

Judith Butlers Philosophie des Politischen: Kritische Lektüren

Posselt, Gerald (Ed.); Schönwälder-Kuntze, Tatjana (Ed.); Seitz, Sergej (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Posselt, G., Schönwälder-Kuntze, T., & Seitz, S. (Hrsg.). (2018). *Judith Butlers Philosophie des Politischen: Kritische Lektüren* (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839438466>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

GERALD POSSELT, TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE, SERGEJ SEITZ (HG.)

JUDITH BUTLERS
PHILOSOPHIE
DES POLITISCHEN
KRITISCHE LEKTÜREN

MIT ZWEI BEITRÄGEN VON JUDITH BUTLER

[transcript]

Edition Moderne Postmoderne

Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze, Sergej Seitz (Hg.)
Judith Butlers Philosophie des Politischen

GERALD POSSELT, TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE, SERGEJ SEITZ (HG.)

Judith Butlers Philosophie des Politischen

Kritische Lektüren

[transcript]

Gedruckt mit Förderung der Universität Wien, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, des Büros für Gender und Diversity der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg sowie des Austrian Science Fund (FWF): P 26579-G22 »Language and Violence«.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2018 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze, Sergej Seitz (Hg.)**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3846-2

PDF-ISBN 978-3-8394-3846-6

<https://doi.org/10.14361/9783839438466>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Dimension des Politischen

Butler und die politische Philosophie

Sergej Seitz / Tatjana Schönwälder-Kuntze / Gerald Posselt | 7

I. THEORETISIERUNGEN

Haben philosophische Methoden politisches Gewicht?

Tatjana Schönwälder-Kuntze | 23

Politiken des Performativen

Butlers Theorie politischer Performativität

Gerald Posselt | 45

Zwischen Ethik und Politik

Butler und das Denken der Alterität

Sergej Seitz | 71

II. NORMEN UND NORMATIVIERUNGEN

Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen

Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler

Matthias Flatscher / Florian Pistor | 99

Normen – Subjekte – Gewalt

Mit Butlers Politik gegen hegemoniale Heteronormativität

María do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan | 125

Ethik, Sozialität und Unverfügbarkeit

Ein lebendiger Ort für das ›Ich‹

Hanna Meißner | 151

Das Aufbegehren des Subjekts

Die Entunterwerfung und die Restrukturierung des Politischen nach Butler

Heike Kämpf | 169

III. VISIBILITÄTEN UND TRANSFORMATIONEN

Paradoxien des Abstand-Nehmens

Butlers politische Theorie des Medialen

Julia Prager | 189

Wi(e)derständiges Gedenken

Trauer und Klage nach Butler

Andreas Oberprantacher | 209

Gefährdete oder gefährliche ›Körper auf der Straße‹

Butlers performative politische Philosophie des Protests

Hans-Martin Schönherr-Mann | 233

Plurale Performativität

Butler und Arendt über die Macht spontaner Versammlungen

Gerhard Thonhauser | 251

IV. PERSPEKTIVIERUNGEN

Politische Philosophie bei Freud

Krieg, Zerstörung und die Fähigkeit zur Kritik

Judith Butler | 271

Politik, Körper, Vulnerabilität

Ein Gespräch mit Judith Butler

Judith Butler | 299

Siglenverzeichnis | 323

Autorinnen und Autoren | 325

Dimensionen des Politischen

Butler und die politische Philosophie

SERGEJ SEITZ / TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE / GERALD POSSELT

Die amerikanische Philosophin und Theoretikerin Judith Butler gehört sicherlich zu den einflussreichsten politischen Denker*innen der Gegenwart.¹ Mit ihren theoretischen Arbeiten und politischen Interventionen hat sie nicht nur in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften wichtige Impulse gesetzt, sondern auch – weit über den akademischen Bereich hinaus – gesellschaftliche Debatten angestoßen und mitgeprägt. Butler ist in diesem Sinne eine kritische Intellektuelle *par excellence*, die nicht davor zurückscheut, auch kontrovers diskutierte Fragen aufzunehmen und sich engagiert in aktuelle gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen einzubringen. Dies belegen nicht nur ihre zahlreichen – teils gemeinsam mit anderen Autor*innen verfassten² – Publikationen zu sozialen und politischen Fragen, sondern auch viele Vorträge und Diskussionen, denen eine breite gesellschaftliche Aufmerksamkeit zuteil geworden ist.³

Dabei zeichnen sich Butlers Schriften nicht nur durch ein breites Spektrum unterschiedlicher Themen und Fragestellungen aus – von Fragen der Geschlechtsidentität, der Subjektconstitution und der menschlichen Psyche über die Probleme sprachlicher und ethischer Gewalt bis hin zu kritischen Reflexionen zum »Krieg gegen den Terror« und zum Israel-Palästina-Konflikt –, sondern auch durch ihren transdisziplinären Ansatz. Butler greift auf unterschiedliche theoretische Positionen und methodische Ansätze zurück, um die Prozesse und Mechanismen zu untersuchen, durch die

1 Im Sinne einer gendersensiblen Formulierung und zur Kennzeichnung des *Gender Gap* verwenden wir im Folgenden den Stern * sowie – zur besseren Lesbarkeit – bei den bestimmten und unbestimmten Artikeln das generische Femininum.

2 Vgl. u.a. Benhabib/Butler/Cornell/Fraser 1993, Butler/Laclau/Žižek 2000, Butler/Spivak 2007, Butler/Athanasίου 2013.

3 Vgl. u.a. Butler/Lindemann/Nagl-Docekal/Vinken/Weir 1993, Butler 2012.

politische Subjektivitäten, geschlechtliche Identitäten, soziale Kategorien, Institutionen sowie hegemoniale Wissens- und Normensysteme konstituiert werden. Zugleich fragt sie danach, wie politische Handlungsfähigkeit, soziale Veränderung und ethisch-politische Verantwortung unter den Bedingungen der Gegenwart zu denken sind. Ausgehend von einer intensiven Auseinandersetzung mit Hegel und der französischen Hegel-Rezeption im 20. Jahrhundert in *Subjects of Desire* (1987) sowie der umfassenden Diskussion der feministischen Theorie (de Beauvoir, Irigaray, Kristeva, Wittig, Cixous u.a.) in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990) reicht das breite Spektrum von Butlers Anleihen, kritischen Bezugnahmen und Lektüren von Nietzsches Genealogie, der Psychoanalyse nach Freud, Klein und Lacan, Foucaults Machtanalyse und Derridas Dekonstruktion über Austins Sprechakttheorie, die Ideologietheorie Althussers und Bourdieus Konzeption des Habitus bis hin zu Arendts Denken des Politischen und Levinas' Alteritätsethik.⁴

Während sich die frühe Rezeption von Butlers Arbeiten vor allem auf ihre Interventionen innerhalb der feministischen Theorie konzentriert und Butler als eine Vertreterin der Gender und Queer Studies etabliert hat,⁵ werden ihre Schriften mittlerweile auch in der Literaturtheorie, den Sozialwissenschaften und der Pädagogik breit rezipiert.⁶ Dagegen hat eine umfassende Auseinandersetzung mit Butlers philosophischem Werk und ihrem Beitrag zur politischen Philosophie erst begonnen.⁷ Das ist insofern bemerkenswert, als sich Butler selbst dezidiert als Philosophin versteht und immer wieder betont, dass die Frage nach dem Politischen, »nach dem Verhältnis von Philosophie und Politik« (MG: 378) sowie nach den Möglichkeiten politischer Handlungsfähigkeit und Veränderung zentrale Schwerpunkte in ihrem gesamten Oeuvre darstellen (vgl. u.a. MG: 367–393). Vor diesem Hintergrund zielt der vorliegende Band darauf ab, Butlers vielgestaltige und weitverzweigte Reflexionen im Hinblick auf Fragen der Politik und des Politischen kritisch auszuloten und für die (politische) Philosophie der Gegenwart produktiv zu machen.

Dabei ist zu bedenken, dass Butlers Denken sich nicht ohne weiteres in vorgegebene klassische Theorieordnungen und Theoriebildungsstrategien einordnen lässt. So entwickelt Butler ihre theoretischen Überlegungen und Reflexionen in der Regel in

4 Mittlerweile liegen zahlreiche Einführungen zu Butler vor, die jeweils unterschiedliche Schwerpunktsetzungen vornehmen. Vgl. u.a. Salih 2002, Villa 2003, Distelhorst 2009, von Redecker 2011, Meißner 2012, Bublitz 2013.

5 Vgl. u.a. Hark 1996, Hark 1999, Hark 2001, Landweer/Rumpf 1993, Wagner 1998, Geller 2005, Engel 2002. Eine Einführung in die zentrale Begriffe und Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie mit Fokus auf Butler bietet Babka/Posselt 2016.

6 Vgl. u.a. Hauskeller 2000, Geller 2005, Ricken/Balzer 2012, Kleiner/Rose 2013, Prager 2013.

7 Ansätze dazu finden sich u.a. bei Lorey 1996, Breen/Blumenfeld 2005, Lloyd 2007, Loizidou 2007, Chambers/Carver 2008, Carver/Chambers 2008, Martínez/Scheffel 2010, Müller 2009, Lorey 2012, Schippers 2014, Lloyd 2015, Distelhorst 2016.

Auseinandersetzung mit aktuellen politischen, sozialen und juristischen Fragen und Problemlagen. Zugleich gewinnt sie ihre zentralen Begriffe, Kategorien und Denkfiguren in der kritischen und dekonstruktiven Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition. Butlers Denken lässt sich vor diesem Hintergrund als kontinuierliche philosophische und theoretische Reflexion auf die Voraussetzungen und Bedingungen des Politischen verstehen. So verweist sie immer wieder auf die komplexen Bezüge von Theorie und Politik, auf den politischen Status von Theoriebildung und die Art und Weise, wie Theorien für politische Zwecke aufgenommen und angeeignet werden. Sie adressiert und reflektiert darüber hinaus die begrifflichen sowie normativen Prämissen und Vorentscheidungen politischer Philosophie, in dem sie u.a. danach fragt, was ein Subjekt und seine Handlungsfähigkeit ausmacht, wie Normen zu denken sind und auf welche Weise sie ihre Wirksamkeit erlangen. Davon ausgehend fragt sie nach den Möglichkeiten sozialer und politischer Veränderung sowie nach Strategien und Praktiken, durch die eine solche Veränderung erreicht werden kann. Damit lassen sich tentativ drei Dimensionen oder Problematisierungsweisen des Politischen in Butlers Denken differenzieren: die Reflexion auf das Verhältnis von Theorie und Politik, die kritische Analyse der konzeptuellen und normativen Prämissen politischer Philosophie sowie die Frage nach den Bedingungen, Potentialen, Praktiken und Strategien politischer Veränderung.

THEORIE UND POLITIK

Nimmt man Butlers Arbeiten aus der Warte der politischen Theorie und Philosophie in den Blick, so fällt zunächst der spezifische Status ins Auge, den Butler der Rolle politischer Theoriebildung im Verhältnis zur politischen Praxis zuschreibt. Während politische Theorie häufig in einem vertikalen Verhältnis zur politischen Praxis gedacht wird – im Sinne eines Gedankengebäudes, das aus einer Außenperspektive politische Phänomene analysiert, ordnet und bewertet –, geht Butler im impliziten Anschluss an die frühe kritische Theorie davon aus, dass das Theoretisieren selbst eine spezifische Praxisform darstellt, die sich niemals gänzlich von den politischen Problemlagen, Machtrelationen und Kraftverhältnissen ablösen lässt, die das politische Feld strukturieren. Butlers Denken lässt sich somit als Versuch einer (*Re-*)*Politisierung politischer Theorie und Philosophie* beschreiben.

Damit geht auch die Frage einher, von welchen Positionen aus überhaupt Theoriebildung geleistet werden kann und welche spezifischen Macht- und Autoritätseffekte damit verbunden sind. In diesem Sinne bezieht Butler die diffizile Rolle der Theoretiker*in explizit in ihre Analysen mit ein. Demnach kann Gesellschaftskritik niemals von einem neutralen Außenstandpunkt erfolgen. Vielmehr erfordert sie notwendig eine kritische Arbeit aus der Binnenperspektive, was zugleich heißt, auf die

normativen Bedingungen des eigenen Sprechens sowie auf die Position, von der aus man spricht, permanent zu reflektieren. Dieses Praxisverständnis des Theoretischen sowie die Reflexion auf den praktischen Status von Theoriebildung sind eng mit Butlers Performativitätsbegriff verbunden und berühren zudem das diffizile Verhältnis von Ethik und Politik.

PRÄMISSEN POLITISCHER PHILOSOPHIE

Mit ihrer Neukonzeption des Verhältnisses von Politik und Theorie wendet sich Butler zugleich gegen ein ›fundamentalistisches‹ Verständnis der klassischen politischen Philosophie, das die Prämissen und Schlüsselbegriffe des Politischen wie Subjekt, Identität, Souveränität, Autonomie, Repräsentation, Macht, Handlungsfähigkeit etc. als nicht weiter verhandelbare letzte Gründe bzw. Voraussetzungen versteht, und setzt diesem eine Konzeption »kontingenter Grundlagen« entgegen (vgl. Butler 1992). Mit dieser Formulierung unterstreicht Butler, dass wir auf ›Grundlagen‹ im Bereich des Politischen zwar nicht verzichten können, dass diese Grundlagen aber keineswegs notwendig gegeben sind, sondern vielmehr selbst zum Ausgangspunkt und Schauplatz politischer Neuverhandlungen werden müssen.

