



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Das Politische und die Gerechtigkeit. Der Begriff des Politischen und seine normative Dimension bei Emmanuel Levinas.

verfasst von / submitted by

Damian Nussbaumer BA UZH

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Politikwissenschaft UG2002

Betreut von / Supervisor:

Dr. Matthias Flatscher

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	2
Methodische Erwägungen	10

I. Emphasen des Politischen

1. Die assoziative Emphase: Hannah Arendt	13
1.1 Das Politische als gemeinsames Handeln.....	16
1.2 Vom <i>Novus Ordo Saeculorum</i> als Institution des Politischen.....	26
2. Die dissoziative Emphase: Chantal Mouffe	33
2.1 Das Politische als Antagonismus	34
2.2 Die agonistische Demokratie	42
3. Der Zirkel des Politischen als zentrale Problemkonstellation	49

II. Das Politische und die Gerechtigkeit

4. Vom Politischen zum Ethischen und zurück.....	56
4.1 Das Ethische als Verantwortung.....	58
4.2 Das sagenhafte Subjekt	65
4.3 Die Figur des Dritten	69
5. Das Politische im Subjekt.....	76
5.1 Der Dritte als responsives Gründungsmotiv.....	78
5.2 Die Frage nach der responsiven Kollektivierung.....	88
6. Das normative Dilemma als Aporie der Gerechtigkeit	98
6.1 Die Aporie der Gerechtigkeit.....	99
6.2 Eine politische Ethik als Forderung der Institution des Nicht-Institutionalisierbaren.....	106
Fazit und Ausblick	115
Literaturverzeichnis	118
Abstract	125

Einleitung

Auf den ersten Blick eine der scheinbar offenkundigsten Fragen, und dennoch wird sie im alltäglichen Leben, in der Politikwissenschaft und über große Teile der politischen Philosophie gleichsam nur selten gestellt. Die Frage danach, was Politik letztthin überhaupt ist. Die alltägliche Selbstverständlichkeit einer in Zeitungen, im Fernsehen und auf Twitter vermeintlich handfesten Politik steht zumeist in solider Kongruenz zu den etablierten politikwissenschaftlichen Untersuchungsgegenständen. Angesichts ihrer Tragweite haben die Momente, in denen diese Frage zur Geltung kam, beinahe schon ereignishaften Charakter. Mit Carl Schmitts bekannter Begriffsschrift (Schmitt 2009) beginnt im 20. Jahrhundert eine erste Annäherung an die Frage, was dieses Wort, das wir so natürlich verwenden, in seinem Kern denn ausmache. Mit dem Versuch, das Politische an einem Kriterium festzumachen, wird dieses Denken zu einem ersten Ausgangspunkt, der in den letzten Jahrzehnten einen zwar überschaubaren, aber für das Denken im Umfeld des Politischen viralen Kreis von Autor*innen folgen ließ. Sowenig die unterschiedlichen Theorien zuweilen miteinander verbindet, sosehr teilen sie das Gewicht in der Frage nach dem Wesen von Politik, und dies gerade aus der Einsicht, dass diese Frage durch die vermeintliche Selbstverständlichkeit, was Politik immer schon sei, überblendet werde.

Mit der Frage nach dem Wesen der Politik wird gleichsam eine Unterscheidung eingeführt, die als ein maßgeblicher Orientierungspunkt für den Großteil der besagten Theorien gilt und sich entlang der Differenz zwischen „*dem Politischen*“ und „*der Politik*“ orientiert. Eine Differenz, die bekanntermassen 1957 mit Paul Ricœur explizit wurde (vgl. Ricœur 1974: 249 ff.), und die im Umfeld des *Centre de recherches philosophiques sur la politique* unter Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe (Lacoue-Labarthe/Nancy 1981; 1983) diejenige Bedeutsamkeit erlangte, von welcher aus sich die für ein heutiges Denken des Politischen maßgeblichen Autor*innen inspiriert sahen (vgl. Marchart 2010: 14).

Die üblicherweise in systematischen Auseinandersetzungen mit dem Denken des Politischen zu beobachtende Autorenauswahl finden sich in Claude Lefort, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Alain Badiou und Ernesto Laclau (Marchart 2010; Bedorf/Röttgers 2010; Hebekus/Völker 2012). Folgt man Ulrich Bröckling und Robert Feustel, worin sich die zentralen Gemeinsamkeiten besagter Autor*innen des Politischen festmachen lassen, so teilen diese „ein Verständnis des Politischen, das auf die unhintergehbaren Momente des Dissenses und Widerstreits, des Ereignisses, der Unterbrechung und Instituierung abhebt.“ (Bröckling/Feustel 2010: 8) Geeint werden die Theorien überdies darin, dass das Politische stets eine *Kontingenzfigur* inhäriert, die die Zurückweisung letztbegründender Annahmen mit sich bringt. Indes rücken diese Theorien auf eine ontologische Ebene bzw. hin zu einer *Ontologie des Politischen*, wie Oliver Marchart sie in systematischer Hinsicht

ausarbeitet (Marchart 2010). Zusammenfassend hält Chantal Mouffe die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen als Differenz zwischen, einerseits dem empirischen Blick auf „ontische“ (empirische) Politik, ihre Praktiken und Institutionen (das Feld herkömmlicher Politikwissenschaft) und andererseits der philosophischen Frage nach dem ‚Wesen des Politischen‘ fest: „This means that the ontic has to do with the manifold practices of conventional politics, while the ontological concerns the very way in which society is instituted.“ (Mouffe 2005: 8 f.) Als ‚Instituierung‘ muss hierbei als eine Art Konstitutionsgeschehen verstanden werden, das zu beschreiben sucht, dass eine Gemeinschaft *als diese Gemeinschaft* eine gewisse Form von Identität erhalten und gemeinschaftliche Praktiken über die Zeit hinweg wiederholend diese Gemeinschaft instituieren müssen. Es ist also eine genuin *aktual* zu denkende Institution, eine Institution, die die soziale Wirklichkeit und Objektivität gründet.

Unter diesem ontologischen Blick eröffnet sich für das Politische indessen das Motiv der Zweisamkeit von Gründung und Entgründung gesellschaftlicher Ordnungen. Erst durch die Abwesenheit eines letzten Grundes wird die Notwendigkeit partieller Gründungen ersichtlich, und Gründung verweist indessen stets auf den ontologischen Abgrund zurück, weil jedem Gründungsereignis ein Kontingenzmotiv inhärent ist. Unausweichlich führt diese Gründungsfigur dazu, dass keine Gründung letztgültig sein kann bzw. jedes soziale Fundament nur provisorisch zu fundieren vermag und sich in Konkurrenz zu alternativen Gründungsversuchen sieht. Auf empirischer Ebene drückt sich dies darin aus, dass Gründungsversuche scheitern können, im Konflikt zu anderen Gründungsversuchen stehen, oder sich auch schlichtweg anders hätten ereignen können.

In der Unausweichlichkeit dieses Motivs der gleichzeitigen Unmöglichkeit und Notwendigkeit von Gründung finden sich nun zwei zentrale Motive: Erstens wenden sich die Theorien des Politischen, wie Marchart zusammenfassend festhält, gegen eine „Neutralisierung, Kolonisierung und Sublimierung des Politischen“ (Marchart 2010: 42) durch andere Gesellschaftsbereiche und konzeptuelle Ableitungen des Politischen, und beanspruchen demgegenüber eine ‚*Autonomie des Politischen*‘ (vgl. Ricœur 1974: 250 ff.). Diese Autonomie des Politischen soll letztlich nichts weiter beschreiben als die konsequente Unmöglichkeit, das Politische durch andere Gesellschaftsbereiche (wie bspw. die Ökonomie oder begriffliche Konstrukte) zu determinieren, da das Politische selbst je die Gründung und Institutionalisierung dieser sozialen Sphären und Begriffsverständnisse umschreibt. Jede soziale Sphäre – auch die Politik – ist dadurch, dass sie als ein bestehender Bereich des Sozialen agiert, immer schon als instituiert zu verstehen, wodurch das Politische diesen Bereichen in einer gewissen Weise vorgelagert sein muss.

Zweitens eröffnet die Einsicht in die Autonomie des Politischen notwendigerweise den Einblick in ein ‚*normatives Dilemma*‘. Dieses ist ausgehend der Autonomie des Politischen konstitutiv für jegliche politische Ordnung wie normative Gesellschaftstheorie und besteht darin, dass mit

dem Geltungsanspruch einer jeden sozialen Ordnung gleichzeitig die letztgültige Unbegründbarkeit dieses Geltungsanspruchs einhergeht. Jede Ordnung erhebt notwendigerweise einen normativen Anspruch, indem jeder Akt der Institution einer Ordnung bereits inhäriert, dass diese Ordnung in einer gewissen Weise sein *soll*. Selbstverständlich wird hiermit nicht der Hiatus zwischen Sein und Sollen übergangen. Vielmehr wird deskriptiv festgehalten, dass jedem politischen Handeln, jedem Sprechakt, und damit der Institutionalisierung einer Gemeinschaft der Anspruch auf Geltung bereits inhärent ist. Die Gründungsfigur kann nur dadurch Gründungsfigur sein, als sie die Normen, Gesetze und Regeln einer Gemeinschaft verbindlich instituiert.

Das *normative Dilemma*, das sich mit der Autonomie des Politischen zeigt, besteht nun gerade darin, dass dieser Geltungsanspruch sich niemals endgültig begründen kann, weil sich kein Gründungsakt von Vernunft- oder Moralprinzipien ableiten lässt. Für die Theorien des Politischen bedeutet dies, dass mit dem Begriff des Politischen zwar immer die Unausweichlichkeit der Institutionalisierung gesellschaftlicher Normen beansprucht wird, ohne dass sich aus dieser Unausweichlichkeit jedoch jemals eine normative Konsequenz hinsichtlich der Frage, *wie* diese Normen ausgestalten werden *sollen*, ableiten lässt. Die Freilegung der verschiedenen Kontingenzfiguren und die notwendige Anerkennung der grundlegenden antagonistischen Dimension des Politischen verwehren den Vorrang oder die Überblendung der Beschreibung des Politischen durch bestimmte normative Projekte von Politik. Aus der Abwesenheit eines letzten Grundes können keine politischen Inhalte oder Richtlinien abgeleitet werden, seien es denn auch demokratische Projekte, die sich gegen eine Verkennung des Politischen durch fundamentalistische Figuren wehren (Laclau 1996: 77; Marchart 2010: 247 ff.). Das besagt allerdings nicht, dass zwischen den normativen Aspekten der genannten Theorieflexen und der Beschreibung des Politischen kein Zusammenhang besteht. Vielmehr zeigt sich, dass die normativen Forderungen der Theoretiker*innen des Politischen die Einsicht in das Politische und dessen Anerkennung durch eine gesellschaftliche Ordnung als zentrale Orientierungspunkte normativer Überlegungen voraussetzen.

An dieser Stelle setzt meine Arbeit ein. Das normative Dilemma führt unausweichlich zur Frage, wie die Theorien des Politischen ihre jeweiligen normativen Forderungen rechtfertigen und in welcher Weise diese Forderungen einen Anspruch auf Plausibilität erheben. Das grundlegende Anliegen des ersten Teils der Arbeit besteht darin, anhand der Werke von Hannah Arendt und Chantal Mouffe zu zeigen, wie diese Form von Rechtfertigung einer normativen Theorie, die sich an der Deskription des Politischen orientiert, funktioniert, welche Probleme mit dieser Argumentationsweise einhergehen und wie ein besserer Umgang mit dem normativen Dilemma gefunden werden kann. Der erste Teil der Arbeit möchte darstellen, wie den bestehenden normativen Theorien der Theoretiker*innen des Politischen der Sprung von einer deskriptiven in eine normative Argumentationsweise nur unzureichend gelingt. Thetisch formuliert, liegt das Problem darin, dass

das Vokabular der Deskription des Politischen und die normativen Forderungen der Theorien des Politischen durch einen Hiatus in ihrer Argumentationsweise getrennt sind. Die klassische Unterscheidung zwischen Sein und Sollen bleibt durch den deskriptiven Charakter der Freilegung des Politischen und dem normativen Charakter der Forderung nach demokratischen oder republikanischen Projekten aktiv. Dies hat zur Folge, dass die normativen Projekte der Theorien des Politischen in ein normatives Defizit geraten hinsichtlich ihrer Abgrenzung gegenüber Gesellschaftsformen, die ihre politische Natur zu leugnen suchen, oder sich gar einer Abschaffung des Politischen verschreiben.

Folgt also aus den jeweiligen Konzeptionen des Primats und der Autonomie des Politischen, dass dem Politischen keine normative Qualität attestiert werden kann, so bleibt fraglich, weshalb die Theorien des Politischen derart auf die (Re-)Politisierung der Gesellschaft pochen. Würde unter dem Primat des Politischen überdies jede Ethik dem Politischen unterworfen, dann unterschiede sich letztlich eine totalitäre von einer demokratischen Ethik ausschließlich in ihrem Verhältnis zum Faktum ihres ontologischen Mangels (der Abwesenheit eines sozialen Grundes), ohne dass dabei der Verkennung oder Anerkennung dieses Faktums eine bestimmte ethische Qualität attestiert werden könnte. So drohen sich die Theorien des Politischen in normativer Hinsicht gewissermaßen im Kreis zu drehen, solange der normative Argumentationshorizont seinen ausschließlichen Ausgangspunkt in der ontologischen Erfassung des Politischen hat. Ein Begriff des Politischen, der darauf zielt, das Politische in seiner Reinheit abzubilden, ohne es ethischen (oder materialistischen) Motiven auszusetzen, hat hinsichtlich der ontologischen Fragestellung ‚*was ist Politik wesentlich?*‘ fraglos seine Berechtigung, hinsichtlich normativer Projekte wird sich das Politische jedoch anderer Motive öffnen müssen.

Warum nimmt sich der erste Teil der Arbeit nun gerade die Werke von Hannah Arendt und Chantal Mouffe zum Bezugspunkt der Theorien des Politischen? Wenn es der Anspruch ist, eine möglichst breite Repräsentation der Theorien des Politischen zu erreichen, gleichsam jedoch klar ist, dass eine Masterarbeit nicht den gesamten Theoriekomplex abzudecken vermag, so lohnt sich die Orientierung an der groben Unterscheidung zweier Traditionslinien in den Theorien des Politischen. Diese Unterscheidung wird durch eine *dissoziative* und eine *assoziative* Linie gekennzeichnet (Marchart 2010: 35ff.), wobei die dissoziative Linie ihren Ausgangspunkt von Carl Schmitt nimmt und sich die assoziative Linie maßgeblich an Hannah Arendt orientiert.

Diese dissoziative Linie rückt einen Begriff des Politischen in den Fokus, der mit dem Kriterium der Abgrenzung gegenüber einem gemeinsamen Feind oder konstitutiven Außen operiert, um die grundlegende Institutionsweise einer Gemeinschaft zu charakterisieren. Eine Gemeinschaft gewinnt gerade dadurch ihre Einheit, als sie sich von anderen Gemeinschaften abgrenzt und diese als sich gegenüber fremd begreift. Das Gründungsmotiv ist dementsprechend *dis-soziativ*, weil die

Vergemeinschaftung primär durch diese Abgrenzung *gegenüber* einem gemeinsamen Außen vonstaten geht. Demgegenüber beschreibt Hannah Arendt die Vergemeinschaftung durch die im gemeinsamen Sprechen und Handeln hergestellte gemeinsame Welt. Die politische Gemeinschaft ist eine *Assoziation*, die sich gerade in der gemeinsamen politischen Praxis vergemeinschaftet. Die Bildung politischer Gemeinschaft fällt hier zusammen mit der gemeinsamen Praxis einer Pluralität von Menschen.

So sehr es letztlich problematisch wäre, spätere Autor*innen rigide entlang dieser Unterscheidung zu situieren, so sehr gibt die Charakterisierung der beiden unterschiedlichen Grundintentionen eine schematische Orientierung über zwei Emphasen, die sich im Umgang mit dem Politischen bilden. Würde man nebst Mouffe im Besonderen Ernesto Laclau der dissoziativen Strömung zuordnen, so ließen sich im Gefolge Arendts sicherlich Bonnie Honig und William Connolly als namhafteste Vertreter einer Variante assoziativen Denkens verstehen.¹ Wesentlicher jedoch als die Zuordnung von Folgeautor*innen zu den beiden Denkrichtungen ist vielmehr das Verständnis des Politischen und dessen Konsequenzen, die sich durch die jeweilige Emphase ergeben. Ein Denken des Politischen, welches die Abgrenzung *gegenüber* und die reale Möglichkeit des Krieges *mit* einem kollektiven Feind als primäres Kriterium des Politischen festhält, wird in Folge die Emphase auf den Umgang mit der Unausweichlichkeit einer *antagonistischen* Dimension des Politischen legen. Im assoziativen Verständnis demgegenüber agiert der politisierende Impetus primär durch ein bestimmtes Verständnis der Vergemeinschaftung durch gemeinsames Handeln, wonach die Abgrenzung gegenüber Kollektiven, die nicht zu besagter Gemeinschaft gehören, zunächst sekundär wird.

Dass die Auswahl nun gerade auf Arendt und Mouffe fällt, liegt in besonderem Masse daran, dass bei ihnen das Politische besonders konzise gefasst werden kann, da es jeweils auf eine der beiden Emphasen hin bestimmt ist. In beiden Werken findet eine Art Quasiidentifikation des Politischen statt, entweder mit der assoziativen Freiheit (Arendt) oder mit dem dissoziativen Antagonismus (Mouffe). Die Auswahl Arendts bietet sich überdies deshalb an, als sie der zentrale Orientierungspunkt eines assoziativen Politikverständnisses ist, und ihr Werk unter dem Gesichtspunkt ihrer Popularisierung ein konstanter Bezugspunkt für die akademische Forschung, wie aber auch für eine breitere Öffentlichkeit ist. Anders verhält es sich diesbezüglich auf dissoziativer Seite. Carl Schmitts Werk, unter dem Schatten seiner nationalsozialistischen Vergangenheit und seiner dezidiert anti-liberalen Haltung stehend, kann sich trotz unbestreitbarer Bedeutsamkeit seines Denkens für die Politische Theorie sicherlich nicht derselben Aufmerksamkeit wissen. Für diese Arbeit sind

¹ In Bezug auf die vorgeschlagene Alternative bleibt meines Erachtens Claude Lefort, als einer der zentralsten Autoren einer Philosophie des Politischen, in einem produktiven Spannungsverhältnis zwischen der assoziativen und dissoziativen Emphase des Politischen, insofern die „Teilung der Gesellschaft“ als ein mit der Institution gleichursprüngliches antagonistisches Motiv verstehbar ist (vgl. Lefort 1990: 293).

jedoch weniger der konservative Aspekt seines Denkens, noch biographische Anhaltspunkte relevant in der Entscheidung zu Gunsten Chantal Mouffes. Vielmehr spricht in besonderem Masse für Mouffe, dass sie trotz explizitem Bezug auf Schmitt, die Bedeutung eines antagonistischen Denkens für eine liberal-pluralistische Demokratie vor Augen führt. Überdies entstammt ihr Werk einer dezidiert politischen Orientierung, gespeist aus den Erfahrungen und Zusammenhängen zwischen dem Erstarken rechtspopulistischer Parteien in den 1990er Jahren, der zunehmenden Entpolitisierung unter neoliberalen Bedingungen, sowie der Bildung von Großkoalitionen über die zentralen Spannungsverhältnisse der ideologischen Pole hinweg.

Wenn nun die These im Raum steht, dass die Theorien von Arendt und Mouffe in einer bestimmten Weise ein normatives Defizit ausweisen, dann möchte die Arbeit im zweiten Teil eine ergänzende Denkweise einführen, die einen anderen Umgang mit dem normativen Dilemma erlaubt. Es ist dies die Philosophie von Emmanuel Levinas, und im Besonderen seine Figur des „Dritten“. In ihr beansprucht die Arbeit einen Begriff des Politischen zu finden, der einerseits den Minimalansprüchen nachkommt, die für den Begriff des Politischen gelten müssen, andererseits jedoch das Politische stets schon aus einem für Levinas eigentümlichen Begriff der Verantwortung gewinnt, der es erlaubt, das normative Dilemma anders zu konzeptualisieren. Mit Levinas lässt sich zeigen, wie das Politische in einer Verstrickung mit dem Ethischen ausgewiesen werden kann, die einen Umgang mit der Autonomie des Politischen ermöglicht, der nicht in ein normatives Defizit münden muss. Die Arbeit beansprucht mit Levinas eine Perspektive auf das Politische zu gewinnen, die einerseits kompatibel ist mit der Autonomie des Politischen, gleichzeitig aber eine normative Dimension ausweisen kann, die mit dem Politischen einhergeht. Dadurch soll es möglich werden, die Forderungen das Politische institutionell und symbolisch offenzuhalten, normativ besser zu fundieren.

Dieser Einsatz trägt die Eigentümlichkeit in sich, dass mit Levinas ein Denken eingeführt wird, das zumeist als „Ethik“ charakterisiert ist und dessen Relevanz für die Theorien des Politischen nicht als offensichtlich vorausgesetzt sein muss.² Indessen orientiert sich die Arbeit an einer Lesart von Levinas, die sein Werk aus der Verengung auf das Ethische herauszuholen sucht. Eine solche Lesart bietet sich aus der Zentralität der Figur des „Dritten“ und des Begriffs der „Gerechtigkeit“ im Werk von Levinas an, mit denen das Auftreten eines Verständnisses des Politischen einhergeht, von dem die Arbeit beansprucht, dass es die beiden Autorinnen aus dem ersten Teil ideal ergänzen kann. Ein Fokus auf die politischen Motive bei Levinas ist in der Levinas-Rezeption sicherlich keine Neuheit mehr (vgl. bspw. Critchley 2014; Bernasconi 1998; Ricœur 2015). Was sich jedoch vermissen lässt in der Levinas-Rezeption ist eine kritische Gegenüberstellung von Levinas

² Zum Diskurs über das Verhältnis von Levinas und der Politischen Theorie, vgl. Alford (2004) und Critchley (2004a).

gegenüber den einschlägigen Theorien des Politischen. Selbst dezidiert auf den Begriff des Politischen fokussierte Betrachtungen unterlassen es, Levinas ausgehend der Kriterien zu prüfen, die aus den Theorien des Politischen gewonnen werden können.³ Durch die Auslassung einer kritischen Befragung von Levinas' Begriff des Politischen droht jedoch die Bedeutsamkeit dieses Werks für die Politische Theorie entweder allzu selbstverständlich angenommen oder genauso selbstverständlich abgewiesen zu werden. Folglich würde auch der Gewinn von Levinas' Philosophie für eine normativ gehaltvolle Forderung nach einer politischen und politisierenden Gesellschaft in einen sehr prekären Stand geraten. Deshalb wird meine Arbeit Levinas erst im zweiten Teil einführen, um ausgehend der Theorien des Politischen zu prüfen, ob die vorgeschlagene politischen Dimension bei Levinas tatsächlich mit dem Begriff des Politischen kompatibel ist.

In Hinblick auf das zentrale Anliegen der Umdeutung des normativen Dilemmas ergeben sich daher die zwei zentralen Fragestellungen dieser Arbeit: Als erster Fokus der Arbeit gilt die Frage, wie unter Zuhilfenahme der Philosophie von Levinas dargestellt werden kann, warum das Politische offengehalten werden muss. Mit Levinas wird beansprucht, dass ein Verständnis des Politischen gewonnen werden kann, das in seiner Verstrickung im Levinas'schen Begriff der Gerechtigkeit eine normative gehaltvolle Antwort auf diese Frage bieten kann. Diese primäre Frage setzt jedoch voraus, dass es sich in der vorgeschlagenen politischen Dimension im Verantwortungsbegriff von Levinas tatsächlich um das Politische handelt. Aus dieser kritischen Frage wird der zweite Fokus der Arbeit ersichtlich: den Begriff des Politischen bei Levinas ausgehend der minimalen Kriterien zu prüfen, die sich aus den Theorien des Politischen ergeben. Entsprechend wird ein erheblicher Aufwand der Arbeit in die Plausibilisierung des Begriffs des Politischen bei Levinas fließen, der mit den zentralen Kriterien der Theorien des Politischen kompatibel sein soll.

Die Struktur der Arbeit gliedert sich nunmehr in zwei Teile, deren erster die zentralen Grundmotive der Theorien des Politischen durch Hannah Arendt und Chantal Mouffe nachzeichnet. Analog zur Unterscheidung zwischen einer deskriptiven Ontologie des Politischen und den präskriptiven Theorien, die von Arendt und Mouffe formuliert werden, wird der erste Teil der Arbeit in den jeweiligen Kapiteln zunächst die Verständnisse des Politischen ausarbeiten und darstellen (Kapitel 1.1 und 2.1). Im Anschluss werden jeweils die normativen Ansprüche, die mit dem Begriff des Politischen verbunden sind, hinsichtlich ihres Umgangs mit dem normativen Dilemma beleuchtet (Kapitel 1.2 und 2.2). So werden die zweiten Unterkapitel bei Arendt und Mouffe jeweils darzustellen suchen, wie für die jeweiligen normativen Theorien argumentiert wird. Dieser zweite Aspekt versucht jene zentrale Frage zu stellen, die die Theorien des Politischen zwar immer voraussetzen, allerdings niemals wirklich ausbuchstabieren: Warum ist es wichtig, das Politische

³ Selbst Simon Critchley, der Levinas in einen Bezug zu Nancy und Derrida setzt, nimmt keine vertieft kritische Rückfrage gegenüber Levinas' Begriff des Politischen vor (vgl. Critchley 2014).

institutionell zu affirmieren und vital zu halten?² Anschließend werden in Kapitel 3 die gemeinsamen Probleme der beiden Autorinnen reflektiert, um diejenigen Punkte herauszustellen, auf die die Arbeit mit Emmanuel Levinas eine Antwort finden soll. Die zentrale Frage wird hierbei sein, worin genau das Problem der normativen Argumentationen bei Arendt und Mouffe besteht.

Der zweite Teil der Arbeit wird dann versuchen zu zeigen, wie in Levinas' Figur des Dritten ein Begriff des Politischen zu finden ist, der es erlaubt, das Politische aus der Perspektive eines responsiven Subjekts zu denken. In Kapitel 4 und 5 wird zunächst einmal darzulegen sein, dass es sich hierbei tatsächlich um einen Begriff des Politischen handelt. Kapitel 4 wird sich darum bemühen, eine adäquate Darstellung der politischen Dimension zu leisten, die sich ausgehend der Figur des Dritten in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Levinas 2011)⁴ eröffnet. Davon ausgehend wird in Kapitel 5 dieser Vorschlag einer politischen Dimension bei Levinas den Kriterien für einen Begriff des Politischen gegenübergestellt, die sich aus den Theorien des Politischen ergeben. So bemüht sich Kapitel 5 in dieser Gegenüberstellung um ein Verständnis des Gründungsmotivs, das mit Levinas' Begriff der Gerechtigkeit verbunden bleibt. Die zentrale These der Arbeit liegt nun darin, dass mit diesem Levinas'schen Verständnis des Politischen das normative Dilemma aus einer anderen Perspektive betrachtet werden kann, die es erlaubt einen politischen Begriff der Gerechtigkeit zu entwickeln. Kapitel 6 wird diese andere Perspektive des normativen Dilemmas als *Aporie der Gerechtigkeit* einführen, um damit aus Levinas'scher Sicht eine Antwort auf die Frage zu bieten, warum es wichtig ist, das Politische institutionell offen zu halten (Kapitel 6.1). Abgeschlossen wird die Arbeit anschließend mit einer kurzen Skizzierung von Kriterien einer politischen Ethik, die als Horizont für weitere Anknüpfungspunkte zwischen der Politischen Theorie und Levinas dienen soll (6.2).

⁴ Fortfolgend mit dem Siglum „JS“ abgekürzt.

Methodische Erwägungen

In methodischer Hinsicht gibt es zwei Aspekte zu beleuchten: erstens die systematische Perspektive und zweitens die exegetischen Aspekte, die aus der systematischen Herangehensweise wichtig werden.

Erstens möchte die Arbeit eine *systematische Perspektive* eröffnen, die durch die Theorien des Politischen bestimmt ist. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, dienen hierbei Hannah Arendt und Chantal Mouffe als die zentralen Bezugsautorinnen, da sie in gewisser Hinsicht als exemplarische Bezugspunkte für die beiden Pole (assoziativ und dissoziativ) innerhalb des Diskurses um den Begriff des Politischen gelten dürfen. Als solche stehen sie jedoch stets in Verbindung mit dem erweiterten Umfeld der Theoretiker*innen des Politischen, und die Positionen dieser Theorien bleiben ein maßgeblicher Rahmen, der für die Plausibilität und die notwendigen Kriterien eines Begriffes des Politischen seine Gültigkeit beanspruchen muss. Gerade wenn die systematische Gegenüberstellung von Levinas gegenüber genuinen Theorien des Politischen eine gängige Auslassung in der Auseinandersetzung mit dem Begriff des Politischen bei Levinas ist, erweist sich der systematische Horizont als besonders gewichtig. Aus Sicht der Theorien des Politischen lässt sich nämlich durchaus in Frage stellen, wie weit Levinas' Denken tatsächlich den Anforderungen des Begriffes des Politischen nachzukommen vermag, bedenkt man insbesondere den Fokus auf die Kollektivierung, die in den jeweiligen Gründungsmotiven steckt, sowie die Frage, ob das Ethische nicht die Autonomie des Politischen unterwandert (vgl. Marchart 2010: 283 ff.).

In methodischer Hinsicht strebt meine Gegenüberstellung (vgl. Kapitel 5) jedoch keine Synthese der betrachteten Theorien an, sondern beruft sich auf das Kriterium der *Kompatibilität*. Die These, dass die Figur des Dritten und der Begriff der Gerechtigkeit bei Levinas einen Begriff des Politischen ausweisen, gilt es erst dann zu verwerfen, wenn sich zeigen sollte, dass er ausgehend der Theorien des Politischen unmöglich als politisch gelten kann. Präziser könnte man daher auch vom Kriterium der *Nicht-Inkompatibilität* sprechen, da es primär darum geht, zu zeigen, dass sich die verschiedenen Positionen nicht ausschließen. Dieses Kriterium ist nur schon deshalb von Gewicht, als sich auch zwischen den verschiedenen Theorien des Politischen erhebliche Differenzen abzeichnen. Unter dem Fokus, dass das Politische auch bezüglich der Theoriarbeit einen konstitutiven (d.h. gründenden) Charakter besitzt, verlangt eine systematische Betrachtung die konstitutive Pluralität an Betrachtungsweisen des Politischen. Ohne eine solche würde sich der Begriff des Politischen wiederum vereindeutigen, was deutlich gegen seine Intention liefe.

Zweitens folgen aus dieser systematischen Perspektive einige Forderungen an die *exegetische Herangehensweise*. Wie die Bezugsautor*innen interpretiert werden und welche Schwerpunkte meine Lesart setzt, ist maßgeblich durch den systematischen Horizont beeinflusst. In Bezug auf die

Theorien des Politischen zeigt sich dies besonders in meiner Lesart von Arendt, die unter dem Eindruck des erweiterten Feldes der Theorien des Politischen steht. Konkret bedeutet dies, dass ich Arendt bereits unter dem Blickpunkt dessen betrachten werde, was Marchart (2010) als die „politische Differenz“ benennt hat, d.h. die Trennung des Politischen als ontologischer Begriff gegenüber der Politik als ontisch-empirischer Begriff, der die historische Ausgestaltung der politischen Institutionen anzeigt. Eine solche Trennung ist bei Arendt, wie Ernst Vollrath hervorhebt (Vollrath 1987: 37), trotz ihrer gängigen Verwendung der substantivierten Form des Politischen, nicht in derselben konsequenten Weise vollzogen wie später bei Lefort, Nancy, Laclau oder auch Mouffe. Meine Lesart wird jedoch ersichtlich machen, wie ein Gründungsmotiv zu finden ist, das als ontologisch zu charakterisieren und in die Reihen modernerer Versionen des Begriffs des Politischen einzureihen ist.

In Bezug auf Levinas gibt der systematische Horizont für die exegetischen Gesichtspunkte zweierlei zu beachten. Erstens wird der Einsatzpunkt meiner Lesart von Levinas an den für die Figur des Dritten zentralen Passagen ausgerichtet sein. Nebst einer kurzen und nicht vertieft ausgearbeiteten Passage in *Totalität und Unendlichkeit* (Levinas 2014: 307 ff.) hat Levinas seine Figur des Dritten und den Begriff der Gerechtigkeit in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (JS: 342 ff.) vertieft dargelegt. Mein Lektürefokus wird sich indessen auf diese Passage in *Jenseits des Seins* fokussieren. Folglich wird auch Levinas' Verständnis des Ethischen, des Subjekts und des Sagens – alles zentrale Begriffe zur Erörterung des Dritten und der Gerechtigkeit – hauptsächlich ausgehend von *Jenseits des Seins* eingeführt. Zweitens wird sich diese Auslegung der Figur des Dritten und der Gerechtigkeit um einen Begriff des Politischen bemühen, den Levinas selbst nicht vertieft ausarbeitet. Die verstreuten Aussagen von Levinas zur Politik variieren zwischen einer Identifizierung der Politik mit der „Kunst, den Krieg vorherzusehen und mit allen Mitteln zu gewinnen“ (Levinas 2014: 19)⁵ und einem Verständnis des Politischen, das aus der Verantwortung für die Anderen entsteht (vgl. Levinas 1994: 121). So sehr meine Arbeit sich an letzterer Perspektive orientiert, bilden nicht Levinas' eigene Aussagen zur Politik oder zum Politischen den Fokus der Arbeit, sondern eine Gegenüberstellung mit den Theorien des Politischen. Durch die systematische Einbindung von Levinas soll gezeigt werden, wie die politische Dimension in der Figur des Dritten nicht nur in Levinas' eigenem Verständnis, sondern auch in einer Gegenüberstellung zu den Theorien des Politischen als gehaltvolle Perspektive auf den Begriff des Politischen gelten kann.⁶

⁵ So die Levinas'sche Umformulierung der Formel von Clausewitz. In dieses pejorative Verständnis der Politik gehört überdies Levinas' Annäherung der Politik an den ontologischen Krieg (vgl. JS: 26 f.).

⁶ Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit Levinas' eigener Einstellung zur Politik sowie zum weltpolitischen Geschehen, vgl. Caygill (2002).

I.

Emphasen des Politischen

1. Die assoziative Emphase: Hannah Arendt

Ein zentraler Ausgangspunkt, dem sich alle Theorien des Politischen verschreiben, liegt in einer beanspruchten Vergessenheit der Frage, was Politik nun eigentlich überhaupt sei. Und für keine der genannten Theoretiker*innen gilt dies mehr als für Hannah Arendt, deren Werkschwerpunkt mitunter in einer Wiedergewinnung des Sinnes für das Politische ausgemacht werden kann. Eine solche Bemühung der Freilegung des Politischen wird sich nunmehr die Frage stellen müssen, wie etwas darzustellen sei, wofür es keine klaren Referenzpunkte und nur bedingt unmittelbares Anschauungsmaterial in einer realen Politik gibt. Nun kann die Vergessenheit des Politischen jedoch nicht ausschließlich einer Art kollektiven Verdrängung untergeschoben werden, liegt sie doch bereits in der Natur der Sache, sofern der Begriff des Politischen auf einer Ebene angesiedelt ist, der in seiner Frage nach dem Wesen von empirischen Ausgestaltungen von Politik, sich von selbigen differenzieren muss. Gleichsam kann diese Differenzierung niemals eine völlige Loslösung des Politischen von konkreten Formen von Politik sein, sofern jeder Begriff auch heute noch leer bliebe ohne Anschauung. Sosehr der Anspruch des Institutionsmotivs des Politischen impliziert, dass keine Gesellschaft jemals wahrhaft unpolitisch sein kann, sosehr kann sie jedoch in gewissen Zeiten, entweder empirisch nachvollziehbar oder in ihrer Selbstrepräsentation, ihre Politizität nur mangelhaft symbolisch darstellen und in der Politik lebendig halten. Die unterschiedlichen Ausgestaltungen dieses Phänomens reichen von den totalitären Bestrebungen im 20. Jahrhundert, das Politische schlechterdings aus der Welt zu schaffen, über die zeitgenössische neoliberale Konzeption einer universellen Marktgesellschaft, bis hin zu positivistischen Ausprägungen in den Sozialwissenschaften, die sich jeglicher theoretischen Fragestellungen zu entledigen suchen.

Arendts Erinnerungsversuche gegenüber solchen Phänomenen der Vergessenheit orientieren sich an zwei zentralen Bezugspunkten. Der erste Bezugspunkt stellt die griechisch-römische Antike als der zentrale Schatz eines Lebens und Denkens in der *polis* bzw. *res publica* dar, welchem sie sich bedient, um über gerade jene Phänomene zu verfügen, in denen sich das Politische wiedergewinnen lässt. Im antiken Anschauungsmaterial werde etwas deutlich, das sich in historischer Hinsicht sonst nur in Revolutionen in vergleichbarer Weise zeige (vgl. Arendt 2016b: 23).⁷ Nicht überraschend stellen letztere indessen den zweiten zentralen Bezugspunkt dar, in dem das Politische jenseits einer bloß begrifflichen Thematisierung handgreiflich wird. Und gerade für das hiesige Projekt und für

⁷ Wie Ernst Vollrath unterstreicht, folgt aus diesem *freilegenden* Bezug zur griechischen *polis* jedoch nicht, dass Arendt die *polis* als Modell eines „geglückten politischen Verbandes“ für die Gegenwart vorzuschlagen suchte (Vollrath 2003: 25). Ergänzend müsste jedoch die Bedeutung der römischen Republik in *Über die Revolution* (Arendt 2016b) unterstrichen werden, wo Arendt durchaus nahelegt, wie in der Amerikanischen Revolution ein Gründungsgeist anzutreffen sei, dem sie eine moderne Sensibilität für das Politische attestiert (vgl. Kapitel 1.2).

eine allgemeinere Einordnung Arendts in die zeitgenössischen Theorien des Politischen, bietet sich dieser zweite Bezugspunkt als gute Ausgangslage, um in Arendts Begriff des Politischen einzuführen, da sich in Arendts Darstellung der beiden großen Revolutionen des 18. Jahrhunderts die zentralen Motive des Politischen schematisch gut darstellen lassen.

Von einer ‚schematischen‘ Darstellung ist deshalb zu sprechen, weil aus einer geschichtswissenschaftlichen und ideengeschichtlichen Perspektive Arendts ‚Lesart‘ der Revolutionen nicht ohne Verengungen und hinterfragbare Konstruktionsleistungen auskommt.⁸ Trotz – oder gerade wegen – dem nicht abzuweisenden Anhauch einer gewissen Gekünsteltheit, erlaubt es die Arendt’sche Gegenüberstellung der Französischen und Amerikanischen Revolutionen, zwei idealtypische Umgangsformen mit dem in den Revolutionen sich aufdrängenden Neuanfangen zu finden. ‚Neuanfangen‘, soviel kann hier bereits einmal vorweggenommen werden, ist einer der Begriffe, der das Politische für Arendt schlechthin vor Augen führt. Es zeigt sich in den Revolutionen deshalb, weil sie die exemplarischen Ereignisse sind, in denen eine neue Ordnung gegründet wird. Was sich hierdurch eröffnet, ist der Versuch das Politische als Gründungsmotiv nachvollziehbar werden zu lassen, und mit ihm das, was sich als ‚normatives Dilemma‘ des Politischen umschreiben lässt. Wenn nämlich die Revolutionen mit der Abschaffung einer alten Ordnung – dem Ancien Régime bzw. der Loslösung von der Kolonialmacht – sich gleichsam deren legitimatorischen Narrativen entledigte, so kann sich die revolutionären Gründungen selbst nunmehr auf kein bestehendes Fundament mehr berufen.

In dieser Zweisamkeit von Abwesenheit eines ursprünglichen Legitimationsgrundes und gleichzeitiger Unausweichlichkeit, sich auf einen solchen beziehen zu müssen, eröffnet sich auf historischer Ebene das normative Dilemma des Politischen bzw. die „Ursprungsproblematik“, wie Arendt es selbst nennt (Arendt 2016b: 265). Die Freilegung dieses konstitutiven Problems ist einer der zentralen Knotenpunkte der Theorien des Politischen. Weshalb es wichtig ist, sie anzuerkennen, lässt sich über Arendts Verständnis der Französischen Revolution illustrativ beleuchten. Ferner wird durch diese Illustration der Bruch, den die Theorien des Politischen gegenüber absoluten und fundamentalistischen Gründungsfiguren vollziehen, noch einmal darstellbar.

Hielt ich bereits fest, dass in den Theorien des Politischen die maßgebliche Forderung in der Anerkennung der eigentümlichen Autonomie des Politischen liegt, so gilt die Französische Revolution für Arendt gerade als diejenige, der dies nicht gelang. Die zentrale Unterscheidung zwischen der Französischen und Amerikanischen Revolution zeichnet sich grob daran ab, dass die Französische Revolution dabeibleibt, sich theoretisch wie praktisch von einer Erneuerung absoluter Legitimations- und Gründungsmotive bestimmen zu lassen. Zentral ist für Arendt hierbei die

⁸ Für eine prägnante Kritik von *Über die Revolution*, vgl. Habermas (1984: 223 ff.).

determinierende Wirkung der ‚sozialen Frage‘ – d.i. der Eintritt der Armen in die Politik und daher die Vernichtung der politischen Freiheit durch die biologische Notwendigkeit der Lebenserhaltung (Arendt 2016b: 73 ff.) – sowie die Berufung auf eine göttliche Instanz. Die exemplarischen Beispiele, wie sich dies ausdrückt, finden sich Robespierres Unterwerfung der Revolution unter die Wohlfahrt des Volkes (ebd.: 75), seine Berufung auf einen „Unsterblichen Gesetzgeber“ sowie die Vergöttlichung des Volkes, die als letzte Instanzen der Gerechtigkeit jenseits des Raums des Politischen als Legitimitätsquellen angerufen werden (ebd.: 246). Diese Anrufungen führen unweigerlich in eine Leugnung dessen, was sich durch die Revolution so deutlich in den Augen brannte, dass nämlich gerade das analoge Gründungsmotiv, die Berufung auf eine höchste Instanz und die Quasinatürlichkeit der absoluten Herrschaftsordnung, seiner Göttlichkeit und Ewigkeit beraubt wurden. Dadurch, dass die soziale Frage – „der Fluch der Armut“ (ebd.: 85) – zum zentralen Motor der Französischen Revolution wurde, konnte diese nicht in einer freiheitlichen Republik münden, wie es die Amerikanische Revolution tat.⁹ Dies schlägt sich für Arendt mitunter im Volksbegriff der französischen Revolution nieder, wo das Volk als „eine Art Naturkraft außerhalb des politischen Bereiches“ (Arendt 2016b: 235) auftritt, und wodurch das Volk in einem gewissen Sinne nunmehr die Stelle des absoluten Monarchen einnimmt (ebd.: 246).

In der Legitimationsweise und der Verkennung des Politischen ändert sich deshalb gegenüber dem Ancien Régime reichlich wenig. Als ideengeschichtlicher Anhaltspunkt funktioniert dieses Denken letztlich immer noch analog zu Jean Bodins Souveränitätsverständnis, dessen „*Six Livres de la République*“ von 1576 (vgl. Bodin 1981/1986) als Knotenpunkt für die theoretische Grundlage absolutistischer Monarchie und deren göttlich legitimer König gelten dürfen. Also gerade derjenigen Tradition, gegenüber der sich die modernen Revolutionen eigentlich abzugrenzen hätten, bzw. auf die sie sich überhaupt nicht mehr ernsthaft berufen können. Hat bei Bodin der fürstliche Souverän „keinen weltlichen und keinen geistlichen Herrn über sich“, so steht er „allein vor Gott, dem Allerhöchsten. Auf Erden steht nichts über ihm“ (Ottmann 2006: 219). Und so liegt sein Geltungsanspruch gerade darin, entsprechend den göttlichen und naturgegebenen Gesetzen zu regieren. Seine Herrschaft ist abgeleiteter Natur und beschränkt sich streng genommen auf die epistemische Leistung zur Einsicht in die transzendenten Gesetzesordnungen. Die Legitimität des Monarchen ergibt sich aus dem Anspruch dieser Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes, wodurch der Monarch automatisch aus dem Geltungsbereich, der von seinem Vorgänger und ihm selbst erlassenen Gesetze enthoben ist.¹⁰ In Arendts Lesart der Französischen Revolution nimmt sodann

⁹ Der Erfolg der Amerikanischen Revolution verdankt sich gemäss Arendt scheinbar einzig der Abwesenheit der sozialen Frage in Amerika (Arendt 2016b: 85). Diese Überspitzung wird dieses erste Kapitel weiter untersucht, insbesondere bezüglich des darin implizierten Verhältnisses zwischen dem Sozialen und dem Politischen.

¹⁰ Für eine Übersicht über diese fundamentalistische Gründungsfigur Bodins, vgl. Skinner (1978: 289).

die Rolle des nächst Höheren zu Gott nunmehr das Volk ein, das Anstelle des Fürsten als absolute und zeitlich unbegrenzte Gewalt der vermeintlichen Republik ihre Einheit und Befriedung garantiert. Freilich ändert sich damit jedoch wenig gegenüber der absoluten Herrschaft. Wiederum wird die Identität der irdischen Ordnung mit einer himmlischen beansprucht, und die Kontingenz, das Offene, kurz: die politische Natur des eigenen Handelns geleugnet.

Durch diesen kurzen ideengeschichtlichen Exkurs illustriert sich in allgemeiner Hinsicht, mit welchen Gründungs- und Rechtfertigungsmotiven die Theorien des Politischen radikal zu brechen suchen. Sie wenden sich gegen jegliche Form von absoluten Gründungsmotiven ontologischer und normativer Art und beanspruchen demgegenüber eine Offenheit, die notwendigerweise auf eine Autonomie des Politischen führt. Ich werde nun den Begriff des Politischen bei Arendt erläutern, und illustrieren, warum ihm eine solche Form von ‚Autonomie‘ zugesprochen werden muss, die das fundamentalistische Gründungsschema subvertiert.

1.1 Das Politische als gemeinsames Handeln

Die bisherige Einführung bietet einen geeigneten Einstieg in die hier zu leistende Darstellung von Arendts Begriff des Politischen. In der Annahme, dass es Revolutionen sind, die uns „inmitten der Geschichte direkt und unausweichlich mit einem Neubeginnen konfrontieren“ (Arendt 2016b: 23), öffnet sich eine wichtige Einsicht in die Herangehensweise und Perspektive, aus der heraus Arendt das Politische wiederzugewinnen sucht. Aus ihr spricht die Erwartung, dass sich entlang geschichtlicher Phänomene die Einsicht in das Wesen des Politischen zeigt. Folglich lässt sich diese Herangehensweise Arendts als neue Eröffnung eines Erfahrungshorizontes umschreiben, der als Freilegung des Sinnes von Politik verstanden wird. Arendt spricht in ihrem Artikel „*Freiheit und Politik*“ passenderweise von einer *ursprünglichen Erfahrung der Freiheit*, in welchem sich der Sinn von Politik entfalte, – ein Sinn der trotz geschichtlicher Bezugnahme letztlich erst im realen Umgang mit anderen erfahrbar wird (Arendt 2016a: 201). Diese ‚*ursprüngliche Erfahrung*‘ impliziert einen argumentativen Modus, der die Plausibilität dieser Aussage an eine gewisse Innenperspektive bindet bzw. an ein erfahrungsbasierte Nachvollziehbarkeit. Freilich wird damit ein gewisser Fokus auf die *Phänomenalität des Politischen* gelegt, der nicht unproblematisch bleiben wird: Fokussiert sich nämlich der Blick auf die Erfahrung der gemeinsamen Freiheit, deutet sich hierin bereits der Verdacht an, dass die Ausschlüsse, die jeder Vergemeinschaftung notwendigerweise inhärieren, aus dem Blickfeld geraten. Setzt eine solche Form der Erfahrung denn nicht stets schon einen gewissen Grad an Instituiertheit des politischen Gemeinwesens voraus? Und sind aus dem phänomenalen Blick auf das Politische tatsächlich die Bedingungen der Möglichkeit dieses gemeinsamen

Erfahrungshorizontes darstellbar? Ich möchte diese Frage nach dem Konnex zwischen ‚Methode‘ und ‚Gehalt‘ von Arendts Theorie als leitende Interpretationsperspektive einführen, die es später erlauben wird, die Stärken und Schwächen von Arendts Begriff des Politischen angemessen zu reflektieren.

Die Erscheinungsweise des Politischen eröffnet sich bei Arendt bekanntermaßen über die Begriffe des gemeinsamen Handelns, des Neuanfangens, wie deren Voraussetzungen, der menschlichen Pluralität und Natalität. Sie alle streben unausweichlich auf den Sinn des Politischen: die Freiheit. Worum geht es also, wenn Arendt festhält, Freiheit sei „eigentlich der Sinn dessen, daß es so etwas wie Politik im Zusammenleben der Menschen überhaupt gibt“ (Arendt 2016a: 201)? Ich leite folgend diese Frage über die Begriffe der Pluralität und Natalität her, weil sich in ihnen die ontologischen Bedingungen des Politischen artikulieren, die als Arendt’sche Version der Abwesenheit eines letzten Grundes im zwischenmenschlichen Bereich verstanden werden müssen.

