

Andreas Hetzel | Dirk Quadflieg | Heidi Salaverría [Hrsg.]

Alterität und Anerkennung



Nomos

Schriftenreihe
Zeitgenössische Diskurse des Politischen

herausgegeben von

PD Dr. Andreas Hetzel
PD Dr. Oliver Flügel-Martinsen

Band 2

Wissenschaftlicher Beirat

Mathias Albert (Bielefeld), Anna Geis (Frankfurt/M.), Charles Girard (Paris/Tours), Ina Kerner (Berlin), Regina Kreide (Giessen), Oliver Marchart (Basel), Stephan Moebius (Graz), Martin Nonhoff (Bremen), Dirk Quadflieg (Frankfurt/M.), Hartmut Rosa (Jena), Rainer Schmalz-Bruns (Hannover)

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

Andreas Hetzel | Dirk Quadflieg | Heidi Salaverría [Hrsg.]

Alterität und Anerkennung



Nomos

Drucklegung mit freundlicher Förderung durch das Exzellenzcluster ‚Die Herausbildung normativer Ordnungen‘ an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

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

ISBN 978-3-8329-6277-7

1. Auflage 2011

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2011. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Alterität und Anerkennung. Einleitende Bemerkungen <i>Andreas Hetzel</i>	11
Anerkennbarkeit. Butler, Levinas, Rancière <i>Heidi Salaverría</i>	35
Das ›Unvernehmen‹ als Figur der Anerkennung? <i>Jens Kertscher</i>	55
Gabe, Verkennung und provisorische Strategien <i>Thomas Bedorf</i>	63
Die Unmöglichkeit der Gabe anerkennen. Anerkennung und Zeitlichkeit bei Hénaff, Ricœur und Derrida <i>Dirk Quadflieg</i>	77
Anerkennung, Wechselseitigkeit und Asymmetrie <i>Hannes Kuch</i>	93

Anerkennbarkeit. Butler, Levinas, Rancière

Heidi Salaverría

Wie sehr Anerkennbarkeit von den jeweiligen normativen und damit verknüpften wahrnehmungsmäßigen Rahmenbedingungen abhängt, ist in der gegenwärtigen Anerkennungsdebatte – insbesondere der an der Schnittstelle zu expliziten Alteritätstheorien – umstritten: Butlers poststrukturalistischer Auslegung der Anerkennungsproblematik zufolge werden wir durch den normativ-diskursiven Rahmen einerseits zur Anerkennung befähigt und andererseits in unseren Anerkennungsmöglichkeiten begrenzt. Die Verschiebung des gegebenen Rahmens von Anerkennbarkeit scheint in dieser paradoxalen Konstruktion einzig durch das fortwährende Scheitern normativer Vorgaben möglich, welches als ethisches Scheitern mit dem Widerfahrnis des Anderen zu tun hat – auf welche Weise, bleibt jedoch offen. Nähere Hinweise finden sich dazu bei Levinas: Wenn auch vor einem anderen philosophischen Hintergrund entwickelt, weist die Diagnose der Begrenzung von Anerkennbarkeit bei Levinas eine Verwandtschaft mit der Butlers auf, darin, dass der gegebene Anerkennungsrahmen defizitär ist und anderen immer unrecht tut. Bis in die Wahrnehmungsstrukturen hinein ist der sozialontologische Rahmen egologisch strukturiert, das Selbstverständnis als Selbstbehauptung implizit gegen andere gerichtet. Durch die Konfrontation mit dem Anderen kollabiert das egologische System vorübergehend, das suspendierte Ich ist dem Anderen in einem Verhältnis unbedingter Antwortnot ausgesetzt und, ungewollt, zur Verantwortung aufgerufen.

Sowohl Levinas als auch Butler verhandeln die Grenzen des Rahmens anerkannter Subjektivierung und die Frage ihrer möglichen Überschreitung durch die Begegnung mit dem Anderen. Doch während Butler diese Grenze vorwiegend negativ bestimmt und die Erweiterung von Anerkennbarkeit als unbestimmtes ethisches Scheitern beschreibt, sagt Levinas mehr: *Dass* wir daran scheitern, den Anderen zu bestimmen, zu identifizieren, gerade darin kommt das Ethische zum Ausdruck. Beide Philosophien spitzen das Problem der Anerkennung also alteritätstheoretisch zu – Levinas in der gebotenen Radikalität *grundloser Fundierung* asymmetrischer Anerkennung im Anderen, Butler in der gebotenen Radikalität einer *Diagnose paradoxaler gesellschaftlicher Anerkennungsproduktionen und -entzüge*. Anerkennung markiert in beiden Theorien einen

Bruch. Etwas wird durch den Anderen suspendiert – bei Butler die normative Ordnung, bei Levinas das Ich.

Hier beginnen die Schwierigkeiten: Wie und von wo aus kann der oder dem Anderen Anerkennung gezollt werden, wenn das Ich und seine Maßstäbe des Handelns (als Teil der normativen Ordnung) vorübergehend suspendiert sind? Die temporäre Suspension des Subjekts bzw. des normativen Rahmens beschreibt nur einen ersten Schritt. Die Anerkennbarkeit des Anderen wird durch das vorübergehende Scheitern des Subjekts und seiner symbolischen Ordnung am Anderen initiiert. Darin erschöpft sie sich jedoch nicht. Vielmehr kann sie erst in Handlungen überführt werden, wenn das Subjekt sich gesellschaftlich rückverortet. Sowohl bei Butler also auch bei Levinas klafft hier jedoch eine inhaltliche Leerstelle: *Wie* der Übergang vom ethisch scheiternden Subjekt zu seiner Neuverortung denkbar ist, bzw. *wie* das Subjekt angesichts der Forderung des Anderen nach verantwortungsvoller Verortung handeln kann, bleibt erklärungsbedürftig. Näher zu beleuchten ist also die Nahtstelle zwischen dem Verhältnis Ich-Anderer und dem Verhältnis Ich-Wir, anders gesagt: Näher zu beleuchten ist die Beziehung asymmetrischer Alterität zum Politischen. Müssen wir uns fragen, ob die Unbedingtheit alteritätstheoretischer Anerkennungstheorien aufrecht zu erhalten ist? Die Antwort auf diese Frage steht und fällt mit der Einschätzung des Bruchs, zu dem es angesichts des Anderen kommt. Was ist das für ein Bruch? Was genau wird suspendiert, und wie wird aus der Suspension Anerkennung? Es lässt sich zeigen, dass Anerkennbarkeit nur denkbar ist, wenn ein *produktives Element des Scheiterns als Erneuerung*, welches in den jeweiligen Theorien implizit angelegt ist, explizit entfaltet wird. Ich schlage vor, dies anhand des Begriffs der politischen Subjektivierung von Rancière zu tun: In dieser wird der Umschlagpunkt vom Scheitern zu einer aktiven Neuverortung beschreibbar. Es lässt sich sogar zeigen, dass darin ein ästhetisches Moment in einem spezifischen Sinn enthalten ist, an welchem sich Gefahr und Potenzial der Verschiebung von Anerkennbarkeit manifestieren. Nimmt man diesen Gedanken ernst, lassen sich sowohl Butlers als auch Levinas' Überlegungen zur Anerkennbarkeit an einigen Punkten plausibilisieren.

Bevor ich mich der Frage zuwende, wie die vorübergehende Suspension des Subjekts rückübersetzt werden kann und um was für einen Begriff des Ästhetischen es sich bei Rancière handelt (3), werde ich bei Butler und Levinas genauer herausarbeiten, worin diese Suspension – der Bruch, das Scheitern, die Passivität (um nur einige der in diesem Zusammenhang gebrauchten Formulierungen zu nennen) besteht. Je genauer diese bestimmt werden kann, umso klarer kann die Frage beantwortet werden, welche Mechanismen an den Grenzen der Anerkennbarkeit walten und wodurch sie sich am besten sprengen lassen. Mit immer wieder neuen Akzentsetzungen hat Levinas den Bruch der egologischen (Nicht-)Anerkennungsordnung durch den Anderen beschrieben. Im Folgenden werde

ich den Akzent auf die Erneuerung durch den Anderen setzen, durch welche die Wahrnehmungsweisen des Subjekts durchgreifend verändert werden (2). Zuvor diskutiere ich die De- und Rerealisierung des Subjekts an den Grenzen der Anerkennbarkeit bei Butler (1).

