrale These, der zufolge gesellschaftliche »Machtregime die Subjekte, die sie schließlich repräsentieren, zuerst auch produzieren« (UG: 16). Daran anschließend argumentiert Butler, dass es im Sinne eines radikalen feministischen politischen Projekts zuvorderst die Arten und Weisen in Frage zu stellen gilt, in denen jedes Individuum als geschlechtliches Subjekt konstituiert wird, sowie die machtgesättigten Prozeduren sichtbar zu machen, die diese Konstitutionsprozesse naturalisieren und damit dem Zugriff der Kritik entheben.

Sowohl Levinas' Überlegungen als auch die frühen Arbeiten Butlers zielen, wie sich an dieser ersten Annäherung zeigt, auf eine Problematisierung des Status des Subjekts in der Ethik bzw. in der Politik ab. Während Levinas sich zur Infragestellung des grundlegenden Status des Subjekts auf ein Moment der radikalen Alterität bezieht, die jede subjektive Selbstpräsenz unterläuft und subvertiert, verweist Butler unter Rückgriff auf Foucault und Nietzsche auf das Moment der machtdurchwirkten Sozialität, die ihrerseits jeder subjektiven Handlungsfähigkeit vorausliegt und Individuen allererst als handlungsfähige Subjekte konstituiert. Vor diesem Hintergrund lassen sich Butlers spätere Schriften nicht zuletzt auch als ein Versuch begreifen, die alteritätsethische und die diskursanalytische Problematisierung des Subjekts miteinander zu vermitteln und füreinander fruchtbar zu machen.

3. FACETTEN DER »ETHISCHEN GEWALT«

Das Ziel von Butlers Engführung alteritätsethischer und diskursanalytischer Überlegungen liegt in einer Konzeption des Politischen, die das kritisch konterkariert, was sie die »ethische Gewalt« nennt, die ihrer Auffassung nach klassischen Entwürfen sowohl der Ethik als auch der politischen Philosophie inhärent ist. Daher ist es im Sinne der Rekonstruktion von Butlers Verständnis des Verhältnisses von Ethik und Politik zunächst notwendig zu klären, was Butler genau unter »ethischer Gewalt« versteht. Dabei möchte ich vorschlagen, drei miteinander verbundene Ausformungen der ethischen Gewalt zu unterscheiden, die in Butlers Adorno-Vorlesungen zur *Kritik der ethischen Gewalt* miteinander verflochten sind.

(a) *Die ethische Gewalt des souveränen Subjektbegriffs*: Klassischerweise gehen normative Theorien von einem Verständnis von Subjektivität und Handlungsfähigkeit aus, das in vielerlei Hinsicht dem Subjektbegriff verwandt ist, der bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* die Zielscheibe der Kritik bildet: Das Subjekt wird individualistisch als autonomer Akteur begriffen, der über eine kohärente Präferenz- und Begehrensstruktur verfügt, eigeninteressiert handelt und sich allenfalls, wie etwa bei Rawls, im Sinne eines »kooperative[n] Unternehmen[s] zum wechselseitigen Vorteil« mit anderen in einer politischen Gemeinschaft zusammenfindet (Rawls 1977: 355). Ein solches Subjekt verfügt über einen hohen Grad an Kohärenz und Selbstidentität und vermag es idealiter jederzeit, von sich selbst Rechenschaft abzulegen, d.h. seine Interessen, Begehren und Ziele in einer nichtwidersprüchlichen Art und Weise systematisch zu artikulieren und zu verfolgen.

Dieses Bild von Subjektivität stellt für Butler eine geradezu gewaltsame Zumutung dar, die unserem tatsächlichen Sein als verwundbare, abhängige, auf Gemeinschaft mit Anderen angewiesene Subjekte nicht nur nicht gerecht wird, sondern uns auch einem rigiden Kohärenz- und Identitätszwang ausliefert – d.h. einer Forderung nach Nichtwidersprüchlichkeit, Übereinstimmung mit sich selbst und Autarkie, die zu erfüllen wir in Butlers Augen letztlich nur scheitern können. Der Anspruch, in dieser Weise Rechenschaft von sich selbst abzulegen – der englischsprachige Titel von Butlers Adorno-Vorlesungen lautet gerade *Giving an Account of Oneself* –, bildet den zentralen Fokus von Butlers Kritik. Wie sie u.a. in 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, keineswegs als bloß empirische Komplikation abzutun, um die sich eine ideale Theorie nicht weiter kümmern müsste, sondern vielmehr als wesentlich für den Begriff von Subjektivität selbst anzusehen. Insofern stellt sich Butler mit ihrer »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« (KEG: 59).

Dabei ist es zentral zu betonen, dass es Butler bei dieser »Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität« in keiner Weise um eine Affirmation reiner Beliebigkeit geht. Vielmehr zielt sie darauf ab, »aus diesem unausweichlichen Scheitern« am Erfüllen der Kohärenz- und Identitätsforderung einen »neue[n] ethischen Sinn« zu gewinnen (KEG: 59). Kurz: Die Frage lautet für Butler, was genau in ethischer Hinsicht daraus folgt, wenn wir das Subjekt nicht mehr als autonomen, selbstidentischen Akteur begreifen, sondern als verletzliches Wesen, das immer schon auf Andere verwiesen ist und allererst in einem Bezugsgeflecht sozialer Normen und Diskurse zu einer, wie immer prekären, vorläufigen und instabilen Identität gelangt.

(b) *Die ethische Gewalt der abstrakten Allgemeinheit*: Unter diesem Begriff möchte ich einen weiteren Aspekt von Butlers Kritik an universalistischen Ethiken und normativen Theorien fassen. Butler leitet ihre Vorlesungen zur *Kritik der ethischen Gewalt* unter Rückgriff auf Adorno ein und bezieht sich eingangs auf Adornos Verwendung des »Begriff[s] der Gewalt in Bezug auf die Ethik im Kontext von Universalitätsansprüchen« (KEG: 11). In seiner Vorlesung *Probleme der Moralphilosophie* kritisiert Adorno den traditionellen ethischen Primat des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen, d.h. den Fokus auf universale Normen gegenüber dem Moment der Besonderheit der ethischen Subjekte. Anders gesagt: In der Art und Weise, wie Ethiken traditionell auf die Auszeichnung universaler Normen fokussiert sind, schließen sie nach Adorno die Besonderheiten der Subjekte aus, die sich gleichsam unterhalb des Radars der ethischen Allgemeinheit abzeichnen. Dies führt nach Adorno dazu, dass ein ethisches System – im Blick hat er Kants Moralphilosophie –, das das Besondere ausschließt und sich einseitig auf das Allgemeine fokussiert, »sich darstellt als ein Gewaltsames und Äußerliches, das für die Menschen selber eigentlich keine Substantialität hat« (Adorno 1963: 35).

An diese hegelianisch grundierten Überlegungen Adornos anschließend macht Butler geltend, dass ethische »Maximen oder Regeln so beschaffen sein müssen, dass sie von den Individuen »lebendig« angeeignet werden können« (KEG: 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.« (KEG: 14) Diese Form der »ethischen Gewalt« als Gewalt der abstrakten Allgemeinheit besteht somit in einer Aufoktroyierung universaler Regeln, die die sozialen, kulturellen und geschichtlichen Bedingungs-lagen ignoriert, unter denen Subjekte es vermögen würden, sich mit jenen Normen in einer produktiven Weise zu identifizieren.