Aus der obigen Erklärung zum normativen Dilemma der großen Revolutionen hat sich eine erste Antwort bereits einmal angedeutet. Das, was sich in den Revolutionen im Gründungsakt ereignet, ist eine Form von Freiheit, die weder durch einen Gott noch durch eine natürliche Determinante bestimmbar ist. Was sich zwischen den Gründungsmitgliedern ereignet, lässt sich begrifflich und erfahrungsmäßig nicht weiter ableiten. Im Revolutionsereignis eröffnet sich vielmehr die Loslösung des Politischen von christlich-jüdischen Legitimationsmotiven, sowie letztlich jeglicher Form von Determination wie z.B. ökonomisch-materialistischen Abhängigkeiten oder von der Anwendung substanzialistischer Anthropologien im Bereich des Politischen. Entsprechend wendet sich Arendt an prominenter Stelle gegen anthropologische Annahmen, wie die eines substanzialistischen Verständnisses des *zōon politikon*, welches *den* Menschen im Singular denkt (Arendt 2017: 9 ff.). Ein solches Denken würde das Politische wiederum einer quasi-natürlichen Vorbestimmtheit unterordnen, d.h. das Politische seiner eigentümlich zwischenmenschlichen Relationalität berauben. Philosophischen und theologischen Grundlegungen des Menschen steht bei Arendt die radikale Pluralität *der* Menschen gegenüber: „Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen. Gott hat *den* Menschen geschaffen, *die* Menschen sind ein menschliches, irdisches Produkt, das Produkt der menschlichen Natur.“ (ebd.: 9)¹¹ ‚Radikal‘ ist diese Pluralität deshalb, weil sie in sich bereits die Einzigartigkeit jedes Menschen bedenkt. Sie verstrickt sich so bereits mit der zweiten zentralen Bedingung des Politischen, der Natalität. Die Natalität bzw. „Gebürtlichkeit“ ist das „alles menschliche Zusammensein begründende Faktum [...] kraft deren jeder Mensch einmal als

¹¹ Diese Entsubstanzialisierung des Menschen ist die Arendt’sche Gegenfigur gegenüber der oben ausgeführten Ableitungsversuche des Politischen von einem transzendenten Prinzip – sei dies der Konnex zwischen Gott und Herrscher im Absolutismus oder die Vergöttlichung des Volkes als Naturkraft bei Robespierre. Wie mit Vollrath ergänzt werden kann, wendet sich diese Kritik auch gegen die Hobbesianische Variante der Herleitung des Staates aus der unüberwindlich gewaltsamen Natur des Menschen (vgl. Vollrath 2003: 177).

ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.“ (Arendt 2015: 217) Sie fungiert als zweiseitige Bedingung des Politischen: einerseits als besagte Figur der ontologischen Entgründung, andererseits als Co-Bedingung des Vermögens zu handeln, d.h. des Neuanfangs. Es sind diese zwei Seiten der Natalität, die zusammen mit der Pluralität als Voraussetzung des Politischen fungieren. Und die Pluralität als „absolutes Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen“ wäre keine solche, ohne die durch die Natalität gewährleistete Einzigartigkeit eines jeden Einzelnen (ebd.: 213).

Als ‚Bedingungen‘ sind beide Motive deshalb zu bezeichnen, weil sie sich *als solche* nicht unmittelbar zeigen können bzw. keine (existenzielle) Erfahrung wie die Freiheit, sondern (existenziale) Bedingungen für das gemeinsame Handeln darstellen. Sie sind *Kontingenzfiguren*, die jedwede ontologische Letztgründung im gesellschaftlichen Bereich verhindern, was sich darin zeigt, dass das Neue der Natalität letztlich ein radikal Neues in sich bergen muss, das sich niemals vollends von den vorgegebenen ontisch-historischen Bedingungen bestimmen lässt. Es birgt die ständig latente Möglichkeit diese Bedingungen zu gestalten. Gegenüber einer vorprogrammierten ‚Natur‘ beruht Politik auf der radikalen Einzigartigkeit eines jeden Menschen und damit deren ebenso radikalen Pluralität. Indessen wird deutlich, wie durch die Natalität und Pluralität das politische Handeln letztlich auf kein absehbares Ziel hin bestimmt werden kann: „Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfangs begabt ist, kann daher nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht“, wie Arendt festhält (ebd.: 217).

Das Politische zeigt sich nun selbstredend weder in der Natalität noch in der Pluralität an sich, sofern Politik als dasjenige gefasst wird, das sich *zwischen* den Menschen, in deren Miteinander abspielt.¹² In diesem Sinn ist die im Zitat besagte Begabung zum Neuanfangen die Hinführung in jenen Bereich, in dem das Politische phänomenal wird, nämlich das *gemeinsame Handeln*. Tatsächliches Neuanfangen zeigt sich erst in der *aktualen* Realisierung einer gemeinsamen Welt, die sich im Beispiel des Gründungsakts der Republik vorgezeichnet hat, also einzig im *Vermögen* gestaltend in die gemeinsame Welt einzugreifen, in der „Freiheit, etwas in die Wirklichkeit zu rufen“ (Arendt 2016a: 206). In diesem Vermögen, die Welt zu verändern, drückt sich Arendts Quasiidentifizierung des Politischen mit dem gemeinsamen Sprechen und Handeln aus, die sie bereits in der *Vita activa* ausarbeitet:

„Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die

¹² Diese Lesart der Verstrickung von Natalität und Pluralität konvergiert mit Roberto Espositos Interpretation der Arendt’schen Pluralität als das „Unpolitische“ in ihrem Begriff des Politischen, wie er es nennt (Esposito 2015: 66). Das Unpolitische soll dabei anzeigen, dass die ontologische Entgründungsfigur im Politischen nicht vollends mit dem Politischen zusammenfällt. Hier wird dies dadurch ersichtlich, dass die Verstrickung von Pluralität und Natalität nicht als das Politische an sich aufzufassen, gleichsam jedoch konstitutiv für das Politische ist.

nackte Tatsache des Geborenses bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.“ (Arendt 2015: 215)

Das Zitat vereinigt in konzentrierter Weise die zentralen Motive von Arendts Begriff des Politischen. In der Verwirklichung von Welt treten die zuvor als ontologische Bedingungen des Politischen gefasste Natalität und Pluralität in ihrer Bedeutung für die Freiheit hervor. *Wirklich* werden sie allerdings erst im gemeinsamen Handeln, dadurch, dass sie sich als zweite Geburt und als das ‚wir‘ im Handeln und Sprechen in der Gestaltungsmöglichkeit der gemeinsamen Welt entfalten. So ereignet sich im Politischen gewissermaßen die gemeinsame Gestaltungsmacht, und zwar als Akt der Freiheit selbst.

Arendt insistiert nunmehr darauf, Freiheit nur im Modus des Handelns selbst gelten zu lassen. Weder vorher noch nachher sei man frei, einzig solange man handelt lässt sich von Freiheit im eigentlichen Sinn reden (Arendt 2016a: 206). Die Abwendung gegenüber einem liberalen (negativen) Freiheitsverständnis¹³ – Freiheit missverstanden als „ungestörter Lebensprozess“ (ebd.: 203) – ist offenkundig. Sie ist für das Verständnis von Arendts Freiheitskonzeption von entscheidender Bedeutung, wenn man bedenkt, dass das Vermögen zur Weltgestaltung einen Kern von reziproken Gestaltungsmöglichkeiten inhäriert und wahrhafte Freiheit erst in dieser assoziativ verstandenen Realisierung der Welt sich ereignet. Das Ereignishafte sowie die spezifisch assoziative Bewegung in der Freiheit verhindern, dass der Freiheitsbegriff individualistisch oder ‚bloß‘ als institutionalisierter Ermöglichungsspielraum gefasst werden kann. Liberale Freiheitsbegriffe würden allenfalls als institutionelle Rahmenbedingungen fungieren können, die der wirklichen Freiheit zuträglich sind, oder aber ihr Schranken zuweisen können, bzw. müssen. Bei Arendt steht eine bestimmte Form politischer Freiheit im Vordergrund, die verlangt, dass wenn besagte Gestaltungsmacht im gemeinsamen Handeln tatsächlich in diesem Handeln selbst liegt, dieses Handeln nicht weiter bedingt sein kann. Diese Unbedingtheit offenbart sich in ihrer eigentlichen Form im gemeinsamen Freiheitsakt: Im Handeln und Sprechen wird die Autonomie des Politischen in seiner assoziativen Variante bezeugt. Der Akt der gemeinsamen Verwirklichung von Welt ist gleichsam der Akt der Vergemeinschaftung. Er lässt sich weder auf bestehende soziale Bedingungen, noch auf ökonomische Zwänge, noch auf anthropologische Annahmen, noch auf andere Gründungsmotive zurückführen. Vielmehr ist die politische Assoziation, indem dass sie frei handelt, das Gründungsmotiv selbst: „In diesem ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne ist Handeln und etwas Neues Anfangen dasselbe; jede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung, sie agiert im Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas an im Sinne des griechischen *ἀρχεῖν*.“ (Arendt 2015: 215)

¹³ Ich spreche hier von der bekannten Unterscheidung, die Isaiah Berlin in seinem Vortrag ‚*Two Concepts of Liberty*‘ einführte (Berlin 2002: 166 ff.).

Mit dem letzten Zitat wird der intrinsische Zusammenhang zwischen dem Gründungsereignis und dem Politischen offenbar bzw. deren grundsätzliche Identität. Die Bedeutsamkeit der Revolutionen liegt, wie bereits besagt, darin, dass sie das Politische in exemplarischer Weise sichtbar werden lassen. Grundsätzlich jedoch wird mit jedem Handeln, wenn auch im Kleinen, ein neuer Anfang gemacht. So verbinden sich in dieser Denkfigur die zentralen Motive von Arendts Begriff des Politischen: jedes Handeln strebt als Prinzip des Anfangs notwendigerweise darauf, etwas zu gründen, sei dies die wiederholende Bewahrung des Bestehenden, oder der Versuch einer Revolution, um nur die beiden Extreme zu nennen. Dadurch fallen im Anfangen bzw. im politischen Handeln das Absolute – weil nicht determinierbar – und der Akt der Gestaltung der Welt zusammen: „Das Absolute, aus dem der Anfang sich herleiten und vor dem er sich legitimieren soll, ist das Prinzip, das mit ihm zugleich in der Welt erscheint.“ (Arendt 2016b: 274) Der Anfang setzt damit etwas in Gang, was den ereignishaften Akt des Anfangens überschreitet, da der Anfang erst dadurch ein Anfang ist, als das von ihm Begonnene „zu einem ‚Gesetz‘, das die Handelnden wohl modifizieren, aber nicht mehr schlechterdings brechen können“ wird (ebd.).

Das Gewicht, das in dieser Einsicht steckt, kann – so banal sie zunächst scheint – nicht genug betont werden. Arendt eröffnet mit diesen Reflexionen eine der zentralsten Einsichten in das politische Gründungsmotiv. Sie besteht darin, dass jeder Anfang stets ein *Anfang von etwas* ist, und somit in sich die Motive der ereignishaften Stiftung mit jenem der Institution verbindet, d.h. die Gründung als Stiftungsereignis gleichsam seine Institutionalisierung beansprucht. Oder anders gesagt: Jedes Handeln als Stiftungsereignis ist je schon Institutionalisierung, und jede Institutionalisierung ist eine wiederholte Stiftung. Erst dadurch, dass das Anfangen darauf abzielt, das Begonnene selbst zu „Welt“ werden zu lassen – und hierzu muss es sich im politischen Handeln selbst wiederum bestätigen –, kann es als Anfang gelten. Wie wichtig diese beiden Motive im Politischen sind, wird sich innerhalb der Arbeit wiederholt zeigen.

Nebst dieser affirmativen Aufnahme der Verschränkung von Stiftungs- und Institutionsmotiv im Politischen bei Arendt, eröffnet sich über diese Verschränkung jedoch auch die kritische Rückfrage an Arendt bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Politischen und dem Sozialen. Es ist bekannt, wie Arendt in ihren Werken den Raum des Politischen konsequent von jeglicher Kontamination durch Soziales abschotten will, weil sie das Soziale mit dem Natürlichen im Sinne ökonomischer Notwendigkeit verbindet (vgl. Meints 2011). Wenn das Politische jedoch völlig befreit von jeglichem Sozialen operiert, wie ist dann der *Weltbegriff* zu verstehen, den Arendt verwendet?

Oder anders formuliert: was instituiert das Politische, wenn jegliche Form des Sozialen (mitunter des Ökonomischen) vom Politischen getrennt wird?¹⁴

Für diesen kritischen Einsatzpunkt bietet es sich an, Arendts Weltbegriff kurz zu erläutern. Trotz der Schwierigkeit, dass Arendt ihren Weltbegriff nie systematisch ausgearbeitet hat (vgl. Jaeggi 2011: 333), liegt es nahe für den vorliegenden Zusammenhang das Augenmerk zunächst auf die Verwendung des Weltbegriffs im Sinne der „gemeinsamen Welt“ zu legen.¹⁵ Diese *gemeinsame* Welt soll nämlich den genuin politischen Charakter der Welt unterstreichen, indem sie als jener Raum gefasst ist, in dem sich Politik ereignet, d.h. denjenigen Raum, der *zwischen den Menschen* als gleichzeitige Verbindung und Trennung zwischen der Menschen fungiert (Arendt 2015: 66). Wenn jedoch die Politik gleichsam als „Sorge um die Welt“ (Arendt 2017: 24) verstanden ist, dann folgt, dass Politik sowohl *in* der Welt stattfindet, sowie die Welt als ihren *Gegenstand* hat. Daraus folgt, dass die Sorge um die Welt primär als Sorge um die Erhaltung der gemeinsamen Freiheit zu verstehen ist (vgl. Förster 2009: 61), wodurch deutlich wird, dass es der Politik letztlich primär um die Erhaltung ihrer selbst geht. Dieses Verständnis von Politik ist offensichtlich genau dann irritierend, wenn das Politische als gegenüber den ausdifferenzierten gesellschaftlichen Bereichen seine Autonomie beanspruchen soll, um gestaltend auf diese Teilbereiche einwirken zu können. Eine Politik wie sie Arendt vorschlägt, dürfte sich streng genommen nicht auf das Soziale einlassen, sofern es sich dabei nicht um die gemeinsame Welt im politischen Sinne handelt.¹⁶ Dies setzt offensichtlich eine Bereitschaft voraus, eine Politik zu denken, wie wir sie (heute zumindest) nicht mehr kennen, und auch hinsichtlich des Begriffs des Politischen ergeben sich gerade aus diesem ‚Zirkel des Politischen‘ die zentralen Probleme bei Arendt. Ich halte hier insbesondere zwei Probleme für besonders wichtig, die ich abschließend kurz erläutern möchte.

Erstens fragt sich, ob die rigide Trennung des Politischen vom Sozialen bei Arendt nicht dem Institutionsmotiv im Politischen zuwiderläuft. Wenn nämlich das politische Handeln davon abhängig ist, dass es etwas in der Welt neugestaltet und etwas Neues in die Welt bringt, das eine gewisse Dauerhaftigkeit gewinnt, so wird fraglich, welche Rolle nunmehr gerade soziale (ökonomische, private, gesellschaftliche, etc.) Praktiken in der Erhaltung dieser Welt spielen. Die Konstitution der gemeinsamen Welt kann schwerlich auf diesen öffentlichen Bereich beschränkt sein, oder zumindest wird die im politischen Handeln konstituierte Welt sich nicht auf diese

¹⁴ Marco Walter weist auf den entsprechenden „Erklärungsnotstand“ Arendts an einer Tagung in Toronto hin, an der sie auf die Frage, welche Themen in ihrer Vorstellung des öffentlichen Raumes denn zur Sprache kämen, keine plausible Antwort zu geben vermochte (Walter 2016: 520; vgl. Arendt 2013: 89 ff.).

¹⁵ Jaeggi unterscheidet in ihrer Ausführung zum Arendt’schen Weltbegriff zwischen der Emphase auf die *Geschaffenheit* der Welt (d.h. Künstlichkeit, Beständigkeit, Dinghaftigkeit), der Welt als *öffentlicher Erscheinungsraum* zwischen den Menschen und der Welt als *gemeinsame Welt* (als politischer Raum) (Jaeggi 2011).

¹⁶ Dies bezeugt sich noch einmal darin, dass Arendt die Sorge um die Welt von der „Sorge um das Leben und Überleben“ abgrenzt (Arendt 2015: 46).

Öffentlichkeit reduzieren lassen. Arendts rigide Loslösung des Politischen von jeglicher Form von Sozialem vergisst, dass die Grenze zwischen Ökonomie und Politik wie auch zwischen privat und öffentlich selbst wiederum Gegenstand politischer Entscheidungen ist. *Wie* beispielsweise die Ökonomie organisiert wird und *wie* der Privatbereich festgelegt und konstituiert wird, ist je schon eine politische Angelegenheit, gerade weil sich das Soziale unterschiedlich gestalten und institutionalisieren lässt. Ansonsten wäre die Politik schlechterdings machtlos gegenüber privaten Einrichtungen, seien diese noch so konstitutiv für die gemeinsame Welt. Ebenso würden ökonomische Verhältnisse in einer bestimmten Weise naturalisiert, ohne dass die ihnen immanenten Macht- und Herrschaftsstrukturen als politische Angelegenheit erfasst werden könnten.

Gerade für die Frage, ab welchem Zeitpunkt die eigene Tätigkeit eine politische Dimension gewinnt, und wie das Politische hinsichtlich seiner subjektkonstitutiven Bedeutung erfasst werden kann, inhäriert Arendts Begriff des Politischen daher eine gewisse Form der Entpolitisierung von Bereichen, die für eine breite Öffentlichkeit von höchstem Gewicht sind. Man nehme nur das Beispiel von Geschlechterverhältnissen, das in feministischen Diskursen einen zentralen Kritikpunkt gegenüber Arendt darstellt.¹⁷ Geschlechterverhältnisse lassen sich schlechterdings niemals ausschließlich als privat bezeichnen, sie sedimentieren sich als vergeschlechtlichte Herrschaftsverhältnisse und als kollektive Geschlechterbilder, instituieren sich *letztlich* aber gleichwohl in einem von der Öffentlichkeit abgeschlossenen Bereich. Dass nun auch im Privaten gegen eine bestimmte Instituierung von ‚privaten‘ Verhältnissen opponiert werden kann und diese Opposition den Kontakt mit dem Öffentlichen nicht komplett verliert, bleibt bei Arendt unbeachtet. Wenn diese alltäglichen und subjektkonstitutiven Praxen jedoch selbst wiederum konstitutiv sind für die Erhaltung einer bestimmten gemeinsamen Wirklichkeit der Welt, bleiben sie Aspekte der Instituierung der Welt, und somit mit dem Politischen zumindest verbunden. Die völlige Loslösung sozialer Praxis vom Politischen würde nach sich ziehen, dass die ‚politische Welt‘ sich ausschließlich zu sich selbst verhielt, also nur die Bedingungen herstellt, die notwendig sind damit politisches Handeln weiter existieren kann, ohne dass dieses Handeln einen Einfluss auf soziale Angelegenheiten hätte.

Ich unterstrich einleitend den methodischen Fokus von Arendt, der darin besteht, das Politische phänomenal werden zu lassen bzw. aus einem bestimmten Erfahrungshorizont darzustellen. In diesem Fokus auf die Erfahrung, in der das Politische an sich fassbar werden soll, erklärt sich weshalb Arendt so stark auf die Öffentlichkeit fixiert ist. Erst hier zeigt sich das Politische adäquat als Gestaltung der Welt, weil erst in der Assoziation die nötige Gestaltungsmacht vorhanden ist, um die gemeinsame Welt einer Gemeinschaft anhaltend zu verändern. Doch, auch wenn das

¹⁷ Für eine hinführende Problematisierung aus feministischer Perspektive, vgl. den bekannten Artikel von Hanna Pitkin (1981). An einer produktiven Lesart Arendts für die feministische Theorie versucht sich demgegenüber Bonnie Honig (1992).

Politische sich an sich erst in der gemeinsamen Veränderung der Welt *zeigt*, lässt sich die Welt nicht aufrechterhalten ohne die subjektkonstitutiven Aspekte der Institution. Sie stellen gewissermaßen die iterative Dimension des Weltbegriffes dar, die von Arendt so vernachlässigt wird.

Dieser methodische Gesichtspunkt führt nun zu einem weiteren Problem, das sich aus der auf die Phänomenalität des Politischen orientierten Herangehensweise ergibt. Dadurch nämlich, dass Arendt diese instituierenden Akte zur Erhaltung der Welt aus dem Blick verliert, verkennt sie gleichsam den hegemonialen Charakter, der ihrem Weltbegriff zu eigen sein muss und der letztlich bereits im Gründungsmotiv des Neuanfangens – zumindest als ‚hegemoniale Disposition‘ – implizit mitformuliert wird. Auch wenn Arendt selbst diesem Umstand keine ausdrückliche Beachtung schenkt und den Begriff der Hegemonie nirgends verwendet, ist er nicht von der Hand zu weisen. Wie lässt sich dies nun etwas präziser darstellen?

Verstehen wir unter ‚hegemonial‘ eine bestimmte politische Logik und Disposition jeglicher politischen Äußerungen, sowie dies Laclau und Mouffe (vgl. Laclau/Mouffe 2001) bekanntermaßen tun, so wird mein Anspruch verständlicher. Mit Laclau und Mouffe kann man das Handeln zur Erhaltung der Welt genau dann ‚hegemonial‘ nennen, wenn es *erstens* stets ein partikulares ist, in sich allerdings eine universelle Geltung erhebt, indem es *die* eine gemeinsame Welt ist, welche es beansprucht zu konstituieren. Seine Partikularität wird jedoch durch den hegemonialen Status verschleiert und erlaubt es der partikularen Äußerung als universelle zu erscheinen. *Zweitens* müsste jegliches Handeln auf einem Terrain der Unentscheidbarkeit stattfinden und damit letztlich stets kontingent bleiben (Laclau/Mouffe 2001: xii f.). Dieser Blick erlaubt, das politische Handeln und Neuanfangen in seiner ‚hegemonialen Disposition‘ zu beleuchten. Von einer ‚Disposition‘ spreche ich deshalb, weil sich im Moment der Gründung zwar immer ein hegemonialer Anspruch geltend macht, dieser allerdings noch nicht zu besagter Allgemeingültigkeit gekommen ist bzw. sich erst noch als neuer Bestandteil der gemeinsamen Welt bewähren und über die Zeit hinweg instituieren muss.

Wie nun durch das Prinzip des Anfangs deutlich wird, kann man für den zweiten Punkt ohne Weiteres beanspruchen, er sei erfüllt. Für das Handeln kann es keine Vorgaben geben, wie zu handeln ist, oder welche Handlungsweise letztgültig als legitim erachtet werden kann. Die Handelnden müssen auf diesem ontologischen wie normativen Abgrund eine Entscheidung treffen, die letztlich immer prekär (bzw. ‚nicht-souverän‘) bleiben wird, sodann wiederum andere Handlungen diese revidieren können. Bezüglich des ersten Punkts wird es allerdings wesentlich fraglicher, ob ich von ‚hegemonial‘ sprechen sollte. Verhindert die Form von assoziativem Verständnis des Politischen bei Arendt nicht gerade ein Verhältnis von Partikularität und Universalität im Anspruch der Handelnden? Oder anders formuliert: fallen dadurch, dass die gemeinsame Welt die Welt der Handelnden ist, Universalität und Partikularität nicht zusammen? Arendts Vokabular kann diesen Aspekt

nicht erfassen, obzwar er sich in den ersten Worten der Amerikanischen Verfassung geradezu exemplarisch niederließ. Das „We the People“ konzentriert in sich doch letztlich nichts anderes, als dass eine unbestreitbar partikulare Gruppe weißer Männer als *das Volk* eine universale Körperschaft mit einem universalen Anspruch erhebt.¹⁸ Die Spaltung, die hierdurch das ‚We‘ erfährt, entspricht doch gerade jener ‚kontaminierten Universalität‘, von der Laclau und Mouffe sprechen. Verallgemeinert hieße dies nun, dass jedem Gründungsereignis notwendigerweise dieses Verhältnis zwischen Partikularität und hegemonialer Universalität, dem Anspruch nach zumindest, innewohnt. Hegemonial wäre das Handeln und Sprechen sodann nicht einfach, wenn es die hegemoniale Ordnung repräsentiert, sondern weil jeder politische Anfang seinem eigentlichsten Prinzip nach beansprucht, die führende Ordnung zu werden.

Unter dieser Voraussetzung eröffnet sich jedoch ein entscheidendes Problem für den Arendt’schen Begriff des Politischen. Wenn dem Politischen als (neu-)begründende Konstitutionslogik notwendigerweise diese hegemoniale Disposition innewohnt, so verlangt eine adäquate Erfassung des Begriffs des Politischen doch gerade die dem Begriff der Hegemonialität innewohnende Relationalität zu anderen Gründungsprojekten bzw. politischen *Assoziationen* zu bedenken. Diese Relationalität ist letztthin ein Aspekt des Gründungsaktes selbst, der jenen Abgrund voraussetzt, der paradigmatisch bei Lefort als leerer Ort der Macht (vgl. Lefort 1990) verhindert, dass er wiederum letztgültig besetzt werden könnte. Mit dem Ereignis der Revolution treten die revolutionären Projekte je schon in ein Verhältnis zu denjenigen Projekten, die sich entweder nicht durchsetzen konnten oder die mit der revolutionären *Entscheidung* antizipativ ausgeschlossen werden. Damit nistet sich allerdings ein unausweichliches Motiv in den Gründungsakt ein, das bei Arendt überhaupt keine Beachtung findet: die antagonistische Dimension des Politischen.

Der ‚Antagonismus‘ von dem hier die Rede ist, ist zunächst nicht mehr als der gleichursprüngliche Widerstreit einer jeden Gründung (und damit für Arendt jedem politischen Handeln) gegenüber alternativen Möglichkeiten der Gründung bzw. politischer Handlungen. Die Entscheidung, die jeder politische Akt vollzieht, ist immer der Ausschluss anderer möglicher Entscheidungen. So kann man überlegen, hier von der ‚negativen Seite‘ des Politischen zu reden; auch wenn nur in Hinsicht darauf, dass die ‚negative Seite‘ des Politischen im Verhältnis zu der von Arendt ‚positiv‘ erfassten Freiheit der gemeinsamen Weltkonstitution gedacht wird. Diese Benennung erlaubt es den methodischen Blick Arendts noch einmal tiefgreifender zu problematisieren.

Mit dem Ausblenden des Antagonismus wird ein grundlegenderes Problem der ‚methodischen‘ Herangehensweise Arendts und ihrer Rückgewinnung einer positiv formulierbaren ‚ursprünglichen Erfahrung der Freiheit‘ deutlich. Dem Blick auf die Erfahrung der Freiheit, d.h. die

¹⁸ Vgl. hierzu Bonnie Honigs Problematisierung von Arendts Verständnis des performativen Charakters des „We the People“ (Honig 1991: 104).

gemeinsame Verwirklichung der Welt, entrückt notwendigerweise der mit dieser freiheitlichen Assoziation gleichursprünglich einhergehende Ausschluss von der Assoziation. Das dissoziative Moment jedes politischen Handelns entfällt gewissermaßen dem Phänomenbereich des Politischen, sofern man mit Arendt das Politische in der Erfahrung der Freiheit selbst sucht. Solange das Politische ausschließlich in der gemeinsamen Erfahrung erfasst werden soll, findet eine Art erfahrungs-immanente Betrachtung statt, die in sich jedoch geschlossen auftritt. Erfahrbar in der gemeinsamen Freiheit zu Handeln sind zunächst einmal die Mitglieder der Assoziation, das Machtgefühl, und die Veränderbarkeit der Welt. Dass diese Erfahrung allerdings nur deshalb möglich wird, indem eine mit der Vergemeinschaftung einhergehende Dissoziation geschieht, ist nicht Bestandteil derselben Erfahrung. Und kann auch gar nicht Bestandteil derselben Erfahrung sein, weil der Erfahrungsraum den Arendt aufmacht sich nur auf das assoziative Moment erstreckt. Das dissoziative Moment ist als solches nicht erfahrbar, es tritt *als Phänomen* niemals gleichzeitig mit dem Phänomen der Freiheit auf.¹⁹

Arendts Vernachlässigung der antagonistischen Dimension überrascht gerade deshalb, weil doch mit der radikalen Gründungsfigur des Politischen, die Arendt zur Geltung bringt, unausweichlich dieser Konflikt zwischen widerstreitenden Gründungsprojekten ansteht. Arendts Gründungsmotiv des Neuanfangens vernachlässigt in der phänomenalen Orientierung an einem Raum zwischen Menschen, dass dieser Raum selbst sich gegenüber anderen Gründungsprojekten und anderen Gemeinschaften (bspw. gegenüber Frauen) *exklusiv* verhält. Diese Form der Exklusivität ist jedoch in Hinsicht auf den ursprünglichen Antagonismus selbst konstitutiv für die reziproke Übereinkunft im Neuanfangen. Dass die US-Gründerväter zur gesellschaftlichen Elite gehörten und bereits aus einem gemeinsamen sozialen Raum sich gegenübertraten, d.h. eine gewisse Insti-tuiertheit einer Gemeinschaft vorausgesetzt ist, die eine Diskriminierung bezüglich der Zugehörigkeit macht, bleibt von Arendt unterschlagen.²⁰

Allenfalls abgeschoben als sekundäres Phänomen entfällt doch gerade so eine weitere eigentümliche Qualität des Gründungsmotives, des Neuanfangens, die Arendts Begriff des Politischen massgeblich bestimmen, nämlich der notwendige Bruch mit der bestehenden Welt. Die bestehende Welt kann nur dadurch umgestaltet werden, als mit ihr im gemeinsamen Handeln gebrochen wird. Dadurch nun, dass die bestehende Welt allerdings gleichsam eine ihr entsprechende assoziative Verwirklichung voraussetzt, ist doch letztlich das antagonistische Verhältnis zwischen unterschiedlichen Gründungsmomenten bereits ein Aspekt, der dem Begriff des Politischen in seiner Arendt-

¹⁹ Daraus wird ersichtlich, wie mitunter auch Arendts Weigerung die Aussenpolitik als politisch zu charakterisieren (vgl. Walter 2016: 520) mit der phänomenologischen Perspektive verbunden ist.

²⁰ Für eine Übersicht über den Diskurs bezüglich dem Verhältnis Arendts zum Begriff der Exklusion, vgl. Rinn (2011).

'schen Formulierung inhärent sein muss. Freilich, ohne dass Arendt dieses antagonistische Verhältnis als ein immanenter Aspekt des Politischen erfassen würde.

Darin zeigt sich das Problem der Verengung des Politischen auf eine bestimmte Emphase. Das Problem der assoziativen Emphase zeigt sich sodann darin, dass die Überbetonung der assoziativen Freiheit die antagonistische und ausschließende Dimension des Politischen ausblendet, obzwar die Assoziation niemals ohne dieses dissoziative Moment gedacht werden kann. Indem das Politische, wie mit Arendt wunderbar gezeigt werden kann, in sich stets Entgründungs- und Gründungsmotiv ineinander verbindet, wird diese antagonistische Dimension des Politischen notwendigerweise zentral. Und gerade, wenn die normativen Aspekte in den Theorien des Politischen auf eine Anerkennung des Politischen innerhalb einer gesellschaftlichen Ordnung zielen, wird die Anerkennung dieses antagonistischen Aspekts zentral werden. Es wird daher im nächsten Kapitel zu zeigen sein, wie sich die Vernachlässigung der antagonistischen Dimension des Politischen auf Arendts Version der institutionellen Affirmation des Politischen überträgt.

Der Ausgangspunkt meiner Arbeit richtet sich an das Verhältnis zwischen dem ontologischen Begriff des Politischen und der Frage, wie aus dieser Perspektive normative Forderungen gestellt werden können. Die bisherige Darstellung stellte indessen Arendts (deskriptive) Freilegung des Politischen dar, samt dem Versuch über die Autonomie des Politischen das normative Dilemma zu illustrieren. Das Problem, das sich hierbei zeigt, lag in einer gewissen Verengung auf den assoziativen Fluchtpunkt hin, die mit Arendts philosophischer Prämisse einer spezifischen Phänomenalität des Politischen zusammenhängt. Dieses Problem festhaltend, wird sich das nächste Kapitel darum bemühen, die normative Seite des Fragehorizonts darzustellen, wodurch die Arbeit – mindestens indirekt – in den Bereich von Soll-Ansprüchen übergeht.

1.2 Vom *Novus Ordo Saeculorum* als Institution des Politischen

Noch einmal den zentralen Fragehorizont dieser Arbeit aufspannend, wird es folgend darum gehen, wie unter der Bedingung der Autonomie des Politischen – und somit der Nicht-Ableitbarkeit normativer Forderungen – dennoch eine normative Theorie formuliert werden kann. Wie beanspruchen die Theorien des Politischen *Plausibilität* in Hinsicht auf die normativen Aspekte in ihrem Werk, und können diese Ansprüche aus normativer Perspektive genügen? Mit ihrer Interpretation der Amerikanischen Revolution und insbesondere dem Gründungsereignis bietet Arendt eine Möglichkeit dieser Frage näher zu kommen. Ich möchte folglich die normative Seite in *Über die Revolution* unterstreichen, obzwar Arendt selbst diese Aspekte nicht direkt als Soll-Ansprüche formuliert, sondern vielmehr über einen indirekten Modus nahelegt, wie eine bestimmte Form der

Republik, bzw. eine bestimmte Ausgestaltung von Politik als adäquate Entsprechung zu ihrem Begriff des Politischen fungiert. Beide Aspekte – die Art und Weise Plausibilität zu beanspruchen sowie die konkreten Forderungen – verbinden sich in Arendts Ausführungen, und meine Differenzierung zwischen den beiden, soll es erlauben diese getrennt darzustellen. Ziel wird es sein, zu verdeutlichen, wie Arendt in ihrer Konzeption der Republik eine bestimmte Form der *institutionellen Anerkennung des Politischen* zur Geltung zu bringen sucht, die als Umgang mit dem normativen Dilemma eingeführt wird.²¹

Wurde von einem indirekten Modus zur Plausibilisierung gesprochen, so funktioniert dieser in *Über die Revolution* primär entlang der Gegenüberstellung zweier Revolutionsereignisse, in denen es darum ging, eine neue Ordnung zu begründen, diese (Be)Gründung jedoch in unterschiedlichen Weisen erfolgte. Plausibel wird die Bevorzugung der Amerikanischen Revolution, indem Arendt die Gewaltsamkeit der Französischen entgegenhält und diese mit der Leugnung der politischen Natur der Revolution verbindet. Das Motiv der Vermeidung von Gewalt paart sich so immer mit dem der Anerkennung des Politischen und der darin inhärenten Annahme, dass gerade mit dieser Anerkennung ein alternativer, gewaltloser Gründungsakt möglich ist. Es scheint der Anspruch zu bestehen, dass die Antwort auf die Frage, warum es wichtig ist in einer politischen Welt zu leben bzw. warum eine ihrem Begriff entsprechenden Politik von Nöten ist, immer schon mit dieser Gewaltsamkeit zusammenhängt. Dies mag in gewisser Hinsicht als selbstverständlich gelten, eröffnet allerdings noch einmal einen Blick darauf, wie Arendts indirektes Plädoyer für den ‚amerikanischen Umgang‘ mit dem Politischen kritisch betrachtet werden kann.

Zwar stimmt es, dass sich die Französische Republik letztlich in der fortwährenden *inneren* Gewalt erstickt und demgegenüber in der amerikanischen Gründung die Gewalt nicht *innerhalb* der Republik – d.h. jener Klasse von Männern, die *in* ihr zur Partizipation befugt sind – selbst virulent wird. Dennoch lässt sich niemals die krasse Gewalt und Unterdrückungsmechanismen der US-Amerikanischen Republik leugnen, ansonsten würden offensichtliche Formen der Gewalt, wie die Sklaverei, der Ausschluss von Frauen und die Genozide an den indigenen Völkern zu einer Art Nebenprodukt degradiert. Im ersten Kapitel wurde diese Ausklammerung bereits entlang der begrifflichen Isolierung des Politischen gegenüber dem Sozialen (zumindest indirekt) virulent, und sie bleibt es hier, indem deutlich wird, wie Arendt alle sozialen, das Politische *verunreinigenden* Aspekte geradezu systematisch vernachlässigt. Gerade die ökonomischen Motive, wie Sheldon Wolin

²¹ Die Rede von der „Anerkennung des Politischen“ hat hier selbstredend nichts mit etwaigen Anerkennungstheorien zu tun, die sich der intersubjektiven Anerkennung oder der Anerkennung prekärer Subjekte verschreiben. Ich werde deshalb zuweilen auch von der „Affirmation“ des Politischen sprechen und die beiden Termini als austauschbar behandeln.

argumentiert, gehen bei Arendt nicht in ihre Betrachtung ein, obzwar die Gründerväter sich nicht gescheut hätten, diese öffentlich kundzutun (Wolin 2016: 244).

Nun könnte man argumentieren, diese Gegenüberstellung lässt sich nur Zwecks idealtypischer Politiken einführen und die jeweiligen historisch-empirischen Ausprägungen könnten selbstredend niemals dieser letztthin unmöglichen Zuspitzung entsprechen. Indes trifft diese Argumentation nur genau dann zu, wenn kein Zusammenhang zwischen der idealtypischen Republik und den historisch-empirisch wahrnehmbaren Unterdrückungs- und Gewaltphänomenen besteht. Wie oben jedoch gezeigt, antizipiert der für Arendt spezifische Erfahrungshorizont zur Ausarbeitung des Begriffs des Politischen eine Blindheit gegenüber der antagonistischen Dimension des Politischen. Ich möchte hier kurz illustrieren, wie dieser Abblendmechanismus wiederum virulent wird, wenn wir uns mit Arendt zur Veranschaulichung eines geeigneten Umgangs mit dem Politischen an der der US-Republik orientieren.

Die Gründerväter der USA zeichnen sich in Arendts Version der Erzählung durch ein besonderes Bewusstsein dafür aus, dass sich etwas wahrhaft Neues mit der Gründung der USA ereignete. Obzwar – oder gerade weil – anzunehmen ist, dass es auf das Ursprungsproblem, bzw. das Normativitätsdilemma keine Lösung gibt, beansprucht Arendt, dass gerade dies letztlich als die „Lösung“ zu verstehen sei, nämlich in dem Sinne, dass „der Mensch für die logisch unlösbare Aufgabe, einen neuen Anfang zu setzen, gleichsam existenziell vorbestimmt ist, insofern er ja selbst einen Anfang darstellt“ (Arendt 2016b: 272). Damit möchte Arendt unterstreichen, dass die Einsicht in die Natalität sowie die Möglichkeit gemeinsam die Welt zu gestalten, einen normativen Horizont nach sich zieht, der eine bestimmte Form der Institution des politischen Gemeinwesens (hier der Republik) nahelegt. Wie allerdings sehen diese Konsequenzen aus, und wie funktioniert die Plausibilisierung dieser Konsequenzen unter der Bedingung des ontologischen Mangels?

Um zu unterstreichen, dass die Gründerväter gerade mit diesem besonderen Verständnis ausgestattet waren, hebt Arendt die Bezugnahmen der Gründerväter auf die Römische Republik hervor, in besonderem Masse den Begriff der „*auctoritas*“ (ebd.: 258 f.) und die *vierte Ekloge* von Vergil (ebd.: 270 ff.). In ihnen fanden sie Vorlagen für die eigentümlich Verschränkung des Neuen mit der beanspruchten Dauerhaftigkeit, die die neue Republik gewinnen soll. So weist der Begriff der Autorität, sofern man ihn mit Arendt von „*augere*“ („vermehrten“, „wachsenlassen“) herleitet, eine eigentümliche Verschränkung von Bewahrung und Transformation auf (vgl. ebd.: 258). Die Gründerväter, im vollen Bewusstsein, dass sie tatsächlich die gründenden Väter waren, wollten sich gemäss Arendt antizipativ zu jener Autoritätsinstanz machen, die im alten Rom die *maiores* innehatten. In dieser Antizipation zeigt sich eine wichtige Komponente des Gründungsmotivs des Politischen: im Gründen muss offensichtlich auf Dauerhaftigkeit gezielt werden und darauf, dass das Gegründete für erst noch kommende Generationen Gültigkeit haben wird. Es muss sodann angestrebt

werden, dass „das Prinzip, das sich in der Gründung manifestiert hatte, lebendig genug blieb, um die von den Vorfahren errichteten Grundlagen in dem gleichen Geiste ständig zu vermehren und ihren Geltungsanspruch zu erweitern.“ (ebd.: 259) Dauer und Wandel werden so verbunden und die Republik erhält gerade in der Wandelbarkeit ihre Dauerhaftigkeit. In Bezug auf die Amerikanische Verfassung kann hier beispielhaft die im Artikel V. formulierte Möglichkeit „*amendments*“ zu verfassen genannt werden (ebd.: 260). Mit jeder Erweiterung bestätigt ein Verfassungszusatz die Verfassung aufs Neue und das politische Handeln gewinnt seine Legitimität.

Ihre Legitimität gewinnt die Republik also dadurch, dass die Folgegenerationen aufs Neue ihre Welt gestalten können, und dass in einem gewissen Sinne sich die Gründung der Republik wiederholen muss. Nun könnte man zunächst annehmen, diese Legitimationsfigur funktioniere deshalb, weil das Normativitätsdilemma erfordert, dass jedes politische Handeln erneut sich der Frage nach seiner Rechtfertigung aussetzt und als Antwort gewissermaßen auf den Gründungsakt zurückgreift, um sich gerade dadurch zu rechtfertigen, dass das Neue, das mit dem politischen Handeln in die Welt kommt, bereits das Prinzip ist, das der gemeinsamen Ordnung zu Grunde liegt. Diese Figur würde allerdings implizieren, dass sich die Republik stets der Möglichkeit aussetzen müsste, eine alternative Republik zu gründen. Indes ist gerade dies in Arendts Interpretation nicht die Aspiration, weder der Römischen noch der Amerikanischen Republik. Das primäre Kriterium ist letztlich die *Vermehrung*, und nicht die wiederholte Frage nach der Legitimität politischen Handelns in der Republik aufgrund der Gründungslegende oder der von der Verfassung festgelegten Möglichkeit diese Frage erneut stellen zu können. Wie Arendt selbst festhält, muss beiden Republiken eine Art Heiligkeit des Gründungsaktes unterliegen, die nicht mehr weiter hinterfragt wird, wie im Falle der *maiores* oder der US-Verfassung, die beide eine Quasiheiligkeit erlangen mussten, die nicht zur Debatte steht. Dieser Aspekt wird durch Arendts Verständnis der Autorität gedeckt, die gerade nur dann wahrhafte Autorität ist, wenn die ‚autoritäre‘ Instanz überhaupt nicht in Frage gestellt wird (vgl. Arendt 2016c).

Die zentrale Frage wäre also, was nun ‚Vermehrung‘ überhaupt heißt. Vermehrung würde zunächst einmal einfach die generationenübergreifende Möglichkeit von politischem Handeln meinen, ohne dass die Ausschlüsse von der Möglichkeit dieses Handelns thematisch werden müssten. Dass sich dies innerhalb einer führenden, einigermaßen abgeschlossenen Elite ereignen kann, wird vom Kriterium der Vermehrung nicht ausgeschlossen. So würde sich die Republik dennoch vermehren, ohne dass sie sich der Ausschlüsse und Partizipationsmöglichkeiten rechtfertigen muss. Valérie Gérard weist jedoch darauf hin, wie Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* festhält, dass die USA nur dann republikanisch bleibe, „insofern, als das Gesetz, das seiner Staatsgründung zugrunde liegt, es erlaubt, heterogene Bevölkerungsgruppen zu integrieren und die gesellschaftliche Vielfalt ebenso zu unterstützen wie die der politischen Meinungen.“ (Gérard 2011: 314)

Gerade wenn die Republik sich letztlich daraus legitimiert, einen anderen Umgang mit Gewalt und Ausschlüssen zu finden, führt diese Forderung nach Heterogenität ein Motiv ein, das mit dem Begriff der Vermehrung nicht adäquat abgedeckt werden kann. Nämlich diejenige Form von Gewalt und Ausschlüssen, die nicht unter physischem Zwang erfolgen, sondern die durch die vorherrschenden Herrschaftsstrukturen bereits vorformen, wer und welche Themen in der Politik und der ‚Vermehrung‘ der Republik überhaupt auftreten können. Sofern auch in einer ausreichend abgeschlossenen politischen Elite eine Vermehrung stattfindet, bleibt die Vermehrung selbst als Kriterium unzureichend.

Ging ich davon aus, dass es in den Theorien des Politischen um eine institutionelle Anerkennung des Politischen durch die politische Ordnung geht, so wird deutlich, wie Arendts Verkenning der antagonistischen Dimension des Gründungsmotivs bzw. des politischen Handelns sich hier wiederum auf normativer Ebene einnistet. Gerade wenn sich die Forderung nach der Vitalität des Politischen maßgeblich durch die Vermeidung von Gewalt herleitet, dann werden diese Ausschlüsse ein maßgebliches Kriterium der Legitimität der Republik bilden. Nicht nur, weil das Normativitätsdilemma verhindert, dass sich eine bestimmte Führungsriege als die einzig legitime ausgeben kann, sondern weil damit immer schon die Verhinderung derjenigen politischen Verwirklichung einhergeht, die die Republik überhaupt lebendig hält.

Wenn das „We the People“ der Präambel der US-Verfassung ernst genommen werden soll, so muss doch stets die Frage im Raum stehen, wer dieses Volk nun genau ist, das tatsächlich mitentscheiden kann, oder wie es Honig formuliert: „How can the *We* stand as the guarantor of its own performance?“ (Honig 1991: 104) Wenn Arendt verhindern will, dass ein bestimmtes ‚Wir‘ an die Stelle einer letztgültigen Gründungsinstanz tritt, so müsste die Notwendigkeit der Autorität indessen mit der paradoxen Möglichkeit der kritischen Beanstandung dieser Autorität gepaart werden. Dies heißt jedoch, dass in gewisser Weise das normative Dilemma selbst instituiert werden muss in einer republikanischen Politik, wodurch die Autorität der Republik darin bestünde, dass sich die Republik anerkennend gegenüber ihrem ontologischen Defizit verhält, und dadurch gewissermaßen das normative Dilemma selbst instituiert, auf dem sie basiert. Ansonsten wird die Berufung auf die Amerikanische Verfassung genauso gut zur ideologischen Phrase dienen, wie der Volksbegriff der Französischen Revolution, und gerade eine von Partikularinteressen durchdrungenen Machtstruktur verschleiern, die allerdings durch ihre Berufung auf die Verfassung eine Art universell Gültigkeit beanspruchen kann. Der normative Status der Verfassung kann so nicht aus ihrer Ambivalenz zwischen Legitimation und Delegitimation der bestehenden Herrschaftsverhältnisse herausgelöst werden.

Trotz diesem einigermaßen offensichtlichen Defizit denke ich, dass Arendts Verständnis der Republik einige Grundtendenzen normativer Theoriebildung am Horizont der Autonomie des

Politischen aufzeigt. Ich möchte daher kurz die zentralen Punkte rekapitulieren, die sich aus dem bisher Erörterten ergeben. *Erstens* zeigt sich, dass der zentrale Fokus der normativen Aspekte in Arendts Theorie in der *institutionellen Affirmation des Politischen* liegt. Diese Affirmation enthält im Kern eine Anerkennung des grundlegenden Kontingenzmotivs, das im Politischen enthalten ist – bei Arendt die Bedingungen der Natalität und Pluralität – und instituiert dadurch das normative Dilemma mindestens indirekt. Konsequenterweise heißt dies, dass die institutionelle Anerkennung des Politischen notwendigerweise die Anerkennung der Kontingenz der eigenen politischen Ordnung enthalten muss, wodurch sich diese Ordnung der Möglichkeit der Revision ihrer selbst aussetzen muss, auch wenn unter meiner Betrachtung das Vokabular Arendts hierbei nicht genügend weit geht.

Zweitens zeigt sich, dass dieser Anspruch nach institutioneller Anerkennung dadurch Plausibilität und normative Bevorzugung gewinnt, weil er der gewaltsamen Entartung der Französischen gegenübergestellt wird. Der Maßstab des Gelingens der US-Revolution liegt in der Institutionalisierung der ‚friedlichen Republik‘ gegenüber dem gewaltsamen Scheitern der Französischen Republik. Normative Gültigkeit gewinnt die Amerikanische Republik erst durch diese friedliche und nicht-gewaltsame Form der Möglichkeit steter Neugründung ihrer selbst. Ohne dieses Motiv wäre bei Arendt nicht erklärbar, warum eine politisch vitale Republik überhaupt diesen normativen Status beansprucht.

Drittens wird daher deutlich, wie zwischen der ontologischen Freilegung des Politischen und der normativen Befürwortung der Republik eine klare Wechselwirkung besteht. Für die vorliegende Arbeit ist hierbei von speziellem Interesse, dass dem Politischen von Arendt (mindestens indirekt) eine normative Qualität zugestanden wird, die sie selbst nicht weiter ausbuchstabiert. Wenn das Politische der Gewalt gegenübergestellt wird, und die Republik als *politische* Ordnung ihren normativen Anspruch in der Gegenüberstellung zu gewaltsamen Formen der Vergesellschaftung gewinnt, dann wird dem Politischen eine bestimmte Form normativer Qualität ausgewiesen, der Arendt keine weitere Achtung schenkt. Sobald nämlich der Vermeidung von Gewalt eine gewisse *ethische Qualität* attestiert wird – und wie könnte man diese anders verstehen? – dann mischt sich folglich diese ethische Qualität in den Begriff des Politischen ein. Die Abgrenzung gegenüber der Gewalt hat insofern als indirekte Folge die Einführung einer gewissen ethischen Dimension, die so nicht in die Arendt'sche Konzeption des Politischen passt. Auch die Sorge um die gemeinsame Welt vermag diese ethische Dimension nicht abdecken, weil sie ihren normativen Status selbstredend auch erst durch die Abgrenzung gegenüber gewaltsamen oder das Politische verkennenden Gesellschaftsformen gewinnt.

Nun könnte sich jedoch der Verdacht einschleichen, dass die Vernachlässigung dieser ethischen Dimension nicht ausschließlich ein Problem bei Arendt ist. Wenn nämlich diese ethische

Qualität bereits im Begriff des Politischen selbst mitschwingt, der Begriff des Politischen jedoch auf einen *reinen* Begriff des Politischen abzielt, dann könnte sich die Vernachlässigung dieser ethischen Dimension als allgemeines Problem der Theorien des Politischen zeigen. Aus diesem Grund möchte ich es vorläufig bei dieser noch unfertigen These einer ethischen Dimension im Politischen belassen und zunächst Chantal Mouffes Begriff des Politischen sowie ihren Umgang mit dem normativen Dilemma untersuchen. Falls es zutrifft, dass es eine allgemeinere Vernachlässigung einer ethischen Dimension im Begriff des Politischen gibt, so müsste diese doch auch bei Mouffe feststellbar sein.