1. *Derealisierung, Rerealisierung*

Butler zufolge ist Anerkennung untrennbar mit dem normativen Rahmen verknüpft, durch welchen reguliert wird, was als anerkenbar gilt. Dabei differenziert sie zwei verschiedene Anerkennungsebenen: Innerhalb des gegebenen Rahmens der symbolischen Ordnung kann Anerkennung gelingen oder scheitern. Auf dieser Ebene ist Anerkennung kein Prozess, durch den das Subjekt konstituiert wird, sondern einer, der bereits von einem spezifischen Subjektkonzept ausgeht, welches nur anerkannt werden kann, sofern es eben den vorausgesetzten Annahmen über das, was ein Subjekt ausmacht, entspricht. Es handelt sich also um eine restriktive Form von Anerkennung, die ein bestimmtes Set an Vorannahmen in ihren Anerkennungspraktiken reproduziert. Da diese aus Butlers Sicht jedoch nur durch (Sprech-)Handlungen am Leben erhalten werden, die sich niemals identisch wiederholen lassen, kommt es zu beständigen Verschiebungen der Anerkennungspraktiken und ihrer implizit mitgeführten normativen Vorgaben. Sie scheitern früher oder später und dieses Scheitern enthält ein ethisches Potenzial, *wenn* die restriktiven Grenzen der Anerkennbarkeit durchbrochen werden. Dadurch wird Anerkennung auf einer zweiten, nichtrestriktiven Ebene denkbar. Es besteht jedoch auch die Gefahr, dass Anerkennung innerhalb des gegebenen Rahmens scheitert, *ohne* dass damit eine Einsicht in ihre Mechanismen verknüpft ist: Dann führt dieses Scheitern zu einem Ausschluss von Subjektpositionen, einem Ausschluss, der tiefgreifender ist als die Nichtanerkennung innerhalb des Rahmens. Dieser führt dazu, dass Subjekte *derealisiert* oder, wie Butler es auch nennt, *dehumanisiert* werden. Dieses Scheitern von Anerkennungsverhältnissen zwecks Begrenzung des normativen Rahmens durch Ausschlüsse von Positionen ist laut Butler konstitutiv für den Rahmen der Anerkennbarkeit. Die Frage der Anerkennung kann nicht vernünftig gestellt und beantwortet werden »ohne das Machtdifferential zu begreifen, das zwischen anerkennungsfähigen und nicht anerkennungsfähigen Subjekten unterscheidet.«¹ Die Dehumanisierung entsteht an den Grenzen des normativen Rahmens und des diskursiven Lebens durch Verbot und Verwerfung. »Diejenigen, deren Leben unwirklich ist, haben die Gewalt der Derealisierung in einem gewissen Sinne schon erlitten« (RK, 50ff.).

1 Judith Butler, *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt a.M. 2010, 130, im Folgenden zitiert als RK.

Dass es möglich ist, andere zu derealisieren oder zu dehumanisieren, hängt damit zusammen, dass Anerkennung auf einer zweiten, grundlegenden Ebene subjektkonstitutiv ist. Butlers Anerkennungsverständnis ist dabei v.a. von Lacan und Althusser geprägt; sie betont die Ansprache, den Anruf durch den Anderen, welcher uns mit einer gewissen Gewalt unseres Willens beraubt; »diese Beraubung ist der Situation im Diskurs zugrunde gelegt.«² Die Bedingungen, nach denen wir Anerkennung verleihen, gehören uns nicht, es findet eine Art Enteignung statt: Zu »einem gewissen Grad muss ich mich ersetzbar machen, um mich anerkennbar zu machen«, denn die Normen sind »mir, meinem Leben und meinem Tod gegenüber gleichsam indifferent.«³ Demzufolge kann man nicht aus dem gegebenen Rahmen der Anerkennbarkeit heraustreten, da dieser dem Subjekt voraus ist – die Kriterien von Anerkennung sind durch den jeweiligen Rahmen begrenzt. Versucht man es dennoch, besteht die Gefahr, »dass dem sprechenden Subjekt eine unbewohnbare Identifikation droht« (GL, 15). Das Wissen um die drohende Derealisierung kann Dissens unterdrücken. Zugleich ist dieser Rahmen, so nimmt Butler an, nicht statisch, sondern wird in Praktiken reproduziert und dadurch zugleich verschoben. Die Bewegungsrichtung der Verschiebung scheint jedoch nicht unbedingt von uns abzuhängen. Ob Anerkennung auf ethische Weise scheitert oder nicht – ob sie also die gegebene Ordnung zu Gunsten des Anderen übersteigt oder darin verhaftet bleibt und also Anerkennung zuungunsten des Anderen scheitert, scheint auf dieser Ebene unbeantwortbar.

Eine Antwort deutet sich darin an, »die Grenzen der Anerkennung selbst anzuerkennen und einzugestehen, dass wir dort, wo wir behaupten, uns selbst zu kennen, *auf bestimmte Weisen scheitern*, auf Weisen, *die aber wesentlich sind für das, was wir sind*.«⁴ Ethisches Scheitern gefährdet zum einem den normativen Anerkennungsraum unserer Anerkennungsfähigkeit, zugleich eröffnet es an der Grenze der Anerkennbarkeit neue Handlungsspielräume. Diese können, so lässt sich Butler verstehen, freigelegt werden, wenn das *Wie* des Scheiterns näher in den Blick genommen wird. Auf noch näher zu bestimmende Weise wird dieses *Wie* mit der Alteritätserfahrung in Anlehnung an Levinas in einen Zusammenhang gebracht. Der Einsicht in die Begrenzungen des jeweiligen normativen Rahmens geht die Begegnung mit dem Anderen voraus. Diese muss allerdings anders verstanden werden als bei Althusser, denn in dieser Art Begegnung wird das Subjekt nicht enteignet, oder jedenfalls auf eine andere Weise: Die Alteritätserfahrung nach Levinas macht das Subjekt gerade *nicht* ersetzbar. Im Gegenteil

- 2 Judith Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M. 2005, 166, im Folgenden zitiert als GL.
- 3 Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Frankfurt a.M. 2002, 37, 49, 48.
- 4 Ebd., 55 (Hervorheb. H. S.).

– das Ich scheitert angesichts des Anderen auf je singuläre Weise. Durch das *Wie* des Scheiterns am Anderen wird gleichwohl keine verschüttete Authentizität zutage gefördert, vielmehr nimmt *die Singularität erst Gestalt an*. Durch den Anderen findet eine *Subjektivierung* statt, die von der *subjection* als Unterwerfung/Ermächtigung zu differenzieren ist. Wenn das zutrifft, handelt es sich entsprechend um zwei verschiedene Begriffe von Andersheit. Der psychoanalytisch-poststrukturalistische Andere hätte in Butlers Theorie eine andere Funktion als der Levinassche und dies hätte wiederum zwei unterschiedliche Subjektbegriffe zur Folge. Bei Butler bleibt diese Differenz jedoch unscharf.

Eine Anerkennung angesichts des Anderen im Sinne von Levinas hat vielmehr etwas mit Erneuerung zu tun: Wenn wir von anderen Anerkennung fordern oder erbitten, schreibt Butler, »sind wir bereits im Fragen, in der Bitte etwas Neues geworden«. Anerkennung besteht gerade nicht darin, für das anerkannt zu werden, was man bereits ist, sondern bedeutet, »ein Werden für sich zu erfragen, eine Verwandlung einzuleiten, die Zukunft stets im Verhältnis zum Anderen zu erbitten« (GL, 62). Das Subjekt setzt sich aufs Spiel, ohne zu wissen, was kommt.