(c) *Die ethische Gewalt des Partikularismus*: In diesem Sinne scheint Butlers Kritik der ethischen Gewalt der abstrakten Allgemeinheit mit der kommunitaristischen Kritik am abstrakten liberalen Universalismus konform zu gehen. Doch sie unterscheidet sich von dieser Traditionslinie beträchtlich in den Konsequenzen, die sie aus ihrer Kritik zieht. Denn während die kommunitaristische Kritik dem liberalistischen Fokus auf dem Universalen die Vorstellung einer unhintergehbaren gesellschaftlichen Partikularität einfach unvermittelt entgegenstellt – die Letztinstanz der Normenbegründung ist nun nicht mehr die universale Praktische Vernunft, sondern der jeweilige kulturelle und historische Horizont der Sittlichkeit –, opponiert Butler keineswegs gegen das Moment der Universalität als solcher. Vielmehr wendet sie sich gegen jene abstrakten Formen ethischer Allgemeinheit, »die kulturelle Besonderheiten außer Acht lassen« (KEG: 12). Die Universalität von Normen ist demnach nicht als solche gewaltsam, sondern sie wird zur Gewalt, wenn sie mit einer »Indifferenz gegenüber den gesellschaftlichen Bedingungen« einhergeht, »unter denen eine lebendige Aneignung [der Normen] vielleicht möglich würde« (KEG: 14).

Butler plädiert davon ausgehend für eine Verschränkung von Universalität mit dem, was sie im Anschluss an Homi Bhabha »kulturelle Übersetzung« nennt (vgl. KEG: 15; Butler 2000b: 46f.). So argumentiert sie bereits zwei Jahre vor ihrer *Kritik der ethischen Gewalt* in ihrer dialogischen Auseinandersetzung mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek in dem Band *Kontingenz – Hegemonie – Universalität*, dass ein Moment der Universalität stets notwendig ist, um in einer wirksamen Weise politische Forderungen erheben und Kritik an sozialen Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten üben zu können. Denn wie Butler geltend macht, artikuliert sich auch in scheinbar bloß partikularen Forderungen stets ein Appell an Universalität.² Zugleich aber vollziehen sich auch universale Forderungen stets aus einer partikularen Position heraus und bedürfen daher einer Übersetzungsleistung, um über ihren partikularen Artikulationsort hinaus politische Intelligibilität und Wirkkraft entfalten, und damit ihren universalen Anspruch überhaupt einlösen zu können (vgl. Butler 2000b: 46). Hier zeigt sich, dass abstrakter Universalismus und Partikularismus für Butler nur zwei Seiten einer Medaille bilden: Beide Positionen übersehen, dass Universalität und Partikularität im Politischen immer schon in diffiziler Weise miteinander verwoben sind.

Explizit kritisiert Butler partikularistisch-kommunitaristische Positionen auch in ihren jüngst veröffentlichten *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Dabei wendet sie sich vor allem gegen jene »Kommunitarist/innen, 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« (APV: 133). Eine solche Konzeption verunmöglicht es 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 (APV: 134). Während die ethische Gewalt des Universalismus darin besteht, die besonderen kulturellen und historischen Bedingungs-lagen zu ignorieren, unter denen Normen allererst entstehen und soziale Bindungskraft erlangen, ließe sich folglich parallel dazu von einer ethischen Gewalt des Partikularismus sprechen, die darin liegt, das Moment kultureller Besonderheit zu verdinglichen und als alleinigen Geltungshorizont normativer Verpflichtungen zu hypostasieren. So fasst Butler ihre Kritik an beiden Optionen 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.« (APV: 139) Nach Butler gilt es folglich, Normativität sowohl jenseits eines abstrakten Universalismus als

2 So nimmt auch die scheinbar bloß partikulare Forderung der Beseitigung politischer Unterrepräsentiertheit von Frauen auf das universale Ideal der Gleichbehandlung Bezug.

auch jenseits eines verdinglichenden Partikularismus neu zu denken – und dies ist der Ort, an dem für Butler alteritätsethische Überlegungen mit ins Spiel kommen.

4. SOZIALITÄT UND ALTERITÄT

Butlers Vorhaben einer alteritätsethisch informierten Rekonzeptualisierung politischer Normativität soll nun eine Alternative zu allen drei angeführten Formen der ethischen Gewalt konventioneller ethisch-politischer Theoriebildung bieten. Dabei geht Butler davon aus, dass ein anderes Denken des Subjekts dazu führt, auch unsere Vorstellungen von Universalität und partikular-gemeinschaftlicher Bindung in Frage zu stellen und neu zu fassen.

Ein zentrales Problem, das sich für dieses Anliegen in systematischer Hinsicht stellt, betrifft die Beziehung zwischen der *alteritätsethischen* und der *sozial-diskursiven* Erläuterung der Subjektconstitution. Denn Butler begreift Subjektivität schließlich, wie eingangs skizziert, mit Nietzsche und Foucault wesentlich als Resultat sozial-diskursiver, machtgesättigter Normierungsprozesse und Anerkennungsdispositive. Unter Rückgriff auf Foucault verweist sie dabei auf das gesellschaftliche »Wahrheitsregime«, das in historisch-kontingenter Weise »einen Rahmen für den Schauplatz der Anerkennung« bietet (KEG: 34). 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« (KEG: 34). Butler macht darauf aufmerksam, dass dieses soziale Regime der Anerkennung stets normierend und exkludierend ist: Widersetzt man sich den grundlegenden Normen der Anerkennung, »dann riskiert man in Bezug auf das gegenwärtige Regime, kein anerkennungsfähiges Subjekt mehr zu sein« (KEG: 35). Subjektwerdung ist in dieser Perspektive immer 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 [...]« (KEG: 36, meine Herv.)

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie das Verhältnis zwischen dieser sozial-diskursiven Konzeption von Subjektivierung über soziale Normen und Anerkennungsraaster einerseits und der alteritätsethischen Konzeption von Subjektivierung durch einen ethischen Aufruf zur Verantwortung andererseits zu denken ist.³ Für Butler

3 Dabei ist zu betonen, dass Butler Anerkennung gerade nicht – wie etwa bei Honneth (1992) – als reziprokes und symmetrisches Geschehen fasst, sondern vielmehr davon ausgeht, dass wir es immer schon mit sozial und politisch begründeten Asymmetrien zu tun haben, sobald wir den Schauplatz der Anerkennung betreten. Darauf macht Butler auch terminologisch aufmerksam, wenn sie dem Begriff der Anerkennung den Begriff der Anerkennbarkeit

ist die Antwort auf diese Frage eindeutig: Sozialität geht der Alterität voraus; jede ethische Begegnung mit dem Anderen ereignet sich für sie immer schon in einem weiteren Kontext sozialer Normen und Anerkennungsbeziehungen. Dabei argumentiert Butler, 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« (KEG: 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« (KEG: 37f.). Butler macht damit geltend, dass die Beziehung zum Anderen sich nur innerhalb eines bereits vorgegebenen sozialen Raums ereignen kann, der von Normen, Machtverhältnissen und Anerkennungsstrukturen durchwirkt ist (vgl. Schönwälder-Kuntze 2010).