2. Die dissoziative Emphase: Chantal Mouffe

Chantal Mouffe könnte man in gewisser Hinsicht als den antagonistischen Konterpart zu Hannah Arendt bezeichnen. Dies deshalb, weil bei Mouffe gerade der „Antagonismus“ zum zentralen Aspekt des Politischen wird. Wenn sich auch Arendt nicht vollends des antagonistischen Aspekts im Politischen entledigen kann, wie oben versucht wurde zu zeigen, so tritt diese *antagonistische und dissoziative Dimension* des politischen Gründungsmotivs nunmehr in den Fokus der Betrachtung. Ideengeschichtlich gewann die dissoziative Strömung in Carl Schmitts bekannter Begriffsschrift (Schmitt 2009) ihren frühesten Ausdruck und Mouffe kann ohne Weiteres in der Tradition Schmitts verstanden werden, auch wenn sich in ihrem Werk gewichtige Abwendungen gegenüber Schmitt finden. Die zentralste Abwendung gegenüber Schmitt findet sich sicherlich in Mouffes genuin als demokratietheoretisch zu verstehendem Werkschwerpunkt. Gegenüber Schmitt, dessen Demokratieverständnis sich fraglos als problematisch erweist,²² versucht Mouffe eine Verbindung von antagonistischen Denkfiguren mit einer pluralistischen Demokratie zu formulieren (vgl. Mouffe 2000). Von einer pluralistischen Demokratie zu sprechen, heißt bei ihr jedoch zunächst einmal die kritische Abwendung gegenüber liberalen bzw. deliberativen Demokratieprojekten – i.B. Rawls und Habermas – mit ihrer eigenen Vorstellung einer pluralistisch-liberalen Demokratien zu paaren (ebd.). Pluralismus darf hierbei nicht in einem ‚liberalen‘ Sinn verstanden werden. Rückt der klassische Liberalismus zunächst einmal das Individuum in den Vordergrund seiner (sozialontologischen) Annahmen, so treten gerade aus einer Kritik an diesem individualistischen Fokus, kollektive Identitäten als die zentrale Komponente von Mouffes Betrachtung auf. Indessen zeigt der Begriff der Pluralität nicht eine Pluralität von Individuen, sondern von kollektiven Akteuren an, die ausgehend der grundlegenden Konfliktualität in der Gründung von Gemeinschaften in einem steten Machtverhältnis und einer hegemonialen Konstellation zueinander stehen. Die für Mouffes Werk zentrale Forderung der Anerkennung des ‚Antagonismus‘ heißt so in einem ersten Schritt: Anerkennung der für das Politische unausweichlichen Konfliktualität und hegemonialen Natur jeglicher sozialen Ordnung und Anerkennung der damit einhergehenden Relationalität und Abgrenzung jeder Vergemeinschaftung gegenüber anderen Gruppen. Die Anerkennung der relationalen Komponente des Politischen ist der wesentliche Impetus, den die Beschreibung des Politischen durch Mouffe erfährt, der allerdings deutlicher als bei ihrem langjährigen Weggefährten Ernesto Laclau in demokratietheoretische Überlegungen einfließt.²³

²² Siehe Schmitt (2009: 23).

²³ Für eine vertiefte Betrachtung der unterschiedlichen Werkschwerpunkte nach *Hegemony and Socialist Strategy* (Laclau/Mouffe 2001), vgl. Hildebrand/Séville (2015).

Der erste Teil des Kapitels wird sich darum bemühen, einigermaßen konzise Mouffes Begriff des Antagonismus zu erläutern, um daran die grundlegende Emphase dissoziativer Modelle des Politischen zu illustrieren. Wiederum wird die Frage nach der Autonomie des Politischen relevant sein, ein Punkt, der sich besonders deutlich in Mouffes Kritik an liberalen und deliberativen Theorieprojekten (exemplarisch Rawls und Habermas) zeigt, denen sie eine Verkenntung des Politischen entgegenhält (Mouffe 1993: 2; 2000: 80 ff.). Der zweite Teil des Kapitels wird sich wiederum der Frage stellen, wie Mouffe nun allerdings selbst im Umgang mit der Anerkennung des Politischen eine präskriptive Theorie von Demokratie zu formulieren sucht. Analog zur vorgezeichneten Struktur der Arbeit, wird es einerseits darum gehen, Mouffes demokratietheoretische Überlegungen als einen möglichen Umgang mit dem Normativitätsdilemma zu lesen, andererseits allerdings auch die Mängel dieser Konzeption hervorzuheben.

2.1 Das Politische als Antagonismus

Bereits in der kurzen Kritik an Arendts Begriff des Politischen wurde mindestens in einer indirekten Weise die Bedeutsamkeit von Antagonismus und Hegemonie angedeutet. Mouffe nimmt gerade die Unausweichlichkeit des Ausschlusses in jeder Vergemeinschaftung zum Anlass das Politische als die darin enthaltene Abgrenzungsbewegung zu fassen und setzt das Politische als geradezu identisch mit dem Antagonismus: „by the political I mean the dimension of antagonism which I take to be constitutive of human societies“ (Mouffe 2005: 9) Erst mit der Anerkennung der „ever-present possibility of antagonism“, die verhindere, dass sich eine soziale Ordnung endgültig verfestigen kann (Mouffe 2013: 1 f.), wird der Begriff des Politischen adäquat gefasst, und seine Autonomie gegenüber einer bestimmten gesellschaftlichen Konstitution und der Organisation der ökonomischen und sozialen Ressourcen bestätigt.²⁴ So tritt der Antagonismus zugleich als die Mouffe'sche Kontingenz- und Institutionsfigur auf, in der sich das ontologische Gründungs-/Entgründungsmotiv mit der spezifischen Institutionsbewegung verbindet. Der Antagonismus wird bei Mouffe zu jener ontologischen Kategorie, die die gleichzeitige Ermöglichung und Verunmöglichung der sozialen Ordnung in sich birgt und damit auch als die dissoziative Gründungsfigur auftritt: „What is important to acknowledge here is that the very condition of possibility of the

²⁴ Insbesondere in *Hegemony and Socialist Strategy* (Laclau/Mouffe 2001) wird ersichtlich, wie sich der Anspruch der Autonomie des Politischen kritisch gegenüber den ökonomisch-deterministischen Tendenzen in der marxistischen Tradition positioniert. Für eine prägnante Nachzeichnung des kritischen Einwandes von Mouffes und Laclaus Antagonismuskonzept und Hegemonietheorie gegenüber den deterministischen Richtungen der marxistischen Tradition, vgl. Demirović (2007: 56 ff.).

formation of political identities is at the same time the condition of impossibility of a society from which antagonism can be eliminated.” (Mouffe 2013: 5)

In ihren Werken greift Mouffe, um die Abwesenheit eines letzten Grundes zu konzeptualisieren, wiederholt auf den Terminus der ‚Unentscheidbarkeit‘ („undecidability“) zurück (ebd.: 2; und weitere). Durch die Unentscheidbarkeit soll dargestellt werden, wie jede politische Entscheidung nur dadurch möglich ist, dass es keine letztgültige Determinationsinstanz gibt, und hierin gleichzeitig besagt ist, dass jede Entscheidung niemals auf ein weiteres Fundament zurückgreifen kann, das als Vernunft- oder Moralprinzip diese Entscheidung bestimmen könnte.²⁵ Vielmehr ist jede politische Entscheidung stets von hegemonialer Natur, d.h. wird von einer partikularen Gruppe getroffen, beansprucht jedoch allgemeine Gültigkeit für eine bestimmte Gemeinschaft. Wie bereits bei Arendt eingeführt, konzeptualisiert der Hegemoniebegriff bei Laclau und Mouffe eine bestimmte Form der Relationalität, die im Begriff des Politischen begründet ist und die anzeigt, dass kein politisches Projekt und keine soziale Identität jemals zu einer totalen gesellschaftlichen Einheit finden kann, sondern bereits intrinsisch durch den Antagonismus als Gründungsmotiv gestört ist: „‚Hegemony’ will allude to an absent totality, and to the diverse attempts at recomposition and rearticulation which, in overcoming this original absence, made it possible for struggles to be given a meaning and for historical forces to be endowed with full positivity.“ (Laclau/Mouffe 2001: 7)

Die hegemoniale Natur einer jeden Ordnung sichert auf theoretischer Ebene, dass alle politische Entscheidungen niemals definitiv oder absolut sein mögen, sondern sich gegenüber anderen möglichen Entscheidungen durchsetzen mussten und antizipativ wiederum von künftigen Entscheidungsmöglichkeiten revidiert werden können. So stört die stete Möglichkeit des Antagonismus jegliche Entscheidung bereits intrinsisch, sofern diese überhaupt erst dadurch möglich ist als sie niemals definitive und universelle Gültigkeit erlangen kann.

Sosehr nun Mouffe selbst Antagonismus und Hegemonie als die Kriterien des Politischen fasst, zeigt sich, dass der Antagonismus begrifflich als grundlegender denn der Begriff der Hegemonie anzusehen ist. Den Antagonismus als „ever-present possibility“ der Eruption einer hegemonialen Ordnung zu verstehen, heißt notwendigerweise die Hegemonialität jeder Ordnung von der Annahme des Antagonismus abhängig zu machen. Ich werde diesen Punkt später noch einmal als potentiell Problem von Mouffes Ansatz betrachten. Zunächst möchte ich den Begriff des Antagonismus weiter vertiefen.

²⁵ Laclau buchstabiert diese Unentschiedenheit folgendermaßen aus: „[W]hat this principle of structural undecidability does mean is that if two different groups have taken different decisions, the relationship between them will be one of antagonism and power, since no ultimate rational grounds exist for their opting either way. It is in this sense that we assert that all objectivity necessarily presupposes the repression of that which is excluded by its establishment.“ (Laclau 1990: 31)

Es finden sich zwei unterschiedliche aber unausweichlich miteinander verwobene Vokabulare bei Mouffe, um den ontologischen Antagonismus zu beschreiben. Erstens, wird durch die Formulierung der „ever-present possibility of antagonism“ die Bezugnahme zu Schmitt offensichtlich, dessen Feindesbegriff die „reale Möglichkeit“ des Krieges und daher der extremen Pole der Assoziation/Dissoziation-Relation (Freund/Feind, Friede/Krieg) zu bezeichnen sucht (Schmitt 2009). Dieses Motiv variiert Mouffe zur notwendigen Annahme, dass jede Gemeinschaft nur dadurch eine Gemeinschaft bilden kann, als sie sich von anderen Gemeinschaften abgrenzt, indem sich jedes ‚Wir‘ gegenüber einem ‚Sie‘ (den anderen^o) manifestiert, die konstitutiv sind für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft: „In the domain of collective identifications, where what is in question is the creation of a ‚we‘ by the delimitation of a ‚them‘, the possibility always exists that this we/them relation will turn into a relation of the friend/enemy type“ (Mouffe 1993: 2).

Zweitens führt Mouffe dieses Schmittiansche Vokabular mit einem post-strukturalistischen Vokabular zusammen, insbesondere mit dem Terminus des ‚konstitutiven Außen‘ („constitutive outside“): „When we accept that every identity is relational and that the condition of existence of every identity is the affirmation of a difference, the determination of an ‚other‘ that is going to play the role of a ‚constitutive outside‘, it is possible to understand how antagonisms arise.“ (ebd.)²⁶ Stark simplifiziert zusammengefasst, ist das konstitutive Außen jene grundlegende Annahme, die den relationalen Charakter des Sozialen in einer (post-)strukturalistischer Sprachauffassung ermöglicht. So entstehen sprachliche Elemente in (post-)strukturalistischer Auffassung erst durch das interdependente Konstitutionsverhältnis semantischer Gehalte, bzw. entstehen sprachliche Zeichen – und das ihr inhärente Verhältnis zwischen Bezeichnendem (*Signifikat*) und Bezeichnetem (*Signifikant*) – in Abgrenzung zu anderen Zeichen. Daraus gewinnen Ausdrücke ihre Bedeutung primär im differentialen Verhältnis zu allen anderen Bedeutungen innerhalb eines sprachlichen Systems. Offensichtlich jedoch heißt dies wiederum, dass jedem System von sprachlichen Zeichen eine Grenze gesetzt ist, sofern anderenfalls überhaupt nicht von einem System, sondern einer nicht definierbaren Unendlichkeit von Bedeutungsrelationen zu sprechen wäre. Dies ist offensichtlich nicht möglich, sodann jede Bedeutungsrelation in einen infiniten Regress fallen würde. Jedes System hat seine notwendige – aber gleichsam *prekäre* – Grenze, sein ‚konstitutives Außen‘, ohne welches es zerfallen würde und Bedeutungen ihre Identität verlören.²⁷

²⁶ Den Terminus des ‚konstitutiven Außen‘ entlehnt sie Henry Staten, der damit eine bestimmte Charakteristik von Jacques Derridas sprachphilosophischen Überlegungen umschreibt (Staten 1984). Der Begriff erscheint in wohl ausnahmslos jedem Werk Mouffes, als eine weitere Stelle sei hier nur Mouffe (2005: 15) angegeben.

²⁷ Gerade die starke Reduktion auf eine sprachontologische Eben bei Mouffe (und Laclau) ruft Kritiker*innen wach. So bspw. McNay (2014), die darin eine gewisse Form von Formalismus ausmacht; oder Alex Demirović, der hinterfragt, ob die diskursive Vermitteltheit der Gesellschaft nicht selbst wieder einen nicht-diskursiven Gesellschaftsbegriff als (nunmehr nicht-kontingente) Grundlage des Diskurses voraussetzt (Demirović 2007: 64 f.; 2019: 193 f.).

Ich denke, diese sehr grobe Umschreibung strukturalistischer Denkweise genügt, um den Anreiz für Mouffe darzustellen, sich ihr zu bedienen. Wenn jede soziale Identität sich über sprachliche Äußerungen feststellt, so nur in Abgrenzung zu einem dieser Identität Äußeren oder eben einem ‚them‘, den anderen, die nicht dazugehören. Das antagonistische Gründungsmotiv operiert entlang der Annahme, dass die soziale Welt derart beschaffen ist, dass sie sich aus den ihr intrinsischen Spannungsverhältnissen selber gründet. Die eigene Identität konstituiert sich aus der Festlegung der fremden Identität, wodurch die Abgrenzung gegenüber der fremden Identität als die produktive Störung der eigenen Identität gleichermaßen deren Entgründungs- und Gründungsmotiv ist. So vermag sich die eigene Identität niemals vollständig etablieren und totalisieren, da sie ihre Identität erst gegenüber einem die Totalisierung störenden konstitutiven Außen gewinnt.²⁸ Daher gewinnt der Antagonismus die besondere Eigenschaft der gleichzeitigen Bedingung der Möglichkeit sowie Bedingung der Unmöglichkeit von sozialer Identität. Fremde und eigene Identität bleiben indessen relational aneinandergebunden, sie stiften sich gewissermaßen gegenseitig, indem sie sich gleichzeitig subvertieren. Soziale Identitäten sind daher nicht fixierbar, sie stellen sich vielmehr durch die Unausweichlichkeit ihrer Relationalität zueinander stets zur Disposition, sie dislozieren sich in ihrer Struktur und eröffnen daher Momente der Kontingenz, Politisierung und Neugründung.

Identitäten, wie Geschlechteridentitäten, Klassenidentitäten, ethnische Zugehörigkeit, etc. werden stets relational gebildet und sind letztlich der maßgebliche Gegenstand der Kollektivierung, die für Mouffe im Zentrum des Denkens des Politischen steht. Viel ausdrücklicher als in der assoziativen Variante orientiert sich das dissoziative Gründungsmotiv an der Vergemeinschaftung, der Bildung kollektiver Identitäten und deren Bedeutsamkeit für die Politik. Die Emphase muss jedoch auf der ‚Bildung‘ dieser Identitäten liegen, sodann es für Mouffe – und ein Denken der Autonomie des Politischen – gilt, jegliche Form von essentialistischen Gemeinschaftskonzeption zu vermeiden. Entgegen Gemeinschaftsbegriffen einer natürlichen Nation, die gewissermaßen als vor-politischer Volkskörper zu verstehen wäre, versteht Mouffe jegliche Gemeinschaft als prekäre Identifikationsleistung, die durch die notwendige Abgrenzung gegenüber anderen Kollektividentitäten gleichsam durch letztere immer gestört bleibt (Mouffe 2005: 18 f.).

Ich möchte nun kurz zeigen, wie das Politische als Antagonismus die Frage nach dem Verhältnis von Stiftungs- und Institutionsmotiv im Gründungsgeschehen beantwortet. Im Kapitel zu Arendt wurde diese Differenzierung im Gründungsmotiv eingeführt, um anzuzeigen, dass das Politische nur dadurch seine spezifische Stiftungsfunktion gewinnt, als *etwas* instituiert wird und soziale Praktiken – in einem weiten Sinn verstanden – eine gewisse Permanenz gewinnen. Erst dadurch,

²⁸ Bei Laclau treten diese Motive in konzeptueller Hinsicht noch einmal ausführlicher auf als bei Mouffe, vgl. Laclau (1990: 17 f.; 1996: 48, 52 f.)

dass das durch politisches Handeln Gegründete eine gewisse Objektivität und Persistenz besitzt, kann tatsächlich von einer Gründung bzw. einem Gründungsmotiv im Politischen gesprochen werden. Bei Arendt bestand das Problem in diesem Verhältnis darin, dass das Politische trotz diesem Aspekt der Gründung an einen Raum gebunden blieb, der sich vom Gesellschaftlichen und Ökonomischen abgetrennt ist und daher sich selbst in eine gewisse Gestaltungsimpotenz gegenüber dem Sozialen manövrierte. Bei Mouffe nunmehr liegt gegenüber diesem Problem eine alternative Konzeption des Verhältnisses zwischen Sozialem und Politischem vor, die ich kurz entlang des Verhältnisses zwischen dem Antagonismus und dem Hegemoniebegriff illustrieren will.

Wie bereits angedeutet, fungiert der Antagonismus als Gründungsmotiv gleichzeitig als Verunmöglichung einer totalen Institutionalisierung des Sozialen. Folglich sind soziale Identitäten und Praxen stets hegemonialer Natur, d.h. ihnen unterliegt zwar eine Universalisierungstendenz, die gleichsam jedoch stets durch das konstitutive Außen gestört ist und sich somit niemals endgültig manifestieren kann. Bei Mouffe spielen soziale Praxen nun eine gewichtige Rolle im Verhältnis zum Politischen, da sie gewissermaßen der Gegenstand des Politischen sind bzw. das was gegründet wird:

„The political is linked to the acts of hegemonic institution. It is in this sense that one has to differentiate the social from the political. The social is the realm of sedimented practices, that is, practices that conceal the originary acts of their contingent political institution and which are taken for granted, as if they were self-grounded.“ (Mouffe 2005: 17)²⁹

Dadurch ergibt sich hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Stiftungs- und Institutionsmotiv, dass die hegemonialen sozialen Praxen als Ausprägungen des Institutionsmotivs verstanden werden müssen. Ohne die sedimentierten sozialen Praktiken würde das Politische letztlich seine Gründungsfunktion verlieren. Erst dadurch, dass es soziale Institutionsformen gibt, die sich gegenüber ihrem originären Stiftungsereignis partiell verschließen (d.h. vergessen, dass sie in einem erweiterten Sinne politisch sind), wird das Politische als Politisches möglich. Das Politische muss aus seinem Status gewissermaßen in den Status des Sozialen übertreten damit es das Politische sein kann. Daher sind sozialen Praxen als ein Aspekt des Politischen selbst zu fassen, und die Mouffe'sche Variante des Institutionsmotivs des Politischen.

Diese Bindung des Politischen an das Soziale birgt den offensichtlichen Vorteil gegenüber Arendt, dass es nicht zu einer reinen Selbstbezüglichkeit des Politischen kommt. Gleichsam bergen sich auch hier gewisse Fragen, die gegenüber Mouffe zu stellen sind. Offensichtlich bleibt diese Form des Sozialen und der Hegemonie an den Primat des Politischen gebunden, da eine soziale Ordnung nur deshalb hegemonial ist, weil der Antagonismus jegliche universelle Gültigkeit und

²⁹ Zur Vertiefung dieses Verhältnisses zwischen Politischem und Sozialem, vgl. Laclau (1990: 34).

Essentialisierung verhindert. Indessen ist der soziale Erfahrungsraum zwar als politisch erfasst, sofern er nur deshalb möglich ist als er sich von einem konstitutiven Außen abgrenzt, er wird jedoch in seiner konkreten gemeinschaftlichen Praxis und gemeinsamer Institutionen nicht zum Gegenstand. Oder, um in einem näher an Mouffe liegenden Vokabular zu sprechen: das Politische zeigt sich nur in der Beziehung zum Feind (bzw. konstitutiven Außen), nie jedoch unter Freunden. Indessen droht diesem Fokus nunmehr zu entgehen, dass sich Gemeinschaften nie einfach nur über ein negativ konstituiertes Gemeinschaftsgefühl bilden, sondern über die Konstitution und Teilhabe an einer gemeinsamen Welt, sozialer Praxen, gemeinsamer Werte, etc. als *positiv* erfahrbares Zugehörigkeitsgefühl. Ohne diese Aspekte wäre jede Identität gewissermaßen leer. Daher fragt sich, ob sich zwischen dem Vokabular des Politischen als Antagonismus und dem Horizont, an dem sich dieses Politische instituiert, nicht ein Missverhältnis abzeichnet. Mouffe bezeugt dieses Missverhältnis indirekt, indem sie zur Beschreibung von hegemonialen Praxen auf Vokabulare zurückgreift, die nicht mehr auf eine rein differenzielle Logik reduzierbar sind: einerseits dadurch, dass sie wiederholt das Gewicht der *affektiven Dimension* der sozialen Zugehörigkeit unterstreicht (Mouffe 2013: 46 ff.), und andererseits durch die Illustration gesellschaftlicher Praxis entlang von Wittgensteins Spätwerk, in dem sie der Einschreibung sozialer Praxen in *geteilten Lebensformen* und die darin implizierten Urteilen über die Akzeptanz dieser Praxen hervorhebt (Mouffe 2000: 68 ff.).

Das heißt also, dass sich Mouffe dem positiven Beschreibungshorizont der Einschreibung hegemonialer Praxis im Alltag durchaus bewusst ist. Den Sprung zwischen dem Begriff des Politischen und dieser Verkörperung hegemonialer Praxis reflektiert sie jedoch nicht eingehender. Er ist jedoch gerade dann von Gewicht, wenn die Frage gestellt wird, wie es darum gehen soll, eine Sensibilität dafür zu entwickeln, dass im Sozialen stets schon eine politische Dimension steckt. Bedenkt man aufs Neue, dass den Theorien des Politischen an einer solchen Sensibilisierung liegt, dann ist diese Frage von erheblichem Gewicht. Auf diesen Punkt macht Lois McNay in *The Misguided Search for the Political* (McNay 2014) ausgehend ihrer Kritik am ontologischen Fokus der Theorien des Politischen aufmerksam. Trotz einschlägiger Probleme in McNays Kritik,³⁰ bringt ihr durch Pierre Bourdieu geschulter Blickwinkel das Problem eines bestimmten ontologischen Formalismus zu Tage, den wir bei Mouffe gerade darin antreffen, dass der Fokus derart stark auf dem antagonistischen Moment des Politischen liegt, sodass die positiven Aspekte der Institutionierung der Gemeinschaft aus dem Fokus geraten. Und zwar gerade deshalb, weil das eindimensional auf einen sprachontologischen Antiessentialismus gerichtete Vokabular die konkrete Verkörperung sozialer

³⁰ So vermischt McNay ohne Weiteres gerade die beiden unterschiedlichen Argumentationsmodi – ontologisch-deskriptiv gegenüber präskriptiven demokratietheoretischen Argumentationen – in den Theorien des Politischen, wodurch ihrer Kritik die Differenzierung abhandenkommt. Ebenso wird nicht wirklich ersichtlich, warum sie die beiden Ansätze – Ontologien des Politischen und Bourdieusche Soziologie – nicht in ihrer Möglichkeit gegenseitiger Ergänzung weiter einander annähert.

Verhältnisse nicht abzubilden vermag (McNay 2014: 75). Der Anspruch auf die Verkörperung von sozialen Identitäten liegt, wie wir sahen, bei Mouffe zwar vor, indem die affektive Dimension und die Bedeutung von sozialen Praxen thematisiert werden, tritt jedoch in ein Missverhältnis zum Primat der sprachlich-formellen Relationsstruktur zum konstitutiven Außen. McNay führt mit einer Bourdieu'schen Perspektive die konkrete Form habitualisierter Verkörperung gegenüber dem sprachtheoretischen Primat ein, um noch einmal den tiefgreifenden Prozess der Sedimentierung und Internalisierung von Herrschaftsstrukturen zu verdeutlichen (ebd.: 19 f.).³¹

Diese kritische Distanz rückt eine Perspektive in den Vordergrund, die bei Mouffe weitestgehend vernachlässigt wird: die Frage nach dem, was ich gerne als das ‚*Subjekt der Entscheidung*‘ bezeichnen möchte. Dieses referiert auf die Frage, *wer* entscheidet und *wie* wird darüber entschieden, welche soziale Praxis angewandt wird und wie die Grenze zwischen *uns* und den *anderen* gezogen wird. Auf Grundlage der Unentscheidbarkeit in der Institutionsweise des Sozialen gewinnt jede Entscheidungsinstanz ein besonderes Gewicht hinsichtlich der Grenzziehung gegenüber dem konstitutiven Außen und der Implementation sozialer Praxis. Für Mouffe scheint es jedoch ganz so zu sein, als ob das konstitutive Außen die gemeinsame Identität und die entsprechenden Praxen stiftet, ohne dass die Akteur*innen, die diese Identifikationsleistungen und sozialen Praxen letztlich umsetzen, dabei selbst eine Entscheidungsinstanz darstellen würden. Oder zumindest schenkt sie dieser Frage kaum Aufmerksamkeit, obwohl sie gerade bei Laclau durchaus von Gewicht ist.³² Letzterer unterstreicht nämlich gerade, wie keine soziale Regel (bzw. hegemoniale Praxis) ihre eigene Anwendung determinieren kann, sondern stets eine Entscheidung zu deren Anwendung impliziert. In der Paraphrasierung von P.A. Hudson: „No rule can determine its own application and at every point in the use of a rule the subject is called upon to decide how to apply it. Every such decision thus involves a ‚minimal difference‘ or ‚displacement‘, making each instance of application part of the rule itself“ (Hudson 2006: 303).³³

So sehr die jeweiligen kollektiven oder individuellen Subjekte selbst nun nicht vollends durch ihre soziale Identität determiniert sein dürfen, sondern selbst explizit oder implizit wiederum als Subjekte einer Entscheidung dastehen, fällt in einem gewissen Sinne die Verantwortung für die Institution einer Gesellschaft mitunter auch ihnen zu. Oder wie Schmitt es in Bezug auf die

³¹ Analog zu dieser Kritik könnte man von einem Missverhältnis zwischen der ontologischen und der ontischen Ebene in Mouffes Theorie sprechen. Dieses Missverhältnis wird insbesondere dann wichtig, wenn das Verhältnis zwischen der ontologischen Ebene des Politischen und der ontischen Ebene konkreter Demokratie thematisiert wird (vgl. Demirović 2019: 199 f. und Kapitel 2.2).

³² So könnte gerade Laclaus Subjektbegriff eine passende Ergänzung bieten zu Mouffes diesbezüglichem Manko. Auf die Subjektkonzeption von Laclau werde ich in Kapitel 5.1 zurückkommen, um darin den Anspruch der politischen Dimension im Levinas'schen Subjekt auszuarbeiten. Wie weit die besagten Probleme Mouffes durch Laclau gelöst zu werden vermögen, wird in entsprechendem Kapitel thematisiert.

³³ vgl. Laclau (1990: 30; 2000: 78-85).

Beziehung zum Feind festhält: „Den extremen Konfliktfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet [...]“.“ (Schmitt 2009: 26)

Das Gewicht der Absenz des Subjekts der Entscheidung bei Mouffe wird besonders dann relevant, wenn man die normative Implikation bedenkt, die in solchen Entscheidungen mitspielt und gegenüber denen sich die Subjekte durch ihr Handeln automatisch positionieren: *wie* und *warum* sollen hegemoniale Verhärtungen wiederum politisiert, verändert und demokratisiert werden? *Wo* und *wodurch* brechen die Motive der Kontingenz, des erfahrbaren Konflikts, der Ent-Subjektivierung gegenüber hegemonialen Regimen auf? Die Abwesenheit des Subjekts der Entscheidung paart sich über diese Fragen mit McNays Kritik, Mouffe entgehe es zu thematisieren, warum und wie sich alltägliche Lebensverhältnisse politisieren und dadurch gegen-hegemoniale Projekte virulent werden (McNay 2014: 91). Gerade, wenn die Theorien des Politischen nach einer Politisierung von Theorie und Praxis streben, dann werden diese Fragen unausweichlich relevant.

Für diese Arbeit zeigen sich diese Fragen insofern von Gewicht, als sie zum normativen Dilemma zurückführen. Wenn sich in hegemonialen Praxen ein Subjekt mit der Möglichkeit der Entscheidung konfrontiert sieht, so wiederholt sich in der Implementierung der sozialen Praxis das normative Dilemma, und jedes Entscheidungssubjekt ist grundsätzlich damit konfrontiert, dass seiner Entscheidung aus normativer Sicht die Grundlage fehlt. Gerade aus einer demokratietheoretischen Perspektive, wie Mouffe sie vertritt, wird dieses Motiv äußerst relevant. Die normative Ebene der Theorien des Politischen verweist daher wiederum auf eine subjektive Urteilsinstanz zur Überprüfung der Legitimität einer bestimmten Politik und gesellschaftlicher Lebensform. Wie aber wird es möglich, in der alltäglichen Praxis der Individuen die Politizität und das normative Dilemma in ihrer Praxis zu konzipieren, wenn das Vokabular fehlt, das Politische auf dieser subjektiven Ebene anschaulich zu machen?

Mouffe bietet meines Erachtens für diese Fragen keine befriedigende Antwort. Konklusiv lässt sich festhalten, dass Mouffes Konzeption des Politischen zwar die Bedeutung von Subjekten der Entscheidung bzw. Akteur*innen zur Instituierung der Gemeinschaft miteinschließt. Was allerdings fehlt, ist ein Vokabular, das es ihr erlaubt, das Politische aus Perspektive dieser Akteur*innen zu denken. Obzwar Mouffe annimmt, dass jede Ordnung von der Artikulationsleistung der Akteur*innen abhängig ist, bedenkt sie nicht weiter, dass sie damit die Ebene des Subjekts in die politische Institutionalisierung und daher in die Verantwortung bezüglich der Institutionalisierung miteinbezieht.

Ich möchte folglich das Gewicht dieses Subjekts der Entscheidung entlang von Mouffes Demokratietheorie weiter verfeinern und aufzeigen, warum gerade aus normativer Sicht diese

Entscheidungsinstanz besonders relevant ist. Ausgangspunkt des folgenden Kapitels wird wiederum die Frage sein, wie Mouffes Demokratietheorie mit dem normativen Dilemma umgeht, und entlang welcher Argumentationsweise unter Rücksicht auf die Autonomie des Politischen dennoch eine normative Theorie formuliert wird.

2.2 Die agonistische Demokratie

Die Einleitung hielt prospektiv bereits fest, dass sich jede Form normativer Theoriebildung in der Politischen Theorie der Einsicht in die Unmöglichkeit letztbegründender Motive stellen muss. Für die Theorien des Politischen heißt dies zunächst einmal, dass aus den von ihnen beanspruchten Kontingenzfiguren und Gründungsmotiven keinerlei direkt ableitbaren normativen Konsequenzen folgen können. Der deskriptive Begriff des Politischen, wie immer er konzeptualisiert wird, verweigert es einer präskriptiven Theorie selbst nicht auch wiederum politisch zu sein. Jegliche Theorien, die diesen Punkt missachten, drohen in Variationen eines legitimierenden Narrativs zu fallen, das sich wiederum auf letzte Prinzipien bezieht (Natur, Gott, etc.). (Eine mögliche historische Ausprägung dieser Legitimationsfigur hatte uns Arendt in gewissen Zügen der Französischen Revolution präsentiert.) Anstatt der Beanspruchung eines transzendenten und absoluten Legitimationsgrundes, wird sich jedes normative Theorieprojekt sodann dem normativen Dilemma stellen müssen, d.h. unausweichlich immer normative Ansprüche erheben zu müssen, ohne diese letztlich jedoch endgültig fundieren zu können. Indessen wird fraglich, wie sich eine normative Theorie überhaupt rechtfertigen kann und welche Form von Plausibilität diese Rechtfertigung überhaupt beanspruchen mag.

Bei Arendt ließ sich eine Möglichkeit erkennen, wie die Plausibilität des normativen Status einer gewissen Form von Republik beansprucht wird. Arendts Plausibilisierungsversuch verlief sich hierbei auf den Gegensatz zwischen der Anerkennung des Politischen durch die Republik und der Leugnung des Politischen durch den Rückgriff auf absolute Legitimationsfiguren (bspw. die Vergöttlichung des Volkes bei Robespierre). Die Gewaltsamkeit, die in den totalitären und absolutistischen Motiven der Leugnung und Vernichtung des Politischen steckt, zeigte sich als Grund dafür, weshalb die Republik in ihrer normativen Qualität greifbar wurde. Das Motiv der Gewaltvermeidung galt indessen als der primäre Fokus von Arendts normativem Geltungsanspruch, sofern die möglichste Vermeidung der Gewalt als Antwort auf die Frage gelten kann, warum der Raum des Politischen offengehalten werden soll.

Nunmehr gilt es Mouffes Variante normativer Begründung zu verfolgen. Es wurde bereits deutlich, wie sehr Mouffes Werk durch die Affirmation des Politischen bestimmt ist, was noch

einmal ihre zentrale Rolle in den Theorien des Politischen unterstreicht. Wenig überraschend nimmt auch im Bereich von Mouffes demokratietheoretischen Überlegungen die Figur der Affirmation des Politischen den zentralen Fokus ein: „I consider that it is only when we acknowledge the dimension of ‚the political‘ and understand that ‚politics‘ consists in domesticating hostility and in trying to defuse the potential antagonism that exists in human relations, that we can pose what I take to be the central question for democratic politics.“ (Mouffe 2000: 101)

Während bei Arendt die institutionelle Anerkennung des Politischen in eine gewisse Form von Republik mündet, ist Mouffes Werk als genuin demokratietheoretisch zu verstehen und zwar als Forderung einer „agonistischen Demokratie“. Diese Forderung der agonistischen Demokratie wendet sich explizit gegen rationalistische und deliberative Demokratietheorien und fordert gegenüber diesen die Anerkennung der grundsätzlich konfliktuösen Dimension aller Politik ein (Mouffe 2000). Das ‚Ziel‘ der agonistischen Demokratie liegt niemals darin einen Konsens zu finden, sondern über die *Sublimierung* (oder *Entschärfung*) des ontologischen Antagonismus die durch jeden Konsens bedingten Ausschlüsse und tiefer liegenden Konfliktlinien zu politisieren, sowie die Inszenierung und Artikulation dieser Konfliktlinien zu ermöglichen. Indessen grenzt sich die agonistische Demokratie genauso gegenüber einer Form von Politik ab, in der die Parteien auf ein (Schmittianisch gesprochen) feindschaftliches Verhältnis hinstreben, das darauf zielt den anderen politischen Akteuren ihre Legitimität und ihren Anspruch auf politische Partizipation abzusprechen: „While antagonism is a we/they relation in which the two sides are enemies who do not share any common ground, agonism is a we/they relation where the conflicting parties, although acknowledging that there is no rational solution to their conflict, nevertheless recognize the legitimacy of their opponents.“ (Mouffe 2005: 20)

Der hier genannte Antagonismus bezeichnet eine konkrete Verfeindung und (mindestens einseitige) Aberkennung der Legitimität der jeweilig anderen sozialen Gruppe, eine Beziehung die Mouffe auch als „struggle between enemies“ (Mouffe 2013: 7) oder als „antagonism proper“ (Mouffe 2000: 13) bezeichnet. Offensicht ist diese Form antagonistischer Beziehung nicht auf derselben Ebene zu lokalisieren, wie der gründende Antagonismus, der oben als konstitutives Außen das Gründungsmotiv darstellte.³⁴ Vielmehr benennt die Unterscheidung zwischen Agonismus und diesem – wenn nicht *ontologischen* sodann *ontischen* – Antagonismus, empirisch erfahrbare Ausgestaltungen politischer Beziehungen. Ansonsten wäre es nicht möglich den Agonismus diesem *ontischen* Antagonismus als Alternative gegenüberzustellen. Beide, ontischer Antagonismus und Agonismus, sind je schon unterschiedliche Ausgestaltungen des ontologischen (gründenden) Antagonismus,

³⁴ Mouffe indiziert dies selbst, indem sie von Agonismus und (ontischem) Antagonismus als „two forms of antagonism“ spricht (Mouffe 2000: 13).

und stellen einen unterschiedlichen Umgang mit dem Politischen dar, sind also bereits Formen von konkreter Politik.

Der Sublimierung des ontologischen Antagonismus bedarf es nunmehr deshalb, weil ihm das Potential inhäriert, sich in einer Feindesbeziehung auszugestalten. Unter Rücksicht auf Mouffes Forderung der demokratiethoretischen Anerkennung des Politischen verbinden sich sodann in der agonistischen Demokratie der Anspruch nach Vermeidung einer Feindesbeziehung mit der Affirmation des Politischen. Oder anders formuliert: erst in der Anerkennung, dass der ontologische Antagonismus unausweichlich ist, kann die Feindesbeziehung (der ontische Antagonismus) vermieden werden, die auf gegenseitige Zerstörung gerichtet ist. Der potentielle Feind soll demgegenüber zu einem „adversary“ und die Beziehung zu einer zwischen „friendly enemies“ werden (Mouffe 2000: 13), wodurch sich für Mouffe die Notwendigkeit einer „pluralistischen Demokratie“ ergibt (bspw. Mouffe 1993: 4).

Die Figur des ‚Gegners‘ oder ‚Kontrahenten‘ (des ‚friendly enemy‘) wird damit gleichsam der Affirmation des normativen Dilemmas gerecht, da die eigene politische Position keinen absoluten Gültigkeitsanspruch mehr erhebt, sondern sich in einer bestimmten Weise selbst destituiert und anderen Ansichten und Identitäten einen legitimen Platz einräumt, wenn auch unter gleichzeitiger Bekämpfung und Bestreitung dieser Ansichten: „We will fight against his ideas but we will not question his right to defend them.“ (ebd.) Mouffes Umgang mit dem normativen Dilemma besteht sodann darin, dass die durch die Abwesenheit letzter Prinzipien bedingte Konfliktualität des Politischen selbst instituiert werden soll. Indem dem politischen Gegner eine legitime Position zugesprochen wird, attestiert jede politische Gruppe, dass sie selbst nicht über einen letztgültigen Maßstab für die Politik verfügt. Das normative Dilemma wird indessen über den demokratischen Konflikt instituiert, indem das demokratische Dispositiv sich in einer Geste der Enthaltung gegenüber der Totalisierungstendenz im Politischen positioniert.³⁵

Fragt man nun nach danach, wie Mouffe Plausibilität für ihre normative Forderung gewinnt, dann zeichnet sie sich in dieser Gegenbewegung des Agonismus gegenüber dem Antagonismus ab. Das zentrale Motiv, das sich in der Forderung agonaler Politik zeigt, ist die Vermeidung einer gewaltsamen und potentiell kriegesischen Freund/Feind-Beziehung. Hieraus ergibt sich die Forderung der Anerkennung und Sublimierung des ontologischen Antagonismus. In der agonalen Demokratie sind die Akteure angehalten ihre politischen Ansprüche hinsichtlich ihrer Totalisierungstendenz zu relativieren bzw. entgegen dieser Totalisierungstendenz gegnerischen Projekten den nötigen Raum zu verschaffen, sich artikulieren und in legitimer Weise behaupten zu können. Diese Forderung ergibt sich aus der Einsicht, dass die Leugnung und Verweigerung gegenüber der

³⁵ Dieser Punkt weist einen Zusammenhang zwischen Mouffes Demokratiethorie und der „Ethik der Selbstentfremdung“ von Marchart aus (vgl. Marchart 2010: 329 ff. sowie Kapitel 6.2).

institutionell-demokratischen Anerkennung des Politischen selbst wiederum zu einem gewaltsamen Antagonismus führt bzw. als theoretische Extremposition nur ein Verhältnis zu Feinden kennt. Der ontische ‚antagonism proper‘ erwächst daher aus der Verkenning oder gar den Vernichtungsversuch des konstitutiven Außen – sei es als universell-rationalistischer Konsens (Verkenning des Politischen) oder als totalitäre Vernichtungspolitik (d.i. der Versuch das Politische selbst auszumerzen).

Es lassen sich folglich zwei ineinander verwobene Aspekte in der agonistischen Demokratie herleiten, die sich diesem Motiv der Vermeidung einer gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen Feinden verschreiben. Der eine besteht darin, dass sich der potentiell gewaltsame Konflikt zwischen Feinden auf eine demokratisch-konfliktuöse Weise *sublimieren* soll und ausgeschlossene Gruppierungen die Möglichkeit der Partizipation erhalten. Diesem Aspekt geht es vor allem darum, in der Anerkennung der intrinsischen Gewalt- und Unterdrückungspotentiale menschlicher Gemeinschaft, diesen gleichsam einen politischen Raum zuzuschreiben und dadurch in ihrer destruktiven Natur zu entschärfen. Ich nenne ihn den *inkluisiven Aspekt*, in dem es letztlich stets darum gehen muss, allen sich der Demokratie verschreibenden Gruppen einen Platz in der agonistischen Demokratie zu öffnen.

Der zweite Aspekt findet sich in der Frage nach dem Verhältnis zu nicht-demokratischen Akteuren, d.h. gegenüber einem gemeinsamen Feind der Demokratie. Wenn der ontologische Antagonismus unausweichlich ist, dann verfügt auch die Demokratie notwendigerweise über ein konstitutives Außen, gegenüber dem sie ihre Identität gewinnt und behauptet. Diese *exklusive* Richtung ist genauso notwendig, da die Demokratie sich überhaupt erst durch die Abgrenzung gegenüber einem gemeinsamen Außen als Demokratie instituieren und ihre, wenn auch stets prekäre, Einheit erhält. Daher stellt sich die Frage, wie die agonistische Demokratie diesen Konflikt instituiert, in dem darüber entschieden wird, wer zu Demokratie gehört und wer nicht. Ohne die Institution dieses Konflikts bzw. der Institutionen, die diesen Konflikt ermöglichen, verlöre die agonistische Demokratie die für sie wesentliche Charakteristik eines Konflikts zwischen wahrhaften Alternativen.

Die Frage nach der institutionellen Ausgestaltung des Konfliktes über die Grenze der Demokratie, die notwendigerweise wiederum eine Konfliktlinie zwischen Feinden festlegen muss, geht in Mouffes Werken zumeist unter.³⁶ So ist die Frage nach dem demokratischen Verhältnis zum konstitutiven Außen zwar unausweichlich, wie allerdings genau diese Linie gezogen wird und wie

³⁶ Über Wallaschek (2017) könnte dieses Problem mit der Abwesenheit eines spezifischen Institutionenbegriffs bei Mouffe zusammengeführt werden, indem die Frage nach der Erhaltung der Einheit der institutionellen Demokratie gestellt wird. Gleichsam muss gegenüber Wallaschek auf die Überlagerung des Institutionsmotivs des Politischen und dem Hegemoniebegriff verwiesen werden, auf die in Kapitel 2.1 eingegangen wurde.

der hierfür notwendige Konsens zustande kommt, bleibt von Mouffe weitgehend unbedacht. Sie spricht selbst zwar von der Notwendigkeit ethisch-politischer Grundwerte bzw. einer Ethik des Politischen, die auf den Prinzipien der Gleichheit und Freiheit basieren (Mouffe 1993: 60 ff.). Gleichzeitig ist allerdings nicht klar, wie diese Forderung nicht wiederum in die Frage übergehen muss, wie der entsprechende Konsens hergestellt wird und ob diese Form einer gemeinsamen *Ethik des Politischen* tatsächlich noch dem Anspruch nach einem agonistischen Konflikt zwischen ‚realen Alternativen‘ nachkommt (vgl. ebd.: 4 f.). Exemplarisch zeigt sich diese Frage darin, dass Mouffe nach „competing conceptions of our identities as citizens“ verlangt (ebd.: 7) und dies als eines der zentralen Kriterien einer vitalen Demokratie ansetzt, ohne aber zu reflektieren, dass auch diese Bürgerschaftskonzeptionen wiederum nur innerhalb einer geteilten demokratisch-agonistischen Gemeinschaft möglich sind. Die von ihr vorgestellte Pluralität von konfliktuösen ‚identities as citizens‘, so wichtig sie ist, kann aus demokratischer Sicht konsequenterweise immer nur zweit-rangig sein. Sie findet nur innerhalb eines erweiterten Kreises von Bürger*innen Anwendung, die sich bereits auf eine agonistische Form von Politik (explizit oder implizit) geeinigt haben. So formuliert Mouffe mit ihrer agonistischen Demokratie – meines Erachtens ohne dies adäquat auszu-arbeiten – gewissermaßen eine Konzeption einer *Demokratie der Demokratien*, in der sich die verschiedenen Vorstellungen der Institution einer agonistischen Demokratie im Wettstreit befinden. Ein politisches System kann gerade dann als demokratisch gelten, wenn es diesen Wettstreit zulässt.³⁷

Dies impliziert automatisch, dass die primäre Frage der Demokratie darin liegt, den Übergang von antagonistischen zu agonistischen Beziehungen zu kultivieren. Diesen Übergang zu unterhalten, müsste nun gerade heißen, Ansprüche auf Partizipation hinsichtlich ihrer (direkten oder indirekten) Affirmation einer agonistischen Politik zu prüfen. Und hierdurch komme ich auf ein Motiv, das sich mit dem Kritikpunkt in den Ausführungen zu Mouffes Begriff des Politischen verknüpft: mit dem Blick auf das Urteil über die demokratische Inklusion richtet sich die agonistische Demokratie auf das, was oben unter dem Namen des ‚Subjekts der Entscheidung‘ als ein entscheidendes Moment in der Institutionalisierung hegemonialer Praktiken erfasst wurde. Wie mit Schmitt bereits deutlich wurde, referiert die Notwendigkeit der Entscheidung, wer als Feind zu verstehen ist, letztlich auf eine partiell autonome Urteilsinstanz, die in jedem/r einzelnen/r Bürger*in liegt. Solange jede/r Einzelne zu einer solchen Entscheidung fähig ist, wird diese Akteurs- bzw. Subjektperspektive wiederum virulent für Mouffe. Daraus fordert die agonistische Demokratie ihre Bürger*innen

³⁷ Demirović weist darauf hin, wie folglich Mouffes Demokratiekonzeption sich zu sehr auf das liberal-pluralistische Modell fixiert (Demirović 2019: 197). Obzwar meine Arbeit diese These stützt, wird mit der vorliegenden Interpretation der agonistischen Demokratie als einer *Demokratie der Demokratien* aufgezeigt, dass bei Mouffe selbst die Überschreitung ihrer eigenen Forderung geradezu unausweichlich angelegt ist.

stets zu einem Urteil darüber auf, ob die bestehende Form von Politik tatsächlich als agonistisch gelten kann oder nicht. Erst hier eröffnet sich die normative Erwägung, ob eine Demokratie tatsächlich demokratisch ist. Denn ein festgeschriebenes Kriterium kann für diese Frage nicht bestimmt werden, sofern ein solches wiederum in eine Fixierung des sozialen Grundes führen würde. Vielmehr bedarf es der Urteile – bzw. des Streites zwischen Urteilen – darüber, ob sich eine Demokratie wahrhaftig agonistisch verhält oder nicht, d.h. die Kontingenz ihrer selbst anerkennt und den politischen Konflikt zu instituieren sucht.

Die Frage nach diesem Urteil müsste folglich einen Fluchtpunkt bilden, sofern die *Agonisierung* der Demokratie als Ziel festgelegt ist. Doch gerade diesen Punkt nimmt Mouffe, meiner Kenntnis nach, nicht vertieft auf. Die Forderungen einer politischen Gerechtigkeit, sowie einer auf Egalität und Freiheit basierenden Bürgerschaftskonzeption, bleiben letztlich als abstrakte Forderungen im Raum stehen (vgl. i.B. Mouffe 1993). Auch an Stellen, bei denen sie explizit auf der Akteursebene argumentiert, und die Verantwortung im politischen Handeln unterstreicht, führt sie die Frage, was diese Verantwortung inhäriert, nicht weiter aus (vgl. Mouffe 2000: 74 ff.). Dies wird gerade deshalb wichtig, weil die demokratische Praxis sich letztlich darüber instituiert, dass die einzelnen Bürger*innen sich mit der agonistischen Politik bis zu dem Grad identifizieren, als eine agonistische Politik zu ihrer Lebenspraxis wird. In dieser Lebensform verbindet sich das zweiseitige Motiv einer affektiv-geladenen, aber gleichzeitig immer auf Offenheit der Demokratie zielenden Bürgerschaft. Aus der demokratietheoretischen Sicht Mouffes müssten nun die Bürgersubjekte mindestens zwischen zwei Formen von Identitäten bewegen. Deren erste ist die agonistische, und die zweite wäre die Zugehörigkeit zu einer Identität innerhalb der agonistischen Politik. Die beiden Identitäten stehen nun in einem für die Demokratie konstitutiven Widerspruch. Dies illustriert sich daran, dass die zweite Identität zwar immer beanspruchen muss, den für das demokratische Gemeinwesen besten Geltungsanspruch zu vertreten, gleichzeitig diesen Anspruch jedoch immer relativieren muss, um überhaupt die nötigen Konfliktlinien innerhalb der Demokratie lebendig zu halten. Das agonistische Ethos verlangt sodann eine ständige Form von Des-Identifikation mit derjenigen Identität, die sich *innerhalb* einer agonistischen Politik lokalisiert. Mouffe selbst schenkt der Ausformulierung dieses politischen Ethos jedoch keine vertiefende Beachtung.