Was nehmen wir wahr, wenn wir den Anderen in diesem Sinn wahrnehmen? Sicherlich lässt sich Alterität nicht auf die Wahrnehmung des Gesichts des Anderen im engeren Sinn reduzieren. In ihrer Interpretation von Levinas' Text *Frieden und Nähe* zeigt Butler, dass das Gesicht wie in einer Katachrese für die Gefährdetheit des Anderen insgesamt steht. »Das Gesicht scheint eine Art Klang zu sein, der Klang von Sprache, die ihres Sinns entleert ist, das klangvolle Substrat der Vokalisierung, das der Übermittlung irgendeines semantischen Sinns vorausgeht und Grenzen setzt« (GL, 160). Doch löst der Andere im Subjekt zugleich einen Konflikt aus, weil seine Gefährdetheit eine »Versuchung zu töten und der Ruf zum Frieden ist: ›Du wirst nicht töten.«⁵ In Levinas' Ethik wird Aggression also nicht verleugnet. Der Andere entfacht im Subjekt einen Kampf und etabliert »diesen Kampf im Zentrum der Ethik«. Die Impulse bekämpfen einander, »damit es *nicht* zu einem Kampf kommt, und das ist wohl der entscheidende Punkt« (GL, 161, 163). Die von Rancière geäußerte Kritik, dass Ethik die für die Politik wesentliche Trennung und Konflikthaftigkeit zugunsten eines Konsenses aufgeben, in dem »alle miteingeschlossen sind«, argumentiert in dieser Hinsicht völlig an Levinas vorbei.⁶

5 Emmanuel Levinas, »Frieden und Nähe«, in: ders., *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hg. u. mit einem Vorwort v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch, Zürich/Berlin 2007, 146.

6 Jacques Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 132ff. Vgl. zur Auseinandersetzung Rancières mit Levinas auch: Burkhard Liebsch, »Zur Konfiguration menschlicher Geschichte, Gewalt und Gemeinschaft. Repolitisierung eines ›Humanismus des

Mit dem Begriff des Gefährdetseins grenzt Butler sich von existenzialistischen Konzeptionen der Endlichkeit ab, die diese individualisieren. Das gefährdete Leben impliziert vielmehr eine soziale Ontologie.

»Man kann nicht zunächst die Ontologie des Körpers definieren, um sich anschließend mit den sozialen Bedeutungen zu beschäftigen, die der Körper in der Folge annimmt. Körper sein heißt vielmehr, gesellschaftlichen Gestaltungskräften und Formierungen ausgesetzt zu sein, weshalb die Ontologie des Körpers immer schon eine soziale Ontologie ist.«

Denn es gibt kein Leben ohne Lebensbedingungen, die gefördert oder entzogen werden, und diese sind »durch und durch gesellschaftlicher Art« (RK, 11, 26). Weil das so ist, kann anderen nicht nur die Anerkennung ihrer Identität entzogen werden, sondern diese können auf solche Weise derealisiert werden, dass sie gar nicht mehr als menschliche Leben betrauerbar und damit anerkenntbar sind. Vielmehr gibt es eine differenzielle Verteilung der Gefährdung, sowohl auf der materiellen Ebene wie auf der Wahrnehmungsebene, bei der »denen, deren Leben nicht als potenziell betrauerbar und damit wertvoll betrachtet« wird, »die Last des Hungers, der Unterbeschäftigung, der fehlenden Mitsprache und der verstärkten Gefahr von Gewalt und Tod auferlegt wird« (RK, 31).

Butler knüpft hier an Foucaults Begriff des historischen Apriori an, indem sie für die Rahmenbedingungen von Anerkennung zwei Ebenen unterscheidet, die der Wahrnehmung und die der Intelligibilität: Während *Wahrnehmung* als Modus eines Erkennens verstanden wird, welches noch kein Anerkennen ist und sich auch nicht auf Anerkennung zurückführen lässt, was beinhaltet, dass Wahrnehmung das jeweilige Feld des Anerkennbaren auch übersteigen kann, steht *Intelligibilität* für das allgemeine historische Schema, welches das (An-)erkennbare als solches konstituiert (RK, 14).

Wie hat man sich eine Wahrnehmung des Anderen, welche die Intelligibilität übersteigt, vorzustellen? »Der Anspruch an mich ergeht, wenn er ergeht, über die Sinne, die zum Teil durch verschiedene Medien geformt werden – durch die soziale Organisation von Klängen und Stimmen, Bildern und Texten, Berührungsempfindungen und Gerüchen« (RK, 166). Zunehmend thematisiert Butler nicht-diskursive Elemente: Wahrnehmungsformen, nonverbale Medien und ästhetische Praktiken. Normen werden auch, so Butler nun, »über visuelle und narrative Rahmen durchgesetzt« (RK, 75). In einer Verknüpfung von Benjamins Thesen über die *technische Reproduzierbarkeit der Kunst* und Derridas' *différance* beschreibt Butler, wie die mediale Zirkulation von Fotografien, Bildern und poetischen Texten deren Sinn durch beständige Kontextverschiebungen generiert und regeneriert. Am Beispiel der Folter-Fotografien aus Abu Ghraib wird deutlich, wie diese durch ihre mediale Reproduktion und Zirkulation in neuen Kontexten

anderen Menschen mit Blick auf Levinas und Rancière«, in: *Tr@nsit online*, 2010, http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=368&Itemid=231

wirksam werden und zugleich neue Kontexte erzeugen, die ein widerständiges Potenzial enthalten. Nicht nur sprachliche Zeichen sind daher Bestandteil von Verschiebungsbewegungen, sondern auch Bilder, Klänge, Stimmen – durch die Zirkulation wird auch der *Rahmen* verschoben. »Da der Rahmen sich permanent von seinem Kontext löst, ist dieses Wegbrechen von sich selbst Bestandteil seiner Definition« (RK, 18). Die Zirkulation wird zur iterativen Struktur des Rahmens und dadurch entstehen andere Wahrnehmungsmöglichkeiten. Hier zeichnet sich ein vorsichtiger Optimismus in Hinblick auf das kritische Potenzial von Medien ab. »Zerfallen jene Rahmen, die über die relative und ausdifferenzierende Anerkennung von Leben entscheiden, im Zuge ihrer Zirkulation selbst, dann wird möglicherweise erkennbar, was oder wer ein Leben führt, ohne dass dieses Leben bislang allgemein ›anerkannt‹ wurde« (RK, 19). Durch dieses Verständnis des Rahmens gelangt Butler zu einem anderen Verständnis von dessen Wirksamkeit und seiner Anfälligkeit für Subversionen, Umkehrungen, kritische Instrumentalisierungen etc. Doch nur dadurch, dass auch nichtsprachliche Medien in ihre Überlegungen Eingang finden, ist noch nicht geklärt, auf welche Weise emanzipatorische Veränderungen gedacht werden können. Wenn Butler behauptet, dass Wahrnehmung die ausgezeichnete Weise sei, den Rahmen der Anerkennbarkeit – im Unterschied zur Intelligibilität – zu übersteigen, dann kann es sich dabei nicht um einen erkenntnistheoretischen Begriff handeln, der uns in Fragen der Anerkennung wieder hinter Hegel zurückwirft. Es muss sich stattdessen um einen spezifischen, ich füge hinzu: einen ästhetischen Wahrnehmungsbegriff handeln, welcher bestenfalls die soziale Ontologie inklusive ihrer jeweiligen Erkenntnismodelle durchkreuzt. Und genau das legt Butler implizit nahe:

In dem mit *Folter und die Ethik der Fotografie – Denken mit Susan Sontag* überschriebenen Kapitel ihres Buchs *Raster des Krieges* setzt sich Butler mit der grundsätzlichen Funktion von Fotografie auseinander und diskutiert daran die Frage der medialen Sichtbarkeit oder Verschleierung von Leid. Kritisch grenzt sie sich von Sontags Behauptung ab, Fotografien könnten zwar rühren und bewegen, nicht aber Grundlage von Interpretation sein, da sie keine narrative Kohärenz besitzen. Demgegenüber behauptet Butler, Fotografien könnten eine ethische Wirkung erzeugen, die mit jener vergleichbar ist, von der Levinas angesichts des Anderen spricht. In einer äußerst differenzierten und präzisen Analyse untersucht Butler anhand der Folter-Fotografien aus Abu Ghraib die visuellen Dimensionen des Krieges in Hinblick auf die Frage, »wessen Leben betrauerbar ist und welches nicht« (RK, 74). Sie beschreibt dabei nicht nur die verschiedenen Möglichkeiten der Bewertung der Fotos, sondern auch die Bedeutungsverschiebung, welche durch diverse Re-Kontextualisierungen stattgefunden hat. Im Laufe ihrer Zirkulation haben die Fotos eine Reihe von Funktionen erfüllt, »als Anstachelung zur Brutalität im Gefängnis selbst, als Drohung der Schande für die Gefangenen, als Chronik des Kriegsverbrechens, als Zeugnis der radikalen Un-

annehmbarkeit der Folter und als Archiv- und Dokumentarmaterial im Internet und in Ausstellungsräumen« in den USA und anderswo (RK, 90). Dabei hebt Butler insbesondere die künstlerische Auseinandersetzung mit den Bildern hervor, durch welche die Aufmerksamkeit *auf den Rahmen* und d.h. auch auf den Rahmen der Anerkennbarkeit gerichtet wird, der auf diese Weise wahrnehmbar und im Zuge dessen angreifbar wird (RK, 90 ff.). Darüber hinaus behauptet Butler (in Anknüpfung an Barthes), dass Fotografie generell ethische Kraft entwickeln kann, weil »das Foto das von ihm dokumentierte Leben überdauert« und durch seine Zeitform mit der Betrauerbarkeit des Lebens verknüpft ist. Fotografie wirkt dabei nicht nur im Register der Affektivität, sondern auch, »indem sie eine bestimmte Art der Anerkennung bewirkt. Sie ›argumentiert‹ für die Betrauerbarkeit eines Lebens: Ihr Pathos ist zugleich affektiv und deutend« (RK 95).

Anerkennung basiert demnach, das legt Butlers Auseinandersetzung nahe, in einem sehr grundlegenden, existenziellen, ontologischen Sinn auf der Betrauerbarkeit menschlichen Lebens, welche durch bestimmte mediale nonverbale Praktiken gezeigt werden kann. Diese gehen über den jeweils kontingenten Rahmen der Anerkennbarkeit hinaus. Betrauerbarkeit transzendiert den gegebenen normativen Rahmen, sie ist angesichts des Anderen, aber auch angesichts mancher Kunstformen wie z.B. Fotografie potenziell wahrnehmbar.

Darin bestünde die Aufgabe der (visuellen) Medien: den jeweiligen Rahmen in seiner Beschränktheit sichtbar zu machen. Der Übergang von einem sensiblen Umgang mit Medien zur Kunst bleibt in Butlers Beschreibung gleichwohl fließend. Der Kunst kommt keine besonders ausgezeichnete Rolle zu. Von dieser Unschärfe abgesehen, argumentiert Butler an diesem Punkt ganz ähnlich wie Rancière, insofern als Kunst und kritische Medien dann politisch sind, wenn der Wahrnehmungsrahmen (Rancière spricht von der Aufteilung des Sinnlichen) in Frage steht, von dem Anerkennbarkeit abhängt. Aufgabe der visuellen Kultur (Rancière würde sagen: der Kunst) ist es, »den aufgezwungenen Rahmen zu thematisieren, jenen Rahmen, der die entmenschlichende Norm umsetzt, der das Wahrnehmbare begrenzt, ja der beschränkt, was überhaupt sein kann« (RK, 97).

Fotografie als visuelle Deutung kann innerhalb bestimmter Grenzen und Rahmen operieren oder sie kann den vorgegebenen Rahmen selbst thematisieren. »Das Foto, das die Deutung seines Rahmens gestattet, öffnet sich damit der kritischen Prüfung der Beschränkungen, die über die Deutung der Wirklichkeit verhängt wurden. Es verdeutlicht und thematisiert den Mechanismus dieser Beschränkung und stellt selbst einen Akt des ungehorsamen Sehens dar.« Wenn der Rahmen sichtbar wird, so Butler, »sind wir gehalten, die Interpretation, die uns aufgezwungen wurde, ihrerseits zu deuten und unsere Analyse zu einer Gesellschaftskritik der Regulierungs- und Zensurkräfte auszubauen« (RK, 72). Das Feld der Repräsentierbarkeit lässt sich dabei nicht verstehen, wenn man sich auf die kritische Befragung der »expliziten Inhalte« beschränkt – die hier analog zu

setzen wären zum Diskurs oder den Argumenten, von denen Rancière spricht. Die Inhalte werden, hier argumentiert Butler stärker an Derrida orientiert als Rancière, »gerade durch das Ausgesparte konstituiert, durch das, was außerhalb des Rahmens bleibt, innerhalb dessen Repräsentationen in Erscheinung treten« (RK, 73).

Doch woher soll man wissen, was ausgespart, was außerhalb des Rahmens ist, wenn man sich selbst innerhalb befindet? *Wie* dieser Rahmen thematisiert wird, das ist sowohl in der Produktion wie in der Rezeption auch eine ästhetische Frage. Butlers Aussagen sind in diesem Zusammenhang etwas unscharf. Interpretation ereignet sich »kraft der strukturierenden und begrenzenden Wirkung von Genre und Form auf die Mitteilbarkeit des Affekts – und sie erfolgt zuzeiten auch unwillkürlich, ja gegen den eigenen Willen« (RK, 68). Wenn Affekte ebenso von den gewalttätigen Rahmungen abhängen können, also bestehende Herrschaftsverhältnisse reproduzieren, wenn wir überdies nicht immer wissen können, ob dies der Fall ist oder nicht, weil sie sich uns sogar »gegen unseren Willen« aufdrängen, wie kann Interpretation dann auf der Wirkung von Affekten gegründet werden? Damit stellt sich eine Unentscheidbarkeit ein zwischen kritischer und unkritischer Interpretation. Diese Unentscheidbarkeit verstärkt sich dadurch, dass Butler es ablehnt, moralische Affekte als emotionale Manifestationen des vermeintlich in uns allen angelegten Allgemeinen zu betrachten. »Tatsache ist, dass ›Entsetzen‹ und ›Zorn‹ differenziell verteilt sind, und besonders bemerkenswert – erstaunlich und mit einem ganz anderen Erschrecken verbunden – ist, wie oft diese differenzielle Verteilung unbemerkt und unausgesprochen bleibt« (RK, 148). Sogar Affekte, welche durch den Anderen hervorgehoben werden, garantieren nicht automatisch ethisches Antworten. Weil das so ist, kann Butler zufolge auch nicht von einer transzendentalen Ethik ausgegangen werden, denn eine

»ethische Haltung stellt sich nicht spontan ein, sobald die gebräuchlichen Deutungsrahmen zerstört sind, und es entsteht auch kein rein moralisches Gewissen, sobald erst einmal die Fesseln der Alltagsdeutung abgeworfen sind. Ganz im Gegenteil: Nur wenn man die dominanten Medien infrage stellt, können bestimmte Arten von Leben in ihrer Gefährdung sichtbar oder erkennbar werden« (RK, 55).

Es ist jedoch nicht klar, anhand welcher Kriterien die Gefährdung, durch welche Kriterien der Rahmen sichtbar gemacht werden kann. Ohne hier weiter auf die spezifische Rolle der Fotografie und Butlers durchaus streitbare Behauptungen dazu eingehen zu können, wird folgendes deutlich: Etwas muss zu den medialen/ästhetischen Wahrnehmungen hinzutreten, um für das Ausgesparte, das Betrauerbare empfänglich zu sein.