Von besonderer Relevanz ist hier Butlers Verständnis politischer Subjektivität und Subjektivierung. Denn politische Theorien setzen in ihren Versuchen, Fragen der Verfasstheit des politischen Gemeinwesens, der Regierung, der Gerechtigkeit, der sozialen Freiheit und der Gleichheit zu klären, oftmals Begriffe des Subjekts, des Individuums oder des Akteurs als gegeben voraus, ohne diese eigens zu problematisieren. Das Subjekt wird dabei zumeist, wie etwa in kontraktualistischen Konzeptionen von Hobbes über Kant bis Rawls, als ein vorgegebenes, rationales und autonomes Individuum begriffen, das zu Zwecken des Eigeninteresses mit anderen Verbindungen eingeht, wodurch sich ein politisches Gemeinwesen konstituiert. Dagegen hinterfragt Butler die Prämissen solcher Theoriebildungen, d.h. die Konzepte der souveränen Handlungsmacht, der Autonomie und der Identität, die notwendige Bestandteile dieses klassischen Subjektverständnisses darstellen.

Dabei geht es Butler keineswegs um eine Verabschiedung des Subjekts, sondern vielmehr entwirft sie eine komplexe Theorie der Subjektivierung, die darauf verweist, dass sich politische Subjektivität und Akteurschaft allererst in einem spannungsreichen und diffizilen Zusammenspiel von Machtstrukturen, Anerkennungsverhältnissen, Normenrastern und Begehrensformationen konstituiert. Damit bringt Butler eine Tiefenschicht von Phänomenen zur Sprache, die, obwohl sie von intrinsischer politischer Relevanz sind und das gesamte politische Feld subkutan durchziehen, allzu oft aus dem Kernbereich des Politischen verdrängt werden. Das Subjekt wird so von einer unproblematischen Voraussetzung zum Brennpunkt politischen

Denkens und die Frage der Subjektivierung zu einem intrinsischen Bestandteil politischer Theoriebildung.

Das Paradigma politischer Auseinandersetzung ist damit nicht länger – wie etwa bei Jürgen Habermas – die konsensorientierte Deliberation, in der vorab legitimierte Diskurspartner*innen kraft des ›zwanglosen Zwangs‹ des besseren Arguments um die relevanten Belange des Gemeinwesens streiten, sondern vielmehr die radikal konflikthafte und dissensuelle Einforderung von Sichtbarkeit, Sprechmöglichkeiten und Rechten vonseiten derer, die aus den hegemonialen Regimes der Anerkennbarkeit ausgeschlossen sind. Insofern besteht ein zentrales Kernstück von Butlers politischen Überlegungen in der Einsicht, dass politische Repräsentation und soziale Visibilität niemals einfachhin gegeben sind, sondern stets prekäre Realisierungen machtgesättigter normativer Regime der Distribution von Aufmerksamkeit und Anerkennung darstellen.

Zur Analyse von Widerstandspraktiken gegen herrschende Normengefüge und zur Auslotung ihrer subversiven Möglichkeiten greift Butler auf Foucaults Machtbegriff und den Begriff des Performativen zurück. Dabei zeigt sie auf, dass geschlechtliche Identität oder politische (Kollektiv-)Subjekte – wie etwa »Frau(en)« – keineswegs objektiv gegeben sind, sondern allererst performativ hervorgebracht werden. Der Begriff des Performativen verweist dabei – wie Butler unter Bezug auf Austin und Derrida herausarbeitet – darauf, dass Normen für ihren Fortbestand wesentlich auf soziale und ritualhafte Wiederholungspraktiken angewiesen sind und dass Identität über das grundlegende Moment der Iterabilität zu denken ist. In diesem Wiederholungscharakter liegt für Butler zugleich ein immanentes Widerstandspotential gegen hegemoniale Normen und Identitätskategorien, das zum Ausgangspunkt subversiver Anlegungen und politischer Auseinandersetzungen werden kann. Damit werden zwei weitere Verschiebungen gegenüber klassischen Formen politischer Philosophie deutlich: An die Stelle eines repressiven Verständnisses von Macht als Herrschaft tritt ein – von Foucault her gewonnenes – produktives und subjektkonstitutives Machtmodell. Und an die Stelle eines prozessual-konsensorientierten Modells kommunikativen Handelns tritt ein diskontinuierliches und dissensuelles Modell widerständiger performativer Praxis.

BEDINGUNGEN UND POTENTIALE POLITISCHER VERÄNDERUNG

Spätestens seit *Das Unbehagen der Geschlechter* steht die Frage nach einer »neuen Form von Politik« (UG: 12) jenseits klassischer Identitäts- und Repräsentationspolitiken im Zentrum von Butlers Analysen. Während in ihren früheren Arbeiten Strate-

gien der subversiven Aneignung und Resignifikation hegemonialer normativer Ordnungen den Fokus ihrer Überlegungen bildeten, versucht sie in ihren jüngeren Schriften – angesichts von Bewegungen wie dem Arabischen Frühling und den Occupy-Bewegungen – verstärkt kollektive Formen des politischen Protests und des Aufbehrens performativitätstheoretisch in den Blick zu nehmen. Mit ihrer Beobachtung, wonach ein Spezifikum derartiger Proteste gerade in der performativ-politischen Inszenierung der grundlegenden Abhängigkeit von Anderen und der Exposition körperlicher Vulnerabilität liegt, rückt Butler die unhintergehbare Körperlichkeit und Materialität politischer Proteste ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Damit hinterfragt sie nicht nur konsequent die traditionellen Demarkationslinien zwischen Privatsphäre, Ökonomie und Politik, sondern kritisiert auch den Intellektualismus eines politischen Denkens, das den Körper bloß ein vorpolitisches Substrat oder eine unpolitische Bedingung politischen Lebens versteht. Demgegenüber plädiert Butler sowohl für eine Politisierung des Körpers als auch für eine Verkörperlichung der Politik – im Sinne einer Handlungssphäre, die nicht unabhängig von ihren körperlichen und materiellen Bedingungen zu denken ist.

Parallel zu dieser Verschränkung von körperlichem Leben und Politik bezieht Butler spätestens seit *Körper von Gewicht* die Sphäre menschlicher Affektivität in ihre politischen Überlegungen mit ein – einhergehend mit der Engführung und Verklammerung von Politik und Psychoanalyse. Damit nimmt sie zugleich eine Vorreiterrolle ein, insofern sie bereits in den 1990er Jahren das heute hochaktuelle Spannungsfeld politischer Affektivität sowie die ambivalente Rolle des Begehrens und der menschlichen Destruktivität in der Politik ausgehend von Freud und Lacan in den Blick nimmt. Im Zuge dessen fragt Butler auch nach den politischen Implikationen von Aggression und Verletzung, Trauer und Melancholie und thematisiert die komplexen Prozesse der politisch-medialen Distribution von ethischer Aufmerksamkeit sowie die normativen Rahmungen, die über die Anerkennbarkeit und Betrauerbarkeit bestimmter Individuen und gesellschaftlicher Gruppen entscheiden. Aus der Perspektive der politischen Philosophie ist damit nicht zuletzt eine Transformation und Neukonzeption des klassischen Paradigmas distributiver Gerechtigkeit verbunden. Denn während Theorien der Verteilungsgerechtigkeit darauf abzielen, eine Auskunft über die gerechte soziale Verteilung materieller und ideeller Güter zu geben, macht Butler darauf aufmerksam, dass vor jeder derartigen Verteilung bereits eine grundlegendere Distribution von ethischer Relevanz und Anerkennung bzw. Prekarität und Gefährdung stattfindet, die darüber entscheidet, wer überhaupt als möglicher Adressat der Zuteilung gesellschaftlicher Güter in Frage kommt.

In den Fokus rückt damit die Frage, welche Möglichkeiten der Transformation und Emanzipation innerhalb spezifischer Normenraster gegeben sind. Denn einerseits benötigen wir Normen, um sozial existieren, sprechen und handeln zu können; andererseits verweist jede Norm auf Prozesse der Normalisierung und der Normie-

rung, die unsere Handlungsmöglichkeiten begrenzen und regeln, welche Verhaltensweisen, Geschlechtsidentitäten und Subjektivitäten lebbar sind und welche nicht (vgl. UG: 328ff.). Das heißt zugleich, dass sich Normen nicht von einer gleichsam neutralen Außerperspektive beurteilen lassen, sondern dass eine solche Kritik immer nur aus der Binnenperspektive erfolgen kann. Damit distanziert sich Butler gegenüber Ansätzen, die darauf abzielen, einen universalen Normenkatalog zu entwerfen und hinterfragt die Gewaltsamkeit einer Philosophie, die versucht, Normen(-systeme) als unproblematische, außerhalb jeden Streits stehende Ideale auszuzeichnen. Stattdessen fordert sie eine grundlegende Selbstreflexivität sowie einen kontinuierlichen Prozess der »kulturellen Übersetzung«, um normative Forderungen abseits der diversen Spielarten »ethischer Gewalt« artikulieren zu können.⁸

Mit dieser Reformulierung des Grundvokabulars und der Architektur der politischen Philosophie liefert Butler nicht nur einen entscheidenden Beitrag für die gegenwärtige politische Theoriebildung einschließlich ihrer zentralen Grundbegriffe wie Subjekt, Identität, Norm, Universalität, Macht und Affekt. Sie transformiert diese zugleich und gibt ihnen gleichsam eine kritische Wendung, insofern sie das Bedingungsverhältnis von Theorie und Politik sowie von philosophischer Begriffsbildung und politischer Praxis einer steten kritischen Reflexion und Revision unterzieht.

ZUM AUFBAU DES BANDES

Diese drei unterschiedlichen Perspektivierungen oder Dimensionen des Politischen in Butlers Denken und die Konsequenzen, die sich daraus für die politische Theorie und Philosophie ergeben, möchte der Band in umfassender Weise entwickeln und explizieren. Die einzelnen Beiträge gehen dabei einerseits werkimmanent vor, insofern sie zentrale Argumentationsstränge Butlers rekonstruieren und kritisch beleuchten. Andererseits werden Butlers Thesen und Überlegungen durch Bezugnahmen auf andere Ansätze geschärft und kritisch gewürdigt. Darüber hinaus werden zentrale Konzeptionen in Butlers Werk – wie etwa Macht, Subjektivität, Performativität, Körperlichkeit oder Prekarität – rekonstruiert und auf ihr transformatives Potential hin befragt.

Dieser Zielsetzung entsprechend gliedert sich der Band in vier Abschnitte: Der erste Teil *Theoretisierungen* liefert Verstehensraster sowie Deutungsangebote und arbeitet kritische Einsatzpunkte und Weichenstellungen in Butlers Œuvre heraus, die für die politische Philosophie und Theoriebildung der Gegenwart fruchtbar gemacht werden können. Der zweite Abschnitt *Normen und Normativierungen* setzt sich mit

8 Vgl. zum Begriff der kulturellen Übersetzung insbes. Butlers Überlegungen in ihrer Auseinandersetzung mit Laclau und Žizek in *Kontingenz, Hegemonie, Universalität*.

Butlers kritischer Inblicknahme der Grundbegriffe der politischen Philosophie auseinander. Im dritten Abschnitt *Visibilitäten und Transformationen* werden sowohl Butlers anerkennungs- und medientheoretische als auch ihre sprach-, körper- und performanztheoretischen Überlegungen auf ihr analytisches und transformatives Potential hin untersucht. Der abschließende Abschnitt *Perspektivierungen* umfasst zwei Originalbeiträge von Judith Butler, die das Verhältnis von politischer Philosophie und Psychoanalyse sowie die Frage der Körperlichkeit und der Vulnerabilität im Politischen behandeln.

Theoretisierungen

Der Beitrag von *Tatjana Schönwälder-Kuntze* setzt bei der prinzipiellen Frage nach dem politischen Status von Methodik und Methodologie in der Philosophie im Allgemeinen und der politischen Theoriebildung im Besonderen an. Dabei liest sie Butlers Überlegungen zum Verhältnis von Theorie, Methodik und Politik vor dem Hintergrund der modernen philosophischen Methodendiskussionen seit Descartes über Kant bis Hegel und stellt Butlers Frage nach der politischen Transformationskraft philosophischer Theorie in die Traditionslinie kritisch-theoretischer Methodenreflexion von Horkheimer und Foucault. Davon ausgehend plädiert sie mit Butler dafür, dass Theorie, wo sie zu politischer Transformation Anlass geben möchte, nicht davor zurückschrecken darf, sich einer konsequenten und rückhaltlosen Selbstinfragestellung auszusetzen.

Damit ist auch die Frage nach dem performativen Charakter von (politischer) Theorie angesprochen. Butlers Begriff des Performativen und ihre Konzeption einer performativen Theorie des Politischen stehen im Zentrum der Ausführungen von *Gerald Posselt*. Posselt rekonstruiert in einer werkgeschichtlichen Perspektive die Entwicklung und die internen Akzentverschiebungen von Butlers Performativitätsbegriff seit *Das Unbehagen der Geschlechter* bis zu den *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* und fragt davon ausgehend in systematischer Hinsicht nach der Relevanz des Begriffs der Performativität für widerständige politische Praktiken. Dabei kontrastiert er Butlers frühes Verständnis von Performativität als Iterabilität und Zitathaftigkeit mit ihren aktuellen Überlegungen zu einer pluralen und verkörperten Form von Performativität unter Bedingungen der Prekarität und Vulnerabilität und versucht, diese füreinander produktiv zu machen.

Der Beitrag von *Sergej Seitz* widmet sich dem spannungsreichen Verhältnis von Ethik und Politik bei Butler. Dabei arbeitet Seitz einerseits die ethisch-politischen Orientierungen heraus, die bereits Butlers frühe Schriften durchziehen, und fragt andererseits nach den normativen Implikationen eines Denkens, das sich – im Rahmen einer *Kritik der ethischen Gewalt* – gegen die normalisierenden Tendenzen traditioneller normativer Theoriebildung wendet. Im Zentrum stehen dabei Butlers Bezugnahmen auf das alteritätsethische Denken von Levinas, mit denen sie, wie Seitz zu

zeigen versucht, auf eine Konstellation von Ethik und Politik abzielt, die abseits der diversen Ausformungen ethischer Gewalt einen distinkten Richtungssinn politischer Artikulation und politischen Widerstands zurückzugewinnen erlaubt.