Ich möchte abschließend die zentralen Punkte von Mouffes Umgang mit dem normativen Dilemma zusammenfassen, um einen konziseren Überblick zu bieten und auf eine gemeinsame Erörterung mit Arendt hinzuarbeiten. So grundverschieden Mouffes Ansatz von jenem Arendts ist, es zeigte sich durchaus eine gewisse Ähnlichkeit in *der Art und Weise* wie Plausibilität für die normativen Aspekte der Theorie beansprucht wird. *Erstens* findet sich bei Mouffe (noch einmal wesentlich expliziter als bei Arendt) der Fokus auf die institutionelle Affirmation des Politischen als zentrale Forderung agonistischer Demokratie. In ihr verbindet sich die Anerkennung der

grundlegenden Kontingenz sozialer Ordnung mit der Eröffnung einer demokratischen Beziehung zwischen Gegnern („adversaries“). Dies führt zu einer Sublimierung des potentiell immer gewaltsamen ontologischen Antagonismus, d.h. zu einer Sublimierung des Politischen selbst.

Zweitens zeigt sich, dass auch bei Mouffe der normative Status dieser Sublimierung an eine bestimmte Form der Gewaltsamkeit gebunden ist. Nunmehr allerdings nicht im Sinne einer dem Politischen externen Gewalt, sondern aus der Einsicht einem dem Politischen selbst immanenten Gewaltpotential. Durch die Abgrenzung der agonalen Demokratie vom „antagonism proper“ wird dem ontologischen Antagonismus einer subtilen Wertung unterzogen. Indessen gewinnt das Politische eine Konnotation, die nicht mehr durch ein rein politisches Vokabular gedeckt wird, und in gewisser Hinsicht über den Begriff des Politischen selbst hinausweist. Indem der ontologische Antagonismus sublimiert werden *soll*, verschreibt ihm Mouffe nämlich automatisch eine Wertung, die sie selbst nicht weiter ausführt. Weshalb sollte nämlich der Antagonismus sublimiert werden, wenn ihm nicht diese Wertung inhärent wäre? Ich hielt bereits bei Arendt fest, dass sich in ihrem Begriff des Politischen eine gewisse Form von *ethischer Dimension* einschleicht. Bei Mouffe nunmehr zeigt sich ein verwandtes Motiv, nur nicht mit derselben Wertung. Während Arendt dem Politischen eine intrinsisch gewalthemmende Wirkung einschreibt, enthält Mouffes Begriff des Politischen seine indirekte Wertung gerade durch sein intrinsisches Gewaltpotential.

Drittens wird bei Mouffe deutlich, wie die normative Fragestellung danach, ob eine Demokratie agonistisch ist oder nicht, auf eine Entscheidungsinstanz verweist, die Mouffe selbst vernachlässigt. Wichtig wird dieses „Subjekt der Entscheidung“, wenn eingestanden ist, dass die Frage nach der Legitimität von Ein- und Ausschlüssen eine der zentralen Fragen agonistischer Demokratie darstellt. Unter dem normativen Dilemma und der Autonomie des Politischen werden normative Fragestellungen automatisch eine Angelegenheit (politischen) Urteilens, d.h. einer Entscheidung hinsichtlich des normativen Status einer Gesellschaftsordnung, die auf keinen weiteren Geltungsgrund zurückgreifen kann. Indessen wird jedes Subjekt zu einer Urteilsinstanz über die (Il-)Legitimität einer bestimmten politischen oder sozialen Ordnung.

Hinsichtlich der Frage nach dem Umgang mit dem normativen Dilemma erweist sich der zweite Punkt als der zentralste, insbesondere, weil er zu illustrieren hilft, welches das zentrale Problem in Arendts und Mouffes Umgang mit dem normativen Dilemma ist. Das folgende Kapitel wird deshalb diese Abgrenzung gegenüber dem Gewaltmotiv weiter ausführen.

3. Der Zirkel des Politischen als zentrale Problemkonstellation

Mit Arendt und Mouffe wurden die Grundmotive des Politischen entlang der zwei Traditionslinien verdeutlicht. Es wurde dargestellt, wie unter der Bedingung der Autonomie des Politischen normative Theorien gebildet werden. Einerseits zeigte sich, wie die vorgestellten Begriffe des Politischen durch ihre jeweiligen Emphasen je wiederum ihre blinden Flecken produzieren. Andererseits zeigten die Autorinnen, dass trotz dem Anspruch der Autonomie des Politischen und den jeweiligen Entgründungsfiguren eine gewisse Form von normativer Theoriebildung möglich ist. Im Folgenden möchte ich das Augenmerk noch einmal vertiefter auf die zweite Frage lenken: *wie genau beanspruchen Arendt und Mouffe jeweils Plausibilität für ihre normativen Theorien?* Wie funktioniert eine normative Theorie, wenn doch eigentlich eingestanden wird, dass sich keine normative Theorie aus dem Politischen herleiten lässt, und zeigen sich daraus Konsequenzen für den Begriff des Politischen? Die Arbeit möchte in dieser Frage *ein zentrales gemeinsames Problem* hervorheben, das sich aus den beiden ersten Kapiteln herausstellen lässt und es als Eröffnung für die Bedeutsamkeit einer Levinas'schen Perspektive auf das Politischen verstehen. In diesem gemeinsamen Problem kann sozusagen der Dreh- und Angelpunkt dieser Arbeit festgemacht werden, weshalb seine Ausarbeitung hier ein eigenes Kapitel erhält.

Ich möchte weiter vertiefen, wie sich bei Arendt und Mouffe eine ähnliche Bewegung feststellen lässt bezüglich des Verhältnisses zwischen der ontologischen und der normativen Argumentationsweise und im Weiteren diese Bewegung hinsichtlich ihres normativen Potentials problematisieren. Die bereits angedeutete These, die dabei vertieft werden soll, beansprucht, dass beide Spielarten des Politischen in einer indirekten Weise *ethisch kontaminiert* sind, ohne dass diese implizit ethische Dimension eigens reflektiert und ausgearbeitet würde. In der Vernachlässigung dieser ethischen Dimension laufen beide Theorien Gefahr, in ein *normatives Defizit* zu fallen, das der Forderung nach einer demokratischen bzw. republikanischen Ordnung ihr Gewicht zu nehmen droht. Ein Defizit, das besonders dann von Gewicht ist, wenn sich beide Projekte gegenüber totalisierenden und fundamentalistischen Gesellschaftskonzeptionen abgrenzen wollen.

Die These der ethischen Kontamination enthält deshalb gleichermaßen den Vorwurf einer Auslassung bei Arendt und Mouffe, wie aber auch die Annahme, dass argumentativ diese ethische Dimension indirekt mitwirkt. Von einer ethischen *Kontamination* zu sprechen, soll hier anzeigen, wie die normative Argumentation in einer bestimmten Weise auf eine ethische Verunreinigung des vermeintlich reinen und wertneutralen Begriffs des Politischen zurückverweist. Ich möchte deshalb noch einmal die jeweiligen Argumentationsweisen für die normativen Theorien prägnant rekapitulieren, um daraus zu illustrieren, wie auf ontologischer Ebene bereits eine ethische Kontamination des Politischen sichtbar wird.

Wie gezeigt, lässt sich in beiden Fällen – Arendts Republik und Mouffes agonistischer Demokratie – von einer Forderung nach einer *institutionellen Anerkennung (oder Affirmation) des Politischen* sprechen. Bei Arendt, indem die Republik diejenige politische Ordnung ist, die es der menschlichen Natalität und Pluralität erlaubt, sich in einem politischen Raum zu aktualisieren. Bei Mouffe, indem die agonistische Demokratie diejenige ist, die den ontologischen Antagonismus anerkennt und dadurch gerade eine feindliche Beziehung im Sinne des „antagonism proper“ vermeidet. Aus normativer Sicht stellt sich also die Frage, warum diese Anerkennung so wichtig ist, und auf diese Frage eine Antwort bieten zu können, ist die unausweichliche Forderung an die normativen Aspekte bei Arendt und Mouffe. Ohne Antwort auf die Frage, warum die institutionelle Anerkennung des Politischen so wichtig ist, würden sich die Theorien ihres normativen Status gegenüber politischen Ordnungen berauben, die sich gegenüber dem Politischen verschließen (wie bspw. totalitäre Systeme). Welche Form von Plausibilität beanspruchen sie also, die es erlaubt die Forderung der Anerkennung des Politischen gegenüber der Verkennung desselben vorzuziehen?

Zur Beantwortung dieser Frage spielt in beiden Fällen ein gewisses Verständnis der Gewaltlosigkeit in Verbindung mit dem Politischen eine Rolle. Ich spreche bewusst von einer ‚Verbindung‘ mit dem Politischen, da das Politische nicht per se gewaltsam ist. In Arendts Fall wird das Politische gar strikte von Gewalt getrennt und zeichnet sich in besonderem Masse gegenüber gewaltsamen Verhältnissen unter Menschen aus. Wie ich in Kapitel 1 darlegte, attestiert Arendt dem Politischen eine genuin befriedende Wirkung, das Politische stellt eine Beziehung zwischen Menschen dar, die eine nicht-gewaltsame Form der Welterschöpfung in sich trägt. In der Bevorzugung der Amerikanischen Revolution gegenüber der Französischen spiegelt sich der normative Status der Ermöglichung einer republikanischen Politik gegenüber der Mündung im gewaltsamen Terror. Analog wird der Begriff der Macht ausschließlich dem Bereich des Politischen ausgewiesen, während die Gewalt als Gegenbegriff zur Macht als grundsätzlich unpolitisch verstanden wird von Arendt (vgl. Arendt 1970). Der Geltungsanspruch der Republik verbindet in der Anerkennung des Politischen das Motiv der Befriedung mit der Anerkennung von Pluralität und Natalität der Menschen.

Indem das Politische derart von gewaltsamen Beziehungen unterschieden wird, bleibt es wiederum mit der Bedeutsamkeit dieser Gewalt verbunden. Seine Unterscheidung von der Gewalt gibt dem Politischen nicht nur in der Forderung nach einer Republik Gewicht, sondern ist ein intrinsischer Aspekt der reziproken Weltgestaltung *zwischen* den Menschen. Da der politische Raum zwischen den Menschen liegt und keine gewaltsamen Unterdrückungsverhältnisse erlaubt, wird das Politische in einer Weise normativ geladen, die Arendt in ihren Begrifflichkeiten konzeptuell nicht erfassen kann. Weder die Verstrickung von Natalität-Pluralität noch der Begriff der Sorge lassen sich für den normativen Gehalt dieser Differenzierung gegenüber der Gewalt instrumentalisieren. Natalität und Pluralität sind ontologische Begriffe bei Arendt und sie weist diesen Begriffen keine

normative Qualität aus. Auch die Sorge um die gemeinsame Welt ist bereits ein politischer Modus, der sich genauso gegenüber dem Gewaltmotiv situiert wie das Politische selbst. Falls der Sorge ein bestimmter normativer Status inhäriert, so kann sie sich diesen nicht selbst attestieren, sie gewinnt ihn vielmehr selbst wiederum durch die Abgrenzung gegenüber der Gewalt.

Folglich möchte ich deshalb von einer *ethischen Kontamination* des Politischen sprechen, um diesen Aspekt der Gewaltvermeidung im Politischen zu kennzeichnen. Das Wort ‚ethisch‘ zeigt hier freilich kein adjektivisches Derivatium einer bestimmten ‚Ethik‘ an, sondern vielmehr die ethische Bedeutsamkeit des Gewaltbegriffs, der sich über die Differenzierung des Politischen von der Gewalt auf das Politische überträgt. Das heißt, bereits im vermeintlich rein ontologischen Begriff des Politischen schleicht sich über die Abgrenzung gegenüber der unpolitischen Gewalt eine Dimension ein, die nicht durch das Politische gedeckt werden kann. Die normative Bedeutsamkeit des Politischen ist nicht durch einen ontologischen Begriff des Politischen einholbar.

Auch bei Mouffe ließ sich eine solche ethische Kontamination über das Verhältnis des Politischen zu einer bestimmten Form von Gewalt entdecken. Freilich nicht wie bei Arendt, wo das Politische von jeglicher Gewalt befreit wird, aber dennoch in einer ähnlichen Abgrenzung gegenüber solchen Regimen, die das Politische leugnen oder gar auszumerzen suchen. Überdies gewinnt die institutionelle Affirmation des Politischen seine Bedeutsamkeit, indem das Politische, als Antagonismus gefasst, stets im Potential der kriegerischen Auseinandersetzung zu einem Feind steht. Das konstitutive Außen birgt in sich das Potential, sich als feindschaftliche Beziehung auszugestalten, die auf die Vernichtung des Feindes zielt. Ein Potential, das es für Mouffe zu *sublimieren* gilt. Mit der Forderung der Sublimierung des ontologischen Antagonismus in einen Agonismus attestiert sie indirekt dem ontologischen Antagonismus eine gewisse implizite Wertung, die selbst nicht mehr im Begriff des Politischen aufgehen kann. Denn, weshalb sollte der Antagonismus sublimiert werden, wenn ihm nicht eine bestimmte Form von Übel und negativer Wertung inhärent wäre? Der Ausschluss (Wir gegen Sie), den der Antagonismus anzeigt, bleibt bei Mouffe nicht neutral, gerade weil es die Forderung der Demokratie ist, ihn ständig zu hinterfragen und wiederzueröffnen. Dies zeigte sich in Kapitel 2.2 in der Notwendigkeit der steten Hinterfragung der Grenzen der Demokratie und der Zugehörigkeit zur demokratischen Gemeinschaft. Auch hier möchte ich die Wertung, die Mouffe indirekt dem Antagonismus verleiht, als eine *ethische Kontamination* bezeichnen, die von Mouffe nicht direkt ausgewiesen wird, die jedoch über die normative Forderung der Demokratie rückwirkend offenbar wird.

Das normative Dilemma gewinnt hierdurch etwas mehr Kontur. Als normatives Dilemma hatte ich die Situation bezeichnet, in der sich jede normative Theorie und politische Handlung wiederfindet, sofern sie aus Sicht der Theorien des Politischen Entscheidungen in sich bergen, die niemals letztgültig legitimierbar sind. Das normative Dilemma bezeichnet daher die

Gleichzeitigkeit der Unausweichlichkeit der Gründung des Sozialen und der Abwesenheit eines Grundes, um diese Gründung weiter zu fundieren. Mit der Einsicht in die ethische Kontamination wird nunmehr ersichtlich, dass die Forderung, das Politische offenzuhalten, aus einem bestimmten Verhältnis zur Gewaltsamkeit sozialer Ordnungen entsteht. Nicht aus der Einsicht in die Unmöglichkeit der ultimativen Verschließung des Sozialen folgt die Forderung der Kultivierung des Politischen, sondern aus der Einsicht in die Übel, die mit dieser Verschlussstendenz einhergehen.³⁸ Dies zu verstehen ist deshalb wichtig, weil gezeigt werden kann, dass die Affirmation des Politischen nur dadurch funktioniert, dass gleichzeitig eine unpolitische Dimension affirmiert wird. So wie bei Arendt die Anerkennung der Natalität und Pluralität eine unpolitische Dimension bestätigt, so affirmieren beiden Autorinnen mit der impliziten Vermeidung von Gewalt ein unpolitisches Motiv, das sie selbst allerdings nicht explizit ausweisen. Es stellt sich also die Frage, weshalb es wichtig wäre, dieses Motiv in die Argumentation einzubeziehen. Was verpassen die Theorien des Politischen, wenn sie diese ethische Dimension nicht ausweisen und in ihre Reflexionen aktiv einbeziehen?

Um dies zu erläutern, gilt es hier noch einmal hervorzuheben, dass der Begriff des Politischen auf ontologischer Ebene angesiedelt ist. Das Politische bezeichnet das Gründungsmotiv, das im politischen Handeln die gemeinsame Welt und das Soziale instituiert. Indem nunmehr das Gründungsmotiv einer Gemeinschaft auf das Politische reduziert wird, verwandelt sich auch die Forderung nach institutioneller Affirmation des Politischen in eine rein politische Angelegenheit. Solange das Gründungsmotiv rein politischer Natur ist, und das Politische als ontologisch neutraler Begriff ausgewiesen wird, ist nicht ersichtlich, warum die Affirmation des Politischen normatives Gewicht erlangen sollte. Weshalb sollte sich eine Gesellschaft ihrer ontologischen Grundlosigkeit aussetzen, wenn in diesem Rückgang auf das Gründungsmotiv nicht eine normative Dimension mit im Spiel ist? Die institutionelle Affirmation des Politischen in demokratischen oder republikanischen Institutionen wäre deshalb ohne den Ausweis eines normativen Motivs im Politischen eine *rein* politische Angelegenheit, die sich gegenüber alternativen Politikprojekten – wie z.B. totalitären Bewegungen – nicht außerhalb des Politischen rechtfertigen könnte. Dies hätte zur Folge, dass sich demokratische Projekte keinen gesonderten normativen Status gegenüber anti-demokratischen Projekten verleihen könnten. Wenn jede Gründung einer jeden Gemeinschaft rein politisch wäre, weshalb sollte dann diejenige Gesellschaft vorzuziehen sein, die sich ihre Grundlosigkeit symbolisch und praktisch vergegenwärtigt?

Es eröffnet sich daher ein Problem, das sich als *Zirkel des Politischen* bezeichnen lässt. Dieses spiegelt sich darin, dass durch die Freilegung des Begriffes eines von allen ethischen Aspekten

³⁸ Also gerade nicht wie Laclau (gegenüber Derrida) unterstellt: „From the fact that there is the impossibility of ultimate closure [...] it does not follow that there is an ethical imperative to ‚cultivate‘ that openness [...]“ (Laclau 1996: 77).

bereinigten Politischen nicht erklärbar ist, weshalb die Freilegung und (institutionelle) Affirmation des Politischen selbst überhaupt so wichtig ist. Entsprechend entsteht bei beiden Theorien ein normatives Defizit durch die argumentative Vernachlässigung genau derjenigen Frage, die sie je schon beantwortet glauben: *warum soll das Politische überhaupt offengehalten werden?* Diese Frage können die Theorien des Politischen nicht in Rückgriff auf das Politische selbst erklären, sofern das Politische letztlich nicht mehr als die Beschreibung der Institutionslogik ist, die unter Bedingung der Abwesenheit eines sozialen Fundaments operiert. Am Übergang von einem ontologischen hin zu einem normativen Argumentationsmodus müssen die Theorien des Politischen notwendigerweise scheitern, solange sich der letztere ausschließlich an ersterem orientiert, ohne eine weitere Dimension hinzuzufügen, die explizit *nicht* politisch ist. So liegt ein wesentliches Problem der beiden Autorinnen darin, dass sie den Sprung aus einer deskriptiven Beschreibung des Politischen in eine normative Argumentation nicht ausreichend reflektieren. In einer gewissen Weise könnte man sagen, dass die beiden Autorinnen zwar ein hohes Bewusstsein bezüglich des normativen Dilemmas verfügen, dass die Reflexion dieses Dilemmas jedoch eindimensional auf den Begriff des Politischen fokussiert bleibt. So zeigte sich, dass Motive der Vermeidung von Gewalt, Unterdrückung und Totalitarismus zwar *implizit* als (vor-theoretische) Impulsgeber fungieren, allerdings keine *explizite* Rolle in der normativen Argumentationsweise übernehmen.

Gegenüber einer völligen Politisierung des Politischen eröffnet sich daher die Frage danach, wie ein Begriff des Politischen denkbar ist, der mit dem Motiv des Ethischen verbunden bleibt. Damit gelangt die Arbeit an die Ausgangslage, die das Denken von Emmanuel Levinas einführen will. Levinas wird eingeführt, um der Frage entgegenzutreten, wie dieses Verhältnis zwischen Ethischem und Politischem konzeptualisiert werden kann, ohne dabei in die Falle einer Ethisierung des Politischen zu fallen, in der das Politische seiner Autonomie beraubt würde. So verstrickt sich die Arbeit im Anspruch, mit Levinas einen Begriff des Politischen zu erarbeiten, der in einer eigentümlichen Verstrickung mit dem Ethischen steht. Daraus soll sich eine erweiterte Perspektive auf den Begriff der Normativität in Bezug auf das Politische, wie aber auch eine gehaltvollere Form normativer Theoriebildung am Horizont der Theorien des Politischen eröffnen.

Nebst diesem Kernanliegen der Arbeit wird mit Levinas eine Version des Politischen vorgeschlagen, das das Verhältnis von Stiftungs- und Institutionsmotiv im Politischen begrifflich besser darstellen kann. Bei Arendt und Mouffe wies das Verhältnis von Stiftung und Institution in je unterschiedlichen Graden seine Probleme auf. Dadurch, dass mit Levinas ein Begriff des Politischen in Aussicht steht, der auf der Ebene des Subjekts lokalisiert ist bzw. die das Politische in seiner subjektkonstitutiven Rolle reflektiert, soll eine stärkere Gewichtung von institutionalisierenden Praxen gewonnen werden.

Aus diesen Ansprüchen heraus ergibt sich die Struktur des zweiten Teils. In Kapitel 4 wird ein Verhältnis zwischen Ethischem und Politischem vorgeschlagen, das weder die Autonomie des Politischen untergräbt noch in einen Zirkel des Politischen zurückführt. Der Fokus des Kapitels liegt einerseits in der Darstellung der Grundmotive der Philosophie von Levinas: dem „Ethischen“, dem „Sagen“ und dem „Subjekt“ (Kapitel 4.1 und 4.2). Andererseits soll deutlich werden, wie diesen Grundmotiven mit der Figur des „Dritten“ und dem Begriff der „Gerechtigkeit“ je schon eine politische Dimension ausgewiesen werden muss (Kapitel 4.3). Um dem Anspruch gerecht zu werden, dass sich mit Levinas über die Figur des Dritten ein politisches Gründungsmotiv ausmachen lässt, welches die Motive des Ethischen und Politischen ineinander verstrickt, bleibt dieser Vorschlag jedoch entlang der Kriterien der Theorien des Politischen zu prüfen. In Kapitel 5 werden daher die Grundmotive des Politischen – insbesondere die konfliktuöse Relationalität (Kapitel 5.1) und die Kollektivität des Gründungsaktes (Kapitel 5.2) – als kritische Prüfsteine gegenüber dem vorgeschlagenen Gründungsmotiv gelten müssen. Durch die kritische Prüfung soll jedoch gleichermaßen die Levinas'sche Ergänzung gegenüber den Theorien des Politischen, besonders seine Version der Verschränkung des Stiftungs- und Institutionsmotiv im Politischen, sichtbar werden. In Kapitel 6 wird die Arbeit dann auf die Frage zurückkommen, wie mit Levinas das normative Dilemma als Aporie der Gerechtigkeit einen normativen Gestus enthält, der auf die Frage, warum das Politische institutionell offengehalten werden muss, eine Antwort bieten kann (Kapitel 6.1). Zum Abschluss werden dann die Grundimpulse einer politischen Ethik im Ausgang von Levinas skizziert (Kapitel 6.2).

II.

Das Politische und die Gerechtigkeit

4. Vom Politischen zum Ethischen und zurück

Mit dem Anspruch, einen Begriff des Politischen bei Emmanuel Levinas zu finden, wird ein Werk eingeführt, das sich nicht primär an der Ausarbeitung eines Begriffes des Politischen orientiert, sondern das sich in seinem Selbstverständnis als eine „Ethik“ versteht. Levinas' zentraler Impetus gegenüber der philosophischen Tradition und im Besonderen gegenüber seinen phänomenologischen Vorläufern Edmund Husserl und Martin Heidegger besteht darin, eine Philosophie zu entwickeln, die sich von einem epistemologisch-ontologischen Vokabular zu befreien versucht, um demgegenüber einen philosophischen Modus zu finden, der es erlaubt, die radikale Alterität zu bezeugen, die sich in der vor-theoretischen Beziehung zum Anderen eröffnet. In Folge wird ein Denken wie jenes von Levinas mit der grundsätzlich ontologischen Ausrichtung der Theorien des Politischen bis zu einem gewissen Grad brechen. Die philosophischen Grundlagen von Mouffe und Arendt werden in einer spezifischen Weise unterwandert, indem Levinas versucht, ein antwortendes Subjekt zu bezeugen, das vom Anderen her unausweichlich zum Antworten aufgerufen ist. Ein solches Antworten ist gebunden an einen Begriff der *Verantwortung* gegenüber dem Anderen, bzw. fallen Antworten und Verantworten letztlich in einem Levinas'schen Vokabular zusammen, was mitunter heißt, dass sprachliche Aussagen und politisches Handeln stets *responsiv* zu verstehen sind. Die Arbeit wird sich folgend in die hier relevanten Begriffe und die Denkweise bei Levinas hineinarbeiten, um die Wendung, die ich mit Levinas gegenüber den Theorien des Politischen beanspruchen möchte, so sorgsam auszuarbeiten als es der Umfang der Arbeit erlaubt.

Unter einer oberflächlichen Lesebrille könnte der Eindruck entstehen, Levinas' Denken sei in seinen wesentlichen Punkten weit entfernt von dem grundlegenden Anliegen der Theorien des Politischen. Und in der Tat wird Levinas unterstellt, einen Begriff des Ethischen zu formulieren, der das Politische in einen „Ethizismus“ überführe (vgl. Marchart 2010: 283 ff.). Dieser Vorwurf des Ethizismus bezichtigt Levinas einer Art Normativisierung des Politischen und letztlich der Leugnung der dem Politischen inhärenten Konfliktualität und Autonomie zugunsten eines Primats des Ethischen. Ich werde auf diesen Punkt im Folgenden vertieft eingehen, insbesondere deshalb, weil auch in der Levinasianischen Rezeptionsliteratur fraglich wird, wie das hier angestrebte Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen auszubuchstabieren ist.³⁹

³⁹ So mag Burkhard Liebschs Beteuerung, dass Levinas gewiss nicht unter jene Autor*innen, „die sich wie etwa Castoriadis, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Foucault, Badiou, Rancière, Nancy und Derrida als Denker des Politischen verstehen lassen“ eingereiht werden könne (Liebsch 2010: 107 f.), nur unter dem Vorbehalt gelten, dies so zu verstehen, dass Levinas selbst die Frage nach dem Politischen in diesem Sinne nicht stellt, und er keine politische Philosophie oder Theorie des Sozialen ausarbeitet (vgl. Waldenfels 2015: 65; Delhom 2005: 11). Während für Liebschs Lesart von Levinas folgt, seine „Ethik“ als „anti-politisch“ (Liebsch 2010) zu charakterisieren, wird es das Anliegen der Arbeit sein, aus der unentwirrbaren Verstrickung zwischen dem Ethischen und dem Politischen den Begriff der Ethik als je schon

Demgegenüber vertritt meine Arbeit eine Lesart von Levinas' Werk, die die Figur des Dritten und den Levinas'schen Begriff der Gerechtigkeit in den Mittelpunkt seines Denkens rücken und beansprucht, unter diesem Gesichtspunkt eine wesentlich konsistentere Lesart, wie aber auch einen Begriff des Politischen darlegen zu können, der den potentiellen Einwänden seitens der Theorien des Politischen standzuhalten vermag.⁴⁰ Levinas' Einführung der Figur des Dritten in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* wird hierbei den zentralen Lektürefokus bieten, um zu zeigen, wie sich Levinas selbst dem Problem eines allfälligen Ethizismus durchaus bewusst ist, und wie er gerade aus einer Problematisierung der ethischen Beziehung die Figur des Dritten einführt, die es erlaubt einen Begriff des Politischen in Levinas' denken nachzuzeichnen. Auch wenn bereits in *Totalität und Unendlichkeit* die Grundlagen dieser Denkweise gelegt sind (Levinas 2014: 307 ff.), so erlaubt *Jenseits des Seins* in besonders direkter Weise, den Übergang von einem vermeintlich ‚rein ethischen‘ Denken hin zu einer dieser Denkfigur stets schon inhärenten politischen Dimension darzustellen.

Freilich ist diese Wendung hin zu einem Levinas'schen Begriff des Politischen kein Novum. In unterschiedlichsten Arbeiten, mitunter von Robert Bernasconi (1998), Simon Critchley (2014: 188-247), Pascal Delhom (2000), Peter Zeillinger (2010) oder Matthias Flatscher (2015) findet sich der Vorschlag einer Fruchtbarmachung der Figur des Dritten zur Darstellung der politischen Dimension in Levinas' Werk.⁴¹ Gegenüber diesen bisherigen Darstellungen führt meine Arbeit die Figur des Dritten jedoch in Anschluss an eine explizite Thematisierung des Begriffes des Politischen ein, d.h. nachdem die minimalen Bedingungen dieses Begriffs überhaupt erst einmal formuliert sind. Ein übergreifendes Problem in den Auseinandersetzungen um die Figur des Dritten und seiner allfälligen Politizität findet sich darin, dass gerade diese systematische Auseinandersetzung mit den Theorien des Politischen weitestgehend fehlt oder meines Erachtens zumindest nur unzureichend oder hintergründig stattfindet. Erst jedoch im Hinblick auf die minimalen Kriterien, die vom systematischen Diskurs um das Politische gefordert werden, unterzieht sich der mutmaßliche Begriff des Politischen bei Levinas einer angemessenen Reflexion.⁴²

politisch zu charakterisieren. Vgl. zum Diskurs über Levinas' Verhältnis zur Politischen Theorie Critchley (2004a) und Alford (2004).

⁴⁰ Dieser Grundintention entsprechend, hielt bereits Paul Ricœur das Levinas'sche Antlitz als „paradigmatische Gestalt des Typus eines Meisters der Gerechtigkeit“ fest (Ricœur 1996: 405). Ihm gegenüber wird hier noch einmal die politische Dimension des Begriffes der Gerechtigkeit in den Fokus gerückt, bzw. den Begriff des Politischen aus Perspektive des durch die Gerechtigkeit in die politische Verantwortung berufenen Subjekts.

⁴¹ Für eine systematische Bezugnahme der Figur des Dritten von Levinas mit alternativen Konzeptionen, wie jener Georg Simmels oder Jacques Lacans, vgl. Bedorf (2003).

⁴² Als paradigmatisch für das Versäumnis einer solchen Diskussion zeigt sich Howard Caygills „Levinas and the Political“ (Caygill 2002), in dem selbst Namen, die mittlerweile zum Standardrepertoire jeder Begrifflichkeit des Politischen/der Politik gehören wie Hannah Arendt oder Carl Schmitt nur in marginalster Bezugnahme auftauchen. Am nächsten an eine explizite Befragung des Politischen kommen Critchleys Texte, die zwar durch die einschlägigen

Die Fraglichkeit, inwieweit so etwas wie ein Ethizismus bei Levinas anzutreffen ist, führt zunächst einmal zur Frage, was unter dem Begriff des „Ethischen“ gemeint ist bei Levinas. Der Anspruch der Arbeit liegt nun darin, zu zeigen, dass mit der Frage nach diesen Termini und insbesondere in der Freilegung der ethischen Beziehung, wie sie Levinas in *Jenseits des Seins* formuliert, gezeigt werden kann, wie der Vorwurf des Ethizismus grundlegende Aspekte von Levinas' Denken unbeachtet lässt. Nicht nur, dass die responsive Wendung im Verständnis von „Alterität“, „Verantwortung“ („*responsabilité*“)⁴³ und dem „Ethischen“ unbeachtet bleiben, es wird außer Acht gelassen, wie Levinas insbesondere in Kapitel V.3 von *Jenseits des Seins* die potentiellen Gefahren einer Engführung auf das Ethische reflektierend die Figur des Dritten einführt.

Im ersten Unterkapitel werde ich folgend eine erste Hinführung in Levinas' Denken zu leisten suchen, in der bereits gewichtige Aspekte eines potentiellen Ethizismus entschärft werden und eine erste Andeutung dessen gemacht werden soll, wie sich das Politische im Denken von Levinas aufdrängt. Darauf folgend werden im zweiten Unterkapitel die für Levinas und die vorliegende Arbeit zentralen Begrifflichkeiten des „Subjekts“ und des „Sagens“ (le „*dire*“) im Levinas'schen Oeuvre erläutert, um damit eine Verständnisgrundlage für die im Folgekapitel eingeführte Figur des Dritten und den Begriff des Politischen vorzubereiten.

4.1 Das Ethische als Verantwortung

Der Vorwurf des Ethizismus gilt es meines Erachtens trotz der potentiellen Missverständnisse, die ihm zugrunde liegen, durchaus ernst zu nehmen. Wurde im ersten Teil aufgezeigt, wie zentral die Wendung der Theorien des Politischen gegenüber fundamentalistischen Gründungsfiguren ist, so darf sich eine Auseinandersetzung mit Levinas aus Sicht der Politischen Theorie nicht davor scheuen, sich gegenüber den unterstellten Gefahren klarzustellen. Wenn nämlich, so könnte ein Einwand lauten, das Ethische den Vorrang gegenüber dem Politischen gewinnt, würde wiederum eine deterministische Struktur erzeugt, die der eigentümlichen Autonomie des Politischen widerspräche.

Während dieses Argument folglich hinsichtlich der Freilegung des Politischen zum Tragen käme, vermischen sich im Vorwurf des Ethizismus jedoch bereits deskriptive wie normative

Autor*innen des Politischen informiert sind, es gleichsam allerdings unterlassen die Gegenüberstellung zu diesen Autor*innen als Forderung an Levinas vertieft zu problematisieren (vgl. Critchley 2014 und 2004b).

⁴³ Es gilt hier zu unterstreichen, wie Levinas mit der Zweideutigkeit in der französischen „*responsabilité*“ spielt, die sich in die der Verwendungsweise aufteilt in eine *répondre à qn.* (jdm. antworten) und ein *répondre de qn.* (sich vor jdm. verantworten, für jdn. bürgen, für jdn. eintreten). Erst durch die unauflösbare Verstrickung beider Dimensionen wird das semantische Spektrum der „Verantwortung“ abgesteckt.

Motive,⁴⁴ und zumeist trifft Levinas vielmehr ein Vorwurf in normativer Hinsicht. Eine solche Kritik findet sich andeutungsweise bei Mouffe, die unterstellt, dass in Levinasianisch inspirierten Demokratievorstellungen das Moment der Entscheidung auf unentscheidbarem Boden nicht angemessen reflektiert würde (Mouffe 2000: 130),⁴⁵ oder dann deutlicher bei Marchart, der einer am *singulären Anderen* orientierten (und ebenso einer durch die Dekonstruktion informierten) Politik entgegenhält, diese drohe ins Antipolitische zu kippen, sofern „unter den Imperativ unbedingter Verantwortung oder Treue gegenüber dem Singulären gezwungen.“ (Marchart 2010: 283) Solche Kritiken befinden sich im Bereich (normativer Vorstellungen von) *Politik*, um noch einmal die Differenz zum *Politischen* aufzumachen. Aus ihnen folgen konsequenterweise keine direkt ableitbaren Aussagen über den Begriff des Politischen bei Levinas.

Andererseits bleibt zumindest die Kritik Marcharts unweigerlich mit einer Infragestellung der Beschreibbarkeit des Politischen verbunden, auch wenn sich die beiden Argumentationsmodi zuweilen verstricken. Ethizismus kann sodann auf deskriptiver Ebene heißen, die dem Politischen inhärente Relation zwischen dem „Absoluten“ und der gesellschaftlichen Bedingtheit politischen Handelns nicht zu beachten. Levinas unterläge ein theologisch-metaphysischer Subtext, mit dem letztlich eine Art Kausalbeziehung zwischen der (göttlichen) Unendlichkeit des Antlitzes des Anderen und der Verantwortung ihm gegenüber unterstellt wird (Marchart 2010: 284). Diese Kritik lässt sich mit Laclaus Skepsis gegenüber der Dekonstruktion Derridas verbinden, gemäß der die dekonstruktiv freigelegte Unentscheidbarkeit dazu tendiere, die letztgültige Grundlosigkeit des Sozialen als „bottomless abyss“ zu charakterisieren, wodurch sich die Unentscheidbarkeit paradoxerweise wiederum zu viel eines Denkens des letzten Grundes oder Fundaments („the imagery of the ‚ground‘“) aufrecht erhalte (Laclau 1996: 79).

Wogegen sich die vorliegende Arbeit anscheinend zu wehren hat, ist die Auffassung, dass der Andere im Sinne Levinas’ als eine Art metaphysisches Fundament aufgefasst würde. Freilich läge hierbei eine verfremdete Darstellung vor, die sich bei genauerem Hinschauen nicht halten lässt. Eine Verfremdung, die maßgeblich durch die Ausgangslage einer ontologischen Denkweise geprägt ist, die Levinas unter genau jenen ontologischen Vorzeichen liest, mit denen Levinas zu brechen sucht. Gegenüber einem ontologischen Denken versucht Levinas jedoch über eine *responsive Denkweise* diesen ontologischen Primat zu unterwandern.

⁴⁴ Ich spreche hier analog zum ersten Teil von deskriptiven und normativen Argumentationsweisen, selbst wenn deutlich wird, dass diese Unterscheidung mit Levinas nicht mehr ohne Vorbehalte und eingehendere Betrachtung möglich sein wird. Im Kapitel 6 dieser Arbeit werde ich ein Verständnis von Normativität darlegen, das noch einmal die Differenz zum gebräuchlichen Vokabular aufarbeitet. Bis dahin verbleibe ich dabei, deskriptive (beschreibende) und normative, bzw. präskriptive (vorschreibende) Sprechweisen zu unterscheiden.

⁴⁵ Mouffe führt zu dieser Randbemerkung nicht weiter aus, welche Demokratietheorien sie damit genau meint. Nahelegend scheint mir die Annahme, dass sie auf Projekte wie Derridas „*Politiken der Freundschaft*“ (Derrida 2000) referiert.

Sodann liegt der Kritik des Ethizismus ein Denken zu Grunde, das die Umkehrung, die Levinas gegenüber der unterstellten metaphysischen Konzeption des Absoluten bzw. des Unendlichen vollzieht, fahrlässig missachtet. Eine Missachtung, die sich zunächst einmal daran verdeutlichen lässt, dass das Unendliche⁴⁶ für Levinas nicht als „geradlinig wirkende Ursache noch Thema, das durch die Freiheit, und sei es auch nur rückblickend, schon beherrscht würde“, verstanden werden darf (JS: 45). Indessen wird das Unendliche in einer indirekten Weise thematisch bei Levinas, nämlich über die Verantwortung, die in einem responsiven Gestus auf die Unendlichkeit verweist, ohne dass dabei die Unendlichkeit an sich fassbar würde, auch nicht in negativer Weise:

„Alle negativen Attribute, die das Jenseits-des-sein aussagen, werden zu Positivität in der Verantwortung – einer Antwort, die einer nicht thematisierbaren Provokation antwortet und daher Nicht-Berufung, Verletzung ist – die antwortet, bevor sie versteht, und so Verantwortung trägt für eine vor jeder Freiheit, vor jedem Bewusstsein, vor jeder Gegenwart eingegangene Schuld“ (JS: 43 f.).

Und das heißt auch vor dem Verständnis der allfälligen Negativität der Verantwortung: Unendlich ist die Verantwortung deshalb, weil sie ausgehend der radikalen *Alterität* des Anderen niemals endgültig übernommen werden kann: „[D]ie Verantwortung wächst in dem Maße, in dem sie übernommen wird.“ (JS: 44) Hierdurch eröffnet die nicht-einholbare Alterität des Anderen einen Begriff des Unendlichen „als Verunendlichung des Unendlichen“ (JS: 210).

Diese Verantwortung gilt es allerdings zunächst einmal von jeglichen normativen Konzeptionen von Verantwortung fernzuhalten, die versucht, die Verantwortung als Soll-Anspruch zu erfassen. Von einer Verantwortung im herkömmlichen und in lexikalischen Einträgen zu findenden Sinne, wie sie sich denn aus der mittelalterlichen *imputatio* herleiten mag, und damit in der „Zurechenbarkeit“ die menschliche Willensfreiheit eine „unabdingbare Voraussetzung“ darstellt (vgl. Precht 2008: 645), kann ausgehend dieser Umschreibung von Levinas nicht mehr ohne weitreichende Vorbehalte die Rede sein. Vielmehr muss die von Levinas erarbeitete Verantwortung in einer ersten Umschreibung als unausweichlicher ethischer Appell, der mich vom Anderen her trifft, verstanden werden. Die Bindung, welche die Verantwortung strickt, ist eine die meinem eigenen Engagement und meiner Freiheit vorgelagert ist, die mich immer schon völlig heteronom vom Anderen her an den Anderen bindet, ohne dass ich dieser Bindung in irgendeiner Weise ausweichen könnte. „Die Andersheit, in der der Andere erscheint, erscheint als Befehl. Und worüber ergeht dieser Befehl? Dieser Befehl ist ein Anrufen, ein Anruf zur Verantwortung. Er ist ein erstes Sprechen, das nicht nur Antwort, sondern zunächst Verantwortung verlangt.“ (Levinas 2005: 18)

⁴⁶ Wenn, wie Marchart festhält, das Absolute und das Singuläre synonym sind, dann wird sich unausweichlich das Motiv des *Unendlichen*, das hier in *Jenseits des Seins* zum Tragen kommt, als ebenso austauschbar mit den anderen beiden Termini auszeichnen müssen.

Wie Andreas Gelhard festhält, meint ‚ethisch‘ in diesem „Zusammenhang nicht das Befolgen verbindlicher Normen, sondern das Entstehen von Verbindlichkeit in Beziehung zum anderen Menschen“ (Gelhard 2005: 55). Die Bindung, die sich in diesem Befehl strickt, verweist in ihrer Levinas’schen Wendung darauf, dass das Ethische die Verbindlichkeit des Anderen darstellt, die vor jeder Möglichkeit, sich gegenüber diesem Anderen in einer bestimmten Weise zu verhalten, eine unausweichliche Verantwortung bedeutet: d.h. dem Anspruch des Anderen *nicht nicht* antworten zu können. In der Verantwortung für den Anderen tut sich eine Unausweichlichkeit kund, die weder von mir ausgeht, noch mir die Möglichkeit überläßt, sie anzunehmen oder nicht: „Das Paradox solcher Verantwortung besteht darin, daß ich verpflichtet bin, ohne daß diese Verpflichtung in mir begonnen hätte – als hätte in mein Bewußtsein ein Befehl sich eingeschlichen wie ein Dieb“ (JS: 46). Hierdurch eröffnet sich ein Verständnis des Ethischen, das moralischen Gesetzen zuvorkommt: „Was unausweichlich ist, läßt sich weder gebieten noch verbieten, es fällt somit nicht unter ein moralisches Gesetz; und dennoch hat es eine ethische Qualität im Sinne jener Nicht-Indifferenz, die nicht in unserem Belieben steht.“ (Waldenfels 2006a: 51; vgl. JS: 187)⁴⁷ Gegenüber dem Vorwurf des Ethizismus verdeutlicht sich bereits, dass aus dieser Form von Ethischem keinerlei moralischen oder politischen Programmen ableitbar sind.

Folglich geht dieser Appell auch jeglichem intentionalen Verhalten in einer als „diachron“ zu bezeichnenden Weise voraus und macht sich im Bewusstsein vielmehr als „anachronistische Störung bemerkbar“, die der Verantwortung für den Anderen eine eigentümliche Vorzeitigkeit gegenüber dem Antworten verleiht, die allerdings nicht aus einem linearen Zeitverständnis oder einer begrifflichen Dependenz zu verstehen ist (vgl. JS: 46). Was sich in diesem Verständnis der „anachronistischen Störung“ und der „Vorzeitigkeit der Verantwortung“ zeigt, ist ein Problem, das Levinas spätestens seit den 60er Jahren intensiv beschäftigt und in einem Bezug zum Terminus der „Spur“ (*trace*) steht, der in besonderem Masse als Fokus in den Texten „*Die Spur des Anderen*“ und „*Rätsel und Phänomen*“ (Levinas 2017) auftritt.⁴⁸

Die ‚Störung der Ordnung‘ (als Störung der Intentionalität, des Bewusstseins, des Seins) als Spur zu verstehen, heißt für Levinas ein *Bedeutendes* zu unterstellen, welches als Spur keine Korrelation mit dem *Bedeuteten* eingeht, sondern vielmehr anzuzeigen sucht, dass die Spur in einer Weise bedeutet, in der das was zum Antworten auffordert, durch die Antwort niemals eingeholt werden kann (vgl. Levinas 2017: 228 f.): „Das Bedeuten der Spur versetzt uns in eine seitliche Beziehung; sie kann nicht in Richtigkeit umgewandelt werden (was in der Ordnung der Entbergung und des Seins unvorstellbar ist) und antwortet auf eine unumkehrbare Vergangenheit. Kein Gedächtnis

⁴⁷ Zu besagter Charakterisierung der Nicht-Indifferenz des Ethischen, vgl. ausführlicher Waldenfels 2006a: 45 ff.).

⁴⁸ Für eine Übersicht in das Denken der Spur, bzw. einer „Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen“, vgl. Zeillinger (2005).

vermöchte dieser Vergangenheit auf der Spur bleiben.“ (ebd.: 229) Es ist diese als „unumkehrbare“ oder „unvordenkliche“ Vergangenheit (ebd.) beschriebene zeitliche Dimension, die Levinas in *Jenseits des Seins* unter dem Begriff der „Diachronie“ anzeigt. Mit ihr benennt Levinas eine Art *Unzeitlichkeit*, oder – um eine seiner beliebten Formulierungen zu verwenden – eine „*Vor-ursprünglichkeit*“, die vor aller Möglichkeit einen Ursprung zu setzen, das Setzen des Ursprungs aus der Aufforderung zu Antworten versteht (JS: 58).

Diese zeitliche Dimension der Diachronie stellt wohl eine der Schwierigkeiten dar, wenn es darum geht, die Verantwortung adäquat zu präsentieren. Darin, dass sie eine Dimension freilegt, die jeglichem Antworten notwendigerweise uneinholbar vorgelagert bleibt, zeigt sich, wie die Kurzschließung von Levinas' Denken mit einer theologisch-metaphysischen Gründungsfigur an der Sache vorbeigeht. Wenn der Vorwurf des Ethizismus einen „theologischen Subtext“ (Marchart 2010: 284) unterlegt, dann maßgeblich auf Kosten derjenigen *Inversion*, die das responsive Denken gegenüber einer epistemologisch-ontologischen Perspektive einführt. Indessen wird deutlich, wie die Grundlagen von Levinas' Denken eine responsive Umkehr gegenüber den philosophischen Grundlagen und zentralen Perspektiven von Arendt und Mouffe bemühen.

Diese responsive Wendung von Levinas operiert gegenüber einer solchen ontologisch orientierten Denkweise am Horizont einer *hyperbolischen Sprache*,⁴⁹ die es sich zur Aufgabe macht, das Ethische als einen Überschuss an Bedeutsamkeit zu erfassen, der sich am in die Verantwortung berufenen Subjekt offenbart. Dabei versucht diese Charakterisierung gerade den Umstand zu beschreiben, dass das, *worauf* geantwortet wird, selbst nicht in diesem Antworten aufgeht.⁵⁰ Vielmehr befinden sich antwortende Aussagen, die Levinas mit dem Terminus des „Gesagten“ („*le dit*“) benennt, in einem Modus ständiger Synchronisation gegenüber dem ihnen diachron vorgelagerten Appell, aus dem sie hervorgehen.

Hieraus eröffnet sich eine *responsive Struktur*, die über die Arbeit hinweg eine zentrale Hilfestellung sein wird, um die Motive von Levinas' Denken zu situieren. Diese responsive Struktur lässt sich zunächst entlang der Differenz zwischen dem diachron gelagerten ethischen Appell und dem Antworten auf diesen Appell ausmachen. Sie korreliert mit dem Bruch zwischen der

⁴⁹ Von „ὑπερβολή“ (*hyperbolē*), zu deutsch „Übertreffung“, „Übertreibung“, bzw. „ὑπερβάλλειν“ (*hyperballein*), „über das Ziel hinauswerfen“. Zur Charakterisierung von Levinas' Philosophie als eine „Hyperbel“, vgl. Ricœur (1996: 406), von dem aus ich hier die Rede einer ‚hyperbolischen Sprache‘ verwende. Ferner charakterisiert auch Thomas Wiemer das Sprachverständnis von Levinas als ein „hyperbolisches Sprechen“ (Wiemer 1988: 209 ff.).

⁵⁰ Diese bekannte Wendung entnehme ich Bernhard Waldenfels (2015: 82 f.), der die Unterscheidung zwischen dem „fremde[n] *Wovon* des Getroffenseins“ und dem „*Worauf* einer eigenen Antwort“ (ebd.) als *responsive Differenz* in einem pathischen Antwortgeschehen ausführt. Die „*responsive Differenz*“ soll dabei die Unterscheidung zu den klassischen Formen der „*signifikativen* oder *hermeneutischen Differenz*“ aufzeigen, die sich in der klassischen Phänomenologie als „Als-Struktur“ des Bewusstseins (Husserl) bzw. des hermeneutischen Weltverstehens (Heidegger) kundtun (Waldenfels 2006b: 58).

Unausweichlichkeit, *dass* geantwortet werden muss, und der Art und Weise *wie* bzw. *was* geantwortet wird. *Responsiv* ist diese Struktur aufgrund dessen, weil sie selbst wiederum nur unter den Bedingungen des hier beschriebenen Antwortgeschehens möglich ist. Sie ist in gewissem Sinne selbst eine Antwort auf die Frage, wie der ethische Appell zu bezeugen ist. Die Struktur wird demnach gerade durch das erzeugt, was sich ihr entzieht, und der zentrale Punkt für die vorliegende Arbeit liegt darin, dass der Appell, der zur Antwort fordert, niemals bestimmen kann, *wie* geantwortet werden soll. Was sich so entlang der Unterscheidung zwischen dem unausweichlichen *Dass* des Antwortens und dem *Wie* des Antwortens öffnet, sind die Motive der Kontingenz, des stiftenden Charakters des Antwortens und das, was Waldenfels als „responsive Freiheit“ bezeichnet (Waldenfels 2006a: 106 ff.).