2. Verunsicherung, Erneuerung

Die Begegnung mit dem Anderen hat, soviel wurde bereits deutlich, mit Erneuerung zu tun. Im Mittelpunkt der Philosophie von Levinas steht dabei die, wie ich es nenne, elementare Verunsicherung durch den Anderen, welcher das Subjekt übersteigt und ihm voraus ist. Man könnte auch sagen, dass der eigene Subjektstatus durch den Anderen vorübergehend suspendiert wird, wodurch der Rahmen mitsuspendiert wird. Bei aller berechtigten Radikalität der Kritik an der Gewalt normierender Rahmen muss doch gesagt werden, dass die Grenzen zwischen dem ›Innen‹ und ›Außen‹ poröser gedacht werden müssen, als Butler es tut: Levinas zufolge werden wir alle – in der Begegnung mit dem Anderen – vorübergehend aus dem jeweiligen Rahmen herauskatapultiert. Das, was Sartre in der intersubjektiven Begegnung als Scham beschreibt, ist bei Levinas die elementare Verunsicherung, durch welche die Fragwürdigkeit und Permeabilität des Rahmens spürbar wird. Der Andere sprengt vorübergehend den normativen Rahmen, und das heißt auch den Verständnisrahmen des Ich. Der Versuch, den Anderen auf den Begriff zu bringen, scheitert, das Ich wird »aus der Fassung gebracht«⁷ und darin manifestiert sich bereits eine Anerkennung des Anderen, indem das Subjekt *als verunsichertes*, Levinas spricht auch vom *Sich*, im Modus des Sagens antwortet, nicht Zeichen gibt, sondern »sich zum Zeichen« macht (JDS, 118f.). Die Verunsicherung durch die Uneinholbarkeit der anderen Subjektivität ist Bedingung der Anerkennung des Anderen im Nahbereich, in der dyadischen Begegnung. Das Subjekt ist für den Anderen verantwortlich, ohne es zu wollen. Das heißt jedoch *nicht*, dass es *gegen seinen Willen* genötigt ist, dem Anderen zu antworten, sondern dass es in erster Linie auf einer Ebene berührt wird, *die nichts mit dem Willen zu tun hat*. Levinas spricht von einer »an-archischen Befreiung« des Sich von sich selbst (JDS, 277). Erst in zweiter Linie – auf halber Strecke zurück vom Sich zum Ich angesichts des Anderen – kommt es zu einem inneren Kampf zwischen der Aggression gegenüber dem Anderen und dem Impuls, die Waffen zu strecken und Verantwortung zu übernehmen. Der Rückweg ins Ich besteht in diesem Kampf oder Spannungsverhältnis und ist wesentlich geprägt von der Figur des Dritten, durch welche das Subjekt sich gesellschaftlich rückverorten muss. Die Motivation zu politischem Handeln, dazu, die alten Identifizierungsmuster zu durchbrechen, entsteht in dieser Bewegung – auch wenn der Prozess unabschließbar ist und immer wieder an der Uneinholbarkeit des Anderen scheitert. Die Verunsicherung durch den Anderen führt, so könnte man auch formulieren, zu Zweifeln an der eigenen Verortung und den eigenen Bewertungsmaßstäben. Sie führt zu Zweifeln an den alltäglich selbstverständlich

7 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München 1992, 149, im Folgenden zitiert als JDS.

vorausgesetzten Kriterien der Anerkennbarkeit von Anderen, die als Gewohnheiten Teil der eigenen Identität geworden sind.⁸ Es kommt zu einer Entidentifizierung, welche die Perspektive weitet.

Die asymmetrische Anerkennung des Anderen ist gegenüber den vermeintlich symmetrischen Anerkennungsverhältnissen auf gesellschaftlicher Ebene primär. Denn das selbstsichere Subjekt ist Levinas zufolge überhaupt nicht zur Anerkennung des Anderen in der Lage, wenn nicht seine Selbstsicherheit sowie der normative Rahmen vorübergehend gesprengt werden. Andernfalls handelte es sich lediglich um eine Anerkennung des Anderen als *Washeit*, als festgelegte Identität in gegebenen Rahmenbedingungen, welche vorgeblich bestätigt würde, wobei im Grunde, darin besteht die Radikalität seiner Diagnose, immer bloß egologische Selbstbestätigung stattfände. Die eigentliche Pointe von Anerkennung angesichts des Anderen besteht darin, diese Identitätsvorgaben temporär zu durchbrechen. Doch lässt sich genau genommen die eine Ebene von der anderen nicht klar trennen. Es gibt keine ungetrübte alteritätstheoretische, rein asymmetrische Anerkennung, da wir immer schon Rollen und Identitäten einnehmen. Die Anerkennung des Anderen ist daher immer auch, wie Bedorf treffend schreibt, eine verkennende, da Anerkennung, sobald sie aus der momenthaften Suspension heraustritt, den Anderen im Anerkennen identifiziert und damit verkennt.⁹ Was es jedoch zu geben scheint sind *ungetrübte Momente der Suspension des Subjekts in der Alteritätserfahrung*, und das ist nicht das Gleiche.

Wie Butler sehr klar zeigt, bewirkt die gesellschaftliche Normalität bis in die Ebene sozialer Ontologie hinein Ausschlüsse und etabliert damit gewalttätige Grenzen der Anerkennung. Diese beschränken *partiell, jedoch nicht restlos* die Wahrnehmungsfähigkeit von anderen, ihre Anerkennbarkeit. Gerade auf der Wahrnehmungsebene scheint das Subjekt durchlässig zu sein, und diese Durchlässigkeit wird durch den Anderen aktiviert. Andersherum formuliert: Ohne den Anderen bliebe alles beim Alten. Damit lässt sich die Frage beantworten, wie Impulse (politischen) Handelns bewirkt werden, welche die normativen Grenzen des Anerkennbaren übersteigen: Durch das Neue, welches vom Anderen kommt. »Nicht weil der Andere *neu* ist – eine unveröffentlichte Washeit – bedeutet er die Transzendenz oder, genauer, bedeutet er überhaupt, weil die Neuheit vom Ande-

8 Die Verunsicherung durch den Anderen ist nicht weit entfernt von dem pragmatistischen Zweifel als »innere[r] Kampf,« der auf einer »weitsichtigeren Art von sozialem Gefühl« basiert. Vgl. Charles S. Peirce, »Die Festlegung einer Überzeugung«, in: Ekkehard Martens (Hg.), *Pragmatismus*, Stuttgart 2002, 70, 76; vgl. dazu Verf., »Zweifel und Verantwortung«, in: *Spielräume des Selbst. Pragmatismus und kreatives Handeln*, Berlin 2007, 72 ff., sowie 40 ff.

9 Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt a.M. 2010, 146.

ren kommt, gibt es in ihr Transzendenz und Bedeutung. Durch den Anderen bedeutet die Neuheit im Sein das *Anders-als-sein*« (JDS, 388).

Der Begriff der Wahrnehmung, den Butler mit der Öffnung auf den Anderen in Zusammenhang bringt, kann mit Levinas schärfer gefasst werden. Da wir, wenn man dem psychoanalytischen Modell Glauben schenkt, durch den Anderen konstituiert werden, ist dieser uns in bestimmter Hinsicht voraus. Den Eintritt in die symbolische Ordnung bzw. in den normativen Rahmen der Anerkennbarkeit, können wir jeweils nur nachträglich in den Blick nehmen und z.B. als Anrufung oder Ansprache verstehen. Demgegenüber steht jedoch die je aktuelle Begegnung mit dem Anderen, welche sich nicht auf den Begriff bringen lässt. Der Andere in der Situation der Begegnung wirft uns aus der Ordnung heraus, *er erzeugt vorübergehend Unordnung*. Diese Andersheit ist vom Anderen im psychoanalytischen Modus, wie bereits angemerkt, zu unterscheiden. Zentral ist das anarchische Moment, welches nicht als Prinzip gesetzt werden kann, »ohne sich selbst zu widerlegen« (JDS, 224, Fn. 3).

Die Wahrnehmung anderer stellt, solange sie sich innerhalb dessen bewegt, was mit Butler als normativer Rahmen bezeichnet werden kann, immer eine Selbstbehauptung dar, die *gegen* den Anderen gerichtet ist. Erst die elementare Verunsicherung durch den Anderen führt bei Levinas zu einer offeneren Form der Wahrnehmung, dem eigentlichen Begehren, in dem etwas Neues passiert. Wie bei Butler sind auch bei Levinas Begehren und Erneuerung durch den Anderen verknüpft. Doch leitet dieser seinen Begriff des Begehrens nicht psychoanalytisch her, sondern phänomenologisch. Intentionalität muss laut Levinas auf eine grundlegendere Verletzlichkeit zurückgeführt werden, denn »schon das sinnlich Wahrnehmbare als Anschauung eines Bildes ist vorgebende Behauptung« (JDS, 143). Basaler als die sinnliche Anschauung als Teil der Ordnung ist das sinnlich Wahrnehmbare, welches sich auf einer Ebene mit dem Genießen und Verletzen bewegt, als »Termini der Nähe« (JDS, 145). Die Termini der Nähe unterscheiden sich von der sinnlichen Anschauung, in der Gegenstände *als etwas* wahrgenommen werden. Die Unmittelbarkeit der Verletzlichkeit, Levinas spricht auch von Überempfindlichkeit, wird durch die Wahrnehmung innerhalb des Rahmens »betäubt«. Bei Husserls Intentionalität bleibt das Affektive Information. Grundlegender dagegen ist »Intentionalität als *Begehren*« zu fassen, »zwischen Enttäuschung und Erfüllung liegend« (JDS, 148, 152). Auf dieser Ebene, die Levinas auch als »Sensibilität« kennzeichnet, ist das Subjekt dem Anderen mit seinem Begehren auf unverfügbare Weise ausgesetzt. Und diese Ausgesetztheit, die Levinas mit verschiedenen Begriffen umkreist, bleibt auch auf der Ebene des Subjekts im gegebenen Anerkennungsrahmen, welches den Anderen zunächst *als* jemanden identifiziert, erhalten.