In dieser Perspektive ist die Alterität föglich immer schon sozial vermittelt. Der Bezug zum Anderen wird als ein soziales Ereignis gedacht, das immer auch verfehlt und verstellt werden kann – etwa, wenn gewisse Normengefüge oder Anerkennungsordnungen verhindern, dass bestimmte Andere *als* Andere in den Blick zu kommen und dementsprechend als ethisch-politisch bedeutsame Akteure Berücksichtigung zu finden vermögen. Mit diesem Verständnis sozial-diskursiv vermittelter Alterität zielt Butler darauf ab, eine kritische Untersuchung der diskursiven, sozialen und politischen Bedingungen durchzuführen, unter denen wir von Anderen zu ethischer Verantwortung aufgefordert werden können. Butler scheint damit in ihrer Levinas-Rezeption zwei Aspekte der Alterität zu trennen, die für Levinas intrinsisch zusammengehören, nämlich das subjektkonstitutive Moment des Anspruchs des Anderen einerseits und das ethische Moment eines Aufrufs zur Verantwortung innerhalb ebendieses Anspruchs andererseits. Oder anders gesagt: Für Butler scheint die *soziale* Konstitution von Subjektivität durch diskursive Normengefüge der *ethischen* Konstitution von Subjektivität durch Alterität vorauszugehen: »[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.« (KEG: 37) Butlers Argument lautet demnach, dass jede Konfrontation mit Alterität eine Ordnung der Sichtbarkeit voraussetzt, die diese Konfrontation ermöglicht und begünstigt. Die politischen Konsequenzen dieser Konzeption des Verhältnisses zwischen ethischer und sozial-diskursiver Subjektivierung sollen nun mit Blick auf Butlers neuere Schriften rekonstruiert werden.

(*recognizability*) voranstellt (vgl. RK: 13f.). Vgl. hierzu auch den Beitrag von Flat-scher/Pistol in diesem Band.

5. BUTLERS POLITIKEN DER ALTERITÄT

5.1 Politik des Gesichts

Indem Butler Alterität als wesentlich sozial vermitteltes Geschehen begreift, stellt sich das Problem der Normativität für sie folglich als die Frage, wie Alterität, im Sinne eines Aufrufs zu ethischer Verantwortung, im Politischen sichtbar zu werden vermag. Alterität wird so letztlich zu einer Frage sozialer moralischer 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 ethisch verantwortungsvolle Subjektivierungsform zeitigt? Diese Frage steht im Zentrum von *Gefährdetes Leben*: Über welche politischen Rahmendispositive wird es möglich, Leben als gefährdet, schützenswert und betrauerbar – kurz: als ethisch relevant – wahrzunehmen?

Butler bezieht sich dabei auf Levinas' zentralen Begriff des *Gesichts* bzw. des *Antlitzes* (*visage*), der bei Levinas nicht das konkrete sinnlich wahrnehmbare menschliche Gesicht meint, sondern den Umstand benennt, dass sich der Andere immer schon meinem intentionalen Zugriff entzieht und zugleich mit einem ethischen Anspruch an mich herantritt, auf den ich zu antworten genötigt bin. Levinas illustriert dieses Genötigtsein zum Antworten auf die Ansprüche des Anderen, das sich in der Konfrontation mit dem »Gesicht« kundtut, in seinen späteren Schriften mit dem Begriff der Besessenheit. Diese Besessenheit ist »nicht erneut eine Intentionalität [...]. Die Besessenheit durch den *Anderen* im Gesicht ist bereits die Verstrickung in das *Unendliche* [...], die die Reichweite der Intentionalität überschreitet.« (Levinas 1974: 203) Und gerade in dieser nicht-intentionalen Besessenheit vom Anderen »wird ein Gebot vernehmbar [...]. Diese *Weise* des Nächsten heißt Gesicht. Das Gesicht [...] bedeutet mir eine unabweisbare Verantwortung, die jeder freien Zustimmung, jedem Pakt, jedem Vertrag vorausgeht.« (Levinas 1974: 198f.)

Unter Rückgriff auf Levinas' Begriff des Gesichts analysiert Butler in der Folge Prozesse der Humanisierung und der Dehumanisierung – wobei Humanisierung den Vorgang benennt, im Zuge dessen Individuen sozial-diskursiv als ethische Subjekte in Erscheinung zu treten vermögen und Dehumanisierung den gegenteiligen Vorgang, im Zuge dessen Individuen das Mensch-Sein und die ethische Subjektivität abgesprochen wird. Damit vollzieht Butler eine beträchtliche Perspektivenverschiebung gegenüber Levinas' eigenen Überlegungen. Sie versucht Alterität für die Belange dieser politischen Analyse von (De-)Humanisierungsprozessen neu zu denken, insofern sie davon ausgeht, dass »die Politik – und die Macht – zum Teil so funktionieren, daß« sie »Schemata der Intelligibilität« einrichten und kontrollieren, die festlegen und vorschreiben, wer oder was als ethisch relevantes Subjekt – als Anderer, dem gegenüber ich verantwortlich bin – »erscheinen darf und [wer oder] was gehört werden kann«

(GL: 174). Damit zeigt sich eine erste Antwort Butlers auf die Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Politik: Politik reguliert, normiert und orchestriert die Arten und Weisen, in der ethische Ansprüche zu erscheinen und gehört zu werden vermögen. Insofern die Politik dies in einer repressiven und ausschließenden Weise tut, sodass Ansprüche, die ethisch relevant wären, nicht mehr als solche vernehmbar werden können, ist sie nach Butler kritisch zu beeinspruchen und ist eine Verantwortlichkeit dort einzuklagen, wo sie über politisch-mediale Rahmendispositive unsichtbar gemacht oder verschleiert wird. Die Möglichkeit einer solchen Kritik ergibt sich dabei daraus, dass – wie Butler in *Raster des Krieges* argumentiert – diese Rahmungen wesentlich brüchig sind und in gespannter Differenz zu sich selbst stehen. Dabei spricht Butler von einer essentiellen »Zirkulierbarkeit« der Darstellungen des Anderen (RK: 17), und schließt damit an Derridas Begriff der Iterabilität sprachlicher Zeichen an, d.h. an den Gedanken, dass jedes Zeichen die Kraft hat, mit seinem Kontext zu brechen.

Für die Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Politik bedeutet dies, dass die Politik für Butler als eine Sphäre der *Distribution ethischer Affektivität und Aufmerksamkeit* in den Blick kommt; und Kritik sollte folglich gerade da ansetzen, wo die ethische Aufmerksamkeit in ungleicher Weise verteilt ist – sodass gewisse Existenzweisen aus dem Bereich anerkannter ethischer Subjektivität herausfallen und allenfalls noch an den Rändern der sozialen Repräsentationsdispositive aufzuscheinen vermögen. Kurz: Das Ethische ist nach Butler immer schon sozial und politisch vermittelt. Andererseits ist es strukturell möglich, dass die Rahmung im Politischen – im Sinne eines liminalen Aufbrechens ethischer Ansprüche – in Frage gestellt wird.

5.2 Politik der Kohabitation

Dieses Verständnis der Relation von Ethik und Politik liegt auch Butlers jüngsten ethisch-politischen Überlegungen zugrunde, wie sie sie in *Am Scheideweg* und in den *Anmerkungen* vorgetragen hat. Im Fokus steht für sie hier die Frage des Zusammenlebens im Kontext des Israel-Palästina-Konflikts und 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) aber auch palästinensischen Autor*innen (wie 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 also Butlers frühere *Kritik der ethischen Gewalt* primär gegen universalistische und individualistische Positionen gerichtet war, geraten nun in stärkerem Maße kommunitaristische Positionen – und somit auch die oben skizzierte »ethische Gewalt des Partikularismus« – dezidiert in den Fokus ihrer Kritik. Dabei zielt Butler auf einen »Bruch mit einem kommunitaristischen Diskurs« ab (AS: 18), der das Ethik-

sche exklusiv in den normativen Bindungen der Mitglieder einer gegebenen Gemeinschaft untereinander verortet und somit 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« zu liefern (AS: 18). Gegen das Insistieren des ethischen Partikularismus auf der normativen Souveränität des eigenen Gemeinwesens führt Butler ein alteritätsethisches Verständnis von ethischer Verantwortung ins Treffen: »Sobald Ethik nicht mehr ausschließlich als Disposition oder Handlung eines fertigen Subjekts begriffen wird, sondern vielmehr als relationale Praxis in Erwidern 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 [...] über meinen Souveränitätsanspruch hinaustragen in Richtung einer Herausforderung meines Selbstseins von anderswoher« (AS: 19).