Ich werde im Verlauf dieser Arbeit vertiefter auf diese Aspekte einer responsiven Gründungsfigur eingehen. Vorläufig bleiben die Einsichten festzuhalten, die aus dieser responsiven Struktur gegenüber dem Vorwurf des Ethizismus, wie aber auch im Verhältnis zu Arendt und Mouffe, gewonnen werden können. Mit der responsiven Differenz zwischen der Unausweichlichkeit des Appells des Anderen und der Möglichkeit unterschiedlich auf diesen Appell zu antworten, wird nämlich ein weiteres Manko deutlich, das dem Vorwurf des Ethizismus zu eigen ist, sobald sich dieser dem Argument bedient, dass in der Politik Verantwortung niemals unbedingt sein kann. Da der von Marchart unterstellte Verantwortungsbegriff die Möglichkeit inhärieren muss, sich unterschiedlich gegenüber dem Anderen verhalten zu können, kommt er in der responsiven Struktur offensichtlich erst im *Wie* des Antwortens zu liegen. Indessen wird deutlich, wie dieser Verantwortungsbegriff nicht kompatibel mit dem von Levinas ist. Die Möglichkeit sich unterschiedlich zu Verhalten gegenüber der Unausweichlichkeit des Anderen wird im Levinas'schen Verständnis überhaupt erst durch die Verantwortung eröffnet. Indessen greift die Kritik am Verantwortungsbegriff von Levinas vorbei, indem sie Verantwortung als etwas Optionales begreift, während sie diese Optionalität überhaupt erst ermöglicht.

Für den Begriff der Politik impliziert dies, dass selbst wenn Levinas eine Ethik des Unbedingten vorschweben würde, diese Ethik auch aus Levinas'scher Sicht nicht auf die Politik transponierbar ist. Die Unausweichlichkeit des Ethischen geht nur soweit, *dass* geantwortet werden muss; ob in einer Weise, die diesem Ethischen gerecht zu werden sucht oder nicht, ist selbst nicht durch das Ethische bestimmbar. Während Marcharts Vorwurf im Bereich einer normativen Politik zu liegen kommt, ist der Levinas'sche Verantwortungsbegriff der Alternative zwischen Sein und Sollen vorgelagert und verhindert die Ableitbarkeit einer bestimmten Politik aus der Verantwortung.

Infolge lässt sich diese responsive Struktur noch einmal auf zentrale Schnittstellen aus dem ersten Teil der Arbeit beziehen. So wird deutlich, wie in Levinas' Denken gegenüber dem Gründungsdenken der Theorien des Politischen ein nicht einholbarer ethischer Überschuss Einzug hält.

Dieser ließe sich im Verhältnis zu Arendt und Mouffe in etwa so charakterisieren, als sich in den Gründungsmotiven eine appellative Dimension einnistet, die sich der Gründung gegenüber als vorursprünglich erweist. Diese wiederum ließe sich dadurch herleiten, dass die Gründungsmotive, sofern sie als unausweichlich für die Instituierung des Sozialen gelten müssen, ihre Unausweichlichkeit nicht aus sich selbst ergründen können. In Kapitel 3 wurde anderweitig darauf hingewiesen, wie das Politische selbst nicht in der Lage ist, zu ergründen, warum es aus normativer Sicht wichtig ist, in einer politisierten Welt zu leben. Wenn sich nun jedoch im Gründungsmotiv selbst zeigen sollte, dass ihm eine ethische Dimension als diachrone Provokation beigemischt ist, dann ließe sich – zunächst einmal in Hinsicht auf die Freilegung des Politischen – festhalten, wie das Politische stets schon mit einem ethischen Motiv durchzogen ist. Freilich niemals im Sinne eines bestimmten Werturteils oder einer normativen Qualität, die ein Sollen formuliert, jedoch in der Hinsicht, als in der Unausweichlichkeit des Politischen die Bedeutsamkeit des Anderen ihre Spur hinterlässt.

Aus der Einsicht in die Vorursprünglichkeit des Ethischen ergibt sich so die Notwendigkeit, dass das Politische selbst ebenso in jene Vorursprünglichkeit der Unausweichlichkeit der Verantwortung zurückreichen muss, will es nicht wiederum in ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem Ethischen treten. Levinas wird dies in Kapitel V.3 in *Jenseits des Seins* bestätigen, indem er die Figur des Dritten und die Gerechtigkeit in der Nähe zum Anderen, d.h. in der Diachronie lokalisiert (JS: 342 ff.). Dies allerdings nicht ohne zuvor zu reflektieren, dass seine Thematisierung bis zum genannten Kapitel in konzeptueller Hinsicht einen Mangel aufweist. Dieser ließe sich entlang des eben Ausgeführten an der Frage nachweisen, wie das antwortende Subjekt vom ethischen Appell, der als unendlich und singular zu charakterisieren ist, zu konkreten Antwortgehalten kommt. Unter dem Gesichtspunkt der Unendlichkeit und Unausweichlichkeit des Appells des Anderen wird alleine noch nicht ersichtlich, wie es im Antworten überhaupt zu einer Entscheidung kommen kann hinsichtlich dessen, *was* und *wie* geantwortet wird.

Der ethische Appell käme nicht über ein stummes, vorverbales Bedeuten als Getroffensein vom Anderen hinaus, bzw. würde es in der Unendlichkeit verharren, was offensichtlich nicht möglich ist, sofern es sich als Antwort äußern muss. Für Levinas heißt dies, dass sich im Appell eine Erklärung dafür finden muss, wie sich die Antwort als Gesagtes zeigen muss. Ein Problem, das Levinas noch einmal die Konzeption der Singularität des Anderen hinterfragen lässt: „Wenn die Nähe mir allein den Anderen und niemanden sonst zur Aufgabe machte [m’ordonnait qu’autrui tout seul], ‚hätte es kein Problem gegeben‘ – nicht einmal im allgemeinsten Sinne des Wortes. Die Frage wäre nicht entstanden, auch das Bewußtsein nicht und ebensowenig das Selbstbewußtsein.“ (JS: 342)⁵¹

⁵¹ „Nähe“ („proximité“) heißt hierbei die Situation, in der sich das Subjekt vom Appell getroffen zum Antworten angerufen ist.

Folglich hält Levinas fest, dass seine Untersuchung in der Nähe des Anderen und damit in der Diachronie der Frage nach der Möglichkeit von Bewusstsein, dem Gesagten und damit der für die Arbeit wesentlichen sozialen Sein: „Es gilt also, in der Bedeutung [signification] oder in der Nähe oder im *Sagen* [le *Dire*] die latente Entstehung [naissance latente] der Erkenntnis [connaissance] und des *sein*, des Gesagten zu verfolgen.“ (JS: 342) Für die vorliegende Arbeit zeigt das Zitat an, dass – bevor die Figur des Dritten angemessen dargestellt werden kann – einige zentrale Termini einer Erörterung bedürfen, allen voran das „Sagen“ und das „Subjekt“, die in *Jenseits des Seins* zentrale Schlüsselbegriffe darstellen. Beide Aspekte sind tief miteinander verbunden bei Levinas, und ich werde sie hier kurz erläutern, um anschließend die Figur des Dritten angemessen einführen zu können.

4.2 Das sagenhafte Subjekt

Das „*Sagen*“ (le *Dire*) nunmehr kann als jener Terminus festgehalten werden, der als „Modalität meiner Verantwortung für den Anderen“ (JS: 70) die eigentümliche Weise des Bedeuten („*signification*“) der ethischen Beziehung zu beschreiben sucht. Indes gilt es zunächst eine gewisse Enthaltsamkeit in Bezug auf mögliche Vorverständnisse, die mit der vorliegenden Terminologie einhergehen mögen, auszuüben. Das Sagen darf nicht als ein bestimmter *Akt* verstanden werden, im Sinne einer intentionalen Tätigkeit des Sprechens. Die sprachliche Dimension, die hier mit Levinas eingeführt ist, bleibt *intentionalen* und *bewusstseinsmäßigem* Verhalten stets vorgelagert. Es gilt vielmehr zu zeigen, wie das *Sagen* als Name der Bedeutsamkeit der ethischen Beziehung und das *Gesagte* als antwortende Aussage zu verstehen sind, wie es aber genauso ansteht, nebst dem diachronen Bruch zwischen der beiden, deren unausweichliche Verflechtung zu beleuchten.

Ich möchte mit einem vielleicht etwas unpräzisen, jedoch zum Einstieg geeigneten Zitat beginnen: „Vor den Wortzeichen, die es verbindet, vor linguistischen Systemen und schillernden Bedeutungen [chatoiements sémantiques] – als Vorwort der Sprachen – ist es [das Sagen] Nähe vom Einen zum Anderen, Verpflichtung zur Annäherung, der Eine für den Anderen, gerade die Bedeutsamkeit der Bedeutung [la signification même de la signification].“ (JS: 29)

Unpräzise ist das Zitat deshalb, weil die Übersetzung den Begriff der „Bedeutung“ üblicherweise auch dazu verwendet, die hier beschriebene „Bedeutsamkeit“ („*significance*“) zu benennen. Geeignet ist das Zitat jedoch gerade deshalb, weil es zeigt, dass *Bedeutung* in diesem Sinne des Sagens als die *Bedeutsamkeit des Anderen* in der Nähe zu verstehen ist. Die französische Wendung der „*signification*“ hebt im Unterschied zur deutschen „*Bedeutung*“ noch einmal deutlicher hervor, dass es Levinas hier um ein *Be-deuten* geht. Ein *Bedeutend*, das stets von der Situation der „Nähe vom Einen

zum Anderen“ ausgeht. Das Gesagte als linguistisches System von semantischen Gehalten gewinnt seine Bedeutung erst ausgehend des Sagens, welches dem Gesagten in einer noch rätselhaften Weise die Möglichkeit verleiht, überhaupt in sinnhaften Ausdrücken und Wendungen im gemeinsam Gesprochenen zu fungieren.

Die Nähe vom Einen zum Anderen ist freilich nicht als eine Beziehung von zwei getrennten und doch aufeinander bezogenen Seienden zu denken. Vielmehr bedeutet die Nähe zum Andere eine Ausgesetzttheit im Sinne einer „Passivität, die passiver ist als jede Passivität – Ausgesetztsein dem Anderen, ohne dieses Ausgesetztsein selbst noch einmal übernehmen zu können, rückhaltloses Ausgesetztsein, Ausgesetztsein des Ausgesetztsein, Ausdruck, *Sagen*.“ (JS: 50 f.)

Das Zitat indiziert bereits die zentrale Bedeutung des Sagens in Bezug auf Sprache und die Genese von herkömmlichen Verständnissen von Begriffen wie „Aussage“, „Bedeutung“ oder „Sinn“. Das, was normalerweise unter eine solche Terminologie fällt, rührt bei Levinas aus dem vor-ursprünglichen Appell des Anderen her, der als uneinholbares Sagen immer schon das Antworten evoziert hat. Die ethische Dimension, die sich hierbei zeigt, ist die *Unausweichlichkeit* des Anspruchs des Anderen. Die radikale, vorzeitliche Passivität, in welcher sich das Sagen ereignet, verstrickt den Angesprochenen in eine *Intrigue der Verantwortung* („*une intrigue de responsabilité*“) (JS: 29). In der französischen Wendung zeigt sich wiederum, dass der Anspruch des Anderen eine unausweichliche Verstrickung von *Antworten* und *Verantwortung* bedeutet: Verantwortung als vor-ursprüngliches Antworten – die Verwicklung von Ethischem mit der Genese von konkreten Antwortgehalten. Die vor jeder Intentionalität, vor dem Sein, vor jedem Bewusstsein und vor jeder Räumlichkeit zu lokalisierende Ausgesetzttheit und Unausweichlichkeit des ethischen Anspruchs affiziert ‚*mich*‘ als ein *Sub-jekt*.⁵² Sie wirft mich überhaupt erst auf mich zurück und subjektiviert ‚*mich*‘, indem ‚*ich*‘ nicht anders kann als angesprochen zu sein. Die Formulierungen hier von einem ‚*mich*‘ oder ‚*ich*‘ sind in dem Sinne jedoch ungeeignet, als es in diesem Modus der Ausgesetzttheit noch kein ‚*mich*‘ oder ‚*ich*‘ gibt. Vielmehr geht der Anspruch jeglicher pronominalen Zuschreibung voraus. Die radikale Passivität der Subjektivierung lässt sich für Levinas allenfalls noch als „*soi*“ (ein „*sich*“) (JS: 230 ff.) bezeichnen, indem darin die noch anonyme Appellhaftigkeit des Subjekts hervorgehoben wird. Die Verantwortung, von der hier die Rede ist, stellt eine radikale Passivität dar, in die das heteronome Subjekt bereits vor allen Handlungsspielräumen vom Appell des Anderen unausweichlich affiziert ist.

⁵² Mit dem hervorhebenden Trennstrich soll bereits angedeutet werden, wie Levinas mit der Verbindung zwischen dem „*subiectum*“ (das ‚Daruntergeworfene‘, das ‚Unterworfene‘) und der Ausgesetzttheit (als Unterworfensein) gegenüber dem Anderen die Begrifflichkeit des Subjekts einer responsiven Umkehrung unterzieht.

Diese kurze Ausführung des Sagens führt nunmehr unweigerlich in Levinas' Verständnis des Subjekts, sofern die bisherigen Aspekte der Diachronie sich im Subjektbegriff verknüpfen.⁵³ In der Intrige der Verantwortung – der Imperativ, der eine Antwort fordert – verknüpft sich in seinem *sagenhaften Bedeuten* das Subjekt, das als diejenige ‚Instanz‘ zu verstehen ist, die durch den Appell des Anderen in die Verantwortung berufen ist. Levinas fasst dies noch einmal folgendermaßen zusammen:

„Die Subjektivität, das meint der-Andere-im-Selben, und zwar so, daß sein Modus sich auch noch einmal unterscheidet von der Art, in der sich Gesprächspartner einander gegenwärtig sind, wo sie in friedlichem Einverständnis miteinander im Dialog stehen. Der-Andere-im-Selben der Subjektivität ist die Beunruhigung des Selben durch den Anderen.“ (JS: 69)

„Der Andere-im-Selben“ ist dabei der Name für eben jene grundlegende Passivität, die beschrieben wurde und die Bemühung, die unausweichliche Verstrickung von Anderem und Selbem zu formulieren. Dabei tritt der Andere im Subjekt als Störung der Identität eines *Selben* auf, was die Unmöglichkeit eines in sich ruhenden Subjekts impliziert, weil sich das Subjekt immer mit dem Anspruch des Anderen konfrontiert aus seiner Selbstbezogenheit gedrängt sieht. Der Andere ruft das Subjekt gerade dadurch hervor, als er es *de-subjektiviert* und ein vermeintlich autonomes Ich je schon durch die radikale Heteronomie in seiner Identität gestört ist. Entsprechend beschreibt diese Konzeption des Subjekts ein „Subjektwerden als Subjekt [*sujétion de sujet*] Unterwerfung unter den Nächsten [*sujétion au prochain*]“ (Levinas 2007: 147).

Dabei ist die missverständlich als *räumlich* zu verstehende Lokalisierung „des Anderen-im-Selben“ als Katachrese zu lesen und beschreibt ein rein zeitliches Verhältnis bzw. die diachrone *Inversion* des Selben ausgehend des Anderen. Die Richtung, welche durch die Formulierung des-Anderen-im-Selben angezeigt wird, muss als ein Verweis auf die Vorzeitigkeit des Appells verstanden werden und ist strikte von jeglichen räumlichen sowie kausalen Denkweisen fernzuhalten. Die Gegenrichtung, die die Inversion hier anzeigt, ist eine gänzlich einseitige, die ihre ‚Richtung‘ vom Anderen her einzig als Spur in meinem Antworten zurücklässt.

So bleibt auch die gegenüber dem Subjekt nachträgliche Identität des Ichs und des Gesagten, sowie (m)eine soziale Identität stets von der Störung des Anderen heimgesucht und gewinnt dadurch keine Ruhe: „Identität, hervortretend, schon unter Anklage, durch die Verantwortung und im Dienst am Anderen.“ (JS: 157) Indessen unterscheidet sich Levinas' Subjekt maßgeblich von der philosophischen Tradition sowie unserem Alltagsverständnis, die sich zumindest darin geeint sehen, dass das Subjekt als über Identität verfügend angenommen wird. Das Subjekt tritt gegenüber

⁵³ Für eine sehr sorgsame Exegese des Subjektbegriffs in *Jenseits des Seins*, vgl. Zeillinger (2010).

jeglicher Form von Identität als produktive Störung auf, was bereits vorgreift auf potentielle Alternativen hinsichtlich der Verbindung zwischen dem Politischen und dem Subjekt.

Das Subjekt in seiner evokativen Vorursprünglichkeit zu verstehen, weist voraus auf eine Perspektive auf das Politische im Verhältnis zum Subjekt. Die Evokation des Subjekts operiert als eine Ausgesetztheit, die das Subjekt zum Antworten fordert. Die Ausgesetztheit versucht daher die Sensibilität, Empfänglichkeit oder „Vulnerabilität“⁵⁴ des Subjekts für den Appell des Anderen zu umschreiben, die im Sinne des obigen Sagens jeglichen Aussagegehalten ihre *Bedeutsamkeit* verleiht.

Eine noch offene Frage, die sich nun an dieser Stelle, d.h. unter der Auslassung der Figur des Dritten, stellt, ist jene nach dem oben erwähnten Übergang zum Gesagten. Soll das Subjekt der evokativen Scharnierfunktion gerecht werden, und nicht in einer unendlichen Ausgesetztheit verharren, so bleibt auch hier noch fraglich, wie der Umschlag vom Sagen hin zu konkreten Antworten genau darzustellen ist. Es zeigt sich also bereits, weshalb es für Levinas so wichtig ist, den Dritten in der diachron vorgelagerten Nähe, im Sagen und konsequenterweise im Subjekt zu suchen, will er zu einer befriedigenden Darstellung kommen. Das Sagen und das Subjekt müssen einen Erklärungsgehalt dafür liefern, warum sich das Subjekt aus dem *unendlichen* Appel in die Entscheidung für ein *bestimmtes* Gesagtes befehlen lässt. Aus dieser ersten Annäherung an Levinas' Philosophie und dem zentralen Problem, das sich aus der bisherigen Konzeption der Verantwortung ergibt, wird das Gewicht der Figur des Dritten bereits unterstrichen noch bevor der Dritte selbst überhaupt erläutert wurde.

Im folgenden Kapitel wird nunmehr die Figur des Dritten selbst eingeführt und der mit dieser Figur eintretende Begriff des Politischen. Aus dem obigen Kapitel wird bereits ersichtlich, auf welcher Ebene der hier angestrebte Begriff des Politischen zu situieren ist. Zunächst einmal wird es wichtig sein, das Politische als einen zentralen Aspekt *im* responsiven Subjekt darzulegen. Das unterstrichene ‚*im*‘ will dabei bereits anzeigen, wie wichtig es ist, das Politische in der responsiven Struktur zunächst einmal in der Diachronie zu verorten, d.h. als Eingriff in der Beschreibung der Verantwortung, in die sich das sagenhafte Subjekt verstrickt sieht. Ich hielt bereits fest, dass in der Beschreibung, wie sie in *Jenseits des Seins* bis zum Kapitel V.3. vollzogen wird, noch nicht zwingend ersichtlich ist, wie das antwortende Subjekt zu konkreten Aussagegehalten kommen muss, d.h. warum Antworten *als Gesagtes* notwendig sind. Diese ohne den Dritten nicht beantwortbare Frage konvergiert mit der Frage, wie bei Levinas das Politische als Gründungsfigur dargestellt werden kann. Folglich wird es im nächsten Unterkapitel darum gehen, die Figur des Dritten einzuführen und exegetisch darzustellen.

⁵⁴ Zum Terminus der *Vulnerabilität* bzw. der *Vernundbarkeit*, vgl. JS: 118, 168.

4.3 Die Figur des Dritten

Der Dritte ist also diejenige Figur, die erklären soll, wie es sodann ausgehend der unendlichen Verantwortung in der Nähe dazu kommt, dass es Phänomene, instituierte Gemeinschaften, und aussagendes Gesagtes gibt. Wenn wir nunmehr Levinas in die Nähe folgen müssen, um den Dritten zu beleuchten, so ergibt sich daraus ein zentraler Punkt, den es zu unterstreichen gilt. Der Dritte ist deutlich von einer wie auch immer gearteten empirischen Denkfigur fernzuhalten (JS: 344). Die Nähe geht der Erfahrung voraus, wie damit auch der erst noch zu formulierenden Erfahrung lebensweltlich erscheinender Menschen mit etwaigen Eigenschaften, sozialen Identitäten etc. Dies geht bereits daraus hervor, dass Phänomenalität, Bewusstsein und Aussagegehalte, ausgehend von denen überhaupt erst von ‚konkreten Personen‘ die Rede sein könnte, erst aufgrund des Dritten möglich sind (vgl. JS: 343). Hier gilt es dies insofern zu unterstreichen, als Missverständnisse vermieden müssen und auf die nötige Vorbereitung zur Thematisierung des Politischen hingewirkt werden soll. Es zeichnet sich also bereits ab, dass das Politische in der Nähe selbst, d.h. in der Diachronie auszumachen sein muss.

Wenn Levinas festhält, dass der Dritte in der Nähe selbst liegt, dann muss dies unausweichlich bedeuten, dass der Modus der Bedeutsamkeit der Nähe – d.h. das Sagen und die Subjektivität – bereits durch die Figur des Dritten kontaminiert sein muss. Diesem Anspruch kommt er dadurch nach, als der Dritte einen *Widerspruch im Sagen* anzeigt: „Der Dritte führt einen Widerspruch [contradiction] in das Sagen ein, dessen Bedeutung [signification] angesichts des Anderen bis dahin nur in eine Richtung [dans un sens unique] ging. Von selbst findet nun die Verantwortung eine Grenze, entsteht die Frage: ‚Was habe ich gerechterweise zu tun?‘ Gewissensfrage [question de conscience].“ (JS: 343)⁵⁵

Mich hier zunächst auf den ersten Satz des Zitats beschränkend, lässt sich das Sagen *als Sagen* in einem gewissen Sinne bereits als ein solches verstehen, das aus sich heraus einen Widerspruch *bedeutet*. Worin also besteht sodann dieser Widerspruch? Er besteht kurz gesagt darin, dass der Anspruch des Anderen das Subjekt bereits mit einer unbestimmbaren Pluralität von Ansprüchen konfrontiert: „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.“ (JS: 344)

⁵⁵ Im Französischen enthält die „conscience“ eine von Levinas oft eingesetzte Polysemie zwischen „Gewissen“, „Bewusstsein“ und dem wörtlichen Sinn des „Mit-Wissens“ bzw. „gemeinsamen Wissens“. So versucht Levinas die Begriffe des Bewusstseins und Wissens mit ihrer Genese aus dem ethisch aufgeladenen Appell des Anderen zu verbinden, um so die ethische und soziale Konnotation des Bewusstseins und des Wissens anklingen zu lassen (vgl. hierzu Delhom 2005: 17 ff.).

Die ‚Diktion‘ in der ‚*contra-diction*‘ darf selbstredend nicht als Widerspruch zweier Setzungen oder als eine Art ‚Gespräch‘ verstanden werden, sondern als ein dem Sagen immanentes und durch die Figur des Dritten konzeptualisiertes *contra-dire*, ein in sich widersprüchliches Sagen, das eben doch nicht einfach nur eine Richtung oder einen Sinn kennt – im Sinne der Bedeutsamkeit des singulär Anderen – sondern vielmehr in sich bereits ein Sagen ist, welches die Appelle des Dritten *mitbedeutet*.⁵⁶ Das „bis dahin“ aus dem obigen Zitat ist somit offensichtlich nicht in einem temporalen Sinne zu verstehen, so als ob der Dritte eine Figur ist, die *nach* dem Anderen in die Nähe eintreten würde, sondern bezieht sich auf die werkchronologische Verortung des Dritten und die Konzeption der Nähe, wie sie Levinas vor der Einführung des Dritten vornahm, und die es durch den Dritten zu korrigieren gilt.

Für Levinas steht nun die schwierige Formulierung in Aussicht, in der es darum geht, in der diachronen Nähe etwas zu denken, das im singulären Anspruch des Anderen bereits die Verantwortung für alle anderen Anderen mitberücksichtigt. Dies führt zu jener potentiell missverständlichen Formulierung, auf die die meisten Kommentatoren des Dritten zurückgreifen: „Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloß ihm ähnlich.“ (JS: 343) Ein mögliches Missverständnis dieser Formulierung liegt darin, dass der Dritte in gerade jener Form von Positivierung erfasst wird, der sich das Denken von Levinas zu verweigern sucht. Wenn man allerdings wiederum die Art und Weise, wie sich die Verantwortung zeigt, zum Ausgangspunkt der Untersuchung macht, so wird deutlich, dass diese vermeintliche Positivierung nur darauf zielt, die dem singulären Anspruch inhärente Pluralität zu offenbaren.⁵⁷ blieb die Verantwortung bis zum Eintritt des Dritten noch wesentlich darauf fokussiert, die ethische Bedeutsamkeit des Anderen durch ein eindimensionales Sagen im Subjekt darzustellen, so wird durch die Figur des Dritten deutlich, dass das Subjekt je schon einer widersprüchlichen Pluralität von Ansprüchen ausgesetzt ist. Dieses Ausgesetztsein gegenüber *den* Anderen inhäriert die Frage, wie das Subjekt gerechterweise zu antworten hat. Es ist dies die aporetische Konstellation, die Levinas mit dem Titel der „Gerechtigkeit“ fasst (JS: 343 f.), und in der das Subjekt – mit einer Vielzahl von ethischen (und daher unendlichen) Ansprüchen konfrontiert, in einen „Vergleich der Unvergleichlichen“ befohlen ist (JS: 344).

⁵⁶ Oder im Vokabular von *Totalität und Unendlichkeit*: „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 2014: 308)

⁵⁷ Insofern halte ich die in der Sekundärliteratur anzutreffenden Formulierungen wie „*Alterität im Plural*“ (Zeillinger 2010: 245) oder einer „*Singularität im Plural*“ (Waldenfels 1995) für potentiell missverständlich, da sie insinuierten könnten, es würde eine Art Struktur verschiedener einzelner Anderer durch den Dritten konzeptualisiert. Den Dritten ausgehend des Widerspruchs im Sagen „in der Form *ab ovo* miteinander konfligierender Ansprüche zu begreifen“ (Flatscher 2015: 196), umgeht diese Probleme geschickter.

Hierbei ist der Begriff der „Gerechtigkeit“ zunächst fernzuhalten von bestimmten normativen Idealen im Sinne einer Verteilungsgerechtigkeit oder als Grundlage der Gesetzgebung. Gegenüber einschlägigen Theorien der Gerechtigkeit – man denke etwa an John Rawls (vgl. Rawls 1979) – formuliert Levinas keine gerechte Gesellschaftsordnung, in der etwa ein erreichbarer Status der Gerechtigkeit in Aussicht stünde. Levinas fragt demgegenüber nach den Quellen dafür, dass überhaupt Gerechtigkeit zur Frage wird (vgl. Delhom 2005: 13), und weshalb Institutionen und gesellschaftliche Normen (insbesondere das Recht) von Gewicht sind. Deshalb nämlich, weil sich das einzelne Subjekt mit einem appellativen Imperativ konfrontiert sieht, dem es schlichtweg nicht nachkommen kann, da die Unendlichkeit und die Pluralität der Ansprüche der Anderen niemals ein Ende oder eine wahrhaft gerechte Antwort finden wird. Es bedarf Institutionen, die diese Vergleichbarkeit der Unvergleichlichen übernehmen.

Als „Vergleich der Unvergleichlichen“ (bzw. „Mass“) ist sodann nicht eine Form von intentionalem Kalkül oder Abwägen zwischen verschiedenen Ansprüchen zu verstehen (JS: 342 f.), sondern die Notwendigkeit, dass das antwortende Subjekt den verschiedenen Ansprüchen in vergleichbarer Weise antworten können muss. Die diachrone Verortung des Appells der Gerechtigkeit bekräftigt so die zentrale Position, die der Dritte in der responsiven Struktur einnimmt: Einerseits folgt aus der von ihm angezeigten diachronen Obsession eine unausweichliche Forderung nach einem Vergleich und damit nach einer Entscheidung, die auf den grundlosen Appell der Anderen mit vergleichbaren ‚Gehalten‘ antwortet, womit der Dritte selbst dem *Wie* des Antwortens noch vorgelagert bleibt. Andererseits stellt der Dritte damit den Übergang zu konkreten Antwortgehalten dar, indem er die Unausweichlichkeit des *Wie* bedingt, d.h. dass im Antworten immer (implizit oder explizit)⁵⁸ eine Entscheidung (oder eben ein Urteil) getroffen wird, indem das Subjekt durch die dem Sagen inhärente Konfliktualität betroffen zu einer unmöglichen Entscheidung gelangen muss.

Mit der Forderung dieses Vergleichs liegt daher eine Art Doppelbewegung in der Gerechtigkeit. Einerseits verlangt die Gerechtigkeit nach instituierten Normen (d.h. das Recht), die eine universalistische Tendenz besitzen, andererseits bleibt die Unausweichlichkeit der Institutionalisierung der Gemeinschaft an die Verantwortung gegenüber den Anderen gebunden. Daher gewinnt die Gerechtigkeit gleichsam den Charakter der Quelle sowie der steten Hinterfragung und

⁵⁸ Die Unterscheidung zwischen impliziten und expliziten Entscheidungen möchte ich hier einführen, um die Unterscheidung zwischen einem normalen (oder auch automatisierten) Antworten und einem kreativen Antworten zu unterstreichen, d.h. einem solchen, in welchem sich die Unentscheidbarkeit selbst zu zeigen erlaubt. Als Beispiel für automatisierte Antworten können alltägliche Verhaltensweisen wie das Grüßen, das Bezahlen mit Geld gelten, für letzteres Antworten mag die Situation vor Gericht beispielhaft dienen (vgl. Derrida 1990/1991). Für die ausführliche Thematisierung dieser Unterscheidung, vgl. Kapitel 5.1.

Transformation des Rechts und der Institutionen.⁵⁹ Hierbei zeigt sich die ordnungsstiftende Funktion, die der Dritte in einer ganz grundsätzlichen Weise einnimmt und die es erlaubt, jeder Ordnung eine gewisse soziale Dimension zu attestieren, die bereits auf der Ebene der Phänomenalität, der Intentionalität und des Verstehens die Grundmotive der Vergemeinschaftung und Institutionalisierung ausweist (JS: 343): „Im Vergleichen des Unvergleichlichen läge demnach die latente Entstehung der Vorstellung, des Logos, des Bewusstseins, der Arbeit, des neutralen Begriffs: Sein.“ (JS: 345)⁶⁰ Und somit kann erst von der Gerechtigkeit her das Gesagte und schließlich auch sedimentierte Gehalte gesellschaftlicher Strukturen gedacht werden.

Was sich also im Begriff der Gerechtigkeit zeigt, ist das politische Motiv eines Entscheides des Unentscheidbaren (vgl. Critchley 2014: 178), das mithin ein Gründungsgeschehen in sich trägt, welches die Unausweichlichkeit der Instituierung einer Gemeinschaft auferlegt. Das Subjekt findet sich von der Gerechtigkeit befohlen in einer Situation, in der es *nicht nicht* entscheiden kann, obzwar jede Antwort stets nur prekär und vorläufig, als eine Art Vorschlag (als ‚Proposition‘), zu verstehen ist. Indessen kann dem Levinas’schen Subjekt nicht der Vorwurf gemacht werden, in der Schwebelage der Unentschiedenheit oder einer absoluten Verantwortung zu verharren, wie dies der Vorwurf des Ethizismus unterstellt. Ganz im Gegenteil: Der Dritte verschiebt das Zentrum von Levinas’ Denken geradezu in die Situation der Entscheidung, in der das Subjekt nicht anders kann, als mit dem Absoluten des Ethischen zu brechen. Auch das Nicht-Entscheiden, die Verweigerung, das Ignorieren oder der Versuch der Anerkennung des singulär Anderen werden in dieser Denkweise unausweichlich eine Form von (politischer) Entscheidung sein müssen. Ohne, dass deshalb jedoch die Unendlichkeit der Verantwortung verleugnet würde. Diese bleibt vielmehr Bedingung dafür, dass jede Entscheidung niemals eine definitive sein kann, sondern aus sich heraus stets zu neuen Entscheidungen auffordert.

Damit nun allerdings überhaupt auf eine offene Vielzahl von Ansprüchen vergleichbar geantwortet werden kann, fordert die Gerechtigkeit auf zur Institution, zum Staat und zur Gesellschaft, die die Verantwortung zu mäßigen suchen, ohne dass das Subjekt aus der Unendlichkeit der Verantwortung befreit wäre (JS: 347). So kann die Institution einer Gemeinschaftsordnung als eine Antwort auf die Obsession der Gerechtigkeit verstanden werden, die eine Gleichbehandlung der ihr zugehörigen Mitglieder garantiert, die ansonsten radikal Verschiedene blieben.⁶¹ Dadurch ist

⁵⁹ Diese zentrale Doppelbewegung weisen viele der Rezipient*innen von Levinas entweder explizit oder implizit aus (vgl. Delhom/Hirsch 2007: 33; Flatscher 2015: 205; Seitz 2016: 189).

⁶⁰ Für eine noch sehr andeutende Einbettung der ordnungsstiftenden und politischen Funktion des Dritten in den Horizont der Theorien des Politischen, vgl. Waldenfels (2015: 62 ff.).

⁶¹ Für eine Interpretation der Notwendigkeit der Institution, die sich auf einen „Vergleich *zwischen* den *Beziehungen*“ fokussiert, vgl. Delhom/Hirsch (2007: 26 – Hv. D.N.). Eine solche Formulierung erweist sich meines Erachtens deshalb als verkürzt, weil die Rede von einer auf die „*Beziehung* zwischen Menschen“ zurückgehenden Ordnung (ebd.)

das hier anzustrebende Gründungsmotiv nur in Verbindung mit der vor-ursprünglichen Verantwortung denkbar, die der Gründung diachron innewohnt.

Aus dieser beanspruchten vor-ursprünglichen Dimension, die im Gründungsmotiv diachron über das Gründungsmotiv hinausreicht, bieten sich bereits skizzenhafte Einblicke in das Verhältnis zu den Freilegungen des Politischen bei Arendt und Mouffe an. Es ist deshalb an dieser Stelle der vorliegenden Arbeit wichtig, zunächst bei der Freilegung der Verstrickung des Ethischen und des Politischen im antwortenden Subjekt zu bleiben, ohne den Begriff der Gerechtigkeit hier bereits hinsichtlich der normativen Implikationen und Forderungen auszuarbeiten, die aus ihm entstehen mögen (vgl. hierzu Kapitel 6). Auch wenn sich mit der ethisch-politischen Verstrickung in der Gerechtigkeit eine von aller Normativität bereinigte Form des Politischen nicht mehr anbietet, muss unterschieden werden zwischen einer *Freilegung* dieser Verstrickung und den *Soll-Forderungen*, die in Verbindung mit dieser Freilegung entstehen können. Nur durch eine Zurückhaltung in normativer Hinsicht erlaubt sich eine Gegenüberstellung zu den Theorien des Politischen, die in der Freilegung des Politischen und ausgehend des normativen Dilemmas jeglicher Soll-Forderungen entbehrt.

Als erster Punkt ist zunächst einmal die Verschiebung auffällig, die gegenüber den jeweiligen Emphasen des Politischen bei Arendt und Mouffe vorgenommen wird. Gegenüber einem assoziativen Verständnis des Politischen ist das, was Arendt als gemeinsame Welt fasst, als eine Antwort zu verstehen und bleibt an ihre Aussagbarkeit durch das Subjekt gebunden, deren stiftendes Motiv in ein Sagen zurückreicht, das als bindende Verbindlichkeit der Anderen fungiert. Das Bindende in der Vergemeinschaftung ist bei Levinas nicht mehr die gemeinsame Welt, sondern die Unausweichlichkeit, mit der die Anderen das Subjekt asymmetrisch in Beschlag nehmen. Die gegenüber dem Appell der Anderen nachträgliche Welt, auf die wir uns gemeinsam beziehen können, gewinnt ihre bindende Kraft durch die Bedeutsamkeit der Anderen. Diese bindende Kraft ist daher gleichermaßen wirksam gegenüber ‚meinen Gleichen‘, mit denen ich die gemeinsame Welt gestalte, wie aber auch gegenüber ‚meinem Feind‘ bzw. denjenigen, die von meiner Gemeinschaft ausgeschlossen sind.

Gegenüber dem dissoziativen Verständnis des Politischen wird sodann deutlich, wie auch die gründende Relation zwischen zwei Kollektividentitäten in die diachrone Bedeutsamkeit der jeweiligen Identitäten für die Subjekte zurückgeführt wird, woraus bei Levinas eine Verschiebung des Antagonismus erfolgt. Darin, *dass* mich eine fremde Identität angeht, tut sich eine Unausweichlichkeit und Appellhaftigkeit kund, die nicht durch den Antagonismus selbst zu begründen ist: Der ethisch-politische Anspruch der fremden Identität geht der Identifizierung selbst voraus. Dieser

bereits eine gewisse Form von Reziprozität unterstellt, in der der Dritte bereits vorausgesetzt ist. Indessen wird die Verortung des Dritten in der Diachronie zu wenig beachtet.

Verweis auf eine ethische Dimension im Antagonismus wird im folgenden Kapitel noch einmal helfen, die Frage nach der ethischen Kontaminiertheit des Antagonismus zu stellen, die im ersten Teil beansprucht wurde.

Das Politische ist bei Levinas nunmehr weder gleichzusetzen mit der Gerechtigkeit noch mit der Entscheidung, die gewissermaßen auf phänomenaler Seite das Politische sichtbar werden lässt. Der Appell der Anderen eröffnet allerdings einen Zugang zum Politischen, indem er in sich die Aufforderung zur Institution, zum Vergleich, zur gemeinsamen Sprache und das für das Politische eigentümliche Motiv einer gleichzeitigen Gründungs-/Entgründungsfigur in sich trägt. Trotzdem, dass das Politische bei Levinas nicht mit der Gerechtigkeit gleichzusetzen ist, wird ein Politisches formuliert, das die Verbindung zum Ethischen behält, ohne dass dabei die Autonomie des Politischen gelehrt würde. Die Verstrickung mit dem Ethischen verhindert zwar, das Politische in seiner Reinheit zu erfassen, wie dies Arendt und Mouffe versuchen, das Politische hat jedoch immer schon mit dem unendlichen Appell des Anderen gebrochen und zeigt an, dass dem Antworten ein Motiv der Kontingenz und Gründung inhärent ist, das nicht auf das Ethische rückführbar ist. Wie ich versucht war zu zeigen, werden auch Arendts und Mouffes Begriffe des Politischen von einer gewissen Form des Ethischen heimgesucht, ohne die die jeweiligen Argumentationsweisen nicht auskämen. Levinas' Verstrickung von Ethischem und Politischem unter Bewahrung der Autonomie des Politischen zeigt einen Begriff des Politischen an, der es nunmehr erlaubt, den ethischen Überschuss im Politischen mitzudenken.

Damit sei auch das Stichwort für den zweiten Einblick hinsichtlich des Verhältnisses zum ersten Teil gegeben, die Frage nach der Konzeption des normativen Dilemmas. Mit Levinas gibt es offensichtlich eine Verschiebung in der Weise, wie das normative Dilemma zum Tragen kommt. Zunächst einmal wird ersichtlich, warum das Dilemma überhaupt ein Dilemma ist und warum in der Ursprungsproblematik stets schon eine ethische Implikation mitschwingt. Erfasste der erste Teil das normative Dilemma in der Unausweichlichkeit, normative Maßstäbe setzen zu müssen unter gleichzeitiger Abwesenheit einer legitimatorischen Grundlage für diese Maßstäbe oder Regeln, so wird mit Levinas noch einmal ersichtlich, wie diese Unausweichlichkeit an die Frage bzw. das Problem der Gerechtigkeit verweist. Dem Problem der Gerechtigkeit ausgesetzt, findet sich das Subjekt in der Situation wieder, niemals über einen festen Maßstab zu verfügen, um auf die unendliche Obsession durch die Anderen antworten zu können. Die Anderen, denen gegenüber ich verantwortet bin, fordern gleichzeitig zum Vergleich wie sie mir die Grundlage für diesen Vergleich unter den Füßen wegziehen. Das Subjekt sieht sich so stets dem normativen Dilemma direkt ausgesetzt, selbst wenn es dies nicht erkennen sollte. Indem geantwortet werden muss, ohne dass eine fixe Grundlage für diese Antworten bestünde, eröffnet sich im Antworten notwendigerweise ein kreatives Moment, das in unterschiedlichen Graden als Stiftung zu verstehen ist, und die als

solche das Subjekt stets mit dem normativen Dilemma konfrontiert (vgl. Kapitel 5.1 und Kapitel 6). Dass für das normative Dilemma keine Lösung besteht, dass allerdings trotzdem stets nach einer gesucht werden muss, verweist unter diesem Gesichtspunkt auf die ethische Implikation, die im Gründungsmotiv mitschwingt, und die mit Levinas zur Geltung kommen kann.

Wie diese Verschiebung in der Konzeption des normativen Dilemmas hilft, auf die zentrale Frage der Arbeit zu antworten – Warum soll das Politische offengehalten werden? –, wird in Kapitel 6 der Arbeit weiter ausgeleuchtet. Ausgehend des systematischen Horizonts dieser Arbeit werden zunächst jedoch einige Fragen an den hier beanspruchten Begriff des Politischen laut. Bisher wurde erst ein thesenhafter Begriff formuliert, den es im weiteren Verlauf im Verhältnis zu den Theorien des Politischen zu vertiefen gilt. Das zentrale Motiv der Theorien des Politischen ist die Gründung von Gemeinschaft, d.h. von sozialen Praxen, kollektiven Identitäten und der Verwirklichung einer gemeinsamen Welt. Unter dem bisher Ausgeführten ist noch nicht klar, dass diese Gründungsfigur im Sinne der Theorien des Politischen durch das Levinas'sche Subjekt tatsächlich gegeben ist. Der ordungsstiftende Charakter der vor-ursprünglichen Verantwortung besagt noch nicht, wie dieser als eine Form der Institution *gemeinschaftlicher* Praxis zu konzeptualisieren ist. Er besagt erst, dass die Institutionalisierung von Nöten ist, um dem Appell der Anderen zu antworten. Es muss daher gezeigt werden, wie mit Levinas die Gründung von Gemeinschaft aussieht und wie soziale Praxen sowie relationale kollektive Identitäten denkbar werden.

Die Kriterien, um dieser Frage nachzukommen, werden durch den Horizont der Theorien des Politischen geliefert. Als erstes zentrales Merkmal des Gründungsmotivs wurde besonders dessen *Relationalität* (bzw. *Bedingtheit*) laut, die sich dadurch ergibt, dass jeder Gründungsakt in einem Verhältnis zur bestehenden Welt (Arendt) oder im antagonistischen Konflikt zu alternativen Gründungsprojekten steht (vgl. Kapitel 5.1). Als zweites Motiv wurde insbesondere deutlich, wie das Politische ein *kollektiver* Gründungsakt darstellt, und nicht der eines einzelnen Subjekts. Beide Motive stellen meine Arbeit vor die Herausforderung, wie sie bei Levinas genau begrifflich auszugestalten sind, und es wird das Anliegen des nächsten Kapitels sein, dieser Herausforderung nachzukommen (vgl. Kapitel 5.2).

5. Das Politische im Subjekt

Das letzte Kapitel gab einen thetischen Einblick, wie das Politische in der Verantwortung Einzug hält, indem die Figur des Dritten als eine ordnungsstiftende Instanz aufgefasst werden kann. Überdies wurde ein Levinas'sches Gründungsmotiv unterstellt, das jedoch noch nicht weiter ausgearbeitet wurde. Insbesondere weil Levinas' Philosophie auf eine vor-ursprüngliche Dimension zielt, wird fraglich, wie sich diese Vor-ursprünglichkeit zur Ursprünglichkeit des auf Kollektivierung gerichteten Gründungsmotivs verhält. Ausgehend der systematischen Perspektive dieser Arbeit wird dieses Kapitel versuchen, den vorgeschlagenen Begriff des Politischen entlang des Horizonts der Theorien des Politischen einer kritischen Erwägung zu unterziehen. Es soll gezeigt werden, wie ein responsives Gründungsmotiv ausgehend der Philosophie von Levinas aussehen kann.

Offensichtlich kann nun keine Synthese der unterschiedlichen Herangehensweisen an das Politische angestrebt werden, noch sollte eine solche jemals das Ziel sein, wie in den methodischen Erwägungen ausgeführt. Die Arbeit möchte demgegenüber als Plausibilitätskriterium die Frage nach der *Kompatibilität* einführen, bzw. die *Nicht-Inkompatibilität* des vorgeschlagenen Begriffes des Politischen mit den im ersten Teil ausgearbeiteten Verständnissen. Levinas gilt es genau dann zu verwerfen, wenn sich das hiesige Gründungsmotiv mit dem Horizont der Theorien des Politischen als inkompatibel erweisen sollte. Dass die vor-ursprüngliche Dimension der Gründung in einen Widerspruch mit den Gründungsmotiven von Arendt und Mouffe gerät, erscheint jedoch bereits unter bisherigem Gesagten als eher unplausibel, da Levinas einen Denkhorizont eröffnet, dessen Plausibilität nicht unter den Kriterien ontologischer Denkweisen zu bewerten ist.⁶² So könnte man sagen, dass die politische Dimension, die in Levinas' Begriff der Gerechtigkeit fassbar wird, gerade durch die unterschiedliche philosophische Ausgangslage gegenüber Arendt und Mouffe geschützt bleibt. Folglich orientiert sich das Kriterium der Nicht-Inkompatibilität daran, dass die zentralen Motive aus den Theorien des Politischen des ersten Teils denkbar bleiben, selbst wenn sie nicht direkt mit Levinas engzuführen sind.

Auffallend ist, dass Levinas' Werk auf Ebene eines vor-ursprünglichen Subjekts angesiedelt ist, während Arendts und Mouffes Ausführungen auf kollektiver Ebene erfolgen. Dies führt zu einer Diskrepanz, die nicht geleugnet oder nivelliert werden kann. Um dieser Diskrepanz zu begegnen, schlage ich vor, das Verhältnis von Subjekt und Politischem zunächst im Umfeld der Theorien des Politischen zu beleuchten. Eine solche Betrachtung vermag als Ausgangspunkt dafür

⁶² Siehe hierzu Kapitel 4.1, in dem bereits hinsichtlich des Vorwurfs des Ethizismus dieser Bruch zwischen den jeweiligen Denkhorizonten ausgemacht wurde. Die konsequente Haltung einer auf eine Ontologie beharrenden Theorie des Politischen müsste meines Erachtens die Verwerfung der Denkweise von Levinas *in toto* beanspruchen. Eine Kritik, die sich gegenüber spezifischen Denkfiguren von Levinas mit genau jenem Denken positioniert, wovon er sich je schon distanzieren will, umgeht es dem beanspruchten Bruch mit dem ontologischen Primat gerecht zu werden.

dienen, zunächst einmal Levinas' Gründungsmotiv entlang einer kritischen Hinterfragung besser darzustellen, wie überdies aber auch zu zeigen, wie mit Levinas eine ethisch-politische Dimension virulent wird, die über die Theorien des Politischen hinaus reicht. Es steht sodann die Frage im Raum, welche Theorie als Gesprächspartner dafür dienen kann, um das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem politischen Gründungsmotiv aus einer dezidiert politischen Perspektive beleuchten zu können.

Als eine erste Subjekttheorie, die mit dem Begriff des Politischen über eine ausreichende Kompatibilität verfügt, fällt in besonderem Masse jene von Michel Foucault ins Auge, die oftmals gar in einen direkten Bezug zu den Ontologien des Politischen gestellt wird (vgl. Liebsch 2010: 107; Bröckling/Feustel 2010: 9; Marchart 2013a: 238 ff.; Hacking 2002). Orientierungspunkt einer solchen Kompatibilität ist maßgeblich das im Spätwerk Foucaults (vgl. Foucault 1992, 2005a, 2005b) so deutlich formulierte Selbstverständnis seines Werkes als „historische Ontologie unserer selbst“ (Foucault 2005a: 702), in dem bereits Gilles Deleuze eine politische Dimension der Kontingenz und Konfliktualität im Diskurs, sowie der daraus erwachsenden Kräfteverhältnisse in der vermachteten Subjektivierung ausmachte (Deleuze 1987).⁶³ Obzwar man nun unter diesem Gesichtspunkt einen Begriff des Politischen bei Foucault implizit voraussetzen muss, eine *explizite* Betrachtung und Freilegung des Verhältnisses zwischen dem *Begriff* des Politischen und dem Subjekt – wie sie meine Arbeit sucht – fehlt in seinem Werk. Der Grund, Foucault in der vorliegenden Arbeit nicht direkt zu beachten, liegt sodann in der entscheidenden Differenz zwischen einer *Ontologie des Politischen* (der Theorien des Politischen) und einer *politischen Ontologie*, wie sie bei Foucault vorliegt.