»Wissen ist insofern indirekt und verschlungen. Es entsteht ausgehend von der sinnlichen Anschauung, die bereits als sinnlich Wahrgenommenes auf *das* hin ausgerichtet ist, was

sich im Bild als über das Bild hinausgehend abzeichnet; dieses *als* dieses oder *als* jenes, dieses, das den Saum der Sensibilität abstreift, in der es als reflektiertes gleichwohl verbleibt« (JDS, 142f.).

Die Ausgesetztheit, die Sensibilität, das Begehren bleiben in der Anschauung erhalten. »Die Unmittelbarkeit als Überempfindlichkeit – ihre Verwundbarkeit – wird im Prozess des Wissens gleichsam betäubt. Doch wahrscheinlich ebenso verdrängt oder unterbrochen« (JDS, 148). Das gesellschaftlich subjektivierte Ich bleibt auf der Ebene des Sich verunsicherbar, weil es auf elementarer Ebene von einem Begehren angetrieben wird, welches durch das Wissen des Ich nicht erfüllt wird. Etwas von der Überempfindlichkeit wirkt im Prozess des Wissens nach, es stirbt nicht ab, sondern wird lediglich betäubt, verdrängt oder unterbrochen. Andernfalls ließe sich die Ausgesetztheit an den Anderen nicht erklären.

Vieles bleibt bei Levinas an diesem entscheidenden Punkt im Dunkeln und müsste ausführlicher behandelt werden. Klar ist, dass die Figur des Dritten in dieser Übergangsbewegung zentral wird. Der Schritt aus der vorübergehenden verunsichernden Suspension des Subjekts zurück in einen handlungsfähigen Zustand kann sich jedoch nicht an einem abstrakten Dritten orientieren, welcher den normativen Rahmen repräsentiert, denn dieser Rahmen soll ja gerade durch den Anderen erneuert werden. Es kann, mit anderen Worten, nicht von bestehenden Normen und Regeln ausgegangen werden, sondern muss umgekehrt aus der partikularen Situation heraus eine neue Perspektive gewonnen werden, aus dem je neu generierten Singulären des Subjekts die Möglichkeit neuer Rahmungen in Betracht gezogen werden. Man sollte diesen Prozess nicht nur mit Kants zweiter, sondern auch seiner dritten Kritik lesen, insbesondere in Hinblick auf reflektierende Urteile, wie in einigen neueren Levinasrezeptionen nahe gelegt wird.¹⁰ Die Erneuerung, welche für die Verschiebung des Rahmens der Anerkennbarkeit wesentlich ist, kann sich nicht an bereits bestehenden Kriterien orientieren. Vielmehr muss sich das Sich im Antworten auf den Anderen und die Anderen neu verorten. Die Bewegung vom Ich zum Sich angesichts des Anderen führt zur elementaren Verunsicherung, welche die sinnliche Ebene der Sensibilität trifft. Hier ist die absolute Passivität zu verorten, von der Levinas spricht. Die Bewegung vom Sich zum Ich führt zu einem Spannungsverhältnis – Suspension und *suspense* – zwischen dem, was Levinas Sensibilität und Wissen nennt. Dieses ist vergleichbar mit Kants freiem Spiel von Einbildungskraft und Verstand, doch handelt es sich nicht um eine Erfahrung des Schönen, sondern um eine der verunsichernden Erneuerung: Das Urteilen ist in diesem Moment ortlos, es agiert

10 Simon Critchley, »Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung«, in: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen*, Zürich/Berlin 2005, 71; Burkhard Liebsch, »Sinn für Ungerechtigkeit als Form menschlicher Sensibilität«, in: Delhom/Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen*, 101, 106f. und Fn. 40.

nicht vom Ich aus, eher ist die Suchbewegung damit vergleichbar, im Rauschen nach einer neuen Sendefrequenz Ausschau zu halten. Die Rolle des Dritten changiert dabei zwischen dem Imaginären eines vorgestellten Gemeinsinns und partikularen Anderen, mit denen über die potenzielle Universalität des Neuen gestritten wird.¹¹

Critchley stellt die für die Moderne paradigmatische Vorstellung in Frage, »dass das Subjekt im tragischen Handeln durch die Konfrontation mit der Endlichkeit Authentizität erlangen kann«. Faul am tragischen Paradigma sei, dass es die Vorstellung von der menschlichen Endlichkeit verzerrt, »indem es das Subjekt zu *heroisch* macht«. Levinas' radikaler Abkehr vom heroischen Subjektbegriff haftet selbst noch, in ihrer antiheroischen Unerbittlichkeit, partiell etwas Heroisches an. Diese Tendenz manifestiert sich u.a. darin, dass Levinas' Beschreibung der gewaltsamen Wirkung des Anderen auf das Subjekt an manchen Punkten mit der anonymen ontologischen Gewalt des »Il ya« zusammenzufallen droht.¹² »Es braucht diese Schwäche. Es brauchte dieses Schwachwerden des Mannhaften, das nicht Feigheit ist, für das bisschen Grausamkeit, das unsere Hände verweigert haben« (JDS, 394f.). Wenn jedoch nicht die Differenz zwischen dem gewaltsamen und gewaltfreien Modus der Erfahrung aufrechterhalten wird, dann droht die Grundlage der Ethik wegzubrechen, dann wird die erneuernde Subjektivierung zu einer *subjection*, deren Antworten Teil eines Rahmens bleibt, der doch gerade durchbrochen werden soll. Diese Gefahr kann umgangen werden, wenn Levinas auf das erneuernde, anarchische, befreiende Moment hin gelesen wird, eine Zuspitzung, die sich bewusst von anderen Aspekten seines Denkens distanziert. Das Ergebnis ist ein unheroisches Subjekt, wie es auch Critchley im Sinn hat. Dieser schlägt als eine unheroische Strategie, die »*originäre Unauthenticität* im Zentrum der subjektiven Erfahrung« des Scheiterns des Ich am Anderen zu denken, den Humor vor.¹³ Eine etwas andere Akzentsetzung besteht in der Verzahnung von Politik und Kunstpraktiken, wie Rancière sie beschreibt. Sie knüpft an das an, was hier beschrieben wurde.

11 Vgl. Verf., »Gelebter Gemeinsinn. Einleitung«, in: Antje Eske/Kurd Alsleben, *Mutuelle Netz Kunst*, im Ersch.

12 Vgl. Verf., »Gefährdete Anerkennung – der Raum des Intersubjektiven bei Butler und Levinas«, in: Thomas Bedorf/Gerhard Unterthurner (Hg.), *Konstitutionsformen des sozialen Raumes. Sonderband Journal Phänomenologie*, Würzburg 2009, 63ff.