Durch den Rekurs auf das Motiv der Alterität im Sinne eines Aufgefordertwerdens vom Anderen, mit dem mich keine vorgängige Gemeinschaft zusammenschweißt, ist aber nicht nur die ungebrochene Souveränität des Subjekts, sondern auch die Souveränität der kulturellen Gemeinschaft bzw. der Nation ethisch in Frage gestellt. 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« (AS: 19). Und sie hält fest, dass sich aus »dieser Konzeption der ethischen Beziehung« auch eine »Neukonzeption sowohl sozialer Bindungen wie politischer Pflichten [ergibt], die uns über den Nationalismus hinausführt« (AS: 19).

Dabei betont Butler wiederum die Relevanz der politischen und medialen Repräsentationsdispositive, die in ihrer Perspektive je schon eine spezifische Distribution ethischer Aufmerksamkeit vornehmen. So sieht Butler im Kontext des Israel-Palästina-Konflikts ein zentrales Problem in »jener Gesichtslosigkeit [...], die in den dominierenden Medien zur Norm geworden ist. Wenn die Zugehörigkeit zur israelischen Nation Voraussetzung ethischer Relevanz ist, kann es kein ethisches Verhalten gegenüber jenen geben, die sich außerhalb der Mauern des Nationalstaats befinden; dann gibt es auch keinen Anderen, und das bedeutet, dass der ethische Anspruch ausgelöscht wurde« (AS: 66). Butler geht hier davon aus, dass die Kohabitation von Israelis und Palästinenser*innen so lange einer nationalistischen und kolonialistischen Logik folgen wird, wie keine Gleichverteilung der Arten und Weisen gegeben ist, als ethisch relevantes Subjekt zu erscheinen und repräsentiert zu werden. Um die Frage zu beantworten, was – entgegen der herrschenden ›kommunitären‹ Logik einer exklusiven normativen Fokussierung auf die Ansprüche der ›eigenen‹ Gemeinschaftsmitglieder – »die Kolonisatoren zu einer Neuorientierung an Grundsätzen der Gleichheit und sozialen Pluralität« bewegen könnte, wendet sie sich erneut Levinas zu (AS: 66).

Dabei zielt sie darauf ab – entsprechend dem titelgebenden Motto ihrer Lektüre: »Levinas kontra Levinas« (vgl. AS: 70-85) – das Denken der Alterität für eine anti-nationalistische und anti-ethnozentristische Politik fruchtbar zu machen, und zwar entgegen Levinas' eigenen konkret-politischen Einwüfen, die zuweilen, wie Butler zu Recht festhält, weit hinter das Reflexionsniveau seiner Philosophie zurückfallen und deren elementarste Gehalte in einer höchst irritierenden Weise konterkarieren, indem sie teils sogar in einer hochproblematischen Weise nationalistischen und ethnozentrischen Ressentiments stattgeben.⁴ Somit geht es Butler darum, »mit Lévinas gegen Lévinas [zu] denken und eine mögliche Richtung seiner Ethik und seiner Politik aus[zu]leuchten, die er selbst nicht verfolgt hat« (AS: 78).

Die zentrale Frage, die sich Butler dabei stellt, ist wiederum die nach dem Verhältnis zwischen dem ethischen Anspruch und der Sphäre der Politik, d.h. nach der Art und Weise, »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?« (AS: 72) Anders gesagt: Butler geht es im Sinne ihres Projekts einer kritischen Analyse der medialen und politischen Repräsentationsregime, die unsere ethische Aufmerksamkeit regulieren und distribuieren, um die Frage, wie ethische Ansprüche erscheinen können, die von diesen Repräsentationsregimen gerade unsichtbar gemacht werden: »[W]ie sollen wir nun die Verpflichtung durch den Anderen denken, wenn sein Antlitz buchstäblich nicht mehr sichtbar ist [...]?« (AS: 66) Wie Butler betont, werfen derartige soziale und politische Entwicklungen gerade 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« (APV: 143).

Butlers Antwort auf diese Fragen liegt – wie bereits in *Gefährdetes Leben* – in dem emanzipatorischen Impetus, die Politik und die herrschenden Repräsentationsdiskurse dazu zu bringen, Alterität in egalitärer Weise vernehmbar zu machen. Dies

4 So warnt Levinas an einer Stelle mit – wie Butler zu Recht hervorhebt – »unverhohlenem Rassismus« (AS: 62) vor der Gefahr eines »Aufstieg[s] der zahllosen Massen unterentwickelter asiatischer Völker« (Levinas 1973: 123). 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. AS: 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; AS: 35; APV: 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 2013). Vgl. hierzu auch die Lektüre dieser Debatte bei Morgan 2016.

geschieht jedoch nach Butler nicht im Zuge eines autonomen, dezisionistischen politischen Entschlusses. Vielmehr ist dazu das Aufscheinen einer ethischen Herausforderung notwendig, die sich an den Grenzen des politisch Repräsentierbaren artikuliert. So fragt Butler, ob nicht Bilder und andere Repräsentationen unter gewissen Kontextbedingungen eine Kraft entfalten können, durch die wir »überwältigt und [zugleich] »entparalysiert« werden«, im Sinne eines »Wirken[s] einer ethischen Verpflichtung auf unsere Sensibilität« (APV: 136). Demgemäß beginnt emanzipatorische Politik nicht bei sich selbst, sondern vielmehr müssen wir nach Butler »tatsächlich zu einem gewissen Grad überwältigt werden, um ein Motiv zum [ethisch-politischen] Handeln zu haben« (APV: 137). Ethische Verpflichtungen vermögen sich folglich dann zu melden, wenn das Leiden derer, die zunächst fern – oder gänzlich außerhalb unseres Gesichtskreises – zu sein schienen, sich auf einmal in nächster Nähe aufdrängt: »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.« (APV: 138)

6. FÜR EINE RADIKALE POLITIK DER ALTERITÄT

Wie dargestellt wurde, geht Butler davon aus, dass sich Subjektivierung primär über soziale und diskursive Anerkennungs- und Normierungsprozeduren vollzieht, und dass Alterität dabei im Rahmen einer sozialen moralischen Epistemologie ins Spiel kommt, um zu klären, wie das diskursiv konstituierte Subjekt zu einem ethischen Subjekt zu werden vermag. Dieser Primat der Sozialität gegenüber der Alterität in Bezug auf die Frage der Subjektconstitution 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 einem Antlitz überwältigt werden, das an den Rändern der sozialen Repräsentationsdispositive aufscheint, um dazu motiviert zu werden, die überkommenen Strukturen der Anerkennung kritisch in den Blick zu nehmen und gegebenenfalls im politischen Handeln dagegen aufzubegehren.

Ich möchte nun mit Levinas zeigen, inwiefern das Denken der Alterität nicht nur Ressourcen für eine solche Erläuterung der Motivationsgründe politischen Handelns bereithält, sondern es darüber hinausgehend erlaubt, auf einer strukturellen Ebene Kriterien auszuzeichnen, die sowohl zur Beurteilung politischen Handelns als auch zur Evaluation politischer Ordnungen herangezogen werden können.⁵ Damit möchte

5 In der Forschung zu Levinas' Denken des Politischen ist dies ein neuer Ansatz. Vgl. zum Begriff des Dritten sowie zum Politischen bei Levinas Gondek 1994, Waldenfels 1995, Bernasconi 1998, Liebsch 2001, Liebsch 2010, Delhom 2002, Caygill 2002, Bedorf 2003,

ich einen Reflexionsrahmen anbieten, der Butlers eigenen ethisch-politischen Zielsetzungen stärkeres Gewicht verleiht.