Normen und Normativierungen

Die Frage nach Butlers Normativitätsbegriff steht im Zentrum des Beitrags von *Matthias Flatscher* und *Florian Pistor*. Ausgehend von Honneths normativer Theorie der Anerkennung skizzieren sie die normativen Implikationen von Butlers Konzeption von Anerkennbarkeit als Bedingung der Subjektwerdung. Flatscher und Pistor gehen von der Beobachtung aus, dass sowohl Honneth als auch Butler ihren Überlegungen die hegelianische Einsicht zugrunde legen, dass die Konstitution von Subjektivität eine wesentliche Angewiesenheit auf Andere und eine Abhängigkeit von deren Anerkennung voraussetzt. Dabei zeichnen Flatscher und Pistor nach, wie Honneth und Butler diese Grundeinsicht in unterschiedlichen Weisen ausbuchstabieren, und arbeiten sowohl die subjekttheoretischen als auch die normativitätstheoretischen Anschlussstellen und Differenzen zwischen Butler und Honneth heraus.

Butlers Idee einer notwendigen Wiederholung von Normen als Möglichkeitsbedingung des Widerstands steht im Fokus der Ausführungen von *María do Mar Castro Varela* und *Nikita Dhawan*. Sie beziehen sich dabei auf die hegemoniale Herrschaft des Normengefüges der Heterosexualität und fragen mit Butler nach den politischen Einsatzpunkten einer Kritik heteronormativer Gesellschaftsstrukturen. Beispielgebend ist dabei die rechtliche Verankerung der gleichgeschlechtlichen Eheschließung, die insofern ambivalent ist, als sie die Hegemonie des heterosexuellen Imaginären zugleich zu untergraben und zu verfestigen scheint. Neben dem queertheoretischen Konzept der Heteronormativität und Gramscis politiktheoretischem Modell der Hegemonie greifen Castro Varela und Dhawan dabei auf Butlers Begriff der normativen Gewalt zurück, als einer Gewaltsamkeit von Normen, die allererst bestimmen, wer als Mensch anerkennbar ist und wer nicht.

Als ein spezifischer Effekt normativer Gewalt lässt sich im Anschluss an Butler auch das hegemoniale Verständnis des Ich bzw. des (politischen) Subjekts als autonomer und souveräner Akteur auffassen. Wie *Hanna Meißner* in ihrem Beitrag herausarbeitet, stellt diese Konzeption nach Butler ein problematisches Ethos dar, das nicht nur die machtgesättigten gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen eines *Ich* in eins mit der konstitutiven Sozialität menschlichen Lebens unterschlägt, sondern auch dazu beiträgt, politische Formen der Solidarität, die über den voluntaristischen Zusammenschluss autonomer Individuen hinausgehen, aus dem Raum des Denkbaren zu verdrängen. Dagegen versucht Meißner mit Butler das Ich neu zu denken, wodurch andere Formen von ethischer Verantwortung, Sozialität und politischer Solidarität denkbar werden sollen.

Mit Butlers Problematisierung des Ich als autonomen Akteurs rückt auch die Frage nach den sozialen Bedingungen der Anerkennbarkeit von Subjekten ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Den Auftakt der Analyse von *Heike Kämpf* bildet die Frage nach der Möglichkeit von Kritik an gegebenen Anerkennungsordnungen: Wie vermögen Subjekte gerade gegen jene Anerkennungsbedingungen aufzubegehren, die sie konstituiert haben? Kämpf bezieht sich dabei auf Butlers von Foucault übernommenes Konzept der Entunterwerfung als einer kritischen Tugend und einer Praxis der Freiheit bzw. als einer kritischen Weise der Selbstformung im Verhältnis zu herrschenden Normen- und Anerkennungsrastern. Dabei entwirft Kämpf die Konzeption einer »politischen Katachrese«, verstanden als eine Restrukturierung des politischen Feldes ausgehend von dem, was im Rahmen gegebener Anerkennungsregime unsichtbar und unsagbar bleibt.

Visibilitäten und Transformationen

Julia Prager konturiert in Auseinandersetzung mit Butlers Überlegungen die Grundzüge einer politischen Theorie des Medialen, die die machtgesättigten Prozesse und Mechanismen beschreibt, durch die gesellschaftliche Sichtbarkeit hergestellt und distribuiert, aber auch verwehrt und entzogen wird. Dabei bezieht sich Prager auf Butlers kritische Analysen des Framing, des *embedded reporting* und der Propaganda im Zusammenhang des Irakkrieges und macht auf die Relevanz des gefährdeten und vulnerablen Körpers in Butlers Denken politischer Medialität aufmerksam. Damit fragt Prager zugleich nach den politischen Potentialen einer Bezeugung prekären Lebens, das Gefahr läuft, als nicht mehr betrauerbar und damit als nicht mehr ethisch relevant zu erscheinen.

Die politischen Implikationen von Praktiken der Trauer und des Gedenkens, wie sie Butler in ihren jüngeren Schriften nicht zuletzt auch mit Blick auf die Frage der Melancholie und damit im Sinne einer Verschränkung von Psychoanalyse und Politik diskutiert hat, bilden den Fokus der Ausführungen von *Andreas Oberprantacher*. Vor dem Hintergrund der europäischen Grenz-, Asyl- und Migrationspolitik greift Oberprantacher Butlers Reflexionen zum Verhältnis von Politik und Medialität auf, um gesellschaftliche Praktiken und Dispositive der Trauer sowie der Wahrnehmung gefährdeten Lebens zu untersuchen. Oberprantacher spricht in diesem Zusammenhang von einem »wi(e)derständigen Gedenken«, das auf die liminalen Möglichkeiten abstellt, unscheinbares Leiden in den Blick zu nehmen und zum Ausgangspunkt widerständiger Politik zu machen.

Hans-Martin Schönherr-Mann fragt in seinem Beitrag nach den Implikationen von Butlers performativ-korporalem Verständnis politischen Protests und kontextualisiert es mit klassischen liberalistischen, republikanischen und kommunitaristischen Ansätzen. Dabei diskutiert er insbesondere die Frage nach dem gespannten Verhältnis

zwischen körperlicher Performanz und kommunikativem Handeln, wie er es in Butlers Beschreibungen rezenter Protestbewegungen angelegt findet.

Im Rahmen einer rekonstruktiven Analyse befasst sich auch der Artikel von *Gerhard Thonhauser* mit Butlers performativer Theorie der Versammlung. Thonhauser untersucht Butlers Bezugnahmen auf Arendts Begriff des Erscheinungsraums sowie ihr Verständnis politischen Handelns und fragt nach den Prozessen der Konstitution von Gemeinschaft, der politischen Macht flüchtiger Versammlungen und den Potentialen eines politischen Neubeginns, wie sie sich in der kollektiven Körperpraxis widerständiger Subjekte abzeichnen. Dabei entwickelt er mit Butler einen Begriff ›pluraler Performativität‹, der gerade auf das komplexe kollektive Zusammenwirken verkörperter Subjekte im Rahmen politischer Proteste und Demonstrationen abstellt.

Perspektivierungen

Judith Butlers eigener Beitrag stellt vor dem Hintergrund dieser vielfältigen Überlegungen sowohl einen produktiven Bezugspunkt als auch einen Ausblick auf weiterführende Themenfelder dar. Mit Blick auf die Grundprämissen politischer Philosophie fragt Butler nach der Rolle und den Auswirkungen menschlicher Destruktivität in sozialen Gefügen. Ausgehend von der Lektüre des Briefwechsels zwischen Freud und Einstein *Warum Krieg?* sowie von Freuds Überlegungen zum Über-Ich und zur Massenpsychologie lotet sie die Potentiale der Psychoanalyse für aktuelle politische Fragestellungen aus. Dabei bezieht sie sich insbesondere auf Freuds Begriff der Fähigkeit zur Kritik, der sie dazu führt, nach dem Status, den Möglichkeiten und den Grenzen kritischen Denkens und Theoretisierens zu fragen. Indem Butler Psychoanalyse und Politik dergestalt miteinander in Beziehung setzt, unterstreicht sie, dass das Politische abseits seiner engen disziplinären Beschränkungen durch die politische Philosophie breiter zu fassen ist und öffnet es damit einer produktiven Neueinschreibung.

Das *Gespräch mit Judith Butler* dokumentiert einen Workshop am 7. Mai 2014 an der Universität Wien. Es behandelt in Form eines Dialoges zentrale Themenfelder von Butlers Denken, wobei im Zentrum ihre soziale Ontologie und politische Philosophie des Körpers, das Verhältnis von Vulnerabilität, Prekarität und Ausgesetztsein sowie die Bedingungen und Strategien gemeinsamen politischen Handelns im Kontext gegenwärtiger Protestbewegungen und Menschenrechtsrahmen stehen. Aufgrund seines informellen und zugleich weit ausgreifenden Charakters eignete es sich auch als Einstieg in die Lektüre des Bandes und in das Denken Butlers.

DANKSAGUNG

Der vorliegende Band geht auf mehrere Veranstaltungen und Kooperationen unsererseits zurück. Die Idee einer systematischen Auseinandersetzung mit Butlers Denken im Kontext der politischen Philosophie haben wir erstmals im Juni 2013 ausgelotet, anlässlich eines gemeinsamen Workshops an der Universität Wien zum Thema *Sprache, Politik und Gewalt. Möglichkeiten und Praxen sozialer Transformation bei Judith Butler*. Eine Fortsetzung fand die Diskussion im April 2014 im Rahmen der Tagung *Judith Butlers theoretische Interventionen – Grundlagen, Effekte, Kritik*, die von Tatjana Schönwälder-Kuntze im Rahmen ihrer Gastprofessur an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg organisiert wurde. Im Anschluss an die von der Sigmund Freud Privatstiftung kuratierte XLI. Sigmund Freud Vorlesung, die Butler am 6. Mai 2014 an der Universität Wien zur *Politik des Todestriebes* gehalten hat, hat Gerald Posselt gemeinsam mit Anna Babka einen Workshop mit Butler zum Thema *Bodily Vulnerability, Coalitions and Street Politics* veranstaltet. Auf jenen Workshop geht das *Gespräch* zurück, das wir hier in editierter Form in unseren Band aufgenommen haben.

Finanziell gefördert und unterstützt wurden die genannten Veranstaltungen an der Universität Wien durch die Institutsgruppe Germanistik, die Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, die Philologisch-kulturwissenschaftliche Fakultät sowie das FWF-Forschungsprojekt P26579 *Language and Violence* des Österreichischen Wissenschaftsfonds, der uns ebenfalls bei der Finanzierung der Druckkosten des Bandes beigetragen ist. Die Tagung in Erlangen wurde dankenswerterweise vom Büro für Gender & Diversity der FAU Erlangen-Nürnberg finanziert.

Neben den Institutionen, die wesentlich diesen Band mitemöglicht haben, danken wir insbesondere Anna Wieder, die gemeinsam mit Sergej Seitz die Übersetzung der Beiträge von Butler sowie von Castro Varela und Dhawan besorgt hat. Darüber hinaus danken wir Stephanie Marx für die Transkription und Manuskripterstellung des Gesprächs mit Judith Butler. Den Mitarbeiter*innen des transcript-Verlages danken wir für die sorgsame und gewissenhafte Betreuung des Publikationsprojekts. Unser besonderer Dank gilt nicht zuletzt Judith Butler, die nicht nur mit ihrer Diskussionsbereitschaft und ihrem ermutigenden Wohlwollen das Projekt von Anfang an unterstützt hat, sondern immer wieder dazu auffordert, die scheinbar gegebenen Grenzen des Denkbaren konstruktiv zu überschreiten.

Sergej Seitz, Tatjana Schönwälder-Kuntze und Gerald Posselt
München und Wien im September 2017

LITERATUR

- Babka, Anna/Posselt, Gerald (2016): *Gender und Dekonstruktion. Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*. Unter Mitarbeit von Sergej Seitz und Matthias Schmidt. Wien: Facultas/UTB 2016.
- Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer 1993.
- Breen, Margaret Sönsler/Blumenfeld, Warren J. (Hg.) (2005): *Butler Matters. Judith Butler's Impact on Feminist and Queer Studies*. Aldershot u.a.: Ashgate 2005.
- Bublitz, Hannelore (2013): *Judith Butler zur Einführung*. 4., erg. Aufl. Hamburg: Junius.
- Butler, Judith (1992): »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der »Postmoderne«, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy: *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer 1993, 31–58.
- Butler, Judith (2014): *Politik des Todestriebes: Der Fall Todesstrafe*. Sigmund Freud Vorlesung 2014. Aus dem Amerikan. von Gerald Posselt und Sergej Seitz. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Butler, Judith/Athanasidou, Athena (2013): *Dispossession. The Performative in the Political*. Cambridge: Polity.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (2000): *Kontingenz, Hegemonie, Universalität: Aktuelle Dialoge zur Linken*. Hg. und eingel. von Gerald Posselt unter Mitarbeit von Sergej Seitz. Übers. von Sergej Seitz, Gerald Posselt, Julian Eidenberger, Isabella Grandl, Christian Haddad, Georgios Kolias, Nikolaus Lehner, Maria Schörgenhuber, Christina Schraml und Max Zirngast. Wien/Berlin: Turia + Kant 2013.
- Butler, Judith/Lindemann, Gesa/Nagl-Docekal, Herta/Vinken, Barbara/Weir, Allison (1993): »Diskussion zu Judith Butler's *Das Unbehagen der Geschlechter*«, in: *Frankfurter Rundschau* Mai–Juni, 1993.
- Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Carver, Terrell/Chambers, Samuel A. (Hg.) (2008): *Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters*. London u.a.: Routledge.
- Chambers, Samuel A./Carver, Terrell (2008): *Judith Butler and Political Theory. Troubling Politics*. London u.a.: Routledge.
- Distelhorst, Lars (2009): *Judith Butler*. Paderborn: Fink 2009.
- Distelhorst, Lars (2016): *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers*. Baden-Baden: Nomos.
- Engel, Antke (2002): *Wider die Eindeutigkeit. Sexulität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt/M.: Campus.