13 Simon Critchley, *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, Zürich/Berlin 2008, 91, 93, 95.

3. Suspension, Subjektivierung

Die Bezugnahme auf reflektierende Urteile deutet einen Weg an, die, wie ich es nenne, erneuernde Verunsicherung durch den Anderen bei Levinas auf ästhetische Weise mit der Ebene politischer Handlungsfähigkeit zu verknüpfen. Ich schlage vor, diese Überlegungen mit Rancière auszubauen. Dessen teilweise polemische Kritik an der Ethik von Levinas sollte uns nicht davon abhalten. In der Sache, nämlich der Frage nach den Grenzen der Anerkennbarkeit, ist diese Verknüpfung weiterführend, da es Rancière genau um jenen Wahrnehmungsrahmen zu tun ist, den auch Levinas und Butler problematisieren. Wie Hetzel schreibt, entlehnt die negativistische Sprache, in welcher Rancière das Politische beschreibt, »ihre Figuren unausgesprochen der Levinasschen Kritik an gesellschaftlichen und ontologischen Totalitarismen.« Seine Theorie des Unvernehmens ließe sich vielmehr, und dem schließe ich mich an, als Übersetzung der Ethik von Levinas ins Politische verstehen.¹⁴

Rancière beschreibt in seiner Charakterisierung des politischen Akts einen Prozess von Subjektivierung, der den Übergang von der Suspension des Subjekts angesichts des Anderen zu seiner (Rück-)Verortung zu erklären hilft. Die Sprengkraft seines Begriffs des Politischen besteht darin, dass politische Akte nicht nur die Strittigkeit einzelner Praktiken – bezogen auf unsere Fragestellung: einzelner Anerkennungs- oder Missachtungspraktiken – zeigen, sondern die jeweilige Ordnung der Anerkennbarkeit *insgesamt* in Frage stellen. Es geht nicht nur um den Kampf einzelner Individuen oder Gruppen um mehr Anerkennung, sondern um den Rahmen der Anerkennbarkeit insgesamt und die Art und Weise, Anerkennung zu verstehen und darum zu streiten.¹⁵

Rancière entfaltet ein spezifisches Sprachverständnis, in dem es nicht um Argumentationen innerhalb gegebener Parameter geht, sondern darum, den Raum des Sprachlichen überhaupt zur Disposition zu stellen. Mit anderen Worten geht es darum, den Verständnishorizont, das, was Butler als normativen Rahmen der Intelligibilität bezeichnet, vorübergehend zu sprengen. Das *Was* und das *Wie* des Sprechens sind hier ebenbürtig, und d.h. auch: das Ästhetische wie das Nichtästhetische des Sprechens. Rancières emphatischer Politikbegriff ruft einen Streit um die Maßstäbe des Sprechens und Handelns hervor. Es besteht Unvernehmen zwischen denen, deren Sprechen innerhalb der symbolischen Ordnung lediglich als Lärm wahrgenommen wird und denen, die Teil des herrschenden Common Sense sind. Politik wird zum Streit um den Anteil der Anteilslosen. Solche polemischen Situationen des Streits sind jene, »wo einer der Gesprächspartner eines

14 Andreas Hetzel, »Der Anteil der Anteilslosen«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), 325.

15 Vgl. dazu auch den Beitrag von Jens Kertscher in diesem Band.

seiner Elemente (seinen Ort, sein Objekt, seine Subjekte...) anzuerkennen verweigert«. Wie Rancière betont, ist dabei das Universelle immer singular im Spiel, denn es kann im Moment des Streits keine festgelegten Regeln geben, auf die man sich berufen könnte. Die herrschenden Regeln werden ja gerade durch den partikularen Fall in Frage gestellt. Gleichwohl muss man dabei

»zuerst (an)erkennen und (an)erkannt machen, dass eine Situation einen Fall von verpflichtender Universalität darstellt. Und dieses (An-)Erkennen erlaubt nicht, eine vernünftige Ordnung der Argumentation von einer poetischen, wenn nicht irrationalen Ordnung, von Kommentar und Metapher zu trennen. Es wird von Sprechakten erzeugt, die zugleich vernünftige Argumentationen und »poetische« Metaphern sind.«¹⁶

Er beschreibt also einen Prozess der Subjektivierung, in welchem Anteilslose ihren Anteil erstreiten, indem ein radikaler Dissens erzeugt wird über die Form, wie worum gestritten wird. Im Wesentlichen wird um die Frage gestritten, wo die Grenzen der Anerkennbarkeit verlaufen. Politik in diesem emphatischen Sinn, die jeder Ruhigstellung und falscher Konsensbildung widerspricht, kommt zustande, indem etwas Neues ins Spiel kommt. Die Ortlosigkeit bzw. die Derealisierung von Anteilslosen, über welche Butler spricht, bedarf eines Impulses der Ermächtigung, durch den etwas in Bewegung gebracht wird. Es wäre falsch, hier von einem naiven Begriff des Willens auszugehen, da dieser immer schon vom normativen Rahmen durchtränkt ist, den es gerade zu überschreiten gilt. »Es gibt einen Ästhetik der Politik in dem Sinn, als Akte politischer Subjektivierung das neu bestimmen, was sichtbar ist, was man sagen kann und welche Subjekte dazu fähig sind.«¹⁷ In einer frühen Schrift entfaltet Levinas einen Zeitbegriff vom Anderen her; nicht unsere Sterblichkeit, sondern die des Anderen ist hier primär. In ähnlicher Weise sollte die Anteilslosigkeit vom Anderen her gedacht werden. Subjektivierung könnte sich dann dadurch vollziehen, mit der Anteilslosigkeit des Anderen konfrontiert zu sein, die einen Bruch im eigenen Selbstverständnis erzeugt und zu dem führt, was Rancière Entidentifizierung nennt. Es ist falsch, den unendlich Anderen als Fremden zu denken – im Gegenteil: Es ist die Nähe des Anderen, in welcher der Bruch mit der eigenen Selbstverständlichkeit stattfindet. In den Analysen Butlers und Rancières besteht die Tendenz, die Kluft zwischen denjenigen innerhalb und außerhalb des normativen Rahmens (der Aufteilung des Sinnlichen) ontologisch zu überhöhen. Stattdessen scheint es mir vielmehr so zu sein, dass derealisierte Subjektpositionen in unserer unmittelbaren Nähe zu finden sind. Der Impuls zur Subjektivierung, zu politischen Akten erwächst nicht primär aus der eigenen Erfahrung der Anteilslosigkeit, sondern daraus, dass der nahe Andere diese erfährt, und dass diese Anteilslosigkeit be-

16 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M. 2002, 68.

17 Jacques Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2008, 78, im Folgenden zitiert als EZ.

trauert wird. So wie Levinas überzeugend Sterblichkeit vom Anderen her denkt, so sollte die Anteilslosigkeit vom nahe liegenden Anderen her gedacht werden, welcher zur Subjektivierung aufruft, denn das Subjekt kann »auf dem Grunde seiner Substanz Lunge sein« (JDS, 384). Das heißt nicht, auf dieser Ebene wieder eine symmetrische Anerkennung ins Spiel zu bringen, in welcher der Andere so ist wie ich, sondern im Gegenteil, dass der Andere in der Nähe das Subjekt zur Verantwortung aufruft – inwiefern sich auf zweiter Ebene Ähnlichkeiten zeigen sollten, ist sekundär. Wichtig ist, dass die Verunsicherung durch den anteilslosen Anderen den normativen Rahmen insgesamt ins Wanken bringt und dazu drängt, nach Alternativen Ausschau zu halten. Was uns Levinas zufolge begrenzt, ist die (soziale) Ontologie, die uns dazu treibt, »dass wir von einem bestimmten Moment an *nicht mehr können können*«. Dies ist der Umschlagspunkt, der das Subjekt für den Anderen öffnet, es stellt sich dadurch »auf ein Gelände, auf dem das Verhältnis zum anderen möglich wird.«¹⁸ Dies könnte der Umschlagspunkt einer Subjektivierung sein, in welcher aus der Entidentifizierung – dem Nichtkönnen – eine Neuverortung wird, eine Bewegung, wie sie für künstlerische Praktiken im engeren Sinn charakteristisch ist. »Der Künstler ist ein Können eigentümlicher Art: Was er kann, ist nicht zu können. Der Künstler kann das Nichtkönnen.«¹⁹ Bei Rancière berühren sich an der Schnittstelle der Subjektivierung das Politische und das Ästhetische, doch erklärt Rancière nicht, wie und warum es zu Subjektivierungen kommt, in denen wir vorübergehend Nichtkönnen können. Mit der hier vorgeschlagenen Lesart von Levinas bietet sich eine Antwortmöglichkeit.