Dabei sei zunächst darauf aufmerksam gemacht, dass Levinas in seinen späten Schriften aufzuzeigen versucht, dass die Andersheit des Anderen gerade nicht, wie dies bei Butler zum Teil angelegt zu sein scheint, eine Art Äußerlichkeit darstellt – etwa, wenn Butler nach den Rahmen fragt, die notwendig dafür sind, dass ich den Anderen »in seiner Getrenntheit und Äußerlichkeit sehen und erfassen kann« (KEG: 37). Levinas verweist demgegenüber auf eine Alterität, die das Subjekt nicht »von außen her«, sondern vielmehr in seinem vermeintlich eigensten Innersten heimsucht: Es geht ihm um das Denken eines »Subjekt[s], in dem *der Andere im Selben* ist« (Levinas 1974: 321, meine Herv.): »Das *Andere*, das das *Selbe* im Tiefsten seiner selbst anruft!« (Levinas 1977: 61, Herv. i. Orig.) Diese nicht bloß exteriore, sondern intrinsische Alterität⁶ meldet sich für Levinas auch nicht im Register des Epistemischen, sie wird nicht in einem Wahrnehmungsakt präsent, sondern bezeugt sich am Phänomen der Rede: Jede Rede spricht nicht nur inhaltlich über etwas, sondern ist wesentlich gerichtet. Rede prädiziert *und* adressiert. Genauer: Rede vermag nur zu prädizieren, indem sie adressiert. Durch ihr Adressiertsein bezeugt sie, so Levinas' Argument, die Vorgängigkeit des Anderen vor dem redenden Subjekt. Denn würden nicht Andere der Rede vorausgehen, könnte sie sich nicht an sie richten – könnte folglich nicht Rede sein.

Levinas nennt diese Dimension der responsiven Adressiertheit der Rede, die von der Alterität zeugt, das »Sagen« (Levinas 1974: 34). Das Sagen hat die Qualität einer Bedingung der Inhaltsebene einer Äußerung, des »Gesagten«. Bedingung des Redeinhalts (des »Gesagten«) ist das Adressiertsein der Rede (das »Sagen«). Dass meine Rede adressiert ist, heißt also, dass sie immer schon *antwortet*: »Die Verantwortung für den Anderen [...] ist eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität – Ausgesetztsein dem Anderen, ohne dieses Ausgesetztsein selbst noch einmal übernehmen zu können, rückhaltloses Ausgesetztsein [...], *Sagen*.« (Levinas 1974: 50)

Diese intrinsische Alterität bestimmt Levinas weiterhin als *plurale* Alterität, die über jede dyadische Zweierbeziehung immer schon hinaus ist. Ich finde mich je schon in einer Situation pluraler Verantwortlichkeit. Denn ich antworte nie auf einen

Abensour 2005, Critchley 2005, Delhom/Hirsch 2007, Franck 2008, Bensussan 2008, Zeillinger 2010, Hansel 2011, Flatscher 2014, Morgan 2016.

6 Während Levinas sein erstes Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* noch im Untertitel als *Versuch über die Exteriorität* bezeichnet, zeigt sich in seinen späteren Schriften und insbesondere in *Jenseits des Seins* eine »Unangemessenheit des Exterioritätsbegriffs für das Verständnis der Alteritätsbeziehung« (Zeillinger 2010: 232). Denn der Begriff der Exteriorität führt, wie Andreas Gelhard konzise herausstreicht, leicht zu dem »Missverständnis, der Andere betreffe die Subjektivität nicht in ihrer Grundstruktur selbst, sondern trete gleichsam in einem zweiten Schritt zu einem vollständig konstituierten Subjekt hinzu. Diesem Missverständnis begegnet Levinas in *Jenseits des Seins*, indem er die Subjektivität als »Verstrickung des Anderen im Selben« (*intrigue de l'Autre dans le Meme*) bestimmt« (Gelhard 2005: 87).

Anspruch allein, sondern stets auf eine Pluralität von Ansprüchen. Levinas drückt dies unter Rückgriff auf optische Metaphorik so aus: »In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an« (Levinas 1961: 307f.). Der »Dritte« ist Levinas' Begriff dafür, dass ich immer schon mit einer Pluralität von Ansprüchen konfrontiert bin. Diese Pluralität von Ansprüchen kommt für Levinas nicht späterhin zu einer bereits vorgängigen, vermeintlichen ›Dyade‹ hinzu. Anders gesagt: Levinas macht mit dem Begriff des Dritten nicht auf die bloß faktische Tatsache der Vielzähligkeit der Menschen aufmerksam, sondern auf das strukturelle Moment einer intrinsisch pluralen Alterität. Bereits »[i]n der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen« (Levinas 1974: 344). In diesem Sinne bin ich nie nur einem Anderen gegenüber verantwortlich, sondern stets allen: Wenn die Alterität »mir allein den Anderen und niemanden sonst zur Aufgabe machte, ›hätte es kein Problem gegeben‹ [...]. Die Verantwortung für den Anderen ist eine Unmittelbarkeit, die der Frage vorausgeht [...]. Sie wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten« (Levinas 1974: 342) – d.h. *von allem Anfang an*, da der Dritte bereits in der Nähe des Anderen mitbegegnet. Die Pluralität der Anderen ergänzt also in keiner Weise nachträglich eine ursprünglich dyadische Alterität, sondern die Alterität ist *ab ovo* plural. Anders gesagt, mit Blick auf den wesentlich sprachlich-responsiven Charakter der Alterität: Zwischen mir und dem Anderen gibt es keine Privatsprache; jedes Antworten ist bereits in der Struktur des Sagens selbst, wenn man so will, ›polyadressiert«.

Wäre ich nur einem Anderen gegenüber verantwortlich, gäbe es insofern »kein Problem«, als meine einzige Option die der absoluten Dienstbarkeit gegenüber ihm wäre. Dazu müsste ich nichts wissen und mir nichts bewusst machen. Dem ist aber, wie eben ausgeführt, nicht nur aufgrund der empirischen Vielzahl der Menschen nicht so. Denn der Dritte begegnet eben sogleich »in den Augen des Anderen« – im Bezug zum einen Anderen bin ich bereits mit der pluralen Alterität verstrickt: »Nicht, als ob zuerst das Antlitz da wäre und sich anschließend das Seiende, das sich in ihm manifestiert oder ausdrückt, um Gerechtigkeit kümmerte. Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit.« (Levinas 1961: 308) In dieser Wendung macht Levinas auf ein intrinsisches Spannungsverhältnis von Singularität und Universalität aufmerksam: Die Verantwortung für den singulären Anderen – die »Epiphanie des Antlitzes« – setzt sich dem Moment der Universalität nicht entgegen, sondern aufgrund des pluralen Charakters der Alterität ergeht je schon in der Nähe des Anderen eine Forderung an mich, auch alle anderen Anderen (in ihrer jeweiligen Singularität) mitzubersichtigen – das »Antlitz erschließt die Menschheit«.