- Geller, Alex (2005): *Diskurs von Gewicht? Erste Schritte zu einer systematischen Kritik an Judith Butler*. Köln: PapyRossa.
- Hark, Sabine (1999): *Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*. 2., völlig überarb. Aufl. Opladen: Leske + Budrich.
- Hark, Sabine (Hg.) (1996): *Grenzen lesbischer Identitäten*. Berlin: Querverlag.
- Hark, Sabine (Hg.) (2001): *Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie*. Opladen: Leske + Budrich.
- Hauskeller, Christine (2000): *Das paradoxe Subjekt: Widerstand und Unterwerfung bei Judith Butler und Michel Foucault*. Tübingen: edition diskord.
- Kleiner, Bettina/Rose, Nadine (Hg.) (2013): *(Re-)Produktion von Ungleichheiten im Schulalltag. Judith Butlers Konzept der Subjektivierung in der erziehungswissenschaftlichen Forschung*. Leverkusen: Budrich.
- Landweer, Hilge/Rumpf, Mechthild (Hg.) (1993): *Kritik der Kategorie »Geschlecht«*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1993.
- Lloyd, Moya (2007): *Judith Butler: From Norms to Politics*. Cambridge/Malden: Polity Press.
- Lloyd, Moya (Hg.) (2015): *Butler and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh UP 2015.
- Loizidou, Elena (2007): *Judith Butler. Ethics, Law, Politics*. London u.a.: Routledge-Cavendish Taylor & Francis Group.
- Lorey, Isabell (1996): *Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juristischen Machtmodells: Judith Butler*. Tübingen: Ed. diskord.
- Lorey, Isabell (2012): *Die Regierung der Prekären. Es kommt darauf an*. Mit einem Vorw. von Judith Butler. 2. Aufl. Wien: Turia + Kant 2015.
- Martínez, Matías/Scheffel, Michael (Hg.) (2010): *Klassiker der modernen Literaturtheorie von Sigmund Freud bis Judith Butler*. München: Beck.
- Meißner, Hanna (2012): *Butler*. Stuttgart: Reclam.
- Müller, Anna-Lisa (2009): *Sprache, Subjekt und Macht bei Judith Butler*. Marburg: Tectum.
- Prager, Julia (2013): *Frames of Critique. Kulturwissenschaftliche Handlungsfähigkeit »nach« Judith Butler*. Baden-Baden: Nomos.
- Ricken, Norbert/Balzer, Nicole (Hg.) (2012): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: Springer VS.
- Salih, Sara (2002): *Judith Butler*. London/New York: Routledge.
- Schippers, Birgit (2014): *The Political Philosophy of Judith Butler*. London/New York: Routledge.
- Villa, Paula-Irene (2003): *Judith Butler*. Frankfurt/New York: Campus 2012.
- von Redecker, Eva (2011): *Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk*. Wiesbaden: VS Verlag 2011.
- Wagner, Hedwig (1998): *Theoretische Verkörperungen: Judith Butlers Feministische Subversion der Theorie*. Frankfurt/M. u.a.: Lang.

I. THEORETISIERUNGEN

Haben philosophische Methoden politisches Gewicht?

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE

Die Philosophie regiert die Vorstellungen, und diese regieren die Welt. Durch das Bewußtsein greift der Geist in die Herrschaft der Welt ein.

HEGEL 1803–1806: 560

In allen Zeiten, in denen soziale Veränderungen auf der Tagesordnung standen, galten im Gegensatz dazu Leute, die »Zuviel« dachten, als gefährlich. Dies führt auf das Problem der Intelligenz in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft überhaupt.

HORKHEIMER 1937: 195

Wir können ganz verschiedene Ideen davon haben, was soziale Veränderung ist oder was eine verändernde Praxis auszeichnet. [...] Im Folgenden werde ich die Ansicht vertreten, dass Theorie selbst verändernd wirkt [...]. Man muss aber auch verstehen, dass ich nicht der Meinung bin, Theorie an sich sei schon ausreichend für eine soziale und politische Veränderung.

BUTLER MG: 325f.

Die Frage, ob philosophische Methoden politisches Gewicht haben, mag auf den ersten Blick entweder seltsam oder trivial erscheinen: Seltsam, wenn man davon überzeugt ist, dass philosophische Erkenntnisse und Politik nichts miteinander zu tun hätten, weil es jene beispielsweise nur mit dem Sinn des Lebens zu tun haben, der mit dem harten Geschäft des Politischen nichts gemein habe. Trivial mag sie erscheinen,

wenn man davon ausgeht, dass die Art und Weise der Wissensproduktion konstitutiv ist für ihre Gegenstände, d.h. für die erzeugten Erkenntnisse, und dass diese das politische Gefüge mitformen, indem sie es legitimieren, in Frage stellen und gar ins Wanken bringen können. Das gilt nicht erst seit der neuzeitlichen Aufklärung auch für philosophische Erkenntnisse: Die Reflexion auf die Methodik erfolgte und erfolgt zumeist auch, um das (politisch) Gewordene, also den jeweiligen (politischen) Status quo, in Zukunft mitgestalten zu können. Das setzt voraus, wenn auch zumeist implizit, dass sich das Politische *verändern kann*, und dass es *intentional veränderbar ist*.

Die Anschlussfrage lautet freilich: *Wie bzw. mit welchen Mitteln* lassen sich gewollte Veränderungen hervorbringen? Die Neuzeit antwortet darauf zumeist: durch Aufklärung, d.h. durch die Generierung wahren, unbezweifelbaren Wissens – zumindest idealiter. Die Notwendigkeit, ›wahres Wissen‹ zu erzeugen, ist seit Beginn der Aufklärung mit der Intention begründet worden, zum Wohlergehen aller – wiederum idealiter – beizutragen. Das galt zunächst für technisches Know-how, aber zunehmend auch für die Gestaltung des sittlichen Miteinander, also für das Politische im weitesten Sinne. Die unabdingbare weitere Anschlussfrage lautet dann, auf welchem Wege oder mit welchen philosophischen Methoden das geforderte wahre Wissen erlangt werden kann. Insofern das erzeugte Wissen dann zur Legitimierung neuer politischer Formationen, aber auch zur Delegitimierung bestehender Strukturen dient, sind die es erzeugenden Methoden ohne Zweifel auch von politischem Gewicht. Welche Methode dabei allerdings als die richtige anzusehen ist, ist bis heute eine Frage, deren Beantwortung sich historisch als ebenso wandelbar erwiesen hat, wie das generierte Wissen selbst.¹

Judith Butlers bislang erschienenen Schriften beschäftigen sich neben den breitgefächerten inhaltlichen Auseinandersetzungen immer auch mit solchen Fragen – kurz: mit Theoriebildungsfragen in Bezug auf zugrundeliegende Intentionen und durch sie erzeugte Effekte. Im Folgenden geht es um diese und weitere methodologische Fragen, wie sie in der reflexiv-kritischen Philosophietradition gestellt und beantwortet werden. Dafür wird zunächst in groben Zügen der theoretisch-methodische Raum moderner Philosophie von Descartes bis Foucault skizziert, innerhalb dessen und mit dem Judith Butler theoretisch arbeitet (1). Vor diesem Hintergrund wird anschließend gezeigt, dass die seitens Butlers seit den 1990er Jahren vorgebrachte Kritik an der praktischen Theorie(-bildung) der klassischen Kritischen Theorie, aber auch an der mancher ihrer poststrukturalistischen Kolleg*innen als selbstkritische theoriebildende Praxis, sprich methodologisch zu verstehen ist. Butler geht es also nicht – wie auch schon in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der feministischen Theoriebildung in *Gender Trouble* – um vernichtende Kritik, die aus der Perspektive einer ganz anderen philosophischen Tradition vorgebracht wird, sondern vielmehr um eine

1 Vgl. zu philosophischen Methoden im Anschluss an Kants transzendente Wende Schönwälder-Kuntze 2015.

selbstreflexive Kritik, die den »eigenen Reihen« gilt und sich an den eigenen Ansprüchen messen lassen muss (2). So lässt sich zuletzt die Frage stellen, welche Konsequenzen aus den poststrukturalistischen Einsichten in die eigene Abhängigkeit, Undurchsichtigkeit und Praxis für die philosophische Theoriebildung, mithin Methode gezogen werden müssen – auch und gerade, wenn diese politisches Gewicht haben (3).

1. DER METHODOLOGISCHE ANSPRUCH REFLEXIV-KRITISCHER THEORIEBILDUNG

Der historische Kontext: Descartes, Kant, Hegel

Nachdem naturwissenschaftliche Beobachtungen zunehmend Augenschein und Offenbarung und folglich das damals vorherrschende Weltbild in Frage gestellt haben, womit die aristotelische Physik ebenso an Plausibilität verloren hatte wie der Glaube an eine Wahrheit verkündende Kirche, steht Descartes dafür, das Denken zur *methodischen Fundierung* von Wahrheit auf sich selbst zu verweisen. So macht er im *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison* (1637) das sich selbst denkende Denken zum apodiktischen Fundament und Ausgangspunkt weiterer methodischer Überlegungen. Expliziter Zweck der methodischen Neuausrichtung Descartes' ist das Wohlergehen aller, das mit dem richtigen Wissen herstellbar erscheint.² Knapp 150 Jahre später ist Kant derjenige, der in der *Kritik der reinen Vernunft*, nach seinen Worten ein »Traktat von der Methode« (KrV B xxii) bzw. »über den richtigen Vernunftgebrauch«, das apodiktische Fundament, d.h. das vernünftige Denken selbst einer selbstkritischen, »reinigenden« Revision unterzieht, indem er es der Produktion gewisser (Ir-)Rationalitäten bezichtigt, die er als »dialektischen Schein« entlarvt. Übrig bleibt ein Denken, dessen Erfahrungen darauf beruhen, sich als erkennender Verstand mit apriorischen, allgemeinen Kategorien Phänomene zu formen, die ihm aufgrund seiner Anschauungsformen Raum und Zeit erscheinen. Insbesondere aber bleibt eine »reine« Vernunft übrig, die praktisch ist, auch und gerade, indem sie als Freiheit das Politische zu begründen und zu orientieren vermag.

2 »Sobald ich mir aber einige allgemeine Grundbegriffe in der Physik verschafft hatte, [...] so glaubte ich, sie nicht verbergen zu dürfen, ohne sehr gegen das Gesetz zu verstoßen, das uns verpflichtet, soviel an uns liegt, das allgemeine Beste aller Menschen zu befördern. Denn sie [die Grundbegriffe der Physik] haben mir gezeigt, daß es möglich ist, zu Kenntnissen zu kommen, die von großem Nutzen für das Leben sind, und statt jener spekulativen Philosophie, die in den Schulen gelehrt wird, eine praktische zu finden, [...] so daß wir [...] uns so zu Herren und Eigentümern der Natur machen könnten.« (Descartes 1637: 101)

Offensichtlich hat hier eine Verschiebung des Zwecks stattgefunden: Während es Descartes weniger um eine Veränderung der politischen Ordnung ging, sondern vielmehr darum, die naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinnung in das herrschende (Glaubens-)System zu integrieren, ist das Politische bei Kant das zentrale Thema der Aufklärung.³ Methodisch stellt Kant mit der Selbstkritik der Vernunft gerade nicht nur in Bezug auf die Erkenntnis von hinreichenden Gründen auf notwendige Bedingungen um, sondern ebenso in der praktischen Philosophie. Kurz gesagt, ist der letzte verbleibende Grund, den Kant hier noch gelten lässt, die allgemeine, freie Vernunft selbst, die sich bestimmte Regeln gibt (auto-nom), denen sie sich unterwirft, *um* dadurch eine plurale freie Entfaltung allererst möglich zu machen. So dient das auf der reinen, freien Vernunft gegründete Politische – Verfassung und Recht – dazu, dass die Einzelnen ihre je subjektiven Ziele und Zwecke, sofern sie dem objektiven Zweck der Freiheitsrealisation nicht widersprechen, verwirklichen können. Vernünftige Freiheit beschränkt als »oberste einschränkende Bedingung« (Kant 1785: 431) alle Formen willkürlicher Freiheit, durch die Einzelne andere an der vernünftigen Freiheitsrealisation hindern könnten, um so den Raum zur freien (Vernunft-)Entfaltung *prinzipiell* aller Menschen zu eröffnen. So jedenfalls lässt sich die zweistufig angelegte Theorie Kants lesen und konsistent interpretieren (vgl. Schönwälder-Kuntze 2012; 2014). Diese Art der Begründung, mit Kant »Grundlegung« genannt, impliziert oder erzeugt nichts kausal; sie eröffnet bzw. erweitert lediglich als Bedingung den Raum, in dem bislang noch Unbestimmtes – innerhalb selbstgewählter Grenzen – *möglich werden kann*.⁴

Diese Art der Grundlegung des Praktischen insgesamt erzeugt prospektiv Offenheit, Unabschließbarkeit, weil sich Freiheit dadurch auszeichnet, »jede angegebene Grenze übersteigen« zu können.⁵ Das bedeutet für Kant auch, die kritische Beobachtung und Korrektur des (politischen) Status quo auf Dauer zu stellen, indem dieser

3 Vgl. etwa Kants Schrift »Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« (1784) in der er in der Berlinischen Monatszeitschrift das Wesen der Aufklärung einerseits in der Befreiung der einzelnen Subjekte aus ihrer Unmündigkeit, aber andererseits auch im freiheitsorientierten Fortschritt der politischen Verfasstheit sieht, die sie sich geben (können und sollen).