Ein explizit aus einer Ontologie des Politischen konzeptualisierter Subjektbegriff findet sich demgegenüber bei Ernesto Laclau. Dessen enge Zusammenarbeit mit Chantal Mouffe legt es nahe, hier einen geeigneten Dialogpartner für meine Arbeit zu finden. Laclaus Gewicht in den Theorien des Politischen ist unüberschaubar, und gerade durch seine vehemente Opposition gegenüber Levinas (vgl. Laclau 1996: 78) mag sein Werk besonders fruchtbar werden als kritischer Ausgangspunkt, demgegenüber sich meine These eines Begriffs des Politischen bei Levinas zu behaupten hat. Laclaus Verständnis des Subjekts wird als eine Art erstes Scharnier zwischen dem ersten Teil und Levinas dienen, um einige grundlegende Minimalanforderungen an einen subjekttheoretischen Begriff des Politischen darzubieten. Ihnen gegenüber wird sich meine Arbeit in Kapitel 5.1 zu verantworten haben. Besonders zentral wird die Frage nach dem Verhältnis der Vorursprünglichkeit des ethisch-politischen Appells und der Ursprünglichkeit des Gründungsmotivs sein, aber auch die Frage, wie in diesem Gründungsmotiv das Verhältnis von Stiftung und Institution

⁶³ Für einen ersten Überblick in die Thematisierung des Politischen im Umgang mit Foucault, vgl. Schölzel (2019).

berücksichtigt ist. Mit diesen Fragen geht ferner die noch offene Frage danach einher, wie soziale Strukturen, soziale Identitäten und hegemoniale Verhältnisse mit Levinas denkbar werden.⁶⁴

Diese Grundlage wird dann in Kapitel 5.2 ausgeweitet auf die Frage nach dem Verhältnis des Levinas'schen Gründungsmotivs zu den auf kollektiver Ebene angesiedelten Gründungsmotiven bei Arendt und Mouffe. So sehr nämlich beansprucht wird, dass ein Begriff des Politischen bei Levinas vorhanden ist, so fraglich wird, ob der Fokus auf das responsive Subjekt anschlussfähig an die kollektiven Gründungsakte bei Arendt und Mouffe bleibt. Während bereits in Kapitel 5.1 das Verhältnis des Levinas'schen Subjekts zur Konfliktualität im Gründungsmotiv und zu sozialen Identitäten behandelt wird, möchte Kapitel 5.2 aufzeigen, wo offene Probleme der hier vorgeschlagenen Konzeption des Politischen sichtbar werden.

5.1 Der Dritte als responsives Gründungsmotiv

5.1.1 Die Frage nach der Bedingtheit des Antwortens

Von einem Gründungsmotiv zu sprechen, hieß im ersten Teil der Arbeit, die Art und Weise zu umschreiben, wie sich eine Gemeinschaft instituiert, sei dies über die Verwirklichung einer gemeinsamen Welt, oder in Bezug auf die prekäre Einheit der Gemeinschaft über die Abgrenzung gegenüber einem konstitutiven Außen. Die Bezugsgröße dieser Institutionsbewegung war stets die Gemeinschaft als eine kollektive Gesamtheit, in der die Subjekte hinsichtlich ihrer Rolle in der Institutionierung nur sekundäre Aufmerksamkeit fanden. Allenfalls würde man ein handelndes Subjekt unterstellen, das gegenüber der Institution der Gemeinschaft nachträglich, oder zumindest nicht eine primäre Instanz der Institutionierung ist. Diesem Ausgangspunkt entspricht in gewisser Hinsicht unser herkömmliches Verständnis des Politischen, das in einer Größenordnung situiert wird, die dem individuellen Handeln innerhalb einer Gesellschaft schlechterdings das Potential abstreitet, völlig selbständig diese Gesellschaft umformen zu können. Die komplexen Machtrelationen und die minimalen Bedingungen zur gesellschaftlichen Einflussnahme überschreiten mein individuelles Gestaltungsvermögen bei Weitem. Selbst so rare Fälle wie jener Greta Thunbergs, in dem aus einer einzelgängerischen Protestaktion eine ganze Bewegung entsteht, bleiben an Bedingungen geknüpft, die diese Entwicklung ermöglichen, und die nicht durch eine Einzelperson bestimmbar sind.

⁶⁴ Wie bei Arendt und Mouffe offenbart sich auch bei Laclau das vorwegzunehmende Manko seiner Theorie darin, dass das Verhältnis des Politischen zum Ethischen, bzw. die dem Politischen inhärente Normativität nicht unter den adäquaten Vorzeichen erfolgt.

Freilich könnte nun eingewendet werden, dass es sich hierbei um *Politik* handle und nicht um das *Politische* in seiner Gründungsfunktion. Wie man jedoch mit Mouffe – und noch deutlicher mit Laclau – darstellen kann, würde ein politisches Gründungsmotiv, das sich zu sehr von den vorherrschenden Bedingungen der Politik und der sozialen Bedingtheit löst, die für das Gründen der Gesellschaft konstitutive Rolle dieser Bedingungen vernachlässigen. Anders formuliert: Dadurch, dass in der Gründung notwendigerweise ein Motiv der Relationalität (bzw. des Antagonismus) enthalten sein muss, kann sich das Gründungsmotiv nicht völlig von den diese Relationalität ermöglichenden und bereits instituierten sozialen Bedingungen lösen. Oder wie es Laclau in Bezug auf den politischen Akteur formuliert: [S]ince the social agents never act in that final instance. They are therefore never in the position of the absolute chooser who, faced with the contingency of all possible courses of action, would have no reason to chose.“ (Laclau 1990: 27) Gegenüber einem Denken, das das Politische über ein in die Entscheidung befohlenes Subjekt einführen will, muss also gefragt sein, wie das Verhältnis zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit dieser subjektiven Entscheidung aussehen muss. Ich möchte dieses Verhältnis kurz durch Laclau darstellen, um anschließend zu zeigen, wie bei Levinas die entsprechen Figur zu formulieren und zu erweitern ist.

Laclau wird dem Aspekt der Bedingtheit im Gründungsmotivs gerecht, indem er das Subjekt nicht völlig aus der semantischen Struktur sozialer Objektivität löst, sondern in einer Ambivalenz zwischen Bedingtheit und Autonomie lokalisiert (ebd.: 30).⁶⁵ Keine Entscheidung des Subjekts ist völlig frei, sondern ist *qua Entscheidung* an einen Kontext gebunden, aus dem heraus entschieden werden muss. Wenn nun Laclau festhält, dass diese Entscheidung als Gründung verstanden werden muss (ebd.), dann verdeutlicht sich, wie das Gründungsmotiv eine für das Politische spezifische Bewegung zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit vollzieht, aus der es nicht mehr herauskommt, bzw. gerade in dieser Bewegung sich maßgeblich als das Politische auszeichnet.

Aus diesem Subjektbegriff, der sich aus einem Verhältnis zwischen Struktur und Akteur ergibt, und der zwischen der Bedingtheit und Unbedingtheit der Entscheidung lokalisiert ist, wird noch einmal deutlich, wie das Gründungsmotiv des Politischen als Antagonismus gedacht werden kann. Die vorherrschenden gesellschaftlichen Bedingungen, sozialen Identitäten, hegemonialen Praxen, etc. sind gerade darin, dass sie das Subjekt in seiner Entscheidung bedingen, gleichsam die Bedingung der Möglichkeit partiell autonom zu entscheiden. Daher verbietet es sich einem solchen Verständnis des Politischen, das Politische mit der Unentschiedenheit zu identifizieren, die jeder Entscheidung zu Grunde liegt. Die Differenz zwischen Bedingtheit der Entscheidung des Subjekts

⁶⁵ Ich beziehe mich hier auf das Subjekt, wie es Laclau nach *Hegemony and Socialist Strategy* unter dem Einfluss der Kritik Slavoj Žižeks am darin formulierten Subjekt als diskursive „Subjektposition“ ausarbeitete (Žižek 1989, 1990). Hier bezieht sich meine Arbeit auf die Werkphasen in den *New Reflections on the Revolution of Our Time* und *Emancipation(s)*. Für einen Überblick in die Entwicklung von Laclaus Subjektbegriff, vgl. Hudson (2006) und Howarth (2004).

und dessen Freiheit zu entscheiden, formuliert ein Gründungsmotiv, das aus der Dynamik des Verhältnisses konfliktuöser Entscheidungen hervorgeht, und sich mitunter gegen ein Gründungsmotiv richtet, das auf konzeptueller Ebene wiederum den Platz eines letzten Grundes einzunehmen sucht, sei dies auch die Unentschiedenheit selbst.

Dies wirft ein weiteres Licht darauf, warum sich Laclau gegen eine Levinasianisch-Derridiansche Denkweise wendet, die ihm zufolge in ihrem Verharren auf der Unentscheidbarkeit (oder dem Ethischen) wiederum in ein Denken des ‚Imaginären des Grundes‘ („imaginary of the ground“) zurückzufallen tendiere (Laclau 1996: 78 f.).⁶⁶ Der entsprechende Einwand gegenüber Levinas würde nunmehr in etwa so aussehen: So sehr zwar die responsive Denkweise und die Figur des Dritten eine Lesart verhindern, die das Ethische als ‚Grund‘ zu missverstehen gibt, so sehr wird durch die radikale Entbindung des Subjekts von jedem Kontext, die hier vorzuschlagende Levinas’sche ‚Gründungsfigur‘ wiederum an eine Denkweise eines letzten Grundes angenähert. Wenn es so ist, dass der ethisch-politische Appell das Subjekt radikal von jedem Kontext löst, dann wird fraglich, wie damit eine Entscheidung in dem hier mit Laclau angedeuteten Sinne denkbar wäre. Ist nicht jede Entscheidung nur dadurch Entscheidung, dass sie zwischen unterschiedlichen Alternativen eine Entscheidung treffen muss, und geben nicht diese Entscheidungsmöglichkeiten die Bedingungen vor, denen das Subjekt ausgesetzt ist? Im Falle der Entscheidung des Levinas’schen Subjekts könnte bis jetzt ein Verständnis der Entscheidung aufgekommen sein, das suggerierte, das Subjekt antworte auf den Appell des Dritten quasi *ex nihilo*, d.h. ohne bisherige Antwortgehalte berücksichtigen zu müssen, die die Entscheidung in einen Kontext einbetten würden, der die Entscheidung mitbedingt.

Dass dies tatsächlich ein potentiell Missverständnis sein kann, wird dadurch ersichtlich, dass das Subjekt in der Diachronie verortet ist, und daher fraglich wird, wie es aus dieser Diachronie heraus die bisherigen Antworten aufgreift, die notwendig sind, um eine vergleichbare Antwort zu geben. So könnte man annehmen, dass wenn das Subjekt durch den Appell des Anderen völlig losgelöst von jeglichem Kontext und vermeintlich frei von jeglichen bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen zu einer Entscheidung kommen muss, würde es sich nicht eigentlich um eine Entscheidung, sondern vielmehr um eine Art göttlichen Schöpfungsaktes handeln.

Dies wäre letztlich allerdings nur genau dann die Konsequenz, würde man das Levinas’sche Subjekt völlig einseitig von dessen Loslösung von jeglichem Kontext her lesen. Wenn allerdings noch einmal die Levinas’sche Formel des „Anderen-im-Selben“ (siehe oben) aufgegriffen wird,

⁶⁶ Critchley bestätigt dieses Problem der Dekonstruktion hinsichtlich ihrer Unzulänglichkeit, das Moment der Entscheidung zu charakterisieren. Gegenüber Laclau nimmt er jedoch diesen Engpass der Dekonstruktion treffenderweise gerade als Ausgangspunkt, um den Begriff des Politischen bei Levinas als Ergänzung zur Dekonstruktion einzuführen (Critchley 2014: 199, 220 ff.).

dann verdeutlicht sich, wie die Diachronie nicht als eine zeitliche oder konzeptuelle Abfolge verstanden werden darf, sondern vielmehr als eine Störung, die ihren produktiven Aspekt darin findet, dass die bestehende Identität des Gesagten gestört und dadurch das Subjekt in die Notwendigkeit der Entscheidung befohlen ist. Unter Berücksichtigung der Figur des Dritten trägt die Störung den Widerspruch des Sagens in sich, der es nicht erlaubt, nicht in vergleichbarer Weise zu antworten. Durch diese von der Gerechtigkeit auferlegte Notwendigkeit des Vergleiches wird das Subjekt automatisch an vormalige Antworten gebunden und ist indessen niemals völlig frei, sondern stets durch den Antwortkontext in unterschiedlichen Graden bedingt. Vergleichbar ist eine Antwort erst dadurch, dass dem hyperbolischen Motiv des ethisch-politischen Appells ein Motiv der Einschreibung in den Kontext der Entscheidung folgt, aus dem heraus das Verhältnis zwischen diachroner Vorursprünglichkeit und synchronisierendem Gründungsmotiv ersichtlich wird. Oder wie es Critchley formuliert: „The anarchic, pre-original relation to the Other needs to be supplemented by the measure of the *arché*: of principles, beginnings, and origins.“ (Critchley 2014: 234, bzw. JS: 349)⁶⁷

In Hinsicht auf die responsive Struktur eröffnet sich eine Differenz zwischen der an-archischen, vor-ursprünglichen Dimension der Gerechtigkeit und dessen Stiftungsmoment im Gesagten, bzw. im synchronisierenden Akt der Aussage, der als Ursprung und Gründung von vergleichbarem Gesagtem auftritt. Der Stiftungsakt im Gesagten reicht zurück in die Diachronie, die als Störung produktiv bleibt im Akt. Levinas selbst verwendet in *Jenseits des Seins* die Formel der „Ambivalenz in der Bedeutung des Sagens“ (JS: 336), um auszudrücken, dass auch der wahrnehmbare Akt des Sagens, der etwas aussagt, sich dem ethisch-politischen Sagen verschuldet und aus der Stellvertretung für den Anderen hervorgeht. Hierdurch wird deutlich, wie die Gründung als ein ‚Akt der Synchronisation‘ *stattfindet*, analog zum „Anderen-im-Selben“ jedoch auch *in* diesem Stiftungsakt der ethisch-politische Appell als Evokation störend bleibt.

Wenn politische Gründung nun stets heißt, dass sich das Gegründete in ein Verhältnis zum Bestehenden setzt, wird einerseits deutlich, dass der Antagonismus, mit Levinas gedacht, in der responsiven Struktur in der Synchronisation des Stiftungsaktes zu liegen kommt. Die Entscheidung des Subjekts verhält sich antagonistisch zu alternativen Entscheidungen und bisherigen Antwortgehalten und bezeugt so in der Relationalität der Gründung den diachron vorgelagerten Widerspruch im Sagen.

Andererseits wird unterstrichen, wie die Gerechtigkeit ebenso als ein *Verviesen-sein* an die vorherrschenden Antwortmöglichkeiten fungiert, wodurch das Subjekt in einer eigentümlichen Konstellation radikaler Entbundenheit und Bindung an einen Antwortkontext zu liegen kommt.

⁶⁷ Auch Bedorf unterstreicht, wie der Subjektbegriff in *Jenseits des Seins* den „Gedanken der Stiftung“ berücksichtigt (Bedorf 2005: 51).

Einerseits entbindet der Andere das Subjekt von vormaligen und sedimentierten Antwortgehalten, andererseits wird das Subjekt wiederum an diese Verwiesen, weil dem Antworten die Vergleichbarkeit der Antwort auferlegt ist. Daher rührt die Bedingtheit des Antwortens selbst wiederum von der Gerechtigkeit her, weil die *Bedeutsamkeit* bestehender sozialer Bedingungen erst aus der Gerechtigkeit erklärbar wird.

Aus dieser ‚deskriptiven‘ Lesart der Gerechtigkeit, auf die ich mich in diesem und im nächsten Kapitel zunächst einmal konzentrieren will, wird nun deutlich, wie gewichtig der Begriff der Gerechtigkeit wird, wenn es darum geht, soziale Identität, soziale Objekte und die prekäre Einheit einer Gemeinschaft zu denken. Alle diese Begriffe setzen die Möglichkeit der Identifizierung ausgehend des Appells der Anderen voraus und müssen in der Tat eine gewisse Persistenz, und somit Identität gewinnen, ohne die man schwerlich von einer Institution des Sozialen sprechen dürfte.

Wie jedoch werden unter Levinas’schem Gesichtspunkt soziale Identitäten und die Relationalität im Gründungsmotiv genau konzipiert. Bisher wurde aufgezeigt, wie diese beiden möglich und notwendig sind, allerdings wurde keine begriffliche Ausgestaltung dafür gefunden. Dies soll im folgenden Unterkapitel geschehen.

5.1.2 Das „Schon-Gesagte“ als instituierte Form des Sozialen

Es wird also fraglich, wie nunmehr mit Levinas die gesellschaftliche Bedingtheit des Antwortens darzustellen ist. Wie sind hegemoniale Konstellationen denkbar? Wie kommen in konzeptueller Hinsicht bestehende institutionelle Verhältnisse, soziale Identitäten und gesellschaftliche Bedingungen zu einer Begrifflichkeit? Als Vorschlag zur bessern Konzeptualisierung dieser Themen möchte ich hier einen Begriff von Levinas einführen, der in der Sekundärliteratur nur selten aufgegriffen wird.⁶⁸ Es ist dies der von Levinas im Rahmen sprachphilosophischer Überlegungen eingeführte Begriff des „Schon-Gesagten“ (le „déjà-dit“).

Levinas führt diesen Terminus in Kapitel II.3 von *Jenseits des Seins* ein, um den Begriff des ‚Phänomens‘, und daher das Gesagte ausgehend des Anspruchs des Anderen darzustellen (JS: 87 ff.). Levinas hält in diesen Passagen die Verstrickung von Verbalität (d.h. die Performanz, der Sprechakt) und Nominalität (Begriffe, Namen, Bedeutungen, etc.) der Sprache fest, um letztlich auch die nominalen Gehalte der Sprache aus der Verantwortung heraus zu denken. Und hierin liegt letztlich das Interessante dieser Passage für die vorliegende Arbeit: Erst die Nominalität der Sprache formuliert, dass sich Sprache genauso durch die in ihr benannten Identitäten auszeichnet und

⁶⁸ Meiner Kenntnis nach bezieht sich nur Georg Betram (2006: 155 f.) (im Sinne der „vergangenen Verständnisse sprachlicher Ausdrücke“) explizit auf die Bedeutung des Schon-Gesagten.

von der Möglichkeit abhängig ist, Seiendes über die Zeit hinweg und in verschiedenen Kontexten *als jenes oder jenes* zu fassen, und damit auch dem Sozialen seine Persistenz zu verleihen: „Die Identifizierung wird *vernehmbar* und *verstehbar* auf der Basis eines geheimnisvollen Schemas, eines Schon-Gesagten, einer vorgängigen Doxa, die die Voraussetzung jeder Beziehung zwischen dem Universalen und dem Individuellen ist, denn diese Beziehung kann selbstverständlich nicht auf einer Ähnlichkeit beruhen.“ (JS: 89)⁶⁹ Es gilt hier das Missverständnis zu vermeiden, das Schon-Gesagte als eine Art vor-prädikative Bedeutung zu verstehen, die nur noch angesprochen zu werden braucht, so als ob eine von der aktuellen Sinnstiftung unabhängige Hinterwelt existierte: „Die ‚identischen Einheiten‘ sind nicht zunächst gegeben oder thematisiert, um erst anschließend einen Sinn zu erhalten, sie sind gegeben durch diesen Sinn. ‚Dieses als jenes‘ – das wird nicht erlebt, es wird gesagt.“ (JS: 89)⁷⁰ Indessen mag hier der Terminus des ‚Gesagten‘ in einer abgekürzten Beschreibung als die Levinas’sche Begrifflichkeit für Phänomene und Seiendes gelten. Dieser These entspricht das Diktum „Das Phänomen selbst ist Phänomenologie“ (JS: 94), wie aber auch die Festsetzung des Gesagten als „ureigene Aktivität des Wissens“ (JS: 144 ff.). Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, die Weite des Begriffs des Gesagten abzustecken und anzudeuten, wie Levinas über diesen Vorrang des Gesagten die Genese von Phänomenen und dem Sein auf die Verantwortung zurückzuführen sucht. Das daraus folgende Verständnis von Identität wird aus Hinsicht auf die Subjektivität notwendigerweise nur als gestörte Identität verstanden werden können, die ihr Anderes bereits in sich trägt, oder eben als eine vom Anderen her evozierte Identität.

Gerade ausgehend der Stellen zur Figur des Dritten werden diese Passagen in ein erweitertes Licht gerückt. Es wird noch einmal deutlicher, wie mit Levinas ein Begriff von iterativer Identifizierung ins Spiel kommt, insofern jedes responsiv Gesagte aus sich heraus in einem Verhältnis zum bisherigen Gesagten, dem sedimentierten Schon-Gesagten steht. Das Gesagte, so sehr es durch die Gerechtigkeit und damit das Politische bedingt ist, muss gerade deshalb auf das Schon-Gesagte bezogen sein, weil es die Gerechtigkeit nicht erlaubt, nicht in einer vergleichbaren Weise zu antworten. Dies impliziert für das antwortende Subjekt eine Entscheidung darüber zu fällen, ob bestehende Antwortmöglichkeiten (Schon-Gesagtes) es erlauben in einer gerechten Weise auf die Ansprüche der Anderen zu antworten. Das Verhältnis, das sich hier zwischen dem ethisch-politischen Sagen und dem Schon-Gesagten abzeichnet, ist nunmehr allerdings weder einfach auf ein Antworten *ex nihilo* reduzierbar, noch liefert sich das Subjekt blindlings an das Schon-Gesagte aus. So sehr die Antwortsituation als *singulär* (im Sinne von ‚einzigartig‘) bezeichnet werden muss und

⁶⁹ Levinas verwendet synonym zum Schon-Gesagten auch den Terminus „Doxa“.

⁷⁰ Wie weit der Begriff des Gesagten zu fassen ist, greift Levinas in Kapitel III von *Jenseits des Seins* wieder auf und führt dessen (reduktive) Genese ausgehend einer kritischen Betrachtung von Grundbegriffen der Husserl’schen und Heidegger’schen Phänomenologie in die Nähe des Anderen.

es keine ableitbare Moral oder Ethik gibt, die dem Subjekt vorgeben könnte, wie zu antworten ist,⁷¹ verweist die Gerechtigkeit stets auf eine universalisierende Dimension. Durch diese ist das antwortende Subjekt stets auf einen Antwortkontext bezogen, der selbst im Dienst der Gerechtigkeit stehend, nicht ignoriert werden kann.⁷² Der diachrone Bruch, der zwischen dem in den Vergleich befohlenen Subjekt und dem Schon-Gesagten besteht, entbindet einerseits das Subjekt vom Schon-Gesagten, fordert es nachträglich jedoch notwendigerweise auf, sich affirmativ oder negativ auf das Schon-Gesagte zu beziehen. Die Gerechtigkeit inkludiert daher immer die antagonistische Dimension gegenüber bestehendem Schon-Gesagtem, wodurch die Relationalität im Gründungsmotiv zwischen Gesagtem und Schon-Gesagtem zu liegen kommt. Die responsive Aktualisierung oder Transformation von sozialen Identitäten geschieht immer in Relation zu vormaligem Gesagtem, demgegenüber sich das responsive Gründungsmotiv ursprünglich verhält. Dadurch ist auch dem Levinas'schen Gründungsmotiv ein gleichursprünglicher Antagonismus eingeschrieben, weil jede Entscheidung sich notwendigerweise konfliktuös gegenüber alternativem Schon-Gesagten verhält.

Was in diesen Überlegungen ferner mitspielt, ist die Frage, wie die Verhältnisse zwischen dem Stiftungs- und dem Institutionsmotiv sowie zwischen dem Politischen und dem Sozialen auszubuchstabieren sind mit Levinas. Im ersten Teil der Arbeit wurde bei Arendt wie auch bei Mouffe Probleme hinsichtlich der Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen dem Politischen und dem Sozialen sichtbar. Entweder wurde das Soziale strikte vom Politischen getrennt (Arendt) oder dann öffnete sich die Frage nach einer Konzeption, die die politische Dimension im sozialen Handeln sichtbar werden lässt (Mouffe). Indessen wurde bei beiden Autorinnen ein Missverhältnis zwischen dem Stiftungs- und dem Institutionsmotiv geltend gemacht. Ich möchte deshalb kurz illustrieren, wie das Verhältnis zwischen dem Sozialen und dem Politischen bei Levinas ausgestaltet werden kann.

Um Levinas den Theorien des Politischen in dieser Hinsicht gegenüberstellen zu können, greife ich auf Laclaus Konzeption des Verhältnisses zwischen der *sozialen Sedimentation* und der *politischen Reaktivierung* als Ausgangslage zurück.⁷³ Laclau verwendet die Husserl'sche Unterscheidung zwischen *Sedimentation* und *Reaktivierung*, um zu illustrieren, wie selbst aus einer Alltagsperspektive das Politische aufbrechen kann gegenüber instituierten sozialen Verhaltensweisen. Dabei tritt die soziale Praxis als Sedimentation auf, die ihre Kontingenz und Politizität verschleiert, während in der Reaktivierung die kontingente Instituietheit des Sozialen sichtbar wird und sich über

⁷¹ Hierin besteht gerade das Politische der Entscheidung (vgl. Critchley 2004a: 178).

⁷² Für eine frühe Formulierung dieses Verhältnisses, vgl.: „Die Brüderlichkeit mit dem Nächsten als Wesen der ursprünglichen Sprache [langage] [...] findet die Universalität oder genauer die Universalisierung im Ausgang von dem absoluten Singulären wieder.“ (Levinas 2017: 287)

⁷³ Diese Konzeption unterliegt auch Mouffes eigenen Ausführungen (vgl. Mouffe 2005: 17) und erlaubt daher die direkte Gegenüberstellung zum ersten Teil der Arbeit.

die Möglichkeit neuer Handlungsspielräume das Politische zeigt (Laclau 1990: 34). Jede Reaktivierung wird nun durch die antagonistische Situation gegenüber sedimentierten Praxen sichtbar, in der sie sich notwendigerweise befindet. Das Politische trägt daher eine ihm eigentümliche Phänomenalität, indem es sich als ein Moment offenbart, in dem sich die Frage nach der Institutionsweise des Sozialen aufdrängt und die Möglichkeit eröffnet wird, dieses anders zu instituieren.

Unter der Perspektive, die Laclau (wie auch Mouffe) mit der Reaktivierung auftritt, wird nunmehr zwar die Politizität des Sozialen adäquater abgebildet als bei Arendt, es drängt sich jedoch auch hier die Frage auf, ob die Trennung zwischen Sozialem und Politischem nicht zu scharf gezogen wird. Fraglos eröffnet sich mit Laclaus Verständnis der Reaktivierung des Politischen eine Perspektive, die es erlaubt, die Politisierung des Alltags darzustellen. Unter der im ersten Teil ausgearbeiteten Terminologie zwischen Stiftungs- und Institutionsmotiv der Gründung wird mit Laclau noch einmal deutlich, wie die Reaktivierung als Reaktivierung der Stiftbarkeit des Sozialen und die Sedimentation als die instituierende Praxis einer vormaligen Stiftung darstellbar werden. Gleichsam jedoch fallen das Stiftungsmotiv und Institutionsmotiv auf entweder die politische Reaktivierung oder die soziale Institutionierung. Indessen eröffnet sich wiederum die Frage, wie die politische Dimension im Sozialen begrifflich zu fassen sei. Hinsichtlich der Konzeption des Verhältnisses zwischen Sozialem und Politischem eröffnet sich meines Erachtens mit Levinas jedoch noch einmal eine Perspektive, die es erlaubt Stiftungs- und Institutionsmotiv als Motive desselben Gründungsvorgangs darzustellen.

Betrachtet man die Alternative zwischen dem sedimentierten Sozialen und der politischen Reaktivierung aus responsiver Perspektive, eröffnet sich eine Verschiebung in der Konzeptualisierung des Verhältnisses zwischen dem Sozialen und dem Politischen. Aus responsiver Sicht wird noch einmal das Politische *im* Sozialen greifbar, indem jede Form von sozialer Praxis als Antwort auf den ethisch-politischen Appell verstanden wird. Die Verschiebung, die daraus für das Verhältnis zwischen sozialer Sedimentation und politischer Reaktivierung erfolgt, ließe sich jedoch nicht mehr vorbehaltlos entlang dieser terminologischen Alternative ziehen. Jede soziale Sedimentation enthält aus Levinas'scher Sicht ein Minimum an kontingenter Offenheit im Antworten, das notwendig ist, damit das Soziale überhaupt instituiert werden kann. Während für Laclau das Politische an seine antagonistische Phänomenalität gebunden bleibt, verschiebt sich das Politische mit Levinas zunächst einmal in eine diachrone *A-Phänomenalität*. Diese bringt zur Geltung, dass die ordnungsstiftende Instanz des Dritten (diachron vorgelagert) in unsere alltägliche Erfahrung, unser Wissen, etc. eingreift.⁷⁴

⁷⁴ Für eine phänomenologisch orientierte Reflexion dieser vor-phänomenalen Dimension des Politischen, vgl. Flatscher/Seitz (2017).

Mit Levinas kann dargestellt werden, wie das Politische auch in seiner Diachronie (d.h. a-phänomenal) wirksam bleibt und dasjenige ist, das in die wiederholte Institution des Sozialen ruft – das *Politische im Sozialen* als diachrone Störung im Sozialen, die sich darin äußert, dass das Soziale ausgesagt, performiert, gelebt werden muss.⁷⁵ Levinas erlaubt so eine responsive Phasenverschiebung zu denken, die sich über eine Ambivalenz zwischen der *phänomenalen* und der *a-phänomenalen* Seite des Politischen erkenntlich macht. Analog zum *Anderen-im-Selben* und der *Ambivalenz im Sagen* bleibt das *Politische im Sozialen* als hyperbolische Evokation wirksam.

Mein Vorschlag, um die Alternative zwischen Sedimentation und Reaktivierung mit Levinas zu denken, läge nun darin, zwischen „normalen Antworten“ und „kreativen Antworten“ zu unterscheiden, wie es Waldenfels tut (vgl. Waldenfels 2015: 18 f.).⁷⁶ Die Reaktivierung zeigt sich aus Sicht des responsiven Verständnisses als kreatives Antworten, dem das Schon-Gesagte keine bestehenden Antwortgewohnheiten und -möglichkeiten darzubieten vermag. Das Subjekt muss daher zunächst eine angemessene Antwort erst (er)finden. Folglich entfaltet sich gegenüber normalen (sedimentierenden) Antworten ein kreatives und transformatives Potential, das sich bis in die intimsten Sphären sozialer Interaktion einschleichen kann, wenn bspw. häusliche Routinen durch eine Verschiebung in den Geschlechterrollen gestört werden, oder wenn am Familientisch offenbart wird, dass die Eltern Trump-Wähler*innen sind. In solchen Fällen reaktiviert sich mehr als bloß private Gewohnheiten, es werden historisch etablierte Subjektivierungsformen oder gesellschaftliche Konfliktlinien bis in die familialen Antwortsituationen virulent.

Auf Seiten des responsiven Verständnisses der Sedimentation behalten auch ‚normale Antworten‘ als durch die Anderen evozierte Antworten ein Motiv der Kontingenz und Offenheit. Die Appelle der Anderen bleiben auch für die normalen Antworten konstitutiv, und können durch die Rückführung in die Gerechtigkeit als diachrone Provokation bezeugt werden. Das Politische bleibt auch in normalen Antworten wirksam, indem diese die Vergleichbarkeit der Unvergleichlichen instituieren und in sich mindestens die implizite Entscheidung zu Gunsten bestehender Antwortweisen treffen. Daher darf es sich in dieser Unterscheidung zwischen normalen und kreativen Antworten nicht mehr um eine eindeutige Gegenüberstellung handeln. Ansonsten fiel das Verhältnis wiederum in eine allzu dichotome Gegenüberstellung von Sedimentation und Reaktivierung und die minimal notwendige kreative Dimension normalen Antwortens ginge verloren. Vielmehr muss die Unterscheidung meines Erachtens als unterschiedlicher Intensitätsgrad verstanden werden, in

⁷⁵ Alternativ könnte auch von der ‚Spur‘ im Sozialen die Rede sein (vgl. Kapitel 4.1).

⁷⁶ Waldenfels unterscheidet noch einmal zwischen normierten (technischen) Antworten und normalen Antworten im Sinne einer responsiv verstandenen Alltagspraxis (Waldenfels 2015: 18). Für die Zwecke dieser Arbeit genügt es zwischen normalen und kreativen Antworten zu differenzieren.

dem jeweils entweder die *neu-stiftende* oder die *normalisierende* Institutionalisierung im Vordergrund steht.

Ich möchte dieses Unterkapitel damit abschließen, die zentralen Punkte zusammenzufassen, die sich bis jetzt ergaben. *Erstens* zeigte sich, wie sich der vor-ursprüngliche Appell der Gerechtigkeit in ein Gründungsgeschehen einschreiben lässt, das die Motive der Bedingtheit und der Relationalität des Antwortens sowie des Antagonismus als ein Verhältnis zwischen dem Gesagten und dem Schon-Gesagten lokalisiert. Dadurch, dass das antwortende Subjekt durch das ethisch-politische Sagen an das Schon-Gesagte verwiesen ist, um antworten zu können, sieht es sich an die bestehenden Bedingungen verwiesen, die sich im Schon-Gesagten widersagen lassen müssen. Ihnen gegenüber muss sich das Subjekt indessen positionieren und eine Entscheidung treffen, was die Relationalität und die antagonistische Dimension im Antworten ausweist.

Zweitens werden soziale Identitäten, soziale Strukturen und hegemoniale Verhältnisse *ausgesagt* bei Levinas. Darin, dass soziale Identitäten und Strukturen an die Aussagbarkeit durch das responsive Subjekt gebunden werden, können sie sich nicht stabilisieren, sondern weisen stets eine politische Dimension aus. Indem sie dem Urteil über ihre Angemessenheit durch die Subjekte ausgesetzt sind, die diese Identitäten und Strukturen instituieren, kann selbst alltäglichsten Identifizierungsleistungen und sozialen Praxen eine politische Dimension attestiert werden. Mit der Formel des *Politischen im Sozialen* wurde gezeigt, wie das Politische in seiner Diachronie auch da wirksam bleibt, wo es sich selbst zu leugnen oder zu verbergen sucht. Dies erlaubt es, die Institution einer Gemeinschaft an die ethisch-politische Verantwortung zu binden und diese zu einem Kriterium zu machen, demgegenüber sich die instituierenden Subjekte zu verantworten haben (vgl. Kapitel 6).

Drittens ist auffällig, wie trotz der Bindung an die Anderen und der politischen Dimension dieser Bindung ein Vokabular fehlt, das das Gründungsmotiv als ein *gemeinschaftliches* Handeln oder eine *gemeinsame* Abgrenzung versteht. Wenn die hiesige Perspektive auf das Politische noch einmal in Bezug zum ersten Teil gestellt wird, so wird deutlich, wie Arendt und Mouffe gegenüber Levinas, milde gesagt, eine gewisse Skepsis gelten machen würden. Bedenkt man, dass ihre Begriffe des Politischen auf einer ursprünglich kollektiven Ebene angesiedelt sind, so wird ersichtlich, dass dieses kollektive (Neu-)Gründen der Gemeinschaft bei Levinas so nicht zu finden ist. Der Rückzug auf das Subjekt in seiner diachron (vor jeglicher ‚Gemeinschaft‘) gelagerten Einzigkeit entbehrt noch einem Vokabular, das die ursprüngliche Kollektivität im Gründungsmotiv beschreiben könnte. Auch die Einsicht, dass mit der Figur des Dritten die Vergleichbarkeit und daher eine Form von Gleichheit unter Ungleichen denkbar wird – „Der Umschlag des unvergleichlichen Subjekts zum Mitglied der Gesellschaft“ (JS: 345) –, führt nicht umweglos in eine Phänomenologie kollektiven Handelns.

Im folgenden Kapitel werde ich deshalb noch einmal kurz zusammenfassen, wie sich diese unterschiedlichen Verständnisse des Politischen zueinander verhalten. Es sollen dabei die Vorteile und wertvollen Punkte des Levinas'schen Gründungsmotivs gegenüber Arendt und Mouffe dargestellt, wie aber auch der offene Mangel bei Levinas unterstrichen werden. Die Frage, wie der Bezug der singulären Antwortsituation zum gemeinsamen Handeln und dem konstitutiven Außen steht, bildet indessen den zentralen Angelpunkt des nächsten Unterkapitels.

5.2 Die Frage nach der responsiven Kollektivierung

Es stellt sich also die Frage, in welchem Verhältnis der Levinas'sche Begriff des Politischen zu den im ersten Teil ausgearbeiteten Verständnissen des Politischen steht. Dass sich Levinas nicht fraglos in die Theorien des Politischen eingliedert, erweist sich bereits aus dem Anspruch heraus, das Politische in Hinsicht auf die Subjektkonstitution freizulegen, während die zentralen Theorien des Politischen sich auf der Ebene kollektiver Identitätsbildung situieren. Wenn in diesem Kapitel nunmehr die Frage zentral ist, wie sich der bisher ausgeführte Begriff des Politischen gegenüber den im ersten Teil erarbeiteten Emphasen des Politischen verhält, so bricht unweigerlich die Frage danach auf, wie dem genuin kollektiven Akt der Gründung in konzeptueller Hinsicht entsprochen werden kann mit Levinas. *Assoziation* und *Dissoziation* sind bei Arendt und Mouffe die beiden Kollektivierungsweisen in der Instituierung des Gemeinwesens und aus dem bisher erörterten zeigt sich bereits, dass die vor-ursprüngliche Dimension des ethisch-politischen Appells die jeweiligen Engführungen der beiden Emphasen unterläuft. Indem durch die hyperbolische Dimension des Politischen das Subjekt in seiner Situation der Entscheidung freigelegt wird, verdeutlicht sich gleichsam, dass die beiden Emphasen des Politischen selbst eine gewisse Form der Nachträglichkeit besitzen, und zwar als Nachträglichkeit der Ursprünglichkeit des Gründungsmotivs gegenüber der Vor-ursprünglichkeit der Bedeutsamkeit der Anderen. Das oben ausgeführte Verhältnis zwischen Gründung und dem dieser Gründung inhärenten ethisch-politischen Überschusses gilt es in ein Verhältnis zum ersten Teil zu setzen, und daraus Levinas nicht nur als eine mögliche Antwort für die im ersten Teil ausgearbeiteten Probleme darzubieten, sondern umgekehrt auch Levinas hinsichtlich seines Begriffs des Politischen zu problematisieren.

Sosehr der hyperbolische Überschuss im Politischen es erlaubt mit Levinas noch einmal genau jene Aspekte freizulegen, die bei Mouffe und Arendt gleichermaßen vernachlässigt werden, sosehr stellen Mouffe und Arendt Levinas vor eine zentrale Frage: Genügt die Form von Kollektivierung, die mit dem Gesagten angedacht ist, um den Gehalt des Gründungsmotivs der Theorien des

Politischen abzudecken? Es gilt das Verhältnis zum ersten Teil eingehender aufzuarbeiten, um dieser Frage nachzugehen.

5.2.1 Das Problem politischer Kollektivierung

Ich möchte zunächst mit der Gegenüberstellung von Levinas und Mouffe beginnen. Wie bereits deutlich wurde, liegt die Stärke des Begriffs des Antagonismus darin, dass er erlaubt, das Gründungsmotiv in der Relationalität und Konfliktualität unterschiedlicher sozialer Identitäten und deren politischer Projekte zu erfassen. Das Politische ist nicht eine neue Art imaginäres Fundament, das als Kontingenzfigur die soziale Welt kreiert. Vielmehr ist die soziale Welt derart beschaffen, dass sie sich aus den ihr intrinsischen Verhältnissen zwischen verschiedenen Identitäten selbst gründet. Wie mit Laclau oben noch einmal unterstrichen wurde, bedeutet dies, dass es die Identität einer anderen Gruppierung oder Gemeinschaft ist, die als konstitutives Außen seine gründende Rolle erhält. Als Störung der eigenen Identität ist das konstitutive Außen die gleichzeitig verunmöglichende und ermöglichende Bedingung des Sozialen, oder wie Laclau dies spezifiziert: „To assert one’s own *differential* identity involves, as we have just argued, the inclusion in that identity of the other, as that from whom one delimits oneself.” (Laclau 1996: 48) Die fremde Identität stiftet die eigene Identität indem sie sie subvertiert, was sich bei Mouffe noch deutlicher in Anlehnung an Schmitt als ein konfliktuöses Verhältnis zeigt, das – obzwar nicht immer als Feindschaft – im Potential der feindschaftlichen Auseinandersetzung steht.⁷⁷

Dies impliziert, dass die antagonistische Relation selbst noch einmal ein destitutives Moment gegenüber den bestehenden Identitäten gewinnt, d.h. die Identitäten nicht definitiv fixierbar sind, sondern durch ihre Relationalität sich selbst noch einmal durch die gegenseitige Dislokation zur Disposition stellen. Hieraus erwachsen nun am antagonistischen Denkhorizont die Möglichkeitspielräume politischer Akteure, mitunter gerade die Möglichkeit gegenüber einem bisherigen „Feind“ ein anderes Urteil bezüglich dessen Charakterisierung zu fällen (vgl. Schmitt 2009: 26). Würde nun, wie Mouffe dies in konzeptueller Hinsicht unterstellt, diese Entscheidung stets nur als Entscheidung eines Kollektivs zu verstehen sein, so drohten die darin implizit wirksamen Individualurteile unterzugehen. Identitäten werden letztlich jedoch *ausgesagt* und erhalten erst dadurch ihre Wirksamkeit. Die „We/Them“ Relation kann sich also trotz relativer Autonomie gegenüber individuellen Urteilen nicht ohne diese aktualisieren. Damit wird deutlich, wie auch im Wir, das

⁷⁷ Dies wird besonders in Mouffes Blick auf den Wandel in den internationalen Beziehungen deutlich, wo sie ihr Modell einer agonalen Politik als Möglichkeit einer das kriegerische Potential ernstnehmenden multipolaren Weltordnung versteht (Mouffe 2013).

den maßgeblichen Argumentationshorizont für Mouffe darstellt, eine potentiell antagonistische Relation inhärent ist, die nicht weiter durch subordinierte Wir-Konstellationen abgegolten zu werden vermag.⁷⁸ Sie wird hingegen immer auch dadurch bestätigt, als die Akteure, die sich diesen Identitäten zugehörig fühlen, ihre Identität in ihrem Handeln und Sprechen instituieren. Indessen hält unausweichlich ein gewisses ‚Ich‘ Einzug in besagtem ‚Wir‘, das sich (mindestens potentiell) gegen das Wir auflehnen können muss.

Der Verlust dieser Perspektive offenbart sich darin, dass Mouffe das Verhältnis zwischen den individuellen Praxen der Institution und dem Antagonismus als Kollektivierung nicht eingehender reflektiert, sondern in zwei unterschiedlichen Vokabularen operieren muss, um beide Gründungsmotive – Stiftung und Institution – abzudecken (vgl. Kapitel 2.1). Dass hierbei jede instituierende Praxis ein Minimum an kreativem Antwortspielraum mitenthält, und zumindest ein (mindestens implizites) Urteil inhäriert, geht folglich bei Mouffe verloren. Mit Levinas responsivem Gründungsmotiv kann demgegenüber dieses Verhältnis in eingehender Weise gezeigt werden. Die strikte Alternative zwischen Politischem und Sozialem unterlaufend, inhäriert jeder soziale Akt – als Antwort verstanden – den ethisch-politischen Appell. Jeder instituierende (Sprech-)Akt wird aus der Bedeutsamkeit der Anderen evoziert. Dabei wird noch einmal die Differenz zu Levinas deutlich, wo der Appell des Anderen bereits vor dessen oder meiner Identität als störende Evokation auftritt. Gegenüber Mouffe impliziert dies die Frage, woher die Relation zum konstitutiven Außen überhaupt ihre *Verbindlichkeit* gewinnt. Die *ethisch-politischen Bedeutsamkeit (signifiance)* der Anderen, läßt gegenüber Mouffe noch einmal nachfragen, wie uns die fremde *Identität* der Anderen überhaupt angeht. Was macht den bindenden Charakter im Antagonismus aus, der die Beziehung zum konstitutiven Außen beschreibt? Auf diese Frage kann Mouffe keine Antwort geben. Mouffe und ebenso Laclau operieren in einem Denken, das die verbindliche Kraft des konstitutiven Außen voraussetzt, ohne nach den Quellen der Verbindlichkeit zu fragen, wie dies Levinas macht. Wenn für Mouffe das konstitutive Außen meine eigene Identität (ent-)gründet, dann würde im Levinas’schen Denken die appellative Unausweichlichkeit in der Konfrontation die fremde Identität noch einmal unterlaufen. Erst durch die ethisch-politische Bedeutsamkeit der Anderen wird die Verbindlichkeit der fremden Identität ersichtlich. Die fremde Identität sowie der Antagonismus werden im Levinas’schen Gründungsmotiv durch deren *Bedeutsamkeit* für das antwortende Subjekt diachron subvertiert. In ihrer Appellation treffen mich die Anderen, bevor sie Feind oder Freund sind.

Obzwar mit dieser Erweiterung des Politischen in die Vor-Ursprünglichkeit zwar eine gewisse Verschiebung in der Struktur des Gründungsmotivs stattfindet, wird die grundlegende Bedeutung

⁷⁸ Wie beispielsweise parteiinterne Konflikte zwischen unterschiedlichen Parteiflügeln.

eines konstitutiven Außen in der Entscheidung und Vergemeinschaftung *nicht* nivelliert. Sie tritt in der responsiven Struktur jedoch erst im Motiv des Ursprungs auf, der durch den vor-ursprünglichen Appell im Subjekt zum Leben gerufen wird. Für Mouffe würde die Antwort auf die Frage nach dem Störcharakter der fremden Identität lauten, dass die Existenz einer alternativen Identität genug ist, um die Totalisierung der eigenen Identität zu hindern, und gerade aus der Verhinderung dieser Totalisierung tritt das konstitutive Außen als Störung und quasi-transzendente Gründungsfigur auf. Mit Levinas demgegenüber wird noch einmal die Unausweichlichkeit und Appellhaftigkeit dieser Relationalität thematisch, aus der heraus der ethisch-politische Überschuss in der kollektiven Identität ersichtlich wird.

In Bezug auf die assoziative Variante Arendts kann dieser ethisch-politische Überschuss noch einmal das Verhältnis *zwischen* den Akteuren des gemeinsamen Handelns sowie auch das Verhältnis von den gemeinsam Handelnden gegenüber jenen, die von dieser Gemeinschaft ausgeschlossen bleiben, ergänzen. Aus Sicht Arendts verbinden sich die an sich einzigartigen Menschen in ihrer Sorge um die gemeinsame Welt zu einer Pluralität gemeinsam Handelnder. Diese Form der Pluralität wurde bereits unter dem Blickpunkt kritisiert, dass sich in der Politik Pluralität niemals als radikale Pluralität von Einzigartigen, sondern als Verhältnis zwischen Kollektivakteuren zeigt (vgl. Marchart 2010: 284). Die Folge von Arendts Pluralität wäre, dass nicht reflektiert würde, dass die Bindung der Pluralität durch die gemeinsame Welt bereits eine politische Dimension inhäriert, die nicht im Vokabular der gemeinsamen Weltverwirklichung aufgeht. Das gemeinsame Handeln setzt einen Ausschluss voraus, der im ersten Teil als Defizit von Arendts Fokus auf den Erfahrungshorizont einer *ursprünglichen Freiheit* sichtbar wurde. Der darin implizit vorausgesetzte Antagonismus bleibt so bei Arendt nicht weiter bedacht (vgl. Kapitel 1.1).

In einem ersten Moment könnte der Eindruck entstehen, Levinas' Figur des Dritten verfiere einem ähnlichen Schicksal, da sie genauso eine radikale Form von Pluralismus formuliert. Wie sich jedoch gezeigt hat, bleibt dieser *Pluralismus von Ansprüchen* gegenüber den sich *in einer gemeinsamen Welt begegnenden Akteuren* diachron vorgelagert. Dadurch kann noch einmal reflektiert werden, wie der gemeinsame Handlungshorizont Arendts bereits eine diesen Erfahrungshorizont stiftende Dimension voraussetzt. Das Gemeinsame, das Arendt im Sinn hat, bleibt bei Levinas daran gebunden, dass es ein (Schon-)Gesagtes ist, das immer schon eine Entscheidung voraussetzt, die gegenüber anderen Kollektividentitäten und Kollektivierungsmöglichkeiten antagonistisch bleibt. Auch hier eröffnet der vor-ursprüngliche Appell der *Anderen*, dass sich die handelnden Individuen erst nachträglich angehen. Sie verfügen sodann bereits schon über eine ausgesagte Identität und über einen gemeinsam ausgesagten Boden, auf dem sich das Zwischen-den-Handelnden ereignen kann. Aus Levinas'scher Sicht bleibt die „wechselseitige Korrelation“, die die Menschen untereinander verbindet, ein gegenüber der Verantwortung des Subjekts nachträgliches Geschehen (JS: 345).

So fraglos die Vorteile einer solchen Reduktion auf die vor-ursprüngliche Dimension als Ergänzung sein mag, mit Mouffe und Arendt lassen sich noch einmal einige kritische Rückfragen an ein solches Levinas'sches Projekt wenden. Wenn man festhalten kann, dass Mouffe und Arendt das Subjekt aus den Augen verlieren, muss demgegenüber bei Levinas nicht gerade die Abwesenheit der kollektiven Ebene beanstandet werden? Gerät man mit dem Blick auf das Subjekt nicht in einen Fokus, der es schwierig macht, die je eigene Qualität der Kollektivierung und die Dynamik eines kollektiv gestalteten Gemeinwesens zu beschreiben? Dies wäre eine Kritik gegenüber Levinas, die von Arendt wie von Mouffe ausgehen müsste. Es zeigt sich nämlich, dass weder die Gestaltungsmacht gemeinsamen Handelns noch die affektiv geladene Kollektividentifizierung gegenüber einer fremden Identität mit Levinas fraglos thematisiert werden können.

Dies soll nicht heißen, dass kollektive Identitäten nicht denkbar sind mit Levinas. Als responsiv Gesagtes kommen sie fraglos vor und bestimmen die sozialen Identitäten von Personen, indem jede Beschreibung einer Person – „Mann“, „weiß“, „Schweizer“ – geteilte Identitäten anzeigt, die in einem Verhältnis gegenüber anderen Identitäten steht. Was jedoch fehlt bei Levinas ist ein Vokabular, das es erlaubte, eine spezifisch *kollektive* Gründungsfigur und soziale Dynamiken unter alteritätstheoretischen Vorzeichen zu denken. Wenn ich bereits eingangs des zweiten Teils darauf hinwies, dass bei Levinas keine ausgearbeitete Politik- oder Sozialtheorie zu finden ist (vgl. Waldenfels 2015: 65), dann wird die Arbeit spätestens jetzt von dieser Ausgangslage eingeholt. Der Rekurs darauf, das Gesagte würde als gemeinsame Identität fungieren, nivelliert letztlich ein Vokabular, das die soziale Dynamik, Affektivität, gemeinsame politische Freiheit, usw. zum Ausdruck zu bringen sucht.