Diese extreme Spannung zwischen singulärer Verantwortlichkeit für den einzelnen Anderen und der Universalitätsforderung angesichts der anderen Anderen begründet nach Levinas die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Dieses Konzept von Gerechtigkeit hat selbst eine subjektkonstitutive Komponente. Denn es meint zunächst das Abwägenmüssen zwischen singulären Verantwortungsrelationen – und dafür sind

Bewusstsein, Rationalität und Urteilskraft vonnöten, d.h. alle klassischen Merkmale der Subjektivität: »Was also sind sie, der Andere und der Dritte, was sind sie, der-Eine-für-den-Anderen? Was haben sie einander getan? Welcher hat Vortritt vor dem Anderen?« (Levinas 1974: 343) Das sind Fragen der Vergleichbarkeit, die Erkenntnis, Wissen und Objektivität verlangen. Das vermeintlich normativ Neutrale – Objektivität, Wissen, Erkenntnis – erweist sich für Levinas somit als Notwendigkeit, die sich aus der Situation pluralen Aufgefordertseins ergibt. Das Bedingte – das Gegen-einander-Abwägen: das Urteilen – wird demnach möglich und notwendig aufgrund der Gleichursprünglichkeit pluraler unbedingter Ansprüche. Als Subjekt der Gerechtigkeit – des pluralen Antwortenmüssens – bin ich urteilendes Subjekt.

Ich bin folglich für Levinas immer zugleich Subjekt der Verantwortung und Subjekt der Gerechtigkeit. Das Entscheidende ist, dass durch den Dritten nicht die je singuläre Verantwortungsbeziehung aufgehoben wird. Daher markiert der Begriff des Dritten gerade nicht, wie es vielleicht scheinen könnte, den Rückgang zu einem traditionellen Verständnis von Subjektivität. Vielmehr modifiziert die Verantwortungsbeziehung die Sphäre der Gerechtigkeit. Insofern die Verantwortung auch im Angesicht der Forderung nach Gerechtigkeit in Geltung bleibt, ist die Gerechtigkeit selbst aufgefordert, verantwortlich zu sein, mit anderen Worten: dem Singulären ebenfalls gerecht zu werden. In der Situation der Vergleichbarkeit, die für das gerechte Urteilen notwendig ist, ist die Rücksicht auf das Unvergleichliche des singulären Anderen zu bewahren: »In Wirklichkeit schließt mich die Gerechtigkeit nicht in das Gleichgewicht ihrer Universalität ein – die Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der Gerechtigkeit hinauszugehen« (Levinas 1961: 360).

Verantwortung für das Singuläre und Gerechtigkeit für alle sind so *im* Begriff der Gerechtigkeit selbst ineinander verzahnt. Gerechtigkeit kann demnach nicht bloß in der Einrichtung einer Ordnung bestehen, die »für alle« gerecht ist – das wäre das ›Gleichgewicht der Universalität‹ –, sondern muss darüber hinaus stets dem Singulären, *dem* Anderen gerecht werden. Das ist Levinas' Aporie der Gerechtigkeit: Gerechtigkeit oszilliert unaufhörlich zwischen dem Universalen und dem Singulären, zwischen der allgemeinen Gerechtigkeit und der je singulären Verantwortung, indem sie beidem gerecht werden muss – und dadurch allererst auf die Momente der Erkenntnis, des Wissens und der Wahrheit, der Objektivität und des Urteils angewiesen ist.

Levinas macht darauf aufmerksam, dass diese Konzeption von Gerechtigkeit als Forderung, die sich aus der Pluralität singulärer Verantwortlichkeiten ergibt und zur Herausbildung von Wissen und Erkenntnis drängt, sich gegen nicht weniger als den traditionellen philosophischen Primat theoretischer Erkenntnis vor allem Praktischen selbst richtet. Denn klassischerweise versteht man Gerechtigkeit und das gute Zusammenleben als abhängig von einer vorausgehenden theoretischen Einsicht in die Verfasstheit der (sozialen) Welt. Diese Sichtweise bringt Levinas in dem bekannten Aufsatz »Frieden und Nähe« (Levinas 1984) auf die Formel: »Frieden, ausgehend

von der Wahrheit« (Levinas 1984: 137). Die gerechte soziale Ordnung – der »Frieden« – würde demnach die theoretische Einsicht in die objektive Realität der menschlichen Zusammenhänge voraussetzen. Im Gegensatz dazu fragt Levinas, ob die gerechte soziale Ordnung nicht zunächst auf jene Vor-Geschichte rekurrieren muss, in der sich Objektivität und Vergleichbarkeit allererst als Antworten auf die Forderung nach Gerechtigkeit konstituieren. Mit anderen Worten: Er fragt, ob die gerechte soziale Ordnung »nicht auf einen Ruf zu antworten hat, der [...] vom Ruf der Wahrheit unterschieden ist. Wir können uns fragen, ob wir nicht das Ideal selbst der Wahrheit [...] schon in bezug auf ein Ideal des Friedens verstehen sollen, das älter als dasjenige des Wissens ist« (Levinas 1984: 141). Dieses ältere Ideal ist eben die Forderung nach verantwortlicher Gerechtigkeit bzw. gerechter Verantwortung – d.h. nach einer Form von sozialer Normativität, die die aporetische Spannung von Singularität und Universalität nie aufheben oder vereinseitigen kann.

Es zeigt sich somit, dass für Levinas nicht weniger als die soziale Ordnung selbst als eine Antwortordnung zu begreifen ist, die sich aus der Grundsituation des pluralen Aufgefordertseins ergibt. Eine soziale Ordnung – so der Leitgedanke der politischen Überlegungen, die sich für Levinas aus der Explikation der aporetischen Spannung von Verantwortung und Gerechtigkeit ergeben – kann nur dann gerecht sein, wenn sie das Moment des verantwortlichen Antwortens nicht verleugnet. Mit anderen Worten: Politik – als die Sphäre der gerechten Regelung des menschlichen Zusammenlebens – darf sich nicht von der Ethik – der Sphäre der verantwortlichen Beziehung zum Anderen – abkapseln, wie Levinas in einem bekannten Interview mit Philippe Nemo festhält: »Die Politik muss in der Tat immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar bleiben.« (Levinas 1984: 62) Damit wird auch deutlich, dass Levinas die Idee der Gerechtigkeit im herkömmlichen Sinne – als Auskunft über die Beschaffenheit gerechter Institutionen, Gesetze, ökonomischer und staatlicher Strukturen – keineswegs geringschätzt oder verwirft. Vielmehr warnt er gerade vor einer Politik, die sich als selbstgenügsam gibt, indem sie davon ausgeht, dass sie als Selbstzweck existiert: »Es schien uns von daher wichtig, an den Frieden und die Gerechtigkeit als [...] Ursprung, Rechtfertigung und Maß [der Politik] zu erinnern; daran zu erinnern, daß diese Gerechtigkeit [...] keine natürliche und anonyme Legalität ist, die die menschlichen Massen regiert [...]. Es schien uns wichtig, daran zu erinnern, daß es unmöglich ist, einen Staat so zu rechtfertigen, der seinen eigenen Notwendigkeiten ausgeliefert ist.« (Levinas 1984: 146)

Gesetze, Institutionen, Politik und Staatlichkeit braucht es folglich in dieser Perspektive gerade, um der aporetischen Forderung nach Verantwortung und Gerechtigkeit gerecht werden zu können. Levinas illustriert diesen Gedanken beispielhaft über eine Kritik des vertragstheoretischen Denkens, in dem sich die Notwendigkeit der Gerechtigkeit daraus ergibt, dass ein ursprünglich konflikthafter Zustand unter den Menschen überwunden werden muss: »Es ist [...] wichtig zu wissen, ob der egalitäre und gerechte Staat, in dem der Mensch seine Erfüllung findet (und den es einzurichten und vor allem durchzuhalten gilt), aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht

oder aus der irreduziblen Verantwortung des Einen für alle« (Levinas 1974: 348). Während klassische (Hobbes) und moderne Vertragstheorien (Rawls) von der Grundsituation des Konflikts und der Eigeninteressiertheit ausgehen, macht Levinas geltend, dass die staatlich-politische Ordnung vielmehr ihrerseits zuvorderst als Antwort auf eine plurale Verantwortungsforderung begriffen werden muss. In dieser Perspektive hätte die egalitäre staatliche Ordnung ihren Sinn nicht ursprünglich in der Sicherung meiner eigenen Freiheit durch die Konstitution von Souveränität, sondern in der Realisierung der Gerechtigkeit als pluraler Verantwortlichkeit. Der Staat – die instituierte soziale Ordnung – wäre demnach selbst eine Antwort auf die Forderung nach Verantwortung und Gerechtigkeit.