4 Die Umstellung auf Möglichkeitsbedingungen, die als *conditiones sine quae non* die Erfahrung ermöglichen, gilt demnach gleichermaßen für die praktische Philosophie: Erst die Reinigung der Vernunft befreit sie von falschen dialektischen Schlüssen und macht sie so als freie zur Möglichkeitsbedingung des Sittlichen und damit des Politischen. Im Gegensatz zum theoretischen, erkennenden Gebrauch des Verstandes gibt es im praktischen Gebrauch der Vernunft jedoch noch nicht einmal konstitutive Formen (wobei ja auch die Kategorien keine empirischen Erkenntnisse hervorbringen oder erzeugen, sondern diese lediglich als *conditiones sine quae non* formgebend möglich machen). Dass es in praktischer Hinsicht keine festen Formen geben kann, ist aufgrund des praktischen Grundbegriffes zwingend: Es handelt sich um »Freiheit.

5 Das liegt darin begründet, dass es für die Freiheit keine Begrenzung in ihrer Weiterentwicklung geben kann: »Ob nun gleich das letztere niemals zustande kommen mag [ein

immer wieder an den Möglichkeiten, die er zur freien (vernunftgemäßen) Entfaltung prinzipiell aller Menschen bietet, gemessen wird. Diesem politisch-empirischen Sinne entsprechend nennt Kant seine Epoche dann auch ein »Zeitalter der Aufklärung« und nicht etwa ein »aufgeklärtes Zeitalter«. Auch dürfe »sich kein Zeitalter verbünden und darauf verschwören, das folgende [Zeitalter] in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiterzuschreiten« (Kant 1784: 39). Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass die Umstellung von hinreichenden Gründen auf Möglichkeitsbedingungen und ihre Übertragung auf die praktische Philosophie die Frage nach der richtigen gesellschaftlichen Ordnung dynamisiert. Zugleich zeigt sich, welche Sprengkraft diese methodologische Umstellung mit sich bringt und folglich, dass methodische Fragen mit einem erheblichen politischen Anspruch verbunden sein können.

Vielleicht waren es die Erfahrungen der französischen Revolution, vielleicht die Erfahrungen einer immer dynamischer werdenden Gesellschaft in Europa aufgrund der Erosion ihrer stratifizierten Ordnung und aufgrund der beginnenden industriellen Revolution, die parallel zur fortschreitenden funktionalen Differenzierung vor sich ging, die Hegel neben all den bekannten philosophischen Gründen und der Kritik an Kant dazu bewogen haben, wenigstens noch die Art und Weise der Veränderungsprozesse selbst systematisch in einem einzigen, unveränderlichen Prinzip zu denken: dialektisch. Mit dem universellen dialektischen Entwicklungsprinzip hat er freilich der Freiheitsentfaltung eine feste Form gegeben. Zwar handelt es sich um ein dynamisches Prinzip des Werdens, das Hegel methodisch dazu dient, retrospektiv alles das zu rekonstruieren, was bislang geworden ist; es erlaubt ihm weiterhin, die konkrete Zukunft prospektiv offen und unbestimmt zu denken. Aber dennoch bleibt das Prinzip selbst unveränderbar. Deshalb nennt Hegel es auch die einzige unveränderliche Wahrheit, die es geben kann.⁶

Vergleicht man aus dieser Perspektive die Kant'sche und die Hegel'sche Vorstellung zum Thema Freiheitsentfaltung, zeigt sich, dass Hegel die Kant'sche Offenheit

Staat, in dem Freiheit vollkommen realisiert wäre], so ist die Idee doch ganz richtig, welches dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglichen größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehenbleiben müsse, [...] das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann.« (KrV A 316f./B 373f.)

- 6 »Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. [...] Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist. [...] Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst; [die] Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist.« (Hegel 1807: 51).

erheblich einschränkt: Zwar setzt Kant die befreite Vernunft des Einzelnen als gegeben voraus und gibt ihr als solcher auch eine bestimmte Form,⁷ aber als objektive, politische oder rechtliche Freiheit muss sie veränderbar bleiben – ohne dass die Form des Veränderungsprozesses festgelegt wäre.⁸ Hegel holt die Kant'sche Forderung, die Gestalt der politischen Möglichkeitsbedingungen subjektiv-freier Entfaltung grundsätzlich offen zu halten, *systematisch* um den Preis ein, die transformative Dynamik des Werdens prospektiv wenigstens auf eine immer gleich bleibende Form einzuschränken. In diesem Sinne beschränkt die Hegel'sche Dialektik die objektive Freiheitseinfaltung trotz aller Dynamik – während die Weiterentwicklung der Kant'schen Freiheit als politische Möglichkeits- bzw. Ermöglichungsbedingung vollkommen offen und damit uneingeschränkt bleibt. Eine Folge ist, dass die konkrete Konstitution des Politischen nicht für immer festgelegt werden kann und darf. Stattdessen fordert Kant die unaufhörliche (selbst-)kritische Prüfung der selbst gegebenen (Verfassungs-) Gesetze und Rechte, die sich immer wieder nur daran orientieren kann, ob und wie viel (sozial kompatible) subjektive Freiheit dadurch möglich wird.

Hegel verlangt hingegen in seiner Rechtsphilosophie keine kritische Prüfung des politisch Gewordenen, sondern »versöhnende« (Hegel 1821: 26) Affirmation mit dem Status quo, weil es sich ohnehin fortschrittlich im Sinne der Freiheit entwickelt habe. Deshalb haben seine Nachfolger – freilich aus unterschiedlichen Gründen – sein den jeweiligen Status quo affirmierendes und letztlich jede Kritik inkludierendes System als Ideologie eingestuft. Der Ideologievorwurf bezieht sich nach und mit Marx zunehmend nicht nur auf unreflektierte Inhalte und deren Herkunft, sondern spätestens bei Horkheimer explizit auch die Denkmuster der forschenden Wissenschaftler*innen selbst,⁹ und schließlich mit Foucault im Anschluss an Nietzsche und Heidegger auch die dialektische Methode der Rekonstruktion des Werdenden. Dennoch bedeutete das keinesfalls eine vollständige Verabschiedung des Hegel'schen Denkens – ebenso wenig wie des Kant'schen – innerhalb der kritischen Philosophie. Vielmehr brachte es unterschiedliche Versuche hervor, aus Kants und Hegels methodischem Vorgehen samt inhaltlichen Resultaten diejenigen Aspekte aufzugreifen, die

7 Kant bestimmt die Freiheit des Einzelnen als selbstbestimmt, selbstzwecksetzend und mit sich identisch (vgl. Schönwälder-Kuntze 2010).

8 Bei Kant folgt die historische Entwicklung einer »Natur« oder sogar der »Vorsehung« analog zu Adam Smiths unsichtbarer Hand – sie hat aber keine gleichbleibende Entwicklungsform wie bei Hegel.

9 Auch Hegel geht davon aus, dass Wissenschaftler*innen bzw. Philosoph*innen sozio-kulturell verhaftet sind – freilich ohne anzunehmen, sie könnten sich dem entziehen: »Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in der Wissenschaft gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigentümlich, sondern mit der Bildung der Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich.« (Hegel 1817: 76). Das gilt freilich auch für Louis Althusser's Analysen der Bildungsanstalten, die er »ideologische Staatsapparate« nennt (Althusser 1970).

die prospektiv immer offene Dynamik des Werdens *in all ihren Facetten* denkbar und analysierbar macht. So werden die historischen Transformationen (und Stabilisierungen) vor allem von Foucault auf kontingente, d.h. nicht-intendierte und nicht-notwendige Ereignisse bezogen, die diskursanalytisch aufgedeckt werden können. An die Stelle der dialektischen Notwendigkeit, mit der die Transformationen rekonstruiert werden, tritt die genealogische Rekonstruktion, die nach den Möglichkeits- und Konstitutionsbedingungen des Gewordenen sucht.

Das postulierte Selbstverständnis reflexiv-kritischen Philosophierens: Horkheimer, Foucault

Es mag verwundern, dass – den grundsätzlich gemeinsamen Auffassungen wie dem gemeinsamen Anliegen zum Trotz – aus dieser reflexiv-kritischen Theorietradition im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts ein erheblicher Streit um die Grundlagen kritischer Philosophie hervorgegangen ist. Dabei geht es neben dem Status und den Inhalten grundlegender Begriffe und Methoden auch um das je eigene, eventuell nicht-reflektierte Verhaftetsein sowie um Diskursstrategien, mit denen bestimmte Positionen gefestigt und andere ausgeschlossen werden.¹⁰ Dass reflexiv-kritisches Philosophieren immer auch die sozio-kulturell-historisch herrschenden Denkmuster und Überzeugungen in den Blick nehmen sollte, ist dabei keinesfalls eine Einsicht, die sich erst oder nur bei Michel Foucault findet.¹¹ Was hingegen bei Foucault stärker im Vordergrund zu stehen scheint, ist die damit verbundene Einsicht, dass auch das kritische Denken selbst sich der herrschenden Ideologien bedienen muss, weil sie für es ebenfalls konstitutiv sind. An der Frage, wie mit dieser Verhaftung umgegangen werden kann, ob sie, falls sie überhaupt reflektiert wird, überwindbar ist, setzt die reflexive

10 Oberflächlich lassen sich die unterschiedlichen Positionen grob einer französischen und einer deutschen Seite zuordnen. Auf der einen Seite stehen prominent Jürgen Habermas und die dritte Generation der Frankfurter Schule – wie etwa Axel Honneth, Rainer Forst, Sheila Benhabib und Nancy Fraser. Auf der anderen Seite finden sich die sogenannten Poststrukturalist*innen wie Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, sowie Judith Butler oder Gayatri Chakravorty Spivak – um nur die Bekanntesten zu nennen. Die »vierte Generation« der Frankfurter Schule, die derzeit mit Rahel Jaeggi, Robin Celikates und Martin Saar – um wiederum nur einige der wichtigsten Vertreter*innen zu nennen – das Ruder übernimmt, hat hier zum Teil weniger Berührungspunkte und folglich auch weniger Abgrenzungsbedürfnisse. Vgl. etwa einige der Beiträge in Jaeggi/Wesche 2009.

11 Foucault hat, wie er selbst 1983 bedauert, die Frankfurter Kritische Theorie erst spät zur Kenntnis genommen (vgl. hierzu Foucault 1983b: 532 sowie Konersmann, 1991: 86). Zudem handelt es sich ja um eine Grundeinsicht materialistischen Denkens von Marx und Engels bis Althusser und darüber hinaus – wenngleich Foucault derjenige ist, der das dann auch in »Die Ordnung der Dinge« (1966) in Detail zeigt.

Theoriebildungskritik Butlers an, d.h. an den, wenn man so will, *blinden Flecken ihrer eigenen reflexiv-kritischen Tradition*. Das wird im Folgenden näher ausgeführt.

Gewöhnlich wird die Geburtsstunde der klassischen Kritischen Theorie Frankfurter Couleur mit dem Text »Traditionelle und kritische Theorie« (1937) von Max Horkheimer verbunden. Horkheimer macht dort der traditionellen geisteswissenschaftlichen Theoriebildung den gleichen Vorwurf, den Kierkegaard Hegel gemacht hat: Sie übersehe ihren eigenen Standpunkt, d.h. ihre eigene Bedingtheit oder sozio-kulturell-historische Geformtheit. Durch die arbeitsteilig organisierte Forschung sei es ihr unmöglich, ihre eigene Verflochtenheit in die gesellschaftlichen Strukturen zu sehen, geschweige denn, das zu reflektieren.¹² Das aber bedeute eine absolute Unfähigkeit zu umfassender Selbstkritik, die sich sowohl auf die eigene Bedingtheit, die Forschungsziele, als auch auf deren normative Bewertung und gesellschaftspolitische Relevanz beziehen müsste. Wenn das philosophische Nachdenken *gegen Kant* und damit *gegen den Anspruch der Aufklärung* nicht mehr nach der Art und Weise frage, wie das Gegebene gegeben ist und wie das sittliche Miteinander durch die Menschen selbst gestaltet wird und werden kann, sondern nur noch scheinbar feststehende Tatsachen analysiere, dann verliere es sein Potential zur Selbstkritik, die in einer Hinterfragung der eigenen sozio-kulturell-historischen Gewordenheit besteht.¹³

Problematisch erscheint Horkheimer hier insbesondere die Rolle der Theoriebildner*innen und folglich der Theorien, wenn sie die positivistische Weltauffassung und die arbeitsteilige Wissenschaftsorganisation in ihren Praxen unreflektiert spiegeln: »Soweit der Begriff der Theorie jedoch verselbständigt wird, als ob er etwa aus dem inneren Wesen der Erkenntnis oder sonstwie unhistorisch zu begründen sei, verwandelt er sich in eine verdinglichte, ideologische Kategorie.« (Horkheimer 1937: 168)

12 Der konkrete historisch-inhaltliche Vorwurf zielt ab auf das ökonomische Grundparadigma des Tausches, das Horkheimer in allen Zusammenhängen am Werke sieht. In den Wissenschaften drückt es sich durch die Notwendigkeit aus, zählbare Einheiten zu schaffen, quantifizierbar, austauschbar, formelkompatibel, algorithmisierbar. Die grundlegende Vorstellung, alles sei quantifizierbar, kombiniert mit der ebenso grundlegenden Vorstellung, alle Ereignisse folgten kausalen Gesetzmäßigkeiten, gehe Hand in Hand mit dem Phantasma einer prognostizierbaren Welt: »Solches Kalkulieren gehört zum logischen Gerüst der Historie wie der Naturwissenschaft. Es ist die Existenzweise von Theorie im traditionellen Sinn.« (Horkheimer 1937: 168). Diese naturwissenschaftlich angestrebte vollständige Berechenbarkeit der Welt mache auch vor den Sozialwissenschaften und ihren Methoden nicht Halt. In der Philosophie spiegele sie sich in dem Ruf nach formallogischer Analyse der Sprache, die auf gegebene Tatsachen referiert. Zusammengefasst lautet der Vorwurf also, die traditionelle Theorie denke, ordne und gebe sich ihre Gegenstände gemäß den Anforderungen, die das Tauschparadigma mit sich bringt, merke das aber nicht und verfallende daher dem Irrtum, dass die Welt, so wie sie sie als scheinbar gegeben wahrnimmt, ist und sein muss.