Dies zeigt sich umso deutlicher noch, wenn wir mit Arendt einen Machtbegriff einführen, der nur unter der Bedingung gemeinschaftlichen Handelns zur Geltung kommen kann, und der wesentlich ist für die Gestaltung einer gemeinsamen Welt: „*Macht* entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.“ (Arendt 1970: 45) Das Politische als gemeinsames Handeln verweist auf das meines Erachtens zentralste Manko einer Betrachtung des Politischen bei Levinas. Arendt weist darauf hin, dass die Gestaltung der Welt – und analog dazu die Welt als Schon-Gesagtes – nicht durch individuelles Handeln erfolgt. Gestaltbar ist die gemeinsame Welt nur durch einen politischen Freiheitsbegriff, der die gemeinsame Macht in diesem Handeln mitbedenkt. Genau dieser Punkt weist auf eine offene Frage bei Levinas: wie kann aus der responsiven Freiheit, wie sie sich im Antworten als Möglichkeit der Entscheidung dartut, eine kollektive Form der Freiheit denkbar werden, die berücksichtigt, dass gesellschaftliche Veränderungen nicht durch ein einzelnes Subjekt erwirkt werden? Indessen wird die Arbeit

wiederum von dem eingangs von Kapitel 5.1 reflektierten Topos der Bedingtheit politischen Handelns heimgesucht, der die Voraussetzung der Macht an eine gewisse Form des Vorhandenseins von Machtverhältnissen rückbindet. Im Extremfall degeneriert eine auf ein einzelnes Subjekt fokussierte responsive Freiheit zu einem Don Quijote, der in idiotischer Manier im Alleingang gegen die Machtstrukturen dieser Welt anreitet. Ohne gemeinsame Handlungsmacht erstickt das Politische in seinen Keimen, auch wenn es als Aufforderung der Gerechtigkeit jeder Form von Gründung eingeschrieben bleibt. Das obige Beispiel mit Greta Thunberg wäre demnach unvollständig, bliebe die virale Entzündung einer Vielzahl weltweiter Demonstrationen und Protestaktionen unbeachtet. Die für das politische Gemeinwesen notwendige Relevanz gewinnt politisches Handeln noch nicht allein dadurch, dass das Politische in subjektiven Institutionsakten freigelegt werden kann.

Sowenig wie nun hieraus folgt, dass das Politische bei Levinas demnach kein Politisches sei, sosehr bleibt eine Lücke offen, die nachfragen lässt, wie mit Levinas Kollektivierungsweisen und gemeinsame Gründungsprojekte konzeptualisierbar werden, die über (schon-)gesagte Identitäten hinausgehen. Ich möchte folgend zunächst kurz auf das meines Erachtens zentrale Problem bei Levinas hinsichtlich eines an einem gemeinsamen Handeln orientierten Gründungsmotivs hinweisen, um anschließend den Versuch zu unternehmen, ein kollektiv-responsives Gründungsmotiv vorzuschlagen, das die Kompatibilität von Levinas und den Theorien des Politischen weiter vertiefen könnte.

5.2.2 Andeutung eines korresponsiven Gründungsmotivs

Für die vorliegende Arbeit liegt das zentrale Problem in Levinas' Philosophie in der privilegierten Anbindung des Subjekts an eine nachträgliche Ich-Perspektive (vgl. 4.2). Das Vokabular der äußersten Passivität des Subjekts bleibt primär auf eine nachträgliche Ich-Perspektive bezogen – die „Umkehrung des Ich zum Sich“ (JS: 122) –, ohne dabei die Verwicklung dieses Ichs in einem ‚Wir‘ aus einer responsiven Denkweise eingehender zu beachten. Auch die spät in *Jenseits des Seins* formulierte neue Bedeutung der *Nähe im Raum*, das ein „Aneinandergrenzen“ („contiguïté“), ein „zusammen-an-einem-Ort“ (JS: 343) zu formulieren sucht, löst dieses Problem nicht, da das Verhältnis zwischen dem nachträglichen Ich und Wir nicht ausgearbeitet ist. Ähnliches gilt für die „wechselseitige Korrelation, die mich mit dem anderen Menschen in der Spur der Transzendenz, der *l'altérité*“ verbindet (JS: 345); auch hier bindet Levinas offensichtlich über das zunächst unpersönliche ‚sich‘ der Ausgesetztheit des Subjekts ein ‚mich‘ in ein ‚wir‘, ohne dabei die eigene Qualität des Wir zu beleuchten. Durch den Fokus an ein nachträgliches Ich bliebe ein solches Wir an eine gewisse Form von nachträglicher ‚Inter-Individualität‘ gebunden, bei der fraglich wird, wie weit sie als

Beschreibung einer Kollektivierung gelten kann. Ebenso vernachlässigt der Fokus auf die Wechselseitigkeit der Korrelation die für das Politische so zentralen Motive des Ausschlusses und nicht-reziproker Machtverhältnisse.

Folgend versuche ich eine Möglichkeit darzustellen, die auf dieses Problem der Kollektivierung eine Antwort geben könnte. Es handelt sich hierbei um den Vorschlag, die Levinas'sche Verantwortung um die Figur der „Korresponsivität“ zu ergänzen, die ich aus Bernhard Waldenfels' Werk *Sozialität und Alterität* entnehme (Waldenfels 2015: 93 ff.). Um diesem Anliegen gerecht zu werden, bedarf es einiger Vorbemerkungen: Der vorliegende Versuch geht gleichermaßen über das Oeuvre von Levinas wie aber auch über Waldenfels' eigenes Verständnis der Korresponsivität hinaus. Weder handelt es sich um eine direkte Weiterentwicklung von Levinas' Werk, noch lässt sich das anstehende Vorhaben direkt aus Waldenfels' Begriff der Korresponsivität entnehmen. Es handelt sich hingegen um die Andeutung der eigenständigen Weiterentwicklung einer politisch-responsiven Gründungsfigur, die zwar am Horizont beider Autoren steht und maßgeblich durch sie initiiert ist, allerdings nicht erschöpfend auf sie zurückgeführt werden kann.

Dieses Unterfangen zielt darauf, ein korreponsives Gründungsmotiv anzuzeichnen, das den minimalen Bedingungen des Begriffs des Politischen genügt und es erlaubt, assoziative und dissoziative Motive zu verbinden. Zentrale Anleihen der maßgeblichen Autor*innen dieser Arbeit fließen sodann in dieser Skizze zusammen, indem die Kriterien des Politischen gemeinsam mit dem ethisch-politischen Subjekt in eine kollektive Weise des Antwortens eingebunden werden sollen. Das Vorhaben mag indessen nicht mehr als experimentellen Charakter beanspruchen. Seine Plausibilität misst sich an den Bedingungen, die durch diese Arbeit bisher ausgearbeitet wurden, bedarf jedoch fraglos einer über diese Arbeit hinausreichenden Weiterführung. Ein Missverständnis wäre es, den hiesigen Vorschlag im Sinne einer definitiven Form von Levinasianisch inspiriertem Gründungsmotiv zu verstehen. Der experimentelle Charakter weist daher vielmehr auf einen Ausblick, einen erweiterten Horizont, an dem sich die Ausarbeitung der ethisch-politischen Verstrickung vollziehen kann.

Obzwar die Korreponsivität für Waldenfels zunächst einmal noch an Ereignissen und Geschehnissen orientiert bleibt (ebd.) und nicht am Appell der Anderen ausgerichtet ist, erlaubt sich meines Erachtens eine Rückkoppelung an die ethisch-politische Verstrickung bei Levinas, die wiederum über Waldenfels' eigene Betrachtung hinausgeht. Dadurch entsteht eine Art Überschreiten von Levinas mit Waldenfels und von Waldenfels mit Levinas, wodurch das Subjekt nicht nur an ein *Mich*, sondern überdies an ein *Uns* gebunden werden soll. Um dies zu skizzieren, gilt es hier also Waldenfels' phänomenologische *Korreponsivität* kurz zu erläutern. Der Vorteil der Korresponsivität von Waldenfels liegt darin, dass sie gegenüber der Levinas'schen Einzigkeit des Subjekts bereits an einem *gemeinsamen Betroffensein* und einem *gemeinsamen Antworten* ansetzt:

„Wir sind *miteinander* betroffen, nicht in Form individueller Ichs oder eines kollektiven Wir, wohl aber im pluralen Dativ oder Akkusativ: *uns* widerfährt etwas, *uns* trifft etwas, etwas kommt *auf uns* zu. Die Anderen treten noch nicht auf als Mitsubjekte von Akten, die im Modus des Wir vollzogen werden, wohl aber als *Kompatienten*, die einer leiblichen Kompassion, einem συμπάχειν unterliegen.“ (ebd.: 94)

Diese weder als kompaktes Kollektivsubjekt noch als einzelne Antwortsubjekte zu verstehende Form von Kollektivierung setzt offensichtlich voraus, dass uns etwas angeht, das sich *im Antworten* als etwas Gemeinsames entpuppt und in dem sich ein Wir erst aus besagter „Kompassion“ herstellt, ohne dabei bereits vorausgesetzt zu sein. Das ‚Uns‘ in diesem Antworten ist ein solches, das erst durch das gemeinsame Antworten entsteht, und das ein responsiv gebildetes Wir nachträglich in Erscheinung treten lässt (ebd.). Wesentlich ist hierbei, *dass* uns zwar gemeinsam etwas widerfährt, jedoch niemals fix vorgegeben ist, *wie* wir antworten bzw. *was* uns widerfährt. Hinsichtlich der responsiven Struktur folgt daraus, dass das *worauf* wir antworten selbst noch einmal zur Debatte steht, da es selbst nicht strikte vorzugeben vermag, *was* es ist.

Bedenkt man den Bereich von Politik und politischen Phänomenen, dann wird die Bedeutung dieser ko-responsiven Figur deutlich. So stellt beispielsweise die Debatte um die Migrationsströme nach Europa ein anhaltendes Widerfahrnis dar, das ein widersprüchliches *Uns* betrifft, das zwar gemeinsam darauf antwortet, jedoch bereits darin, *was* genau dieses Geschehnis sei und *wie* es zu bewerten ist, großes Konfliktpotential birgt – man denke an das Wording der „Flüchtlingswelle“ in der europäischen Politik. In diesem Beispiel eröffnet sich zwar ein umfassendes europäisches Uns, dieses Uns stellt sich jedoch erst responsiv ein und ist überdies unterteilt in weitere Kollektivkörper, wie die Nationalstaaten und ihre Politik, die wiederum in unterschiedliche Lager geteilt sind, die sich responsiv aus unterschiedlichen Weisen des Antwortens erneuern.

Über Waldenfels’ eigene Betrachtung hinausgehend, lässt sich darstellen, wie in diesem Antworten assoziative wie dissoziative Aspekte miteinander verstrickt sind. Dabei fällt zunächst einmal auf, dass ein *Uns* über eine gewisse Exklusivität verfügt – es gibt jene, die in dieses Uns nicht integriert sind, woraus sich zeigt, dass es sich bei der Bildung des nachträglichen Wir stets schon um eine politisch umstrittene Angelegenheit handelt. Das Uns enthält immer schon einen potentiellen Widerspruch hinsichtlich dessen, was geantwortet wird und wer zu diesem Uns gehört. Selbst wenn wir gemeinsam antworten bleibe ich im Sinne eines *mich* innerhalb des *uns* in einer Weise betroffen, die mich darüber entscheiden läßt, wie ich antworte, auch wenn dieses *Mich* nicht aus dem *Uns* und dem geteilten Widerfahrnis zu lösen ist. Dadurch eröffnet sich ein Verhältnis von verschiedenen internen Antagonismen zwischen unterschiedlichen Antwortweisen und einem externen Antagonismus, der das Wir gegenüber einem gemeinsamen Außen abgrenzt. Der externe Antagonismus kann sich dabei jedoch nicht stabilisieren, da das responsive Wir durchzogen ist von unterschiedlichen Weisen, wie es festgelegt werden soll.

Gleichzeitig ist ein solches *Uns* immer schon assoziativ, da die bindende Kraft in ihm nicht primär durch ein konstitutives Außen, sondern durch ein gemeinsames Betroffensein hervorgerufen wird. Mit dem *Uns* geht zwar ein gewisser Ausschluss einher, der Widerfahrnischarakter der Kollektivierung bleibt diesem jedoch vorgelagert. So eröffnen sich antwortend gemeinsame Antwort- und Handlungsspielräume, die unter dem Levinas'schen Vokabular letztlich nicht beschrieben werden können. Die von Waldenfels beschriebene „*co-naissance*“ des Antwortens (ebd.) ist hierbei von Levinas' Wendung der „*connaissance*“ (Wissen, Erkenntnis) zu unterscheiden, da es sich bei Waldenfels nicht um die Figur des Dritten im Wissen und der Erkenntnis handelt, sondern um ein gemeinsames Antwortverhalten, demgegenüber der Dritte noch einmal diachron vorgelagert bleibt. Gleichsam ereignet sich im gemeinsamen Widerfahrnis etwas, ohne dass das, *worauf* wir antworten oder das *Uns*, dem dies geschieht, von einem vorausgegangenen Erfahrungshorizont abgedeckt werden könnte. Beides stellt sich erst durch das Antworten her, wodurch ein Anschlusspunkt an Levinas gegeben sein kann.

Diese Korresponsivität daraufhin zu lesen, dass sie ausreichend kompatibel ist mit Levinas, würde nun noch einmal die Entscheidungen in den Antworten an das Subjekt dieser Entscheidung zu binden suchen. Offensichtlich kann dieses Entscheidungssubjekt weder das *Wir* noch schlichtweg das *Uns* sein, das aus dem Widerfahrnis nachträglich hervorgeht, da das *Uns* wie das *Wir* gegenüber dem Subjekt nachträglich angerufen werden. Dies lässt den Spielraum offen für ein Subjekt, das mit dem *Uns* diachron verbunden bleibt, d.h. einerseits dem *Uns* zwar vorgelagert ist, andererseits sich jedoch ursprünglich in das *Uns* einschreibt. Das Subjekt würde indessen nicht eindimensional an ein *Mich* gebunden, sondern gleichursprünglich in ein *Uns*.

Wenn ich noch einmal anführe, wie das Levinas'sche Subjekt weder als ein *Ich*, noch als ein *Mich* betroffen ist, sondern primär als ein unpersönliches *Sich* (*soi*), dann lässt sich darstellen, wie genauso das *Mich* wie das *Uns* gegenüber dem Subjekt nachträglich sind. Dies macht Sinn, wenn bedacht wird, dass ein *Mich* letztlich nicht denkbar ist, ohne dass es bereits an einem Horizont situiert ist, der auch mit einem *Ich* gleichsam ein *Er*, *Sie*, *Du*, *Wir*, *Ihr* antizipiert. Genauso wenig wie ein *Uns* denkbar ist, ohne dass sich die *Korrespondenten* in diesem *Uns* in Form eines ‚*Mich*‘ betroffen fühlen. Diese Formen von Personalität werden von Levinas' Figur des Dritten unterschritten, indem der Dritte in diesen personalen Wechselverhältnissen bereits eine Reziprozität freilegt, die der asymmetrischen Beziehung des Subjekts zu den Anderen nachgelagert bleibt. Daher kann noch einmal die vor-ursprüngliche Dimension freigelegt werden, die diesem *Uns* inhäriert, und die darauf zu verweisen sucht, woher das Widerfahrnis und das gemeinsame Antworten ihre Bedeutsamkeit (*signifiance*) für die antwortenden Subjekte erlangen. Eine solche Perspektive würde darauf insistieren, dass die ethisch-politische Verstrickung der Gerechtigkeit ihre Bedeutsamkeit in

den Entscheidungen der Subjekte aufrechterhält, sich allerdings in einem gemeinsamen Antwortgeschehen äußert, wie es bei Levinas nicht angelegt ist.

Es bleibt jedoch fraglich, inwieweit Waldenfels selbst dieser Möglichkeit zustimmen würde, will er ja gerade eine Form des Antwortens beschreiben, die als gemeinsames Antworten nicht mehr auf individuelle Antworten reduzierbar ist. Bedenkt man allerdings, dass das Levinas'sche Subjekt kein eigentliches Individuum ist, und gegenüber einem *Mich* wie auch einem *Uns* noch einmal durch die responsive Differenz diachron vorgelagert bleibt, so eröffnet sich meines Erachtens die Möglichkeit mit einer Verbindung von Levinas und Waldenfels einen Horizont zu eröffnen, in dem sich das Subjekt nicht nur eindimensional in ein nachträgliches Ich, sondern gleichsam in ein Wir einschreibt, da sich Antwortsituationen auf gemeinsamen Boden ereignen und sich in ein gemeinsames Antworten einschreiben können.

Diese Figur würde jedoch eine Verschiebung in der Lesart von Levinas wie auch von Waldenfels voraussetzen, die erst angedeutet wurde und die eine eingehendere Betrachtung beider Werke voraussetzen würde. Ich möchte es hier dabei belassen diese Schnittstelle als möglicher Anhaltspunkt für eine Weiterentwicklung des Ansatzes von Levinas zu verstehen, die sich gegenüber den möglichen Einwänden seitens der Theorien des Politischen nicht zu verstecken hätte. So zeigt sich, dass dieses gemeinsame Antworten in sich notwendigerweise mit assoziativen und dissoziativen Motiven durchzogen ist, die sich einer Engführung des Politischen wie bei Arendt oder Mouffe enthalten würde und die gleichsam anschlussfähig an einen mit dem Ethischen verstrickten Begriff des Politischen bleibt. Gleichzeitig enthält dieses gemeinsame Antworten Gründungsmotiv, indem es eine kreative Dimension enthält, die nicht durch bestehende Verhältnisse oder ein vorgängiges Fundament bestimmbar wäre.

Abschließend lässt sich festhalten, dass hinsichtlich der Frage nach dem Motiv der Kollektivierung bei Levinas zwar ein gewisses Defizit besteht, weil die Konzeption eines gemeinsamen Antwortens die Bezugspunkte von Levinas' eigenem Werk überschreitet. Nichts desto trotz wurde deutlich, dass die Gerechtigkeit das Subjekt an die sozialen Strukturen (als Schon-Gesagtes) verweist, wodurch diese der steten responsiven (Neu-)Gründung ausgesetzt sind (Kapitel 5.1). Das Kriterium der Kompatibilität wird deshalb als erfüllt gelten müssen. Kollektivierung findet bei Levinas über Antworten statt, in denen soziale Identitäten und gemeinsame Praxen ausgesagt werden, wodurch Levinas anschlussfähig an die Theorien des Politischen bleibt. Überdies steht die Möglichkeit einer ethisch-politischen Korresponsivität in Aussicht, die eine genuin kollektive Antwortweise einführt und ein alteritätssensibles Denken noch weiter den Theorien des Politischen annähern könnte.

6. Das normative Dilemma als Aporie der Gerechtigkeit

In den Kapiteln 4 und 5 wurde gezeigt, inwiefern mit der Figur des Dritten von Levinas ein Verständnis des Politischen eröffnet wird, das in einer Verbindung zum Ethischen bleibt, ohne dabei das Politische seiner Autonomie zu berauben. Die beiden Kapitel versuchten darzustellen, dass es sich hierbei tatsächlich um einen Begriff des Politischen handelt, damit die Arbeit nicht aus dem Problem des Zirkels des Politischen (siehe Kapitel 3) in einen Ethizismus übergeht. Indessen wird von der Arbeit beansprucht, dass im Begriff der Gerechtigkeit bei Levinas beide Formen von einer Engführung – Ethizismus sowie Politizismus – vermieden werden. Gegenüber solchen Verengungen wird im vorgeschlagenen Verständnis des Politischen ein ethischer Aspekt berücksichtigt und gleichzeitig das Ethische als je schon politisch gedacht.

Die Kapitel 4 und 5 beliefen sich zunächst einmal auf die Plausibilisierung der These dieser ethisch-politischen Verstrickung und der Hinterfragung des vorgeschlagenen Begriffs des Politischen entlang der Kriterien, die von den Theorien des Politischen gewonnen wurden. Sofern der finale Zweck dieser Ausführung jedoch darin liegt, die Möglichkeit eines alternativen Umgangs mit dem normativen Dilemma zu finden, gilt es diesen alternativen Umgang hier nunmehr darzustellen. Ich werde deshalb in diesem abschliessenden Kapitel die möglichen Konsequenzen für die Intervention dieser Arbeit in die normativen Aspekte der Autor*innen des Politischen zusammenfassend anzeichnen. Freilich bleibt der Platz zu eng, als dass es sich um eine fertig ausgearbeitete Position handeln könnte.

Ich werde folgend im ersten Unterkapitel eine Re-Konzeptualisierung des normativen Dilemmas unter der Levinas'schen Perspektive vornehmen. Hierbei soll noch einmal reflektiert werden, wie die Arbeit eine mögliche Antwort auf das Problem geben kann, das in Kapitel 3 ausgearbeitet wurde. Im Zentrum dieser Umdeutung wird die Konzeption der *Aporie der Gerechtigkeit* stehen, in der sich die ethisch-politische Verstrickung im Subjekt als neuer Blickpunkt auf das normative Dilemma erweist. Damit verbunden unternimmt die Arbeit den Versuch einer Antwort auf die Frage danach, warum das Politische offengehalten werden soll. Die Frage, *warum das Politische offengehalten werden soll*, soll so aus einer Levinas'schen Perspektive gestellt und eine erste Antwort formuliert werden, aus der das Gewicht der republikanischen bzw. demokratischen Forderungen des ersten Teils unterstrichen werden kann.

Überdies war die Forderung der Politisierung der Gesellschaft im ersten Teil an bestimmte Forderung der Ausgestaltung gebunden, sei dies als Möglichkeit der Erneuerung der Republik oder als agonistische Demokratie. Im zweiten Unterkapitel sollen deshalb diejenigen Schnittpunkte skizziert werden, die sich aus der Zusammenführung dieser Forderungen von Arendt und Mouffe mit möglichen Forderungen aus der Aporie der Gerechtigkeit ergeben. Hierbei wird es um eine

andeutende Formulierung einer politischen Ethik im Anschluss an diese Arbeit gehen, die einen Ausblick auf eine mögliche Weiterführung des hiesigen Projekts geben kann.

6.1 Die Aporie der Gerechtigkeit

Eines der zentralen Probleme der im ersten Teil dargestellten Theorien des Politischen liegt im argumentativen Verhältnis zwischen der ontologischen Freilegung des Politischen und den normativen Forderungen, die mit dem Begriff des Politischen verbunden sind. In der Einleitung wurde das Problem dieser Verbindung als der zentrale Fragehorizont dieser Arbeit ausgeführt und im dritten Kapitel weiter vertieft. Nach der Reflexion des Politischen bei Levinas kommt die Arbeit nunmehr auf diesen Aspekt zurück. Das normative Dilemma bezeichnet die Gleichzeitigkeit der Unausweichlichkeit der Gründung des Sozialen mit der Abwesenheit eines Grundes, der diese Gründung legitimieren könnte. Das Problem von Arendt und Mouffe buchstabierte sich in etwa folgendermaßen aus: Wenn das Politische als das Gründungsmotiv in einer ontologischen Reinheit erfasst wird, dann verwandelt sich auch die Forderung der institutionellen Affirmation des Politischen in eine rein politische Angelegenheit. Selbst ethische Motive, wie die Vermeidung von Gewalt, werden daher nur als politische Projekte fassbar, als doch wiederum bloß partikuläre Ansprüche. Daher unterliegt bei Arendt und Mouffe ein konzeptuelles Defizit hinsichtlich der Frage, warum die Affirmation des Politischen normatives Gewicht erlangen sollte. Was auffällig ist bei der ontologischen Freilegung des Politischen, ist indessen die Rückkehr zu einem Hiatus zwischen Sein und Sollen. Solange das Politische als rein ontologischer Begriff erfasst ist, erwachsen aus ihm keine Soll-Ansprüche, auch nicht, dass eine Gesellschaft sich darum bemühen sollte, das Politische offenzuhalten. Solange im Gründungsmotiv selbst keine normative Qualität ausgewiesen wird, solange wird auch der Anspruch der Vergegenwärtigung der Abwesenheit eines Grundes des Sozialen keine normative Qualität gewinnen können. Erst dadurch, dass im Gründungsmotiv ersichtlich würde, warum die stete (Neu-)Gründung des Sozialen normative Qualität besitzt, könnte über den Hiatus zwischen der Freilegung des Politischen und den normativen Projekten hinweg eine Verbindung hergestellt werden.

Der Anspruch an diese Verbindung wäre solcher Art, dass sie nicht nur die Gefahr des Zirkels des Politischen meidet, sondern demgegenüber auch nicht in einen Ethizismus oder Fundamentalismus zurückführt. In der aktuellen Arbeit wurde nunmehr bereits deutlich, wie mit Levinas ein Gründungsmotiv denkbar ist, das beide Engführungen vermeidet. Im Begriff der Gerechtigkeit verstricken sich Politisches und Ethisches derart, dass jede Gründung zugleich eine Störung des Gegründeten in sich trägt, die das Subjekt in die fortwährende responsive Stiftung vergleichbarer

Antworten beruht. Das responsive Subjekt findet sich hierbei in eine aporetische Konstellation befohlen, in der es in der singulären Antwortsituation mit einer offenen Pluralität von Ansprüchen konfrontiert ist. Die Maßlosigkeit der Verantwortung gegenüber den Anderen befiehlt das Subjekt in eine vergleichbare Antwort, gleichsam jedoch gibt es für diesen Vergleich keinen endgültigen Maßstab, der vorgeben könnte, was eine gerechte Antwort ist. Dieses responsive Gründungsmotiv wird nicht nur dem Anspruch gerecht, dass es jeweilige Engführungen vermeidet, es enthält in sich eine Aporie der Gerechtigkeit, die der Gründung des Sozialen eine bestimmte – hier weiter auszuarbeitende – Form von Normativität ausweist.

Zu unterstreichen ist noch einmal, dass der Appell der Gerechtigkeit diesseits der Gegenüberstellung von Sein und Sollen zu liegen kommt. In dieser diachronen Vorgelagertheit gilt es den Einsatzpunkt für die Umdeutung des Begriffs der Normativität zu sehen, ausgehend von diesem eine alternative Interpretation des normativen Dilemmas möglich wird. Auch diese Interpretation muss sich jedoch einem zentralen Problem stellen: Wie gezeigt, folgt aus der Unausweichlichkeit des Appells der Gerechtigkeit keine bestimmte Weise, *wie* geantwortet werden *soll* (siehe Kapitel 4). Bevor also überhaupt eine Antwort auf die Frage gegeben werden kann, warum das Politische institutionell offengehalten werden soll, muss gezeigt werden, in welchem Verhältnis das *Sollen* in dieser Forderung zur *Unausweichlichkeit* der Appelle der Anderen steht. Ansonsten droht der Hiatus zwischen Sein und Sollen durch einen Hiatus zwischen der Unausweichlichkeit und dem Sollen ersetzt zu werden.

Entlang der eingeführten *responsiven Struktur* fällt der unausweichliche Appell der Gerechtigkeit in den Bereich der Unausweichlichkeit (dem *Das*) des Antwortens, eröffnet jedoch genauso unausweichlich ein *Wie* des Antwortens. Darin, dass das Subjekt in einen Vergleich befohlen wird, muss es eine Entscheidung treffen, *wie* es auf die offene Pluralität von Ansprüchen antworten *soll*. Durch die Figur des Dritten wurde das Verhältnis zwischen Singularität und Pluralität im Anspruch der Anderen derart konzeptualisiert, dass sie ineinander verknotet sind. In der Gerechtigkeit findet sich das Verhältnis zwischen dem singulär Anderen und den Anderen im Plural als ein widersprüchliches Sagen im Subjekt (*la contradiction dans le dire*) (JS: 343; vgl. Kapitel 4.3). Erst die verbindliche Kraft dieses kontradiktorischen Appells verlangt dem Subjekt eine Antwort ab, die sich als Gesagtes in das instituierte Schon-Gesagte (siehe Kapitel 5.1) einschreibt. Die Verbindlichkeit der Aufforderung zum Vergleich des Unvergleichlichen geht der Frage danach, wie das Subjekt antworten soll, voraus. Das Sollen entsteht erst in ausgehend der Unausweichlichkeit der Anderen.

Obzwar also der Hiatus zwischen Sein und Sollen unterwandert wird, wird das Sollen nicht vollends von der Unausweichlichkeit der Gerechtigkeit gelöst. Vielmehr ist die Frage, wie das Subjekt antworten soll, ein Ausdruck des Appells der Gerechtigkeit. Das Sollen gewinnt seine Bedeutsamkeit durch die ethische Bedeutsamkeit in der Gerechtigkeit, die das antwortende Subjekt in

Beschlag nimmt. Freilich bleibt diese Bedeutsamkeit des Sollens niemals an eine bestimmte Moral oder einen Normenkatalog gebunden, sondern entsteht durch die *Nicht-Indifferenz* der Anderen (vgl. JS: 187; Waldenfels 2006a: 51 – siehe Kapitel 4.1) in der Aporie der Gerechtigkeit. Mit dem Befehl der Gerechtigkeit übersetzt sich diese Nicht-Indifferenz in die Frage danach, wie geantwortet werden soll. Jede Antwort, sei sie noch so automatisiert und unhinterfragt, macht in Hinsicht darauf, *wie* den Anderen zu antworten ist, diesen Soll-Anspruch geltend. Wie wir antworten ist niemals einfach *egal*. Was sich in unserem Antworten abspielt ist nicht bloß faktischer Natur, sodass jede Antwort gleich gut wäre wie jede andere (vgl. Waldenfels 2006a: 35).

Es entsteht nunmehr die Frage, wie die Unausweichlichkeit dieses Antwortenmüssens in normativer Hinsicht zu charakterisieren ist. Offensichtlich handelt es sich hierbei nicht um normative Gehalte, die einen *bestimmten Soll-Umgang* mit dem Befehl der Gerechtigkeit auferlegen. Waldenfels bezeichnet den Widerfahrnischarakter im Antwortgeschehen aus diesem Grund zuweilen als „prä-normativ“ (vgl. Waldenfels 2006b: 47; 2006a: 14, 51), um damit zu umschreiben, dass die Nicht-Indifferenz in Widerfahrnissen „den normativen Stellungnahmen eine Handhabe bieten, ohne sich ihrerseits auf sie zu stützen.“ (Waldenfels 2006b: 47) Diese Verbindung zwischen der Unausweichlichkeit der Gerechtigkeit und der Soll-Ansprüche, die durch Normen, Gesetze, Institutionen, etc. formuliert werden, ist das notwendige Bindeglied, das es erlaubt, jegliche Ableitungslogik, wie auch den Hiatus zwischen der Unausweichlichkeit der Anderen und dem Soll-Anspruch an politische Institutionen zu vermeiden.

Gleichsam eröffnet sich jedoch ein Problem in der ‚pränormativen‘ Charakterisierung der Nicht-Indifferenz. Wird sie in das Levinas’sche Vokabular hiesiger Arbeit übersetzt, würde das zwar dem Anspruch nachkommen, dass die Nicht-Indifferenz der Anderen, obzwar sie nicht von Normen, bestehenden Werten oder einer bestimmten Moral herrührt, dennoch mit diesen in einer produktiven Weise verbunden bleibt. Nicht beachtet jedoch wäre die politische Dimension, die bereits in der Nicht-Indifferenz der Anderen mit ins Spiel kommt. Dadurch, dass die Aporie der Gerechtigkeit an das politische Gründungsmotiv gebunden ist, handelt es sich beim Antworten auf den Appell der Anderen bereits um ein *normengenerierendes* Geschehen. Mit der Charakterisierung des ethisch-politischen Appells als *pränormativ* würde indessen der Zusammenhang zum *normenstiftenden* Motiv des Politischen in der Gerechtigkeit letztlich wiederum vernachlässigt. Aus diesem Grund, und zur Unterstreichung der Verbindung zwischen dem Appell der Gerechtigkeit und dem Gründungsmotiv, erscheint mir die Charakterisierung als ‚pränormativ‘ ungeschickt. Sie enthält den naheliegenden Rückschluss, dass ‚Normativität‘ wiederum auf Normen bzw. „Rechtsgründe“ zurückgeführt würde (vgl. Waldenfels 2006a: 54). Damit bleibt aus Levinas’scher Sicht zu wenig beachtet, dass Normen ihre Normativität nicht aus sich selbst gewinnen.

Ich möchte deshalb kurz ein alternatives Verständnis des Begriffs der „Normativität“ unter dem Levinas’schen Gesichtspunkt vorschlagen, um daraus das Verhältnis zwischen dem Motiv der Unausweichlichkeit und dem Soll-Anspruch im Antworten zu konzipieren. Hierzu lassen sich die Überlegungen zur Normativität der Sprache von Georg Bertram fruchtbar machen. Bertram bezieht sich auf Levinas, um in seiner Auseinandersetzung mit der (post-)analytischen Sprachphilosophie der Frage nachzukommen, wie sprachliche Normativität zu erfassen sei (Bertram 2006: 123 ff.). Hinsichtlich sprachlicher Normativität stellt sich für Bertram die zentrale Frage, wie es im Verstehen sowie in sprachlichen Gehalten überhaupt zu einer normativen Bindung kommt, ohne dass dabei die Normativität dieser Bindung von Regeln abgeleitet würde (ebd.). Die Frage, woher sprachliche Gehalte und ihre Verwendungsweise ihre Verbindlichkeit gewinnen, verweist notwendigerweise auf eine den sprachlichen Regelsystemen externe Dimension, die diesen Regeln ihre verbindliche Kraft stiftet. Oder anders formuliert, der Verweis auf Normen erklärt noch nicht deren Normativität.

Über die Einbeziehung von Levinas gewinnt Bertram ein Verständnis von Normativität, das die Normativität von Normen löst, was er als „Normativität ohne Normen“ benennt (ebd.: 159 ff.). Die Krux dieser Formulierung besteht darin, dass Normativität nicht aus Normen entsteht, als ob sie dem Gehalt einer Norm immanent wäre: „Die vorgeschlagene Explikation von Normativität legt ihren Akzent auf normative Kräfte. Solche Kräfte sind mit bestimmten Gehalten verbunden. [...] Dennoch erweisen sich die Gehalte im Lichte dieser Verbindung nicht als Normen. Sie haben nicht als solche eine normative Dimension. Erst in Verbindung mit normativen Kräften – vorgängigen Bindungen an andere – gelangen sie in normative Gefilde [...]“ (ebd.: 160) Auch wenn die Kraftmetapher etwas irritierend sein mag, Bertram unterstreicht, dass die verbindliche Kraft der Normativität nicht aus (sprachlichen) Normen, sondern aus der Verbindlichkeit des Appells der Anderen herrührt. Damit attestiert er, wie die ethisch-politische Dimension konstitutiv ist für den Begriff der Normativität. Und obwohl Normativität nicht mit Soll-Ansprüchen identifiziert wird, bleibt die normative Kraft der Nicht-Indifferenz der Gerechtigkeit im Soll-Anspruch einer Norm wirksam.

Bei Levinas kommt dieses Motiv der Entkoppelung von Normativität und Normen da zum Tragen, wo er die Appellhaftigkeit der Verantwortung in ein Verhältnis zu instituierten Regeln und Gesetzen setzt. Diese werden zwar ausgehend der Verantwortung für die Anderen notwendig, jedoch geht die Verantwortung selbst noch einmal über diese von der Gerechtigkeit auferlegten Notwendigkeit von Institutionen hinaus: „Die Verantwortung für den Nächsten ist genau das, was über das Gesetzmäßige hinausgeht und jenseits des Vertrages verpflichtet, sie kommt mir von diesseits meiner Freiheit entgegen, einem Nicht-Gegenwärtigen, einem Unvordenklichen“ (Levinas 1982: 117, zitiert in Abensour 2005: 55). Mit diesem Zitat wird noch einmal unterstrichen, wie mit

dem hiesigen Vorschlag des Begriffs der Normativität keine Normenkataloge angedacht werden, die als eine Art Ableitung aus der Gerechtigkeit fungieren könnten. Dennoch bleibt die Normativität mit der Institutionalisierung (von Normen) verbunden und weist seine Herkunft aus der Verbindlichkeit der Anderen auf. Sowenig Normen die Quelle der Normativität sind, sosehr werden sie durch den Anspruch nach Vergleichbarkeit notwendig. Diese Notwendigkeit von sozialen Normen rührt indessen zwar immer von der Verbindlichkeit der Anderen her, lässt es allerdings offen, wie sich das Subjekt gegenüber diesen Normen positioniert. Im Vokabular dieser Arbeit wäre es möglicherweise angemessener, anstatt von ‚Normen‘ von ‚Institutionen‘ bzw. der ‚Institution der Gesellschaft‘ zu sprechen, die aus dem Gründungsmotiv der ethisch-politischen Verantwortung hervorgehen. Normen wären instituierte Formen des Vergleichs der Unvergleichlichen und damit ein Aspekt der Gründung des Sozialen ausgehend der Gerechtigkeit.

Die hier beschriebene Bewegung zwischen der Normativität als Verbindlichkeit des Appells der Anderen und den instituierten Normen, Gesetzen, etc. ist wiederum eine Ausformulierung der Doppelstruktur der Gerechtigkeit (siehe Kapitel 4.3). Diese wurde dadurch charakterisiert, dass die Gerechtigkeit einerseits Institutionen zur Vergleichbarkeit der Appelle der Anderen verlangt, andererseits diese Institutionen an ihre Quelle aus der Nähe zum Anderen und an die Vorursprünglichkeit der Gerechtigkeit gebunden bleiben. Dadurch inkorporieren sie die Aporie der Gerechtigkeit, die sich dem Subjekt in der Nähe zum Anderen auferlegt, und die darin besteht, dass das Subjekt in der singulären Antwortsituation der Nähe mit einer offenen Pluralität von Ansprüchen konfrontiert ist. In dieser Aporie gibt es keinen Maßstab mehr, der eine gerechte Antwort vorgeben könnte, vielmehr ist das Subjekt daran gebunden, eine Antwort zu (er)finden, die trotz der Unmöglichkeit eines Vergleichs, diesen Vergleich der Unvergleichlichen wagt. Unter dem Gesichtspunkt der hiesigen Umdeutung des Begriffs der Normativität kann diese Aporie indessen das normative Dilemma unterlaufen, indem dem Gründungsmotiv selbst eine normative Kraft eingeschrieben ist. Gegenüber der strikten Trennung zwischen der Deskription des Politischen und den präskriptiven Forderungen bei Arendt und Mouffe weist mit Levinas die Aporie der Gerechtigkeit aus, dass jedem Gründungsakt bereits eine normative Fragestellung eingeschrieben ist: Wie soll das Subjekt den Anderen Gerecht werden? Normativität orientiert sich nicht mehr an Soll-Ansprüchen, sondern an diesem Problem bzw. der Aporie, in der sich das Subjekt unausweichlich wiederfindet.

Aus dieser Aporie der Gerechtigkeit wird nunmehr die Frage beantwortbar, warum es von Gewicht ist, das Politische offenzuhalten. Dadurch, dass das Subjekt in seiner Nicht-Indifferenz, *Zeugnis*⁷⁹ von der Bedeutsamkeit der Anderen ablegt, steht die Institutionalisierung der Gesellschaft

⁷⁹ Zum Verständnis des Zeugnisses bei Levinas, vgl. Zeillinger (2010: 241 ff.).

im Zeichen der Verantwortung gegenüber den Anderen. Der Anspruch an die Institutionen, sich in der Spur der Gerechtigkeit zu halten, unterläuft folglich den Hiatus, der bei Arendt und Mouffe zwischen der Freilegung des Politischen und dem Soll-Anspruch an das Offenhalten des Politischen erfolgte. Der Anspruch an die institutionelle Affirmation des Politischen entsteht nicht aus einem normativen Grund, sondern aus dem Zeugnis, das die Normativität des grundlosen Appells der Anderen ausweist. Mit diesem Eingeständnis der Verantwortung wird gleichsam die Aporie der Gerechtigkeit eingestanden, in der das Subjekt sich der Frage stellt, wie es antworten soll. Indem die Gerechtigkeit die Frage aufwirft, *wie ich antworten muss*, wird eine andere Form von Plausibilität ermöglicht, um zu ergründen, warum institutionelle Spielräume zur Wahrnehmung der Verantwortung gegeben sein müssen. Indem das antwortende Subjekt seine Verantwortung wahrnehmen muss, ist es an die Institutionen gebunden, die den Vergleich der Unvergleichlichen ermöglichen. Institutionen müssen indessen gestisch und symbolisch geltend machen können, dass sie im Zeichen der Verantwortung für die Anderen stehen, wodurch diese Verantwortung wiederum zu einem Kriterium dafür wird, ob Institutionen diesem Geltungsanspruch gerecht werden oder nicht.

Es ist aus diesem Grund von äußerstem Gewicht, zu wissen, dass die Institutionalisierung der Gesellschaft, der Staat, das Recht aus der Intrige der Gerechtigkeit entstammen: „Stammt das Soziale mit seinen Institutionen, seinen universellen Formen, seinen Gesetzen daher, dass man die Folgen des Krieges zwischen den Menschen oder dass man das Unendliche, das sich in der ethischen Beziehung von Mensch zu Mensch eröffnet, begrenzt hat?“ (Levinas 1992: 62) Durch die Rückführung des Sozialen und der Institutionen auf die Nähe zum Anderen wird es möglich, dass die bezeugenden Subjekte ein Bewusstsein dafür entwickeln, sich in ihren Antworten und ihrer Praxis in der Spur der Gerechtigkeit zu halten. Dieses (Ge-)Wissen (die *conscience*) als Quelle des Sozialen zu verstehen, wird wichtig, wenn es darum geht, dass Institutionen sich auf die Gerechtigkeit beziehen und an diesem Bekenntnis kritisierbar bleiben.

Gleichsam jedoch tendieren Institutionen dazu, sich zu verhärten, nur schon weil dies gerade die notwendige Bedingung dafür ist, eine durch Gesetze und gesellschaftliche Normen garantierte Vergleichbarkeit der Unvergleichlichen zu ermöglichen. In dieser Verhärtung drohen sie stets den Bezug zur Singularität der Nähe zu verlieren, ausgehend der sie überhaupt ihre Bedeutsamkeit gewinnen. Es ist aus einer Levinas'schen Perspektive deshalb wiederum wichtig, den Staat, das Recht, die Gesellschaft „von der Nähe her aufzufinden, wo doch das Sein, die Totalität, der Staat, die Politik, die Technik, die Arbeit immer wieder nahe daran sind, ihr Gravitationszentrum in sich selbst zu haben, [nur] für sich selbst zu wiegen – und zu zählen.“ (JS: 347) Diese Institutionen von der Nähe aufzufinden, heißt die Aporie der Gerechtigkeit zu bezeugen, die gleichsam die Institutionen in die Verantwortung ruft, wie aber auch zur kritischen Hinterfragung und potentielle Bekämpfung der bestehenden Institutionen auffordert. Es lässt sich hier Abensours Umschreibung

des Levinas'schen Staatsverständnis analog für die Institutionalisierung der Gesellschaft verwenden: „Diese Staatsform enthält in sich selbst die Möglichkeit einer kritischen Öffnung in dem Maße, in der die ursprüngliche Nähe, von der sie herrührt, sich immer direkt in ein Kriterium, in eine Urteilsinstanz umwandelt.“ (Abensour 2005: 52)

Aus der Perspektive dieses bezeugenden Subjekts wird ersichtlich, dass die Aporie der Gerechtigkeit – d.h. der Unausweichlichkeit, den Anderen gerecht werden zu müssen, unter der Bedingung der Unmöglichkeit, ihnen gerecht werden zu können – als stete Forderung der politischen Hinterfragung und der Neu-Instituierung der gemeinschaftlichen Antwortweisen fungiert. Das Motiv des Offenhaltens des Politischen folgt nicht aus der Abwesenheit eines letzten Grundes, sondern aus der unumgehbaren Verantwortung, für die es keine definitive Antwort gibt und die aus ihrer Maßlosigkeit die ständige Transformation bestehender Institutionen in Rekurs auf die Gerechtigkeit erfordert. Aus der Wahrnehmung der Aporie der Gerechtigkeit im Subjekt sieht sich das Subjekt indessen in die Quelle der Polis zurückberufen, wodurch analog das Erfordernis besteht, dass Institutionen diese Quelle aus ihrer Selbstrevision bezeugen (vgl. Critchley 2014: 237). Die darin bezeugte Ungenügsamkeit jeder politischen Ordnung verlangt, dass das Aushandeln über die Weise der Institution dieser Ordnung selbst einen instituierten Rahmen gewinnen muss. Dadurch wird die Beantwortung der zentralen Frage dieser Arbeit aus Levinas'scher Perspektive möglich: Das Politische muss deshalb institutionell offengehalten werden, damit die Ansprüche nach einer gerechten Gesellschaft miteinander in einen Diskurs und Widerstreit treten können und die Möglichkeit bestehen bleibt, im Zeichen der Gerechtigkeit die Gesellschaft entsprechend zu transformieren. Erst durch die institutionelle Affirmation des Politischen werden die notwendigen kreativen Antwortspielräume gegeben, um der Verantwortung für die Anderen gerecht zu werden. Die Forderung der institutionellen Affirmation des Politischen hat so weder Selbstzweck noch orientiert sie sich primär an der Vermeidung von Gewalt. Sie steht vielmehr in der Spur der unendlichen Verantwortung, die deshalb immer zur Revision bestehender Institutionen aufruft, weil die Verantwortung gegenüber den Anderen kein Maß und kein Ende kennt. Gegenüber Arendt und Mouffe wird daher deutlich, dass mit der institutionellen Anerkennung des Politischen gleichsam die Affirmation der Gerechtigkeit einhergeht, wodurch die Anerkennung des Politischen seine normative Qualität gewinnt.

Die Frage, warum das Politische ausgehend von Levinas institutionell anerkannt werden muss, sollte dargestellt werden. Auf diese Frage antwortet nunmehr keine Begründung im eigentlichen Sinne, sondern das Zeugnis der Verantwortung gegenüber den Anderen. Aus diesem Zeugnis bezeugt sich die Forderung an die *notwendige Möglichkeit* einer politischen Ordnung, in der die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse der steten *Revision* unterliegen. Durch die Einsicht in die Nicht-Indifferenz der Anderen lässt sich ein Modus der Affirmation des Politischen finden, der in

der Ausgesetztheit gegenüber der Aporie der Gerechtigkeit den Ausweis erbringt, weshalb die ständige Politisierung einer Gesellschaft zu bejahen ist, und weshalb diese Politisierungsforderung institutionell berücksichtigt werden muss.

Was bis anhin noch nicht spezifiziert wurde, ist die Frage, mit welchen Forderungen an die Institutionen und an das Subjekt diese stete Politisierung verbunden ist. Welche Forderungen werden an eine politische Ethik zu stellen sein, die sich in der Spur der Aporie der Gerechtigkeit zu halten verpflichtet? Ich möchte im folgenden Unterkapitel einige Überlegungen hierzu skizzieren, die einen Anknüpfungspunkt von Levinas und den Theorien des Politischen zu bestimmen helfen. Das Kapitel soll indessen einen für die vorliegende Arbeit abschließenden Ausblick bieten, der in weiterführenden Arbeiten vertieft werden könnte.

6.2 Eine politische Ethik als Forderung der Institution des Nicht-Institutionalisierbaren

Ziel dieses Unterkapitels ist es, eine Andeutung einer politischen Ethik ausgehend dieser Arbeit zu skizzieren und diejenigen Punkte darzulegen, die eine solche Ethik in besonderem Masse berücksichtigen muss. Für eine vertiefte und systematische Perspektive darauf, wie diese politische Ethik aussehen würde, fehlt hier schlichtweg der Platz, und das wesentliche Ziel der Arbeit wurde mit der Ausformulierung der Notwendigkeit der politischen Öffnung von Institutionen bereits geleistet. Was hier noch erfolgen kann, ist die Ausformulierung minimaler Kriterien, die aus Sicht meiner Arbeit mit der Forderung des Offenhaltens des Politischen einhergehen müssen.

Der zentrale Ausgangspunkt für die folgende Ausformulierung bleibt die ausgemachte Doppelstruktur, in der die Gerechtigkeit einerseits Institutionen voraussetzt, diese andererseits jedoch stets in Rückführung auf ihre Herkunft aus der maßlosen Verantwortung gegenüber den Anderen bezieht. Dadurch dass die Institutionalisierung aus der Aporie Gerechtigkeit mündet und es niemals gelingt abschließend gerechte Institutionen zu bilden, entsteht die Situation einer *„Institution des Nicht-Institutionalisierbaren“*: Die Gründung von Institutionen und deren Erhalt zum Vergleich der Unvergleichlichen muss etwas beanspruchen, das sie nicht halten kann, nämlich den Anderen gerecht zu werden. Indem Institutionen diesen Anspruch erheben müssen, inhäriert ihnen also der Anspruch, etwas zu institutionalisieren, das nicht institutionalisierbar ist. Gleichsam bleiben, dadurch dass die Gerechtigkeit niemals abschließend instituiert werden kann, Institutionen ausgehend der Verantwortung für die Anderen offen für ihre Politisierung. Ich möchte folgend zeigen, wie diese Formel der Institution des Nicht-Institutionalisierbaren als der zentrale Schnittpunkt zwischen Levinas und den Soll-Ansprüchen der Theoretiker*innen des Politischen fungieren kann.

Denn, so mein Anspruch, auch eine politische Ethik, die in Rückgriff auf die Theorien des Politischen gebildet wird, fordert eine Form der Institution des Nicht-Institutionalisierbaren, wenn auch unter anderen Vorzeichen.