Warum ist es also nach Levinas »wichtig zu wissen«, ob der Staat aus dem Krieg aller gegen alle herkommt oder aus dem Herausgefordertsein durch Alterität? Weil das Narrativ des Naturzustandes und des Krieges aller gegen alle die Instituierung von Souveränität rechtfertigen soll, während Levinas' Gegennarrativ der pluralen Verantwortung das Motiv der Souveränität gerade in Frage stellt. Ein Staat, der aus einem vermeintlichen Naturzustand entstünde, in dem jede autonome Freiheit von Anfang an gerechtfertigt ist, käme niemals mit der Notwendigkeit des Antwortens in Berührung, er wäre gleichsam stumm und fände sich nicht durch Anderes in Frage gestellt. Die Alterität dagegen »zerbricht die Totalität der Kriege und Imperien, in denen nicht gesprochen wird« (Levinas 1961: 23). Bei einer Ordnung, die sich als aus einem Krieg aller gegen alle hervorgehend begreift, handelt es sich um eine gleichsam »stumme« Ordnung, und zwar in dem Sinne, dass ihr die Grundrelation des Antwortens selbst undurchsichtig ist. Würde der gerechte Staat aus dem Schweigen des kriegerischen Naturzustandes erwachsen, wäre alle Souveränität gerechtfertigt. Denn der Ursprung und das Fundament der Ordnung lägen in ihr selbst und im Selbst der Vertragspartner. Sie müsste (sich) nicht (ver)antworten, sondern wäre gleichsam autochthon. Levinas drückt dies folgendermaßen aus: »Es ist nicht ganz unwichtig, dies zu wissen« – also zu wissen, ob der Staat sich der Befriedung des *bellum omnium contra omnes* verdankt oder der Notwendigkeit der Vermittlung pluraler Verantwortlichkeiten –, »damit nicht der Krieg zur Einrichtung des Krieges mit gutem Gewissen wird« (Levinas 1974: 378).

Denn im ersten Fall steht die Legitimität der Behauptung des Eigenen absolut außer Frage: Die Souveränität muss sich nicht rechtfertigen, sie ist vielmehr immer schon gerechtfertigt. Die Alterität dagegen zerreißt die Selbstgenügsamkeit der souveränitätszentrierten Ordnung, indem sie sie in Frage stellt. Das Antworten ist in dieser Hinsicht geradezu das Gegenteil der souveränen Selbst-Setzung. Souveränität wäre demgegenüber nichts anderes als die Geste des umstandslosen Bei-sich-selbst-Beginnen-Könnens. Dies ist aber unmöglich, denn insofern alles menschliche Sprechen und Handeln Antwortcharakter hat, steht es folglich konstitutiv an einer nachträglichen Position. Kurz: In der menschlichen Subjektivität und Intersubjektivität gibt es nirgendwo die Stelle eines Ursprungs oder Fundaments, auf die man sich

»rechtmäßig« berufen könnte. Alterität entzieht so dem Motiv egologischer Ursprünglichkeit selbst den Boden. Souveränität aber setzt die Möglichkeit ursprünglicher und ungebrochener Selbstsetzung voraus. Daher ist jede Souveränität eigentlich Usurpation: bloße Machtsetzung, Gewalt.

Aus dieser alteritätsethischen Perspektive lässt sich der – nun genuin *politische* – Auftrag ableiten, eine Kritik der Souveränität auf der Ebene der gesellschaftlichen Institutionen in Angriff zu nehmen. Die kritische Frage wäre also jeweils: Sind diese rechtlichen Gesetze, jene politischen Bestimmungen und jene ökonomischen Strukturen damit vereinbar, dass sie *Antworten* darstellen, d.h. damit, dass sie aus einer *responsiven* – und niemals: aus einer ursprünglichen – Position hervorgehen? Oder verdrängen sie das Antworten-Müssen, indem sie sich, wie immer phantasmatisch, als selbstgegründet, selbstgenügsam und selbstpräsent, kurz: als souverän setzen? Anders formuliert: Was der Grundsituation des Antwortenmüssens widerstreitet, verleugnet oder verdrängt sein eigenes Infragegestelltsein.

Damit wird es auch möglich, auf einer strukturellen Ebene sowohl eine nationalistische und »kommunitäre« Politik zu kritisieren als auch exkludierende Repräsentationsregime zu beeinspruchen – und damit, nicht zuletzt, einen wesentlichen ethischen Impetus von Butlers politischer Philosophie einzulösen. Eine solche alteritätsethisch informierte kritische Infragestellung konfrontiert eine gegebene Ordnung mit ihrem eigenen unverbrüchlichen Antwortenmüssen und befragt sie daraufhin, ob sie diesem in ihrer eigenen Verfasstheit und Performanz gerecht wird. In dieser Weise vermag die Analyse der Alteritätsbeziehung ein Kriterium zu liefern, das sowohl für die Bewertung politischer Institutionen als auch für die Analyse politischer Akte und Handlungen herangezogen werden kann. Das Kriterium bestünde in der *Selbstbezeugung des eigenen Antwortenmüssens*. Die Ungerechtigkeit und die strukturelle Gewalt lägen demnach im Vergessen, Verdrängen oder Verschleiern des Antwortenmüssens. Ungerecht wäre demnach jeder Akt und jede Ordnung, die sich vollziehen oder einrichten, »als wäre[n] sie allein« (Levinas 1973: 15).

Meines Erachtens kann diese Lesart auch für Butlers eigene Ansprüche an ein kritisches politisches Denken produktiv gemacht werden. Dies zeigt sich besonders deutlich an den Implikationen von Butlers Kritik an den drei Facetten ethischer Gewalt – der ethischen Gewalt des souveränen Subjekts, der abstrakten Allgemeinheit und des Partikularismus. Denn der gemeinsame Nenner dieser Kritiken liegt, wie ich geltend machen möchte, letztlich gerade in einer resoluten Zurückweisung des Souveränitätsmotivs in allen seinen Spielarten: Weder das Subjekt, noch die je partikulare Gemeinschaft, noch auch die Universalität der Praktischen Vernunft können, wie sich an Butlers *Kritik der ethischen Gewalt* zeigt, einen souveränen Status für sich beanspruchen; vielmehr ist Gewalt im Spiel, sobald sie sich als souverän – d.h. als selbstgegründet, autonom, unabhängig – geben: Die Kategorie des Subjekts erlangt gewaltvollen 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 lebhaften Weise anschlussfähig zu sein hätte; und der Partikularismus wird gewaltsam, sobald der Werte horizonz der jeweiligen Partikulargemeinschaft zum unhintergehbaren Geltungshorizonz hypostasiiert wird und die ethischen Verpflichtungen gegenüder Nichtmitgliedern ignoriert werden. Damit zeigt sich aber, dass es letztlich in allen drei Formen ethischer Gewalt, die Butler freilegt, jeweils eine *Verleugnung oder Verdrängung des Bezogenseins auf Andere(s)* – oder, anders gesagt: eine *Verleugnung oder Verdrängung des Antwortenmüssens* – ist, die ein Moment der Gewalt bzw. der Ungerechtigkeit mit sich führt.