13 »Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstands und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs.« (Horkheimer 1937: 174).

Dem stellt er die »kritische Theorie« gegenüber, die sich als Produkt ihrer Epoche weiß und daher ihre sozio-kulturell-historische Bedingtheit reflektiert. Insbesondere wissen deren Protagonist*innen auch um ihre Verflechtung mit dem »herrschenden System« und seinen Denkformen. Im Unterschied zu Hegel und mit Kant gehe es ihr nicht um die affirmierende Versöhnung mit der Gegenwart, was eine »fortwährende Reproduktion des Bestehenden« (Horkheimer 1937: 179) bedeute, sondern um die kritische Bestandsaufnahme zum Zwecke einer *grundlegenden Veränderung* der herrschenden, immer auch ökonomisch zu verstehenden, Verhältnisse. Der wesentliche Unterschied zwischen traditioneller und kritischer Theorie besteht daher darin, dass die kritische Theorie gerade darauf aus ist, den der Wissenschaft, der Theoriebildung, ihren Kategorien und Praxen eigenen Anteil am strukturell erzeugten, bestehenden Unrecht, der Ungleichverteilung von Macht, Eigentum und Teilnahmekanzen immer auch *selbstkritisch* zu reflektieren. Dafür ist die kritische Reflexion der Theoriebildner*innen auf ihre eigenen (gewordenen) Denkmuster unerlässlich.¹⁴

Eine Prämisse, die für Foucault gleichermaßen gilt. Foucault richtet dazu bekanntermaßen den Fokus auf den Zusammenhang zwischen Subjektkonstitution, Wissensgenerierung und Machtausübung¹⁵ – ohne allerdings diesem Prozess noch den einzelnen Momenten, die in ihrem Werden reziprok voneinander abhängig sind, eine dialektische Form zu geben.¹⁶ Dabei geht es um die grundlegende Frage: Wie entstehen und wandeln sich gesellschaftliche Normen (Strukturen, Institutionen, Habitus, Denkweisen etc.), die konstitutiv für die einzelnen Individuen sind, und wie und warum fügen die Individuen sich ihnen? Foucault zufolge werden Normen diskursiv etabliert und stabilisiert, d.h. auch über wissenschaftliche Problematisierungen, wobei die Unterwerfung unter Normen immer auch mit dem Erwerb von Macht einhergehen kann. Die zentrale Funktion, die Foucault den Diskursen dabei zuschreibt, lenkt den Fokus unter anderem auf die Sprache als Denk-, Beschreibungs- und Generierungsinstrument von Normalität wie Anormalität im weitesten Sinne. Die Verhaftung im herrschenden System gilt selbstverständlich auch für die Wissenschaften und ihre Theoriebildner. Foucault macht deutlich, dass Unterwerfung unter die geltenden Regeln und damit Kollaboration unabdingbar sind, um überhaupt in ent-

14 In diesem Sinne bricht sie mit dem Narrativ der neuzeitlichen Wissenschaft, die sich im Dienste zunehmender Freiheitsrealisierung der Menschheit tätig wähnt, ohne es, nach Horkheimer, in der Moderne tatsächlich zu sein.

15 Vgl. zum Zusammenhang von Subjektkonstitution und Macht bei Foucault den aufschlussreichen Aufsatz von Martin Saar (Saar 2009).

16 Sinnvoller Weise lässt sich der epistemologisch-ontologische Aspekt des Konstitutionsverhältnisses, wie er von Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* (1966) analysiert wird, von dem epistemologisch-legitimativen Aspekt unterscheiden, den Foucault etwa in *Was ist Kritik?* (1978) hervorhebt. Dass beide Aspekte in einem reziprok-konstitutiven Verhältnis stehen, lässt sich schematisch anhand des Dreiecks Wissen-Macht-Subjekt ausdrücken.

sprechende (Sprecher-)Positionen zu gelangen. Davon nimmt er sich selbst als Philosophieprofessor am Collège de France nicht aus – weshalb er auch und gerade in seiner Antrittsvorlesung diese Zusammenhänge reflektiert (vgl. Foucault 1971).

Die oben angesprochene *offene Dynamik des Werdens* in all ihren Facetten denkbar zu machen, bedeutet also nicht weniger als über die vielfältigen Wechselspiele zwischen der Konstituierung des Einzelnen und seiner historisch variablen sozio-kulturellen Situation *aufzuklären*. Das fordert, das Verhältnis zwischen möglichen – positiven wie negativen – Positionen in der Gesellschaft, dem Wissen und den Diskursen darüber sowie der Art und Weise, wie es bzw. sie generiert werden, den allgemein akzeptierten Denkformen, der Rolle der Sprache etc. zu analysieren und offen zu legen. Dabei geht Foucault davon aus, dass sich tatsächlich niemand seinen gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen entziehen kann – auch die reflektierende, kritische Wissenschaftler*in nicht. Daher kann es nicht um die Suche nach einem Standpunkt außerhalb des Werdens gehen, der dann als unhinterfragbar, weil unwandelbar, postuliert werden könnte. Und es geht auch nicht darum – um das nochmals zu betonen –, ein gleichbleibendes Entwicklungs- oder Entstehungsmuster des Werdenden zu finden bzw. zu entwerfen. Vielmehr geht es metaphorisch gesprochen darum, aus dem Möglichkeitsraum heraus, innerhalb dessen gedacht, geforscht und gelebt wird, dessen Grenzen sichtbar zu machen, um sie überschreiten zu können. In diesem Sinne benötigt die Aufklärung die kritische »Arbeit entlang unserer Grenzen, das heißt die geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt« (Foucault 1984: 707).

Im Spektrum dieser vieldimensional selbstkritischen (Theorie-)Auffassungen gilt es, Judith Butlers kritische Auseinandersetzungen wie auch ihre eigene philosophische Theoriebildung zu verorten. Für eine nach wie vor der kritischen Aufklärung verpflichteten Haltung ergibt sich aus dem bisher Skizzierten die Notwendigkeit eines methodisch auf Dauer gestellten reflexiven, d.h. *selbst-kritischen Korrekturmodus der Theorie(-bildung)*. Dieser besteht darin, sich nicht nur immer wieder über die eigenen ideologischen Denkblockaden aufzuklären bzw. sich der eigenen (macht-)politischen Wirkmächtigkeit *offen* bewusst zu sein, sondern sich auch jeder unaufhebaren Festschreibung von Inhalten, Formen oder Fundamenten der Theorie zu enthalten. In diesem Sinne versucht Butler einerseits die unaufhörliche, prozessuale Transformation, der sowohl die einzelnen Analysegegenstände als auch ihre Beziehungen untereinander unterliegen, theoretisch einzuholen. Andererseits fragt sie nach den Möglichkeitsbedingungen gegenwärtigen wie auch zukünftigen menschlichen Daseins, ohne das bislang Gewordene mitsamt seiner ›Normalität‹ bzw. seinen normativen Ansprüchen als unveränderbaren Maßstab der Theoriearbeit in die Zukunft zu extrapolieren. Hinzu kommt, dass sie eine *vollständige Aufdeckung* dessen, was die Einzelnen

ausmacht, für unmöglich hält, weshalb der Rekurs auf fixe Fundamente in der Theoriebildung ihr schon aus diesem Grund nicht haltbar erscheint. Angemessene Theoriebildung hat all dies zu berücksichtigen, will sie sich selbst nicht konterkarieren.¹⁷

2. DIE PRAKTISCHE REALITÄT: METHODISCHE MACHTDEMONSTRATIONEN VERSUS REFLEXIV-KRITISCHE KORREKTIVE OFFENHEIT IN DER THEORIEBILDUNG

Wenn die Theoriebildung ihren Gegenstand, so weit dies möglich ist, adäquat zu erfassen versucht, und wenn der Gegenstand das Gewordene in all seinen Facetten ist, d.h. mit inhaltlichen, strukturellen wie formalen Unterschieden, dann bedeutet das für die Theoriebildung selbst, dass sie sich ihrer eigenen transformativen Dynamik und Offenheit, der sie gleichermaßen unterliegt, nicht entziehen darf. Die grundsätzliche Frage, um die es hier geht, lautet, ob Abstand von der Vorstellung genommen werden muss, einen point-of-nowhere im Sinne eines sich-nicht-transformierenden, neutralen Außen, d.h. einer unabdingbaren Voraussetzung postulieren zu müssen, von dem aus – mit Kant – unbedingte Urteile gefällt werden könnten. So gilt Butlers immer wieder vorgebrachter Vorbehalt nicht-transformierbaren, materialen Grundbegriffen oder -strukturen, deren Notwendigkeit in der praktischen Theoriebildung zum Zwecke normativer Begründung postuliert wird. Dieser Vorbehalt gegen jegliche endgültige Fixierung – die notwendig ein Außerhalb vom Werden impliziert – lässt sich an zwei Beispielen, die im Folgenden erörtert werden, zeigen: am innerphilosophischen Disput über Status und Semantik des Subjektbegriffs sowie an der Auseinandersetzung über die Notwendigkeit oder Kontingenz der Grundlagen des Politischen mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek.

Strategische »Listen der Macht«

Die Anfang der 1990er Jahre unter den Vertreter*innen der kritischen Theorie ausgelegene Auseinandersetzung hat sich vor allem an der Auffassung darüber entzündet, ob der moderne europäische Vernunftbegriff mit all seinen Bestimmungen und Implikationen in Form des ›Subjekts‹ als nicht hinterfragbarer Grundbegriff jeder möglichen Theoriebildung in der praktischen Philosophie unabdingbar ist – oder nicht. Bei diesem Disput um adäquate Prämissen und Methoden ging es für Butler nicht

17 Hier gilt es zwischen einer strukturellen und einer persönlichen Undurchsichtigkeit des Selbst und seiner Genese zu unterscheiden etwa analog zu Kants Unterscheidung zwischen intelligiblem und empirischem Charakter. Kritikwürdig ist dabei, dass überhaupt so etwas wie ein allgemeiner intelligibler Charakter behauptet wird – nicht nur im Gedankenexperiment, sondern tatsächlich – der dann als theoretische Grundlage dient. Zu ersterem vgl. v.a. KEG.

bloß um eine inhaltliche Auseinandersetzung, sondern auch um den machtpolitischen Gestus, mit dem die kritisierte Position vorgetragen und verteidigt wurde. In ihrem Essay »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die ›Postmoderne« (Butler 1993), setzt sie inhaltlich bei der Frage ein, aus welchen Gründen bzw. Intentionen und mit welchen Mitteln zeitgenössische Philosoph*innen festlegen, dass es nicht hinterfragbare, fixe methodische wie inhaltliche Grundlagen gibt, ohne die eine Theorie des Politischen nicht sinnvoll denkbar sei. Butler antwortet mit ihrem Essay auf Vorwürfe vonseiten Seyla Benhabibs, die die sogenannte ›Postmoderne‹ bezichtigt, dem Feminismus, der mit ihr ein »prekäres Bündnis« eingehe, einen Bärendienst zu erweisen. Denn die Thesen der ›Postmoderne‹ machten den Feminismus politisch handlungsunfähig (Benhabib 1993). Problematisch ist dabei für Benhabib insbesondere die Infragestellung des (souveränen und autonomen) ›Subjekts‹, da es für sie die notwendige Voraussetzung jeder politischen Theorie darstellt.

In ihrer Replik kritisiert Butler ihrerseits wiederholt gerade diese theoriebildende Praxis der Kritiker*innen als List, derer sich ihre Kolleg*innen in der Debatte um die richtige Art und Weise, wie das Politische zu begründen bzw. zu theoretisieren sei, bedienen. Dabei zielt ihre Kritik auf zwei Ebenen ab: zum einen auf die eingeforderte *Begründungsstrategie* in der politischen Theorie, d.h. darauf, dass vorausgesetzt wird, dass politische Theorie vom (prinzipiell souveränen und autonomen) ›Subjekt‹ auszugehen habe. Zum anderen kritisiert sie aber auch, wie Begriffe gebildet und verwendet werden. Denn nach Butler werden auf beiden Ebenen die eigentlichen Effekte des Theoretisierens *verdeckt* – was durchaus intendiert sein könnte. Die Theoriebildung selbst wird so zur (wissens-)politischen Praxis, durch die in einem scheinbar neutralen, wissenschaftlichen Diskurs Positionen unlauter, weil unehrlich, abgesichert und verteidigt werden. Kurz gesagt, geht es um eine strategische Praxis, die mit Butler als *Infragestellungsverbot* bezeichnet werden kann. Dieses Verbot ist freilich nur die Kehrseite einer Theoriebildungsstrategie, die darauf insistiert, praktische oder politische Theorie auf unabdingbaren, fixen Grundlagen beruhen lassen zu müssen. Butler fasst folglich unter ›List‹ unterschiedliche Aspekte der Begriffsbildung und -verwendung wie auch Argumentationsmuster bzw. Methoden zusammen, die sie bei denen findet, die glauben, vor dem ›postmodernen‹ Denken warnen zu müssen.¹⁸

18 Die Forderung nach einer sicheren Begründung (in) der Theoriebildung lässt sich unter Rekurs auf Descartes' Suche nach einem unbezweifelbaren apodiktischen Fundament zur Theoriebegründung erklären – nicht verteidigen. Das *cogito* ist aufgrund seiner rein formalen Reflexivität und daher Selbstbestätigung unbezweifelbar – begründet aber sonst auch schon nichts weiter. Bekanntlich muss Descartes auf die Idee Gottes rekurren, um mehr als das sich selbst denkende Denken für wahr und existent erklären zu können. Die inhaltliche Forderung dagegen, dass es sich dabei eben um das ›stabile autonome Subjekt‹ handeln muss, rekurriert auf Kants praktische Vernunft. Diese ist zwar bei Kant reflexiv und vermag sich auch reinigend von ihren Irrtümern zu befreien, unterliegt aber in ihrer konkreten Ausgestaltung mit Hegel doch einem sozio-kulturell-historischen Wandel. Insofern

Das von Butler geforderte kritische Infragestellungs*gebot* bedeutet dabei, »den Konstruktionsprozeß« (Butler 1993: 34) der scheinbar nicht kritisierbaren Begriffe zu untersuchen – folglich muss die Theoriebildung »einen Weg finden, die Grundlagen, die sie notwendigerweise zugrunde legt, auch wieder in Frage zu stellen« (Butler 1993: 39).