Um ausgehend dieser Arbeit den Einsatzpunkt für eine politische Ethik angemessen darzustellen, bedarf es zunächst eines gewissen Grundgerüsts einer politischen Ethik, die durch die Theorien des Politischen inspiriert ist. Weder Arendt noch Mouffe formulieren eine solche Ethik ausdrücklich, und auch unter den genannten Autor*innen des Politischen, die demokratische Projekte verfolgen, wie Claude Lefort (1990) und Jacques Rancière (2000; 2016), werden demokratische Programme nicht als Ethik ausformuliert. Die einzige mir bekannte politische Ethik, die sich aus der direkten Auseinandersetzung mit den Theorien des Politischen schöpft, ist Marcharts demokratische „Ethik der Selbstentfremdung“ (Marchart 2010: 329 ff.). In ihr formuliert Marchart eine demokratische Ethik, die sich einer Anerkennung des Politischen verschreibt und aus dieser Anerkennung eine demokratische Ethik gewinnt. Für einen ersten Anhaltspunkt eignet sich Marcharts Ethik der Selbstentfremdung deshalb, weil sie ausgehend des ontologischen Horizonts der Theorien des Politischen formuliert ist und mit der Forderung der demokratischen Selbstentfremdung einen zentralen Aspekt der noch abstrakten Forderungen von Arendt und Mouffe zusammenzufassen erlaubt.

Freilich bleibt gerade durch den direkten Bezug zu den Theorien des Politischen ein wesentlicher Bruch zu einer Levinas'schen Ethik bestehen. Diese Diskrepanz lässt sich bereits im Titel der *Selbst-entfremdung* darstellen, die für Marchart als eine „Selbstentfremdung des Sozialen“ (ebd.: 329) betitelt ist. Unter den ontologischen Annahmen, die diese Ethik grundieren, wird gerade ein Verhältnis zwischen dem Sozialen und dem Politischen angenommen, das das Soziale als ontologisches Sediment erfasst, ausgehend welchem die eigene Identität konstituiert wird. Unter dem Gesichtspunkt dieser Arbeit bliebe diese Voraussetzung zu weit von einem responsiven Gründungsmotiv entfernt. Gerade durch diese Distanz jedoch eignet sich die Ethik der Selbstentfremdung, um den Übergang von den Forderungen von Arendt und Mouffe zu jenen von Levinas zu charakterisieren und die nötige Abgrenzung vorzunehmen, ohne dabei die Analogien zu vernachlässigen.

Unter den Voraussetzungen der Ethik der Selbstentfremdung besitzen die sozialen Akteure keine fixierbare Identität, sondern gewinnen ihre Identität aus der prekären und bloß partiellen Gründung im Verhältnis zu anderen Identitäten. Aus diesem Grund stellt für Marchart eine demokratische Ethik im Kern „eine Ethik der *Anerkennung* der Unbedingtheit des Bedingten bzw. demokratiethoretisch: der Anerkennung der nicht-selbstidentischen Natur jeder sozialen Identität“ dar (ebd.: 333). Diese Ethik operiert entlang der Einsicht, dass demokratische Politik eine solche ist, in der dem Streben politischen Handelns nach Verschluss des Sozialen entgegengewirkt wird. Eine demokratische Praxis ist eine solche, die der Totalisierungstendenz politischen Handelns in

einer selbstgewollten Gegenbewegung die Abwesenheit eines letzten Grundes entgegenhält. Die Ethik, die aus diesem Verständnis resultiert, erfordert von den demokratischen Akteuren die Akzeptanz, dass kein Regime je absolut gründbar ist, und dass dieser Mangel zu affirmieren ist. Daher bleibt die Demokratie angewiesen auf die institutionelle Verankerung eines symbolischen Dispositivs, das dieses Paradox ausbuchstabiert: „Dieselben Institutionen, die Demokratie gründen sollen, müssen also zugleich die Unmöglichkeit dieser Aufgabe signalisieren.“ (ebd.: 332)

Es gilt in dieser demokratischen Ethik also solche Institutionen und symbolische Dispositive aufzustellen, die es erlauben, den ontologischen Mangel darzustellen und in eine demokratische Praxis umzusetzen. Demokratische Institutionen sind daher solche, die die hierzu notwendige Selbstentfremdung ermöglichen, obwohl sie diese niemals garantieren können. Es gilt institutionell das zu verankern, was es nicht gibt, nämlich die Grundlosigkeit, auf der diese Institutionen gründen. Es wird etwas symbolisch repräsentiert, das nicht repräsentierbar ist. Dieser Punkt ist es, der mich veranlasst, auch in Bezug auf die demokratischen und republikanischen Forderungen bei Arendt und Mouffe von einer *Institution des Nicht-Institutionalisierbaren* zu sprechen. Nicht nur in Levinas' Begriff der Gerechtigkeit findet sich die Formel der Institution des Nicht-Institutionalisierbaren. Unter ontologischen Vorzeichen findet sie sich auch in der postfundamentalistischen Demokratie, die mit den Theorien des Politischen verbunden ist. Noch vor Arendt und Mouffe wäre hier Claude Lefort hervorzuheben, dessen Werk die zentrale Umschreibung der Demokratie als ein Regime formuliert, das sich die Entleerung des Ortes der Macht symbolisch einverleibt (vgl. Lefort 1990).

Die Formulierung, die das Paradox der Institution des Nicht-Institutionalisierbaren am deutlichsten unterstreicht, ist Leforts „wilde Demokratie“ (vgl. Lefort 2008: 81 f.).⁸⁰ In ihr wird die paradoxe Konstellation ersichtlich, in der sich die Demokratie ihre wesenhafte Wesenlosigkeit entgegenhält, indem das Wilde, Nicht-Institutionalisierbare im Selbstverständnis der Demokratie affirmiert wird. Wie Abensour zur wilden Demokratie Leforts ausführt, ist die Demokratie „die Gesellschaftsform, die über das Spiel der Teilung der Frage nach sich selbst, die sich das Gesellschaftliche unablässig stellt, freien Lauf lässt, einer Frage, die immer nach einer Lösung verlangt und [...] dazu bestimmt ist, nie endgültig beantwortet werden zu können.“ (Abensour 2012: 233) Demokratie ist daher gerade der Name für eine Konstellation, die eine ständige Ungenügsamkeit und den Kampf um Transformationsansprüche anzeigt, die sich niemals instituieren lassen, für die die demokratischen Institutionen jedoch die notwendige Offenheit ausgestalten müssen. Eine solche Demokratie ist zugleich als Regimeform instituiert, geht jedoch nicht im instituierten Recht und der

⁸⁰ An anderen Stellen spricht Lefort von „*Esprit sauvage*“, der ebenso als Angelpunkt für die wilde Demokratie gelten darf (Lefort 1978: 43 f.). Für eine übersichtliche Darstellung der wilden Demokratie, vgl. Abensour (2012: 227 ff.), Oppelt (2017: 269 ff.) und Marchart (2013b).

politischen Ordnung auf. Es ist eine Ordnung, die von sich aus über sich hinausstrebt, die zugibt, dass ihr eine eigentliche Legitimationsgrundlage fehlt und daraus eine Tugend macht.

Von einer Institution des Nicht-Institutionalisierbaren zu sprechen, heißt in diesem Zusammenhang, dass das demokratische Dispositiv eine Form von (symbolischen) Institutionen ist, die dieser Selbsttranszendierung nachzukommen suchen. Eine demokratische Ethik muss instituiert werden, sie muss in einer bestimmten Weise in der sozialen Praxis und im demokratischen Geist verankert sein. Eine Verankerung, die im Wortschatz der Theorien des Politischen (sowie bei Levinas) als eine Form der Institutionalisierung zu verstehen ist. Dass sich die Akteure in ihrem Handeln nun tatsächlich selbstentfremden, lässt sich schlichtweg niemals garantieren. Was sich jedoch bestimmen lässt, ist die Art und Weise, wie demokratische Institutionen die *Forderung* an die politischen Akteure inkorporieren und die notwendige Offenheit besitzen, diese Selbstentfremdung zu ermöglichen.

Im bisherigen Vokabular dieser Arbeit wurde diese symbolisch-institutionelle Affirmation des Politischen als die Forderung, das Politische offenzuhalten, genannt. Im letzten Kapitel wurde gezeigt, dass sich diese Forderung mit Levinas dadurch begründen lässt, dass eine politische Gemeinschaft sich nur dadurch legitimieren kann, als sie eine Verbindung zu ihrer vor-ursprünglichen Quelle aus der Nähe zum Anderen behält. Das Politische muss deshalb offenbleiben, weil erst so die Frage gestellt werden kann, ob sich Institutionen in der Spur der Gerechtigkeit halten, und erst so die unterschiedlichen Ansprüche auf eine gerechte Institutionalisierung der Gemeinschaft in einen offenen Widerstreit treten können. Daher wird ersichtlich, wie einerseits zwar eine Analogie zwischen einer durch Levinas inspirierten politischen Ethik und einer demokratischen Ethik der Selbstentfremdung besteht, wie andererseits jedoch auch die Forderung der Selbstentfremdung durch den Begriff der Verantwortung unterlaufen wird. Aus Levinas'scher Sicht würde die Selbstentfremdung erst dadurch nötig, als der Anspruch nach einer gerechten Ordnung immer die (potentiellen) Ansprüche der Anderen einbeziehen muss. Die Gerechtigkeit unterläuft daher die Ethik der Selbstentfremdung.

Sosehr eine direkte Einreihung von Levinas in ein Republikverständnis von Arendt oder die Demokratieverständnisse von Mouffe und Lefort sicherlich problematisch wäre (vgl. Abensour 2005: 58), sosehr zeigt sich eine Analogie hinsichtlich des institutionellen Anspruchs nach Selbsttranszendierung der politischen Ordnung. Will man nunmehr den zentralen Differenzen gegenüber dem hier beschriebenen Demokratieverständnis gerecht werden, so bedarf es einer Darstellung der Ansprüche an die Institutionen, die eine politische Ethik, ausgehend von Levinas, umzusetzen suchen. Der Anspruch an diese Institutionen besteht darin, dass sie den Anspruch der Gerechtigkeit geltend machen und es ermöglichen, im Geiste der Levinas'schen Gerechtigkeit zu sprechen und zu handeln. Während man im Fall der Ethik der Selbstentfremdung nun primär von einer

kontingenzsensiblen Ethik sprechen kann, beliefe sich der Vorschlag dieser Arbeit auf eine *alteritäts-sensible Ethik*, die eine politische Ethik primär am Motiv der Aporie der Gerechtigkeit ausrichtet. In dieser Ausrichtung würde das Motiv der Kontingenz in die irreduzible Verstrickung von Singularität und Pluralität der Anderen in der Gerechtigkeit eingebunden. Gleichsam wäre das Motiv der Selbstentfremdung insofern im Anspruch dieser alteritätssensitiven Ethik ermöglicht, als das Feindbild dieser Ethik die Verschlusstendenz im Sozialen ist.

Im Gegensatz zu einer Ethik der Selbstentfremdung wird eine politische Ethik im Ausgang an Levinas jedoch nicht primär eine Anerkennung der Kontingenz und des Politischen fordern, sondern sich einer Vergegenwärtigung der Herkunft der Gemeinschaft und ihrer Institutionen aus der Gerechtigkeit verschreiben. Institutionen stehen im Dienst der Verantwortung gegenüber den Anderen und binden sich daher an die Singularität und Unendlichkeit des Anderen. Die Institution des Nicht-Institutionalisierbaren wäre als Institution im Namen der Gerechtigkeit erfasst, die in der Doppelstruktur der Gerechtigkeit mündend, Institutionen verlangt, die symbolisch auf die Verantwortung verweisen, sowie aus diesem Verweis ihre Offenheit begründen, sodass aus der Nähe kreative Antworten möglich sind und ein Anstoß zur Revision dieser Institutionen erwachsen kann.

Um diese Institution des Nicht-Institutionalisierbaren präziser darzustellen, lässt sich auf die bereits erwähnte Interpretation eines Levinas'schen Staates von Abensour zurückgreifen (Abensour 2005). Dass sich Abensour auf den Staat bezieht, hat vor allem damit zu tun, dass der Staat im Zentrum der explizit politischen Aspekte von Levinas' Werk steht und als diejenige Instanz gelten darf, in der sich die Gerechtigkeit primär instituiert (vgl. bspw. Levinas 2007). Auch wenn meine Arbeit diesem Primat des Staates sicherlich zu widersprechen hätte, sofern der Staat unter dem Gesichtspunkt des Gründungsmotivs des Politischen nur eine Form derstituierung der Gemeinschaft bezeichnet, so wird im Levinas'schen Staatsverständnis die Struktur der Institutionalisierung explizit, aus der die hier anzuzeichnende politische Ethik konzipiert werden muss. Der Levinas'sche Staat soll dabei als Bezugspunkt der Notwendigkeit einer Institutionalisierung dienen, die analog zur selbstentfremdeten oder ‚wilden‘ Demokratie, eine dezentrierte Institution bedeutet. Gleichsam jedoch soll deutlich werden, wie diese Levinas'sche Version der dezentrierten Institution über den Demokratiebegriff bei Lefort, Marchart und Mouffe hinausgeht.

Ausgangspunkt der Dezentriertheit des Levinas'schen Staates bleibt die Doppelbewegung, die aus der Gerechtigkeit hervorgeht. Aus ihr heraus ist der Staat „hin- und hergerissen [...] zwischen der außerordentlichen Intrige, aus der er hervorgeht, und dem Ziel, das er verfolgt, das nichts anderes ist als die Gerechtigkeit, wie wenn die gegenwärtige Effektivität des Staates stromaufwärts und stromabwärts Instanzen unterworfen wäre, die naturgemäß über ihn hinausragen und ihn hinter sich lassen.“ (Abensour 2005: 54) Die Nähe hört in diesem Staat nicht auf, ihr störendes Unwesen zu treiben, da die Institutionierung des Staates an eine singuläre Antwortsituation gebunden

bleibt, in der das Subjekt die bestehenden Vergleichsweisen – das Schon-Gesagte als Staat – responsiv instanziiert. Hierin liegt der Sinn von Levinas' Aussage, dass die Gerechtigkeit unmöglich ist, „ohne daß derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet.“ (JS: 347) Staatliches Handeln bedarf staatlicher Akteure, die sich als antwortende Subjekte in die Entscheidung berufen sehen. Die Dezentrierung des Staates – bzw. der Institution – erfolgt daher stets im Rückgang in die Nähe.

Indessen stellt sich analog zur Doppelstruktur der Gerechtigkeit eine doppelte Fragestellung gegenüber dem Staat: „Auf der einen Seite: Hält sich die Form des menschlichen Zusammenlebens – anders gesagt das Politische –, die der Staat der Gerechtigkeit einrichtet, in der Kontinuität der ursprünglichen Intrige? Auf der anderen Seite: Ist diese Form von solcher Natur, dass sie dem Staat erlaubt, sein Ziel, nämlich die Gerechtigkeit, zu erreichen?“ (Abensour 2005: 54) Diese Fragen wenden sich besonders gegen die bereits erwähnte Verschlusstendenz des Staates und des Sozialen gegenüber ihrer Herkunft aus der ethisch-politischen Verantwortung. Ihr gegenüber wurde deutlich, dass das Politische offengehalten werden muss, damit sich die Ansprüche auf Gerechtigkeit politisch äußern können, um das Verhandeln und den Streit um die gerechte Gesellschaft – oder eben den gerechten Staat – zu ermöglichen.

Ein Staat, der gerecht zu bleiben sucht, enthält daher „in sich selbst die Möglichkeit einer kritischen Öffnung in dem Masse, in der die ursprüngliche Nähe, von der sie herrührt, sich immer direkt in ein Kriterium, in eine Urteilsinstanz umwandelt.“ (Abensour 2005: 52) Als Quelle der gemeinschaftlichen Institutionen fungiert die Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen als Kriterium für deren Kritisierbarkeit und Revidierbarkeit. Dadurch, dass sich Institutionen mit dem Label der Gerechtigkeit kennzeichnen, eröffnen sie den Subjekten, von denen sie instituiert werden, die kritische Möglichkeit eines Urteils darüber, ob bestehende Institutionen dem Anspruch des Anderen gerecht zu werden vermögen oder nicht. Wenn nicht, dann sieht sich das Subjekt in der Möglichkeit ein Urteil darüber zu fällen, wie ausgehend der singulären Antwortsituation bestehende Institutionen revidiert oder neue Institutionen gegründet werden müssen, die einen gerechten Vergleich ermöglichen. Erst aus der Rückkehr zur Aporie der Gerechtigkeit können sich Institutionen provisorisch legitimieren, indem sie aus der Nähe beurteilt, den Vergleich der Unvergleichlichen erlauben, oder sich aus ihrer Insuffizienz transformieren lassen.

Nun jedoch ergeben sich meines Erachtens aus diesem Fokus auf den Begriff des Staates und der Institutionen zwei zentrale Probleme: Erstens stellt sich die Frage, inwieweit die ständige Hinterfragung und Revision des Staates an den Begriff des Staates gebunden bleiben kann und das ‚Jenseits des Staates‘ nicht vielmehr mit dem Begriff von Politik verbunden werden muss. Mit dem Fokus auf den Staat droht die Politik als legitimer Ort der Austragung des Konfliktes um die Frage nach dem gerechten Staat untergraben zu werden. Das Offenhalten des Politischen würde indessen

primär als ein Moment im Staat verstanden anstatt als eine grundsätzliche Forderung einer ständigen Politisierung aller gesellschaftlichen Bereiche. Gerade am Horizont der Theorien des Politischen bleibt die primäre Orientierung am Staat suspekt, sofern das Verhältnis dieses Staates zur Politik nicht in die Betrachtung einbezogen ist. Die Motive der Hinterfragung, der Kritik und des Widerstands gegen den Staat verweisen zunächst einmal, noch bevor der Staat ins Blickfeld rückt, auf einen Begriff des Politischen wie ihn diese Arbeit ausformuliert hat.

Zweitens führt das Jenseits des Staates zurück zum urteilenden Subjekt. Weshalb also sollte der Fokus der Gerechtigkeit ausschließlich auf dem Staat liegen, wenn letztlich das Subjekt, sei es in staatlichen oder anderen Kontexten, die kritische Instanz bezüglich der Legitimität der bestehenden Institutionen bleibt? So sehr der Staat der notwendige Fokus einer auf Gleichheit gerichteten Antwortmöglichkeit bleibt, so sehr führt die Gerechtigkeit selbst zurück zum Subjekt, das losgelöst von bestehenden Kontexten und Antwortmöglichkeiten nach einem gerechten Urteil finden muss. Erst dadurch wird die politische Verantwortung ernsthaft übernommen. Wenn sich der Anspruch nach einer gerechten Gesellschaft stets an das Subjekt in der Nähe zum Anderen richtet, dann verdeutlicht sich meines Erachtens, wie nicht die Konzeption des Staates, sondern eine politische Ethik im Zentrum normativer Gesichtspunkte bei Levinas stehen muss, die die Situation der Nähe aufnimmt und daraus das zentrale Kriterium dieser politischen Ethik macht. Eine politische Ethik muss also die Frage stellen, welche institutionellen Bedingungen und Forderungen dem antwortenden Subjekt gegeben sein müssen, damit sein Antworten in der Spur der Gerechtigkeit bleibt. Erst mit dieser Frage wird die politische Ethik der Doppelstruktur der Gerechtigkeit gerecht. Nicht nur fordert diese Ethik eine Institutionalisierung, die über die Institutionen hinausgeht, mit dem Anspruch der Dezentrierung der Institution müssen überdies bestimmte Forderungen an die Urteilssituation gestellt sein.

Ich denke, dass diese Punkte eine erste Zusammenfassung jener Forderungen erlauben, die sich aus der hier angedeuteten politischen Ethik aufdrängen: *Erstens* zeigt sich, wie diese politische Ethik ein Bekenntnis zur Gerechtigkeit ausspricht. Nicht nach Begründung sucht eine Levinas'sche Ethik, sondern nach der Singularität und der Unendlichkeit in der Aporie der Gerechtigkeit. Daher muss die angestrebte politische Ethik von Institutionen beanspruchen, dass sie sich symbolisch und praktisch in der Spur der Gerechtigkeit zu halten suchen. Ihnen obliegt die Aufgabe, ein Bekenntnis zur Gerechtigkeit zu leisten und sich der Sensibilität für die Singularität der Anderen zu verschreiben. Dadurch ermöglichen sie den Subjekten, ebenso in der Spur der Gerechtigkeit zu bleiben und ihrer Verantwortung nachzukommen.

Zweitens müssen deshalb Institutionen einerseits einen Maßstab formulieren, gemäß dem die Gerechtigkeit instituiert wird wie gleichzeitig aber im Namen der Gerechtigkeit kritisierbar, politisierbar und transformierbar bleiben. Die politische Ordnung, der Staat, das Recht, die soziale Praxis

und das politische Ethos institutionalisieren sich derart, dass sie den Widerspruch gegen sich selbst eröffnen.

Drittens verlangt die hiesige politische Ethik einen Diskurs über sich selbst, ein Diskurs, der sich der Bezeugung der Verantwortung gegenüber den Anderen verschreibt. Wie bereits erwähnt, ist es wichtig, zu verstehen, dass das eigene Handeln und die gesellschaftlichen Institutionen aus der Nähe zum Anderen herrühren (vgl. Levinas 1992: 62). Dieser Diskurs performiert deshalb die ständige Erneuerung des Versuchs der Bezeugung der Gerechtigkeit und spricht in einem Gesagten, das durch die Aporie der Gerechtigkeit inspiriert ist und aus dieser heraus ihren Impetus zur steten Erneuerung des Bekenntnisses der Verantwortung für die Anderen sowie der Kritik der Institutionen leistet. Ein solcher Diskurs ist daher informiert durch das Sagen, durch den Widerspruch der konfligierenden Ansprüche in der Bedeutsamkeit der Nähe (Critchley 2014: 233). Ein solcher Diskurs lässt sich freilich nicht auf einen bestimmten Bereich oder einen ausschließlichen Modus einschränken, er operiert vielmehr aus einem Ethos heraus, das sich der Aporie der Gerechtigkeit widmet und im Gestus der Verantwortung für die Anderen steht, in der „die Gleichheit aller getragen ist von meiner Ungleichheit, durch den Mehrwert meiner Pflichten über meine Rechte.“ (JS: 347) Dieser Diskurs drängt auf eine ständige Sensibilisierung der Subjekte hinsichtlich ihrer Antwortverhalten und der Situationen, in denen sich die Beziehung zu den Anderen ereignet.

Viertens referiert dieser Diskurs auf die Rolle des Subjekts und die Situation der Nähe. Ausgehend dieses Verweises auf die Rolle des Subjekts, ergeben sich zusammen mit dem bisherig Gesagten einige Motive, die an die Urteilsituation appellieren. (a) Das Subjekt steht selbst in der Spur der Gerechtigkeit und im Modus des Bezeugens. Wie jedoch wird ein Antwortmodus möglich, der die Vergegenwärtigung der Aporie der Gerechtigkeit inhäriert? Ich möchte hierzu den Vorschlag einer ‚ethisch-politischen Epoché‘ machen. Unter einer solchen kann man den Modus der Enthaltung gegenüber dem Gesagten und dem Sein verstehen, die dazu tendieren, das Subjekt aus der Nähe in automatisierte Antwortweisen und eine fixierte Identität zu drängen. Die Wahrnehmung der Situation der Nähe kann diesen Verschlusstendenzen gegenüber als Vergegenwärtigung der Aporie der Gerechtigkeit verstanden werden. Levinas’ Philosophie steht beispielsweise unter dem Zeichen einer solche Epoché, es finden sich allerdings auch Ansätze davon bei Derrida (vgl. Derrida 1990/1991) und Waldenfels (bspw. Waldenfels 2015: 334). Mit Levinas könnte man von einer Wahrnehmung des eigenen „dés-intéressement“, einem „Sich-vom-Sein-lösen“ sprechen, das heißt der Losgelöstheit vom Sein und dem Schon-Gesagten in der Nähe zum Anderen (vgl. JS: 23 f., 30, 50 und weitere). (b) Dem Subjekt obliegt es, aus der Nähe ein Urteil zu fällen, die keinen Maßstab vorgeben kann. Es muss daher das Wagnis eingehen, von seinem Urteil zu behaupten, dass daraus angemessene Institutionen für den Vergleich der Unvergleichlichen erwachsen können. Dies gelingt nur unter der paradoxen Konstellation, dass der Anspruch an dieses Urteil derart ist, dass es

eine Institution des Nicht-Institutionalisierbaren mitberücksichtigt, d.h. die zukünftige Möglichkeit der ständigen Kritik und Transformation des eigenen Urteils. (c) Da dem Urteil zugleich eine Antwort auf den singular Anderen wie auf die Ansprüche aller Anderen gefällt wird, inhäriert diesem Urteil die Berücksichtigung einer *temporalen Dimension*: „Die Entscheidungen des Subjekts beginnen nicht in ihm, sondern Urteile tragen eine Geschichte mit sich und knüpfen an diese an. [...] In jedem Urteil gilt es daher gleichermaßen im Jetzt die Vergangenheit sowie das Kommende zu berücksichtigen.“ (Flatscher 2015: 205) Das heißt, dass das Urteil des Subjekts in Bezug auf die bestehenden (bzw. vergangen) Antwortweisen sowie in Antizipation der zukünftigen Appelle, die Institutionalisierbarkeit des Vergleichs dieser Appell beanspruchen können muss.

Fünftens resultiert daraus ein widerständiges Ethos der Bürger*innen der gerechten Gesellschaft. Diese stehen in einen Modus potentiellen Widerstandes gegenüber den bestehenden Institutionen. Nicht nur müssen die Institutionen die Möglichkeit des Widerstandes instituieren, darüber hinaus berufen sich die Bürger*innen selbst auf den Anspruch der ständigen Prüfung. Sie verkörpern ein widerständiges Ethos, das fragt, ob sie nicht vielmehr gegenüber den gesellschaftlichen Institutionen politischen Widerstand zu leisten hätten. Dadurch dass sich die Gerechtigkeit in Institutionen manifestiert, stellen die Institutionen eine Manifestation der Verantwortung des Subjekts dar, und diese unterstellen die Institutionen wiederum der Prüfung des eigenen Urteils.

Mit diesen Punkten ist eine erste Grundlage dafür gelegt, wie ein Levinas'scher Impuls für die bestehenden Demokratietheorien aussehen könnte. Wenn es stimmt, dass die Institution des Nicht-Institutionalisierbaren die zentrale Schnittstelle zwischen Levinas und den am Begriff des Politischen orientierten Demokratietheorien (oder im Fall Arendts, der Republik) ist, dann kann in einem erweiterten Projekt ausgearbeitet werden, inwieweit ein Begriff von Demokratie möglich ist, der sich auf die Gerechtigkeit beruft. Die Forderung der Demokratie wäre dann nicht mehr schlichtweg vorausgesetzt oder am Motiv der Gewalt orientiert (vgl. Kapitel 3), sondern würde sich stets in Bezug auf den Anspruch nach Gerechtigkeit legitimieren müssen. Eine solche Demokratie würde die stete Selbstrevision unter dem Gesichtspunkt des Kriteriums der Gerechtigkeit vollziehen und die Verantwortung gegenüber unserem Nächsten zum Kriterium der Verantwortung gegenüber unseren Fernsten machen.

Fazit und Ausblick

Es konnte mit Levinas' Figur des Dritten und der Gerechtigkeit ein Verständnis des Politischen dargelegt werden, das zwar in Verbindung mit dem Ethischen steht, gleichzeitig allerdings die Autonomie des Politischen im Sinne des Gründungsmotivs aufrechterhält. Dadurch wurde mit der Aporie der Gerechtigkeit eine Umformulierung des normativen Dilemmas möglich, mit der es gelang, eine Verbindung zwischen der Freilegung des Politischen und dem Anspruch nach institutioneller Anerkennung des Politischen zu bezeugen. Gegenüber Arendt und Mouffe wurde so eine alternative Plausibilisierung möglich, warum das Politische institutionell offengehalten werden muss. Die Frage, warum diese institutionelle Öffnung wichtig ist, konnte damit beantwortet werden, dass die Forderung der Politisierung aus der Aporie der Gerechtigkeit erwächst. Indem es kein vorgegebener Maßstab einer gerechten Gesellschaft geben kann, wird die Politisierung der Ansprüche nach einer gerechten Ordnung als unausweichlich erachtet, um Institutionen daraufhin (neu)zugründen, dem Anspruch der Anderen gerecht zu werden.

Um dem Problem des normativen Dilemmas entgegenzutreten, wird also ein Denken nötig, das die ontologische Orientierung der Theorien des Politischen verlässt. Indessen beansprucht die Arbeit, dass die Theorien des Politischen sich solange einem normativen Defizit aussetzen, als sie sich primär an einer ontologischen Fragestellung orientieren. Ohne ein explizites Vokabular, das im hyperbolischen Abgrund des Politischen eine Dimension eröffnet, die sich nicht mehr unter ontologischen Bestimmungen beschreiben lässt, werden normative Theorien stets als rein politisch ausgewiesen. Eine Herausforderung, die sich ausgehend meiner Arbeit indessen den Theorien des Politischen stellt, ist das Überschreiten dieses ontologischen Horizonts. Mit der hier dargelegten responsiven Denkweise wird ein Vorschlag gemacht, wie dies ansatzweise aussehen kann. Freilich ist dieser Vorschlag noch keine fertig ausgestaltete Begrifflichkeit des Politischen. Gerade die Konzeption des kollektiven Gründungsmotivs wies die offene Frage aus, wie im Dialog mit der Philosophie von Levinas ein responsives Gründungsmotiv aussehen müsste, ohne darauf eine befriedigende Antwort geben zu können. Die Andeutung, die meine Arbeit hierbei mit einer Verbindung von Levinas mit Waldenfels' Korresponsivität vorschlug, wäre ein möglicher Anhaltspunkt, um diese Frage weiter zu vertiefen, ohne sie darauf einschränken zu wollen. Über eine solche im responsiven Denken verharrende Thematisierung, wird sich meines Erachtens unausweichlich eine Befragung klassischer Gründungsmotive der Politischen Philosophie eröffnen müssen. Wenn der Anspruch besteht, Levinas' Staatsdenken sei *anti-hobbesianisch* (vgl. Abensour 2005), dann wird zur Vertiefung des hier vorgeschlagenen Gründungsmotivs unausweichlich eine systematische Gegenüberstellung von Levinas zu Hobbes notwendig werden. Durch die Gegenüberstellung zu klassischen Positionen würde nicht nur die Abgrenzung von Levinas gegenüber diesen Positionen

deutlich, es könnte immer auch anschaulich werden, welche Punkte ein responsives Gründungsmotiv des Weiteren zu beachten hat.

Überdies wurde ersichtlich, dass das Denken von Levinas in einem starken Kontrast zum ontologischen und epistemologischen Horizont der abendländischen Philosophie steht. Nebst der Bezugnahme zur Tradition der Politischen Philosophie scheint mir zur Vertiefung des Gründungsmotivs bei Levinas die Thematisierung des Verhältnisses von Levinas zur philosophischen Tradition ein unausweichlicher Diskurs. Ausgehend dieser Arbeit denke ich hierbei besonders an eine Untersuchung, die vertiefter über das Verhältnis zwischen der Levinas'schen Gründungsfigur und denjenigen der Theorien des Politischen nachzudenken erlaubt. Dies setzt die grundsätzliche Diskussion des Bruches zwischen der Levinas'schen Figur des Vor-ursprünglichen und den (Heidegger'schen) Gründungsfiguren der Theorien des Politischen voraus. Diese Grundsatzfrage führt in eine ideengeschichtliche Debatte, die – wie insbesondere die Werke Hannah Arendts und Reiner Schürmanns (vgl. Schürmann 2013) verdeutlichen – bis zu Platons Trennung von *arché* (Anfang, Ursprung, erstes Prinzip) und *prattein* (dem Handeln) zurückreicht (vgl. Esposito 2015: 61), und der gegenüber sich gerade die Philosophien des Politischen als besonders sensibel erweisen. Diesem Denken verpflichtet sich die Arbeit zwar, indem Levinas' ethische-politische Verantwortung die (Ent)Gründungsfiguren der Philosophien des Politischen mitgeht. Den Gründungsfiguren wird mit Levinas jedoch eine Bedeutsamkeit ausgewiesen, die dem ontologischen Abgrund eine ethische Implikation ausweist. Das Verhältnis des hyperbolischen Überschusses von Levinas' Denken gegenüber den Gründungsmotiven der Theorien des Politischen müsste im Weiteren an einen philosophischen Diskurs gebunden werden, den die vorliegende Arbeit nicht zu klären beabsichtigte.⁸¹ Eine vertiefte Plausibilisierung von Levinas' Beitrag für die Theorien des Politischen müsste daher einen Diskurs um das Verhältnis dieser post-metaphysischen Gründungsfiguren mit sich bringen.

Ich verzichte darauf, alle weiteren möglichen Anschlusspunkte dieser Arbeit in den Themengebieten der Sozialphilosophie und der Politischen Theorie zu nennen. Man denke nur schon an das Potential, das Levinas für die Institutionentheorie bietet, an die Möglichkeit einer Rekonzeptualisierung unseres Verständnisses sozialer Praxis oder wie eine solche Perspektive in unser Verständnis der Ökonomie eingreift. Im Ausgang an diese Arbeit wurde jedoch besonders deutlich, wie mit der Unterwanderung des Hiatus zwischen deskriptiver und normativer Theorie durch den Begriff der Gerechtigkeit eine Schnittstelle gewonnen werden kann, die den Begriff des Politischen

⁸¹ Als wichtig für diese Schnittstelle könnte sich das Werk Miguel Abensours erweisen, dessen Denken mitunter an der Schnittstelle zwischen Levinas, Lefort und Schürmann operiert (vgl. Abensour 2012: 227 ff.). Überdies zeichnet sich in Espositos *Kategorien des Unpolitischen* (Esposito 2015) ein systematischer Horizont ab, der das Gründungsmotiv unter Heidegger'schen Vorzeichen über die reine Politizität mit der Kategorie des *Unpolitischen* in Verbindung bringt, das potentielle Anknüpfungspunkte zu Levinas' ethisch-politischer Verstrickung aufweist.

an die normative Theoriebildung zu binden vermag. Wenn man die politiktheoretische Landschaft der letzten Jahrzehnte bedenkt, dann fällt auf, dass sich von einer Seite her das (post)moderne Denken, als Grundlage der Theorien des Politischen, dem Vorwurf eines Normativitätsdefizits ausgesetzt sieht (vgl. Habermas 1985). Von einer anderen Seite wird jedoch gerade an normativen Konzeptionen, wie jener Habermas' oder Rawls', die Kritik laut, dass sie sich einer Verkennung des Politischen schuldig machen, wenn angenommen werde, normative Projekte ließen sich entlang rationalistischer Kriterien universalisieren (vgl. Mouffe 2000). Meine Arbeit würde nunmehr das Motiv eines gewissen Normativitätsdefizit der Theorien des Politischen teilen, allerdings würde sie auch darauf insistieren, dass Normativität stets in Rückführung auf das Politische gedacht werden muss. Mit Levinas zeigte sich, wie auf die jeweiligen Kritikpunkte gleichzeitig geantwortet werden kann, woraus mein Anspruch entsteht, sein Werk als zentraler Ansprechpartner für diese Konfliktlinie innerhalb der zeitgenössischen Politischen Theorie zu erwägen.⁸² An diesem Horizont betrachtet, wird ersichtlich, wie die Bindung des Politischen an den Begriff der Normativität weit über den Bereich dieser Arbeit in die Politische Theorie eingreift und Levinas als zukünftiger Gesprächspartner für die Politische Theorie einen erheblichen Beitrag leisten kann.

⁸² Dieser Vorschlag müsste meines Erachtens jedoch von jenem Axel Honneths erheblich abweichen. So schlägt Honneth vor, Derrida und Levinas als mögliche Ergänzung zu Habermas zu lesen (Honneth 1994). Mein Vorschlag würde demgegenüber keine Ergänzung leisten wollen, sondern die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Politischen und dem Begriff der Normativität stellen (für meines Erachtens plausible Einwände gegenüber Honneths Vorschlag, vgl. Critchley (2014: 267 ff.) und Van Reijen (1994)).

Literaturverzeichnis

- Abensour, Miguel (2005): „Der Staat der Gerechtigkeit“, in: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*. Zürich/Berlin: Diaphanes, 45-60.
- Abensour, Miguel (2012): *Demokratie gegen den Staat: Marx und das machiavellische Moment*, übers. v. Andrea Hemminger, Berlin: Suhrkamp.
- Alford, C. Fred (2004): „Levinas and Political Theory“, in: *Political Theory*, 32 (2), 146-171.
- Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*, übers. v. Gisela Uellenberg, 25. Auflage, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2013): *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hrsg. v. Ursula Ludz, 5. Auflage, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2015): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 16. Auflage. München/Berlin: Piper.
- Arendt, Hannah (2016a): „Freiheit und Politik“, in: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hrsg. v. Ursula Ludz, 4. Auflage, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2016b): *Über die Revolution*, 16. Auflage, München/Berlin: Piper.
- Arendt, Hannah (2016c): „Was ist Autorität?“, in: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hrsg. v. Ursula Ludz, 4. Auflage, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2017): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. v. Ursula Ludz, 6. Auflage. München/Berlin: Piper.
- Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München: Fink.
- Bedorf, Thomas (2005): „Die Gerechtigkeit des Dritten. Konturen eines Problems“, in: O. Neumaier/C. Sedmak/M. Zichy (Hg.): *Philosophische Perspektiven. Beiträge zum VII. Internationalen Kongress der ÖGP*. Frankfurt a.M., Lancaster: Ontos, 50-55.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.) (2010): *Das Politische und die Politik*, Berlin: Suhrkamp.
- Berlin, Isaiah (2002): *Liberty*, hrsg. v. Henry Hardy, Oxford: Oxford University Press.
- Bernasconi, Robert (1998): „Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas“, in: Waldenfels, Bernhard/Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen*. München: Fink, 87–110.
- Bertram, Georg W. (2006): *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*, Velbrück: Weilerswist.
- Bodin, Jean (1981/1986): *Sechs Bücher über den Staat*, 2 Bd., hrsg. v. P.C. Mayer-Tasch, übers. v. Bernd Wimmer, München: Beck.

- Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (2010): „Einleitung“, in: dies. (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld: transcript.
- Caygill, Howard (2002): *Levinas and the Political*, London/New York: Routledge.
- Critchley, Simon (2004a): „Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of a Solution to Them“, in: *Political Theory*, 32 (2), 172-185.
- Critchley, Simon (2004b): „Is there a normative deficit in the theory of hegemony?“, in: Simon Critchley/Oliver Marchart: *Laclau. A critical reader*, London & New York: Routledge.
- Critchley, Simon (2014): *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles (1987): *Foucault*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Delhom, Pascal (2000): *Der Dritte. Levinas’ Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München: Fink.
- Delhom, Pascal (2005): „Einleitung“, in: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas’ Philosophie des Politischen*, Zürich/Berlin: Diaphanes, 11-22.
- Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (2007): „Vorwort“, in: Levinas, Emmanuel: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. v. Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Demirović, Alex (2007): „Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft“, in: Martin Nonhoff (Hg.): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld: Transcript.
- Demirović, Alex (2019): „Das Scheitern der Agonistik. Zur kritischen Theorie des Politischen“, in: Ulf Bohmann/Paul Sörensen (Hg.): *Kritische Theorie der Politik*, Berlin: Suhrkamp, 179-208.
- Derrida, Jacques (1990/1991): *Gesetzeskraft. Der »mythische Grund der Autorität«*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M. Suhrkamp.
- Esposito, Roberto (2015): *Categories of the Impolitical*, übers. v. Connal Parsley, New York: Fordham University Press.
- Förster, Jürgen (2009): *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?*, übers. v. Walter Seitter, Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (2005a): „Was ist Aufklärung?“, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Bd. IV: 1980–1988*, hrsg. v. Daniel Defert/François Ewald/Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 687–707.
- Foucault, Michel (2005b): „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Bd. IV: 1980–1988*, hrsg. v. Daniel Defert/François Ewald/Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 875–902.

- Flatscher, Matthias (2015): „Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen. Überlegungen zu Levinas' Figur des Dritten“, in: Alfred Bodenheimer/Miriam Fischer-Geboers (Hg.): *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von „Difficile Liberté“*, Freiburg/München: Alber, 182-214.
- Flatscher Matthias/Seitz, Sergej (2017): „The Ethico-Political Turn of Phenomenology. Reflections on Otherness in Husserl and Levinas“, in: Michela Summa/Thomas Fuchs/ Luca Vanzago: *Imagination and Social Perspectives: Approaches from Phenomenology and Psychopathology*, London/New York: Routledge, 321-341.
- Gérard, Valérie (2011): „Republik/Nation“, in: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirken*, Stuttgart/Weimer: J.B. Metzler, 313-315.
- Habermas, Jürgen (1984): *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hacking, Ian (2002): *Historical Ontology*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Hebekus, Uwe/Völker, Jan (2012): *Neue Philosophien des Politischen zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Hildebrand, Marius/Séville, Astrid (2015): „Populismus oder agonale Demokratie? Bruchlinien der theoretischen Symbiose von Laclau und Mouffe“, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 56 (1), 27-43.
- Honig, Bonnie (1991): „Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic“, in: *The American Political Science Review*, 85 (1), 97-113.
- Honig, Bonnie (1992): „Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity“, in: Judith Butler/Joan Scott (Hg.): *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge Press, 215-235.
- Honneth, Axel (1994): „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (2), 195-220.
- Howarth, David (2004): „Hegemony, Political Subjectivity, and Radical Democracy“, in: Simon Critchley/Oliver Marchart (Hg.): *Laclau. A Critical Reader*, London, New York: Routledge, 256-276.
- Hudson, P.A. (2006): „The Concept of the Subject in Laclau, Politikon“, in: *Politikon*, 33 (3), 299-312.
- Jaeggi, Rahel (2011): „Welt/Weltentfremdung“, in: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirken*, Stuttgart/Weimer: J.B. Metzler, 333-335.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on The Revolution of our Time*, London, New York: Verso.
- Laclau, Ernesto (1996): *Emancipation(s)*, London, New York: Verso.

- Laclau, Ernesto (2000): „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hrsg.): *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso, 44-89.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2001): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2. Aufl., London/New York: Verso.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (Hg.) (1981): *Rejouer le politique*, Paris: Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (Hg.) (1983): *Le retrait du politique*, Paris: Galilée.
- Lefort, Claude (1978): „L'idée d'être brut et d'esprit sauvage“, in: ders: *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard, 8-44.
- Lefort, Claude (1990): „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 281-297.
- Lefort, Claude (2008): *Die Bresche. Essays zum Mai 68*, übers. v. Hans Scheulen, Wien: Turia + Kant.
- Levinas, Emmanuel (1982): *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin.
- Levinas, Emmanuel (1992): *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hrsg. v. Peter Engelmann, übers. v. Dorothea Schmidt, Wien: Passagen.
- Levinas, Emmanuel (1994): „Die Menschheit ist biblisch“, in: Elisabeth Weber (Hg.): *Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche mit Pierre Vidal-Naquet, Jacques Derrida, Rita Thalmann, Emmanuel Levinas, Léon Poliakov, Jean-François Lyotard, Luc Rosenzweig*, Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 117-131.
- Levinas, Emmanuel (2005): „Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lenger über Phänomenologie und Ethik“, in: Christian Kupke (Hg.): *Lévinas' Ethik im Kontext*, Berlin: Padoros, 11-24.
- Levinas, Emmanuel (2007): „Frieden und Nähe“, in: ders: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. hrsg. v. Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Zürich/Berlin: Diaphanes, 137-149.
- Levinas, Emmanuel (2011): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg: Alber. [= JS]
- Levinas, Emmanuel (2014): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg: Alber.
- Levinas, Emmanuel (2017): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. und hrsg. v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg: Alber.
- Liebsch, Burkhard (2010): „Ethik als antipolitisches Denken. Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière“, in: Ulrich Bröckling/Robert Feustel (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld: transcript, 99-130.

- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2013a): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2013b): „Die Bresche: Leforts Konzept ‚wilder Demokratie‘ im Vergleich zu Abensours ‚rebellierender‘ und Mouffes ‚radikaler Demokratie‘“, in: Andreas Wagner (Hg.): *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden: Nomos, 213-232.
- McNay, Lois (2014): *The Misguided Search for the Political. Social Weightlessness in Radical Democratic Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Meints, Waltraud (2011): „Gesellschaft“, in: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirken*, Stuttgart/Weimer: J.B. Metzler, 282-283.
- Mouffe, Chantal (1993): *The Return of the Political*, London, New York: Verso.
- Mouffe, Chantal (2000): *The Democratic Paradox*, London, New York: Verso.
- Mouffe, Chantal (2005): *On the Political*, New York: Routledge.
- Mouffe, Chantal (2013): *Agonistics. Thinking the World Politically*, London/Brooklyn: Verso.
- Oppelt, Martin (2017): *Gefährliche Freiheit. Rousseau, Lefort und die Ursprünge der radikalen Demokratie*, Baden-Baden: Nomos.
- Ottmann, Henning (2006): *Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3/1: Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den grossen Revolutionen*, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1981): „Justice: On Relating Private und Public“, in: *Political Theory*, 9 (3), 327-352.
- Precht, Peter (2008): „Verantwortung“, in: Peter Precht/Franz-Peter Burkard: *Metzler Lexikon der Philosophie. Begriffe und Definitionen*, 3., erweiterte und aktualisierte Auflage, Metzler: Stuttgart, 645.
- Rancière, Jacques (2000): „Konsens, Dissens, Gewalt“, in: Mihan Dabag/Antje Kapust/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Gewalt, Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Fink, 97-112.
- Rancière, Jacques (2016): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ricœur, Paul (1974): *Geschichte und Wahrheit*, übers. v. Romain Leick, München: List.
- Ricœur, Paul (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaf, München: Fink.
- Ricœur, Paul (2015): *Anders: Eine Lektüre von „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ von Emmanuel Levinas*, hrsg. und übers. v. Marco Gutjahr, Wien: Turia + Kant.

- Rinn, Moritz (2011): „Exklusion“, in: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirken*, Stuttgart/Weimer: J.B. Metzler, 357-359.
- Schmitt, Carl (2009): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 8. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schölzel, Hagen (2019): „Michel Foucault und die Frage der politischen Ontologie(n)“, in: Oliver Marchart/Renate Martinsen (Hg.): *Foucault und das Politische*, Wiesbaden: Springer.
- Schürmann, Reiner (2013): *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Biel/Paris: diaphanes.
- 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.
- Skinner, Quentin (1978): *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 2: The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Staten, Henry (1984): *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Van Reijen, Willem (1994): „Derrida – ein unvollendeter Habermas?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (6), 1037-1044.
- Vollrath, Ernst (1987): *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Vollrath, Ernst (2003): *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Waldenfels, Bernhard (1995): „Singularität im Plural“, in: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 302-321.
- Waldenfels, Bernhard (2006a): *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2006b): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wallaschek, Stefan (2017): „Chantal Mouffe und die Institutionenfrage“, in: *Zeitschrift für Politische Theorie*, 8 (1), 3–21
- Walter, Marco (2016): „Das Politische – eine Begriffsbestimmung mit Hannah Arendt und Carl Schmitt“, in: *Leviathan*, 44 (4) 515 – 535.
- Wiemer, Thomas (1988): *Die Passion des Sagens: Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im Philosophischen Diskurs*, Freiburg: Alber.
- Wolin, Sheldon S. (2016): *Fugitive Democracy and Other Essays*, hrsg. v. Nicholas Xenos, New Jersey: Princeton University Press.

- Zeillinger, Peter (2005): „Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen. Spur und Inversion des Seins bei Emmanuel Levinas“, in: Michael Blaumauer/Wolfgang Fasching/Matthias Flatscher (Hg.): *Phänomenologische Aufbrüche*, Frankfurt a.M.: Lang, 161-179.
- Zeillinger, Peter (2010): „»eins, zwei, viele ...« – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas“, in: Matthias Flatscher/Sophie Loidolt (Hg.): *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 225-247.
- Žižek, Slavoj (1989): *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (1990): „Beyond discourse-analysis“, in: Ernesto Laclau: *New Reflections on the Revolution of our Time*, London: Verso, 249-260.

Abstract

Meine Masterarbeit will zeigen, welchen Beitrag die Philosophie von Emmanuel Levinas für die zeitgenössischen *Theorien des Politischen* leisten kann. Hierzu wird zunächst entlang der Theorien von Hannah Arendt und Chantal Mouffe das normative Dilemma beleuchtet, das mit der von den Theorien des Politischen beanspruchten *Autonomie des Politischen* einhergeht. Es soll gezeigt werden, wie mit Levinas' Figur des *Dritten* ein Begriff des Politischen gewonnen werden kann, der durch seine Verstrickung mit dem Ethischen eine bestimmte Konzeption von Normativität ermöglicht, mit der dargestellt werden kann, warum die institutionelle Anerkennung des Politischen normatives Gewicht besitzt. Zwei Aspekte sind demnach leitend für die Arbeit: erstens wird gezeigt, dass es sich bei der beanspruchten politischen Dimension in der Figur des Dritten um eine mit dem Begriff des Politischen kompatible Begrifflichkeit handelt. Zweitens wird ausgewiesen, wie mit dem Begriff der Gerechtigkeit bei Levinas das normative Dilemma der Theorien des Politischen alternativ konzipiert werden kann, sodass der normative Status der institutionellen Affirmation des Politischen ersichtlich wird.

My master's thesis wants to show the contribution of the philosophy of Emmanuel Levinas to the contemporary *theories of the political*. In dialog with the theories of Hannah Arendt and Chantal Mouffe, the thesis points out a normative dilemma that goes along with the claim of the *autonomy of the political*. With the help of Levinas' figure of the *third*, a conception of the political shall be possible that remains in a relation with the ethical. This relation enables an understanding of normativity that can explain the importance of the institutional affirmation of the political. Two aspects will be central for the thesis: first, it has to be shown that the claim of a political dimension in Levinas' work is compatible with the criteria given by the theories of the political. Second, with the introduction of Levinas' notion of justice, the thesis tries to formulate a new conception of the normative dilemma. By doing so, the normative status of the institutional affirmation of the political shall become evident.

Schlagworte/ key words: Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Chantal Mouffe, Begriff des Politischen, Theorien des Politischen, Normativität, Gerechtigkeit.