Darüder hinaus lässt sich auch mit Blick auf Butlers zentrales Anliegen einer kritischen Analyse und inklusiven Öffnung der gesellschaftlichen Anerkennungsregime, Repräsentationssysteme und Sichtbarkeitsordnungen dieses alteritätsethische Kriterium als Aufforderung zur Bezeugung der eigenen Nichtsouveränität in Anschlag bringen. Ungerecht wären hier alle Repräsentationsformen, die sich anmaßen, das Gemeinwesen und seine Teile *in toto* adäquat zu repräsentieren, d.h. jede Repräsentationsweise, die, mit Jacques Rancière gesprochen, geltend macht, dass es »keinen Anteil der Anteillosen« gibt (Rancière 1995: 27). 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 Anerkennung nicht entsprechen, ist die Repräsentation des Gemeinwesens konstitutiv inadäquat, sie enthält, wie auch Rancière argumentiert, immer eine »Verrechnung« oder eine falsche Zählung seiner Teile. Wie sich bei Butler gezeigt hat, ist es gerade diese Unmöglichkeit einer vollständigen Repräsentation der Gemeinschaft, die stets dazu führen kann, dass ethische Ansprüche trotz ihrer Verwerfung sichtbar und hörbar werden können. Die Behauptung, die Gemeinschaft und ihre Teile adäquat und vollständig zu repräsentieren – d.h. die Behauptung, dass es keine (relevanten) Ausschlüsse gibt –, ist nun gerade eine gewaltsame Geste der Souveränität, insofern sie impliziert, über einen privilegierten Blick zu verfügen, dem nichts entgehen kann.

Repräsentationsweisen, die ihr Bezogensein auf Alterität nicht verleugnen, stellen dagegen explizit in Rechnung, dass ihnen konstitutiv etwas entgeht, dass sie konstitutiv scheitern an ihrem Versuch, das Gemeinwesen zu repräsentieren: Sie öffnen sich gegenüder der Möglichkeit, dass Ansprüche dort aufzubrechen vermögen, wo sie es selbst nicht gewahren. Es gilt folglich, die Offenheit für das Konfrontiertwerden mit ethischen Ansprüchen, die sich in nicht antizipierbarer Weise kundtun, innerhalb des Gemeinwesens selbst zu habitualisieren und strukturell in seiner Verfasstheit zu verankern.

LITERATUR

- Abensour, Miguel (2005): »Der Staat der Gerechtigkeit«, in: Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*. Berlin: diaphanes, 45–60.
- Adorno, Theodor W. (1963): *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Fink.
- 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: Waldenfels, Bernhard/Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Fink, 87–110.
- Butler, Judith (2000a): »Ethical Ambivalence«, in: Garber, Marjorie/Hanssen, Beatrice/Walkowitz, Rebecca L. (Hg.): *The Turn to Ethics*. London/New York: Routledge, 15–28.
- Butler, Judith (2000b): »Reinszenierung des Universalen: Hegemonie und die Grenzen des Formalismus«, in: KHU, 15–55.
- Butler, Judith (2013): »Levinas trahi? La réponse de Judith Butler«, in: *Le Monde*, Online-Ausgabe vom 21.3.2013, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/> (Zugriff 28.3.2017).
- Caygill, Howard (2002): *Levinas and the Political*. London/New York: Routledge.
- Chaouat, Bruno (2013): »Judith Butler et la Critique de la Raison Sioniste«, in: *Le Monde*, Online-Ausgabe vom 13.3.2013, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/13/debat-judith-butler-ou-levinas-trahi/> (Zugriff 28.3.2017).
- Coole, Diana (2008): »Butler's Phenomenological Existentialism«, in: Carver, Terrell/Chambers, Samuel A. (Hg.): *Judith Butler's Precarious Politics. Critical Encounters*. New York: Routledge, 11–27.
- Critchley, Simon (2005): »Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung«, in: Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*. 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 Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes, 7–71.
- Fassin, Eric (2013): »L'interprétation des guillemets«, in: *Le Monde*, Online-Ausgabe vom 22.3.2013, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/22/levinas-butler-eric-fassin-du-bon-usage-des-guillemets/> (Zugriff 28.3.2017).

- Flatscher, Matthias (2014): »Pluralisierungen des Anspruchs. Levinas' und Butlers Kritik am dyadischen Verständnis von Alterität«, in: Liebsch, Burkhard/ Staudigl, Michael (Hg.): *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*. Baden-Baden: Nomos 2014, 73–98.
- Flatscher, Matthias/Seitz, Sergej (2017): »The Ethico-Political Turn of Phenomenology. Reflections on Otherness in Husserl and Levinas«, in: Vanzago, Luca/Summa, Michela/Fuchs, Thomas (Hg.): *Imagination, Intersubjectivity and Perspective-Taking*. London: Routledge (i. Ersch.).
- Franck, Didier (2008): *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris: PUF.
- Gelhard, Andreas (2005): *Levinas*. Stuttgart: Reclam.
- Gies, Nathan (2015): »Signifying Otherwise: Liveability and Language«, in: Lloyd, Moya (Hg.): *Butler and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Gondet, Hans-Dieter (1994): »Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas. Einige Erläuterungen«, in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 315–330.
- Hansel, Georges (2011): *Politique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Sandre.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Levinas, Emmanuel (1961): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber 2008.
- Levinas, Emmanuel (1973): *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag 1996.
- Levinas, Emmanuel (1974): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber 1992.
- Levinas, Emmanuel (1977): *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg: Alber 2004.
- 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 u. 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.
- 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: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript, 99–129.

- Lloyd, Moya (2008): »Towards a Cultural Politics of Vulnerability. Precarious Lives and Ungrievable Deaths«, in: Carver, Terrell/Chambers, Samuel A. (Hg.): *Judith Butler's Precarious Politics. Critical Encounters*. New York: Routledge, 92–106.
- Lloyd, Moya (2015): »Introduction«, in: Dies. (Hg.): *Butler and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh UP, 1–14.
- Mills, Catherine (2015): »Butler's Ethical Appeal: Being, Feeling and Acting Responsible«, in: Lloyd, Moya (Hg.): *Butler and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh UP, 65–90.
- Morgan, Michael (2016): *Levinas's Ethical Politics*. Bloomington: Indiana UP.
- Prager, Julia (2013): *Frames of Critique. Kulturwissenschaftliche Handlungsfähigkeit »nach« Judith Butler*. Baden-Baden: Nomos.
- Rancière, Jacques (1995): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Rawls, John (1977): »Verteilungsgerechtigkeit«, in: Horn, Christoph/Scarano, Nico (Hg.): *Philosophie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 355–386.
- Segal, Lynne (2008): »After Judith Butler: Identities, Who Needs Them?«, in: *Subjectivity* 25 (1), 381–394.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): »Zwischen Ansprache und Anspruch: Judith Butlers moraltheoretischer Entwurf«, in: *DZPhil* 58 (2010) 1, 83–104.
- Seitz, Sergej (2016): »Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität. Zu den normativen Implikationen der Philosophie von Emmanuel Levinas«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3(1), 165–202.
- Waldenfels, Bernhard (1995): *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Zeillinger, Peter (2010): »»eins, zwei, viele...« – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas«, in: Flatscher, Matthias/Loidolt, Sophie (Hg.): *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 225–247.