Butler nennt daher die diskursive Praxis der Kritiker*innen – hier Seyla Benhabib und Nancy Fraser – an zwei Stellen eine »autoritäre List«, weil das »stabile Subjekt« (Butler 1993: 32) bzw. die »Kategorie ›Frauen« (Butler 1993: 51) normativ als hinterfragbarer Ausgangspunkt festgelegt werden. Das verschleiert die sozio-kulturell-historisch gewordene Bedeutung der Begriffe und damit ihre inhaltliche Kontingenz, aber auch ihre kontingente Setzung *als* begründende Prämissen. Nach Butler ist das autoritär, weil die konstatierte Unhinterfragbarkeit das Verbot impliziert, über diese Prämissen inhaltlich und in Bezug auf ihren theoretischen Gebrauch bzw. Theoriestatus erneut nachzudenken. Aber auch das Gebot der Begründungspraxis, aufgrund dessen auf (vermeintlich) unbezweifelbare Grundlagen rekurriert werden muss, nennt sie eine »List der Macht«. Diese ist »stückisch« (Butler 1993: 36), wenn sie ein (vermeintliches) Jenseits der Theoriebildung konstatiert, wodurch das dort Verortete aus jeder weiteren Diskussion oder Infragestellung ausgeschlossen wird. Der vorausgesetzte Subjektbegriff erscheint Butler sogar an sich selbst »politisch hinterhältig« (Butler 1993: 46) weil er Universalität verspricht, wenngleich er durch Ausschlussmechanismen erzeugt worden ist und wird.¹⁹

Selbst der diskursive Einsatz vereinheitlichender Namen – sei es, um sie als apodiktisches Fundament der Theoriebildung zu verwenden, sei es, um die Gegner zu diffamieren – birgt nach Butler noch eine autoritäre »selbstherrliche List der Macht« (Butler 1993: 34). Denn zum einen vereinheitlichen solche Benennungen – hier ›Postmoderne‹ – unstatthaft, weil sie eine Pluralität von distinkten, individuellen Vorkommnissen unter Absehung des individuell Besonderen auf eine vermeintlich gemeinsame Eigenschaft reduzieren. Butler spricht bezogen auf den Namen ›Postmoderne‹ von »ein[em] künstlich konstruierte[n] Ganze[n]« (Butler 1993: 34), womit

darf man mit Butler fragen, wie diese Setzung und das Verbot ihrer Infragestellung begründet werden könnte – will sie sich nicht der (machpolitischen) Willkür bezichtigen lassen.

19 Dabei argumentiert Butler aus einer Hegel'schen, differenztheoretischen Perspektive. Definieren heißt im Wortsinn ›begrenzen‹, ›beenden‹. Nach Hegel schließt eine definierende Bestimmung nicht nur positiv das Definiendum ein; vielmehr wird durch die Grenzziehung auch immer das, was nicht gemeint ist, ausgeschlossen, abgetrennt. Dieses abgetrennte ›Außen‹ ist und bleibt dabei konstitutiv für das Definierte, auch und gerade, weil etwas ausgeschlossen werden muss, um zu definieren: »Deshalb müssen wir daran erinnern, daß sich Subjekte durch Ausschließung konstituieren, d. h. durch die Schaffung eines Gebiets von nichtautorisierten Subjekten, gleichsam von Vor-Subjekten, von Gestalten des Verworfenen und Bevölkerungsgruppen, die der Sicht entzogen sind.« (Butler 1993: 46). Dass der begriffliche Bildungsprozess auf die Generierung einer begrifflich bezeichnbaren Menge von Vorkommnissen übertragbar ist, wird dabei mit Hegel vorausgesetzt.

zudem impliziert werde, dass unterschiedlichste theoretische Standpunkte – im Hegel'schen Sinne – Ausdruck eines spezifischen historischen Entwicklungsmomentes seien. Das mache den Begriff ›Postmoderne‹ selbst zu einem »entschieden ›moderne[n]‹ Zeichen« (Butler 1993: 35). Zum anderen zwingt die vereinheitlichende Benennung die darunter Gefassten dazu, sich innerhalb der Alternative modern/postmodern zu positionieren, erzeuge also eine (scheinbar) alternativlose Binarität. Es ließe sich ergänzen, dass sie zudem dazu zwingt, sich gegebenenfalls gegen Einwände bzw. Zumutungen zu verteidigen, die gar nicht auf die eigene Argumentation bzw. im Falle von Begriffen wie ›Frauen‹ auf einen selbst als Adressierte zutreffen.

Diese Praxen werden von Butler als »Abriegelungsstrategien« und »Verschleierungstaktiken« bewertet, die die eigenen normativen Setzungen der theoriетragenden Prämissen, die gegen jede kritische Infragestellung schützen (sollen), obwohl sie eigentlich nicht weiter begründbar, weil immer *kontingent* sind. Man könnte auch sagen, es handele sich bei diesen »Listen der Macht« im philosophischen Diskurs um Immunisierungsstrategien, also um ein methodisches Instrumentarium, derer oder dessen sich Philosoph*innen bedienen, um ihre Überlegungen gegen jegliche, möglicherweise auch institutionell transformative Effekte erzeugende Diskussionen von vorneherein abzusichern bzw. abzuschirmen. Dafür rekurrieren sie auf scheinbar unumgängliche philosophisch einzuhaltende Prinzipien, mithin *Methoden*, die zu explizieren aber Aufgabe einer kritischen, aufklärenden (Selbst-)Reflexion im Sinne Kants und Horkheimers wäre. D.h. einer Reflexion, die ständig ihre eigenen Praxen und die dadurch erzeugten Effekte kritisch untersucht, indem sie etwa fragt, wie Begriffe gebildet werden, was sie zum Ausdruck bringen, welche Funktion dabei der Sprache zukommt, welche Methoden zu welchen Ergebnissen führen etc.

Dabei geht es Butler neben der aufklärenden Analyse auch um die Folgerungen, die sich aus dieser Kritik für die eigene Theoriebildung ergeben. Keinesfalls bedeutet es für sie, auf jegliche Grundlagen zu verzichten – sondern vielmehr, diese Grundlagen reflexiv immer als kontingent auszuweisen und sie folglich immer wieder der Infragestellung auszusetzen. Denn, so Butler, wenn es überhaupt eine gemeinsame ›poststrukturalistische These‹ gibt, dann die, dass die herrschende Ordnung bzw. die Macht auch die (philosophischen) Begriffsapparate sowie die Subjektpositionen der (etablierten) Kritiker*innen durchdringt.²⁰ Der Versuch, theoretisch einen Standpunkt

20 Im institutionellen Zusammenhang ist das relevant, insofern (akademische) Macht auch durch die Verknappung von Sprecherpositionen operiert: »Insofern ›sprachliche Verhältnisse immer Verhältnisse der symbolischen Macht sind« (Bourdieu/Wacquant 1996: 177), ›Technologien der Repräsentation‹ dazu beitragen, ›Verletzung moralisch zu konsolidieren« (Butler/Athanasίου 2014: 182) und schließlich Macht sich dadurch auszeichnet, dass es, wie Achille Mbembe argumentiert, der ›Souverän ist, der entscheidet, was sichtbar ist und was unsichtbar bleiben soll« (Mbembe 2014: 211), sind Sprechpositionen nicht beliebig vermehrbar. Denn Macht operiert auch und gerade durch die Verknappung autorisierter

auszuweisen, der sich in einem machtfreien Jenseits befindet, kann »möglicherweise«, so Butler, als weitere »tückische List« (Butler 1993: 36) beurteilt werden. Für die Kritik ergebe sich die Aufgabe, danach zu fragen, »was durch den theoretischen Schritt, Grundlagen festzulegen, *autorisiert* und was ausgeschlossen oder verworfen wird« (Butler 1993: 37). Wenn es aber nicht möglich ist, zur (Theorie-)Begründung einen unabänderlichen gesellschafts- oder theorieexternen Referenzpunkt auszuweisen – epistemologisch wie ethisch – dann muss jede scheinbar universelle Begründung oder Begründungsfigur immer wieder selbst in Frage gestellt werden. Es gibt hier keinen Ort außerhalb der transformativen Prozesse des Werdenden insgesamt, der theoretisch geltend gemacht werden könnte. Butlers Versuch, dies theoretisch einzuholen, liegt dann eben darin, die kritische Hinterfragung der eigenen Prämissen und die grundsätzliche Offenheit, sie zu transformieren, auf Dauer zu stellen.

Patriarchale Fixierungen

Der grundsätzliche Vorbehalt gegen endgültige Fixierungen zeigt sich auch in dem gemeinsam mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek verfassten Band *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, in dem Butler erneut kritisch fragt, wie es um die Festschreibung struktureller Grundlagen in der politischen Theorie steht. Auch hier sieht sie den Versuch, u.a. zu Begründungszwecken das fort-dauernde Werden, die Prozessualität aus der (politischen) Theorie(-bildung) selbst auszuschließen. Wiederum geht es Butler um Begriffe bzw. Strukturmomente mit Begründungsfunktion, die aus der Infragestellung ausgeschlossen werden: sei es der Subjektbegriff, diesmal in einer Lacan'schen Spielart, oder aber, (immer noch) die sexuelle Differenz. Die Festschreibung bzw. das Infragestellungsverbot erfolgt hier über eine Bedeutungsambiguität von ›transzendental‹, die einer unterschiedlichen Perspektive geschuldet ist: Je nachdem, ob wir es mit der erkenntnistheoretischen (epistemologischen) oder der praktischen, ethischen Bedeutung von ›transzendental‹ zu tun haben. Aus erkenntnistheoretischer Perspektive verweist der Begriff ›transzendental‹ auf die Frage: Wie ist bzw. was macht die Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen *möglich*? Dabei setzt Kant voraus, *dass* wir Erfahrung machen und Gegenstände erkennen. Insofern handelt es sich auch um eine Frage, die *retrospektiv* nach den ermöglichenden Realisierungsbedingungen des aktuell Gegebenen sucht.²¹ Diese, wenn man

Sprechpositionen.« (Hark 2016). Vgl. natürlich auch Kuhn (1962), der nachweist, dass die Erneuerung bzw. Transformation wissenschaftlicher Paradigmata weniger mit Erkenntniszuwachs als vielmehr mit dem Aussterben der Gralshüter zu tun hat.

21 Wir können nach Kant Erfahrung von Gegenständen machen, weil wir uns die mannigfaltigen sinnlichen Eindrücke in Raum und Zeit unter Zuhilfenahme der Kategorien als geordnete Phänomene repräsentieren. Verfügten wir nicht über unseren Verstand, der mit diesen transzendentalen Instrumenten ausgestattet ist, könnten wir nicht diese Erfahrungen

so will, Sichtbarkeitsbedingungen sind zwar nicht kausal wirksam, aber sie bilden die Formen des Realisierten, ohne die es nicht *so, auf diese Weise* wahrgenommen würde.

Geht es aber im praktischen Zusammenhang – von der Theoriebildung selbst bis zu Vorschlägen, die die Gestaltung des Politischen betreffen – nicht um das Erkennen des Gewordenen, sondern um zukünftiges Werden, so *eröffnen* ›transzendente‹ Bedingungen einen Möglichkeitsraum, in dem sich eine Zukunft ereignen können soll, in der, anders als gegenwärtig, bestimmte Ausschlüsse, Nicht-Teilhaben etc. vermieden werden können oder sollen. Ein Raum, der ein Werden prinzipiell möglich macht – *ohne* deshalb das Sein der Personen in irgendeiner Form zu bestimmen, zu determinieren oder gar zu erzeugen. Hier geht es um eine generell unüberwindbare, aber auch gewollte Offenheit dem Leben gegenüber, die sich auch in der Theoriebildung im Sinne der kritischen Haltung spiegeln sollte. Diese wird verfehlt, wenn die erkenntnistheoretisch gewonnenen Formen in die prospektive Theoriebildung extrapoliert werden. Denn dann beschränken sie den Möglichkeitsraum auf das Gewordene und öffnen ihn gerade nicht für *andere, bislang ungedachte, aber dennoch prinzipiell intelligible Realisierungen*.