Das Ästhetische steht demnach, soviel sollte klar geworden sein, nicht für Kunstwissenschaft oder Kunstphilosophie, sondern für eine bestimmte Epoche, das ästhetische Regime, welches Rancière vom repräsentationalen und vom ethischen Regime unterscheidet (auch wenn er immer wieder betont, dass diese sich nicht vollständig trennen lassen und es keine »reinen« Regimes gibt). Das ästhetische Regime unterscheidet sich von den vorangehenden dadurch, dass in ihm die Freiheit und Gleichheit von Kunstwerken wirkt und nicht Herstellungsregeln oder Hierarchien. Es fällt mit der historischen Herausbildung der »Ästhetik« im engeren Sinn zusammen. Das Prinzip dieser Ästhetik ist die »gleichgültige Gleichheit«.²⁰ Im Unterschied zu Bourdieu, demzufolge das Geschmacksurteil klassenstiftendes Element ist, jedoch um den Preis, dass »ihr Gegenstand verschwindet«, hält Rancière an einer Politik der Ästhetik als einer Wirklichkeit

18 Emmanuel Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1989, 47f.

19 Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008, 113.

20 Jacques Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, hg. von Maria Muhle, Berlin 2008, 78.

fest, »die von den Institutionen der Kunst, das heißt von den materiellen Bedingungen ihrer Sichtbarkeit, verkörpert wird, angefangen von den Blicken und Urteilen, durch die wir Kunst von anderen Objekten unterscheiden, bis hin zu den wissenschaftlichen und politischen Theorien, die vorgeben, uns die Wahrheit über die ästhetische Illusion zu sagen.« Im Zentrum steht dabei das strukturierende Paradox des ästhetischen Regimes der Kunst und dessen Politik. »Das herauszuarbeitende Paradox besteht darin, dass es einen gemeinsamen Sinn, einen ›Gemeinsinn‹ gibt, der in dem Maße politisch ist, in der er Sitz einer radikalen Gleichgültigkeit ist.« Rancière geht es dabei um eine vorübergehende Neutralisierung, eine Suspension von Gegensätzen, Urteilen, Erfahrungen. Die Politik der Kunst beruht innerhalb des ästhetischen Regimes auf »dem grundlegenden Paradox dieser ›Freiheit der Gleichgültigkeit‹, die die Identität von Arbeit und Untätigkeit, von Bewegung und Unbeweglichkeit, Aktivität und Passivität, Einsamkeit und Gemeinsamkeit bedeutet«. ²¹ Auch wenn das, was wir heute unter Ästhetik verstehen, inklusive spezifischer Urteilsweisen, nämlich reflektierender oder ästhetischer Urteile, von Rancière historisiert wird, vermeidet er die Auflösung des subjektiven Standpunktes, wie es Bourdieu tut. »Was ich Dissens nenne, ist nicht Konflikt von Vorstellungen oder Gefühlen, sondern der Konflikt zwischen unterschiedlichen Ordnungen des Empfindungsvermögens. Hier trifft im Regime der ästhetischen Trennung die Kunst auf die Politik« (EZ, 73). Die Universalität, die erstritten und angesonnen wird, muss noch die gegebenen Annahmen vermeintlich universeller moralischer Regeln überschreiten – sie muss, Rancière zufolge, stattdessen als Gemeinsinn gedacht werden.

»Dem metapolitischen Spiel des Scheins und seines Widerrufs setzt die demokratische Politik diese Praktik des Als-ob entgegen, die die Erscheinungsformen eines Subjekts konstituiert und eine ästhetische Gemeinschaft eröffnet, eine Gemeinschaft kantischer Manier, die die Zustimmung gerade von dem verlangt, der sie nicht anerkennt.« ²²

Wenn Rancière in diesem Zusammenhang von Ästhetik spricht, setzt er auf einer sehr grundsätzlichen Ebene an, nämlich auf der der Aufteilung des Sinnlichen und unserer Wahrnehmungsformen a priori, welche er, ähnlich wie Butler, in Anknüpfung an Foucault historisch verstanden wissen will. ²³ Levinas aus dieser Perspektive interpretieren, hieße, das Sein, welches vom Anderen durchkreuzt wird, als ein kontingentes Sein oder, mit Butler, als soziale Ontologie zu verstehen. Macht man ernst mit dieser Historisierung, dann bleibt gleichwohl eine Unbedingtheit des Anderen, welche sich nicht einfach historisieren und kontingent

21 Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt a.M. 1982, 104; Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen*, 79, 81, 83.

22 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, 101.

23 Jacques Rancière, »Gespräch mit Jacques Rancière«, geführt mit Frank Ruda u. Jan Völker, in: ders., *Ist die Kunst widerständig?*, hg. u. übers. v. Frank Ruda u. Jan Völker, Berlin 2008, 37f.

setzen lässt, denn es ist das je Neue, welches durch den Anderen in die Welt kommt.

Das ästhetische Regime, wie Rancière es nennt, ist durch die »Idee des aus dem Sinnlichen gerissenen Sinnlichen, des *dissensuellen* Sinnlichen«, charakterisiert.²⁴ Es handelt sich hier um eine spezifische Form sinnlicher Erfahrung, welche sich von den selbstverständlich gewordenen Formen von Erfahrung dadurch abhebt, dass die mit ihr verknüpften reflektierenden Urteile sowohl von der Erkenntnis als auch vom Begehren abgetrennt sind. »Es ist dieses ›weder noch‹, das die Erfahrung des Schönen als Erfahrung eines Widerstandes bestimmt.«²⁵ Zentral für das ästhetische Regime ist der *Bruch* der Übereinstimmung von den Regeln der Kunst und den Gesetzen der Sinnlichkeit, einer Übereinstimmung, die jedoch laut Rancière für die klassische Ordnung der Repräsentation charakteristisch war. »Wenn die ästhetische Erfahrung die Politik betrifft, dann deswegen, weil sie auch als Erfahrung des Dissenses definiert ist« (EZ, 74). Die Rede vom Dissens angesichts eines Gemeinsinns, der der »Sitz radikaler Gleichgültigkeit« ist, lässt sich nur so verstehen: Dass, angesichts der Betrauerbarkeit ausgeschlossener, derealisierter Anderer der egologische Standpunkt vorübergehend suspendiert wird, weil dem verunsicherten Subjekt die geltenden Maßstäbe vorübergehend gleichgültig sein *müssen*, es, mit anderen Worten, vorübergehend nichts mehr darauf geben *kann*, um nach neuen, besseren Maßstäben, Ausschau zu halten. Nicht anders lässt sich das anarchische Element bei Levinas verstehen. Dann öffnet sich möglicherweise »jenes Terrain, auf dem Formen der politischen Subjektwerdung entstehen können, die selbst wiederum die gemeinsame Erfahrung neu gestalten und neue künstlerische Dissense hervorrufen.«²⁶

Und wenn Butler von bestimmten Weisen ethischen Scheiterns angesichts des Anderen spricht, bei denen das Wie des Scheiterns für die eigene Verortung wesentlich ist, so scheint es sich um eine ähnliche Bewegung zu handeln, um eine radikalisierte Form reflektierender Urteile angesichts des Anderen; um einen Impuls, der »eine Art der Dissoziation mit der Ordnung, mit dem Ordnungssinn – der bestehenden Konfiguration des Sinnlichen – hervorruft.«²⁷ Dass das Ästhetische allein keine Garantie für eine verbesserte Wahrnehmung oder Politik darstellt, dürfte klar sein, denn es ist, wie Butler schreibt, »kein Leben denkbar, das nicht gefährdet wäre, außer natürlich in der Phantasie und ganz besonders in der Phantasie der Militärs« (RK, 31). Die erneuernde Verunsicherung angesichts des Anderen kann aber einen Impuls freisetzen, welcher zu einer Neuaufteilung des Sinnlichen und damit zu einer Verschiebung der Grenzen von Anerkennbarkeit führt.

24 Rancière, *Ist die Kunst widerständig?*, 14.

25 Ebd., 15.

26 Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen*, 90.

27 Jacques Rancière, »Felix Ensslin im Gespräch mit Jacques Rancière«, in: Felix Ensslin, (Hg.), *Spieltrieb. Was bringt die Klassik auf die Bühne? Schillers Ästhetik heute. Theater der Zeit*, Berlin 2006, 14.