Mit der Unterscheidung zwischen einem epistemologisch, historisch gewordenem ›Transzendentalen‹ und einem prospektiv Möglichkeiten eröffnendem ›Transzendentalen‹ lässt sich Butlers Kritik am theoretischen Status der sexuellen Differenz, den sie bei Žižek am Werk sieht, verstehen: »Das [epistemologisch] *Transzendente stellt somit die kritierellen Bedingungen bereit, die die Entstehung des Thematisierbaren einschränkt*« (KHU: 186) – weil ihm seine Historizität und damit Transformativität abgesprochen wird. Insofern nennt Butler den der Geschlechterdifferenz zugeschriebenen ›quasi-transzendentalen Status‹, durch den »sie nicht thematisiert werden kann, [der] sie gegen jede kritische Prüfung immun[isiert], doch zugleich notwendig und essentiell ist: ein wirklich gelungenes Machtinstrument« (KHU: 187). Wohlverstanden geht es wiederum darum, wie *methodisch* bestimmte Denkblockaden bzw. -verbote instituiert werden, um damit gewordene und gefestigte Hegemonien aufrechtzuerhalten.²²

Welche methodischen Konsequenzen ergeben sich vor dem Hintergrund kritischer Theorietradition aus der skizzierten Butler'schen Kritik an Theoriebildungsstrategien? Welche Kriterien muss eine adäquate *theoriebildende Praxis* nach Butler erfüllen, die sich ihrer eigenen Verstrickungen mit hegemonialen Denkmustern, aber auch akademischen wie politischen Machtattitüden bewusst ist; die folglich immer wieder die eigenen Grundsätze in Frage stellt, weil sie auch ihre eigene korrigierende Dynamik und Offenheit will und nicht zu leugnen sucht? Und welche Bedeutung hat das für die Frage nach dem politischen Gewicht philosophischer Methoden?

machen. Vgl. KrV, insbes. ›Die Transzendente Ästhetik‹ A 17–49/B 31–73 sowie das Erste Buch der ›transzendente[n] Analytik‹ A 64–136/B 89–175.

22 In Bezug auf die unumstößliche Präfiguration von Verwandtschaftsbeziehungen, die Butler in Lacans binär strukturiertem Symbolischen am Werke vgl. auch AV, insbes. 114f.

3. METHODISCHE KONSEQUENZEN

Zusammengefasst besteht die wesentliche methodische Klammer für die theoriebildende Praxis meines Erachtens darin, gegen jegliche Festschreibung einen Fixierungsvorbehalt auszusprechen. Das gilt für sämtliche Aspekte einer Theorie: für die theoriebildenden Prämissen in Form von begrifflichen, strukturellen und methodischen Grundlagen, aber auch für die konkreten sozialen Veränderungen, das wäre die *Bestimmung* konkreter inhaltlicher Ziele, die mithilfe der Theorien erreicht werden sollen. Das Kriterium, an dem die selbst-reflexive kritische Analyse die eigene theoriebildende Praxis messen muss, lautet dabei durchgehend: Gibt es einen Begriff/Namen/Sachverhalt oder eine Prämisse, der oder die so eingesetzt wird, dass seine/ihre Infragestellung ausgeschlossen ist? Anders gefragt: Weist die Theorie ihre eigenen (Voraus-)Setzungen adäquat aus, d.h. mit dem expliziten Wissen um ihre Kontingenz, oder werden methodische Strategien angewendet, um gerade dies zu verdecken? Werden diese Fragen mit ›Ja‹ beantwortet, gilt es zu korrigieren, d.h. die Infragestellung wieder denkbar zu machen und damit die Theorie zu öffnen. Mit solchen autokorrekativen Fragen an die Theoriebildung lässt sich mit Butler an beide Aspekte Derrida'scher Dekonstruktion anschließen.²³

Vor diesem Hintergrund eine angemessene Theoriebildung auch positiv zu bestimmen, ist nicht ganz einfach, weil die kritische Analyse insbesondere aufdeckt, welche konkreten materialen oder formalen Bestimmungen *nicht* angemessen sind.²⁴ Zur Beurteilung scheint jedenfalls ein Kriterium zu bleiben, das man die Forderung nach *performativer Konsistenz* der Aussagen nennen kann. Gefordert wird dann, dass keine Widersprüchlichkeit zwischen den Inhalten einer Theorie und ihrer Bildung besteht. So wäre und ist es beispielsweise widersprüchlich die Theorie auf einem emphatischen Freiheitsbegriff beruhen zu lassen – und dann die sozio-kulturell gewordene Formierung, die Freiheit als praktische Vernunft angenommen hat, als unveränderbar zu reklamieren. Denn entweder bezeichnet Freiheit die mögliche Überschreitung jeder scheinbar gegebenen Grenze, d.h. auch ihre eigene Formierung, oder nicht.²⁵

23 »Im allgemeinen folgt die Ausübung der Dekonstruktion zwei verschiedenen Bahnen oder Stilen, die sie meistens einander aufpfropft. Der eine Stil ist begründeter und dem Anschein nach ungeschichtlicher Art: vorgetragen, vorgeführt werden logisch-formale Paradoxien. Der andere, geschichtlicher und anamnestischer, scheint der eines Lesens von Texten zu sein, einer sorgfältigen Interpretation eine eines genealogischen Verfahrens.« (Derrida 1991: 44). Die logischen Paradoxien ergeben sich daraus, dass explizit ausgeschlossenen Inhalten dennoch eine konstitutive Funktion in der Theoriebildung zukommt, sodass der operationale Prozess und das Dargestellte einander widersprechen; vgl. Dreisholtkamp 1999.

24 Hier gilt es, aus einer differenzlogischen Perspektive über Hegels bestimmte Negation hinaus eine negative Bestimmung zu denken, die nicht schließt, sondern öffnet.

25 Siehe das Kant-Zitat in FN 5.

So ist es eben widersprüchlich, einerseits ›Freiheit‹ im eben erwähnten Sinne als Grundbegriff zu postulieren, aber dann eine bestimmte (Subjekt-)Formierung als unhintergebar bzw. unveränderbar festzuschreiben. Das konterkariert sowohl den Freiheitsbegriff als auch die gleichfalls auf ihm fußende Theoriebildung, wenn sie Voraussetzungen festschreibt. Die performative Konsistenz einer Theorie bestünde also in Anlehnung an Austin (und Hegel) darin, dass der vorgestellte Inhalt und der dargestellte Gedankengang und dessen Prämissen einander nicht widersprechen bzw. übereinstimmen. Die zugrundeliegende Annahme lautet folglich, dass Theorie(-bildung) nur dann ›ehrlich‹ ist, wenn zwischen ihren ihr bekannten Prämissen und dem, wie sie selbst *verfährt*, Konsistenz erkennbar ist – sie in diesem Sinne ihre eigenen Ansprüche nicht verfehlt.

Freilich kann die Frage gestellt werden, ob die Forderung nach methodischer Adäquatheit nicht ebenfalls den Inhalten und Ergebnissen der Analysen Butlers widerspricht, die etwa jeder Menschliches definierenden Begriffsbildung Gewalttätigkeit vorwirft, weil sie durch eingrenzende Bestimmung leidvolle Ausschlüsse bzw. Unterwerfungen generiert. Ich meine, dass das nicht zutrifft, weil die Forderung nach *offener Theorie*- wie auch *Begriffsbildung* sich immer kritisch retrospektiv an das richtet, was bereits geworden ist; dies aber gerade nicht prospektiv als Ideal oder Norm in die Zukunft extrapoliert. In diesem Sinne gewinnt die mit Kant einsetzende methodische Verschiebung hin zur Frage nach den *Möglichkeitsbedingungen* auch in der praktischen Philosophie Bedeutung. Im politischen Kontext bedeutet das, die *Lebensbedingungen* in den Blick zu nehmen, die eine freie *Lebensgestaltung* jeder Person dem je eigenen Potential nach möglich machen.²⁶ So hat die selbst-kritische Reflexion die Funktion darüber aufzuklären, was und wie das, was gegenwärtig der Fall ist, geworden ist, um normativ wirkende Festlegungen, die das Menschliche oder die Vernünftigkeit aus Begründungszwecken festlegen (müssen), gerade zu *vermeiden*. D.h. die scheinbar gegebenen Grenzen des Gewordenen sichtbar zu machen bzw. sie zu erkennen, um sie überschreiten zu können – sei es korrigierend, sei es verwerfend, sei es an ihnen festhaltend. Auf diese Weise werden die gewordenen Begriffe oder Prämissen aber nicht blind als unhinterfragbarer normativer Grund oder Zweck eingesetzt, sondern in ihrer Funktionalität aufgedeckt und offen als das ausgewiesen, was sie sind: mehr oder weniger kontingente Errungenschaften, die es immer wieder kritisch zu prüfen gilt.²⁷

26 Vgl. Schönwälder-Kuntze 2014: 350–354.

27 Ermöglichung bedeutet so aber gerade nicht, wie bspw. dem Nussbaum'schen capability-Ansatz entsprechend, sich gemäß einer bestimmten, nämlich der derzeit noch im Westen favorisierten, intellektuellen Vernunft auszubilden, und insofern die Realisierung nur dieser Vernunft möglich zu machen. Vielmehr soll das konkrete Was und Wie des Werdens nicht von vorneherein bestimmt und festgelegt werden, weil es auch ganz andere Lebensrealitäten gibt und geben kann – all das gilt es zu ermöglichen.

Dabei bedeutet das eigene Denken als Teil des Werdens zu begreifen gleichermaßen, die eigene Genese nicht zu vergessen, und damit, das eigene traditionelle Verhaftetsein nicht zu unterschlagen. *Selbst-reflexiv*-kritisch heißt dann auch, nicht nur (historisch variable) unterschiedliche Selbst- oder eben Subjektbegriffe in den Blick zu nehmen (vgl. PM, SE), sondern tatsächlich *sich selbst* als Theoriebildner*in – freilich nicht autobiographisch, sondern sozio- und theoriebiographisch.²⁸ In diesem Kontext muss man verstehen, warum Butler andeutet, dass Foucault letztlich »sich selbst aufs Spiel gesetzt habe« (Butler 2002). Das gilt sowohl für ihn als kritischen Denker – und somit Theoriebildner – als auch für ihn als Subjekt.²⁹ So verweigere Foucault eine festlegende Antwort auf die Frage, *woher* der/sein *kritische/r* Wille stamme, nicht so regiert zu werden, um diesen Willen dadurch nicht absolut zu setzen – auch nicht durch die Benennung als »ursprüngliche Freiheit«, die er sofort wieder zurücknehme (Butler 2002: 262). Es gilt also nach Butler, unaufhörlich auch sich selbst als Fragende zu befragen, das eigene intellektuelle wie kritische Begehren nicht zu verallgemeinern, die eigene Rationalität nicht als Standard zu setzen, auch wenn es für die Denkenden selbst kein vollständiges Entrinnen aus diesen, *ihren* Konstitutiva gibt. Im oben genannten Sinne handelt es sich um dabei um Grenzen, die überschreitbar sind.

Wenn die Denkweisen und -methoden der Kritik selbst auch nur geworden sind, heißt Überschreitung, das Kritisierte und als korrekturbedürftig eingestufte zu verschieben³⁰ – eine völlige Neuerfindung oder -setzung entspräche wiederum der Illusion, es gäbe ein nicht am Werden und seinen Transformationen beteiligtes Außen.³¹ Das Kant'sche Diktum in der »Methodenlehre« am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* hat seine Geltung nicht verloren, weil es das moderne kritische Denken und die Umstellung auf Bedingungen eingeläutet hat. Auch haben wir es immer noch mit

28 Wobei Butler auch autobiographisch argumentiert, um deutlich zu machen, warum sie diesen philosophischen Kontext gewählt hat, wie sie in ihn hinein geworfen wurde. Vgl. etwa »Kann das ›Andere‹ der Philosophie sprechen?« (MG: 367–393).

29 Butler bezieht sich hier auf Foucaults *Was ist Kritik*. Vgl. zum kritischen Subjekt auch KEG: 161–175. In dieser Hinsicht fügt Butler der »genealogischen Kritik« nach Saar noch den Aspekt faktischer, konkreter, für das eigene Denken konstitutiver Muster hinzu, der sich ebenfalls nicht verleugnen lässt. Dann ist Genealogie nicht nur »als Historisierung des Selbst dessen Gewordenheitskritik, als Aufweis der kontingenten Machtwirkungen auf das Subjekt Machtkritik, [sowie] Selbst-Kritik oder Kritik eines Selbst, dem gezeigt oder vorgeführt wird, wie es geworden ist oder geworden sein könnte.« (Saar 2009: 252). Sie ist immer auch selbst-kritisch gegen sich als konkrete theoriebildende Instanz.

30 In diesem Sinne heißt eine Einführung in dekonstruktives Philosophieren die »Kunst des Verschiebens«, vgl. Feustel 2015.

31 Allen Versuchen, dies zu vermeiden, zum Trotz scheint es doch so, als kämpften einige zeitgenössische Philosoph*innen gerade um diese Frage. So ist in Thilos Wesches Beitrag die Rede davon, dass gerade die Innen/Außen-Differenz das Wesen der Kritik ausmache, vgl. Wesche 2009. Das gilt gleichermaßen für den Beitrag von Jaeggi (2009) in Jaeggi/Wesche 2009.

einer durch und durch als *politisch* qualifizierbaren selbst-kritischen Aufklärungsarbeit zu tun – nicht zuletzt deshalb, weil sich unserer Epoche dadurch auszeichnet, dass Wissen im öffentlichen Diskurs Entscheidungen legitimiert bzw. plausibilisiert: Wissen, das die verwendeten Begründungsmuster stabilisiert bzw. destabilisiert und dadurch auch der Theoriebildung, aus der es resultiert, Gewicht verschafft. Denn es geht immer auch um Macht(verteilungs)fragen und um soziale Teilhabe- bzw. Teilnahmemöglichkeiten. Wenn also der »[k]ritische Weg [...] allein noch offen« (KrV A 856/B 884) ist, dann lässt er sich aktuell dahingehend ergänzen, dass er neben der Analyse des Status quo immer auch die eigene Verhaftung und deren Überschreitung in die transformative Dynamik der Theoriebildung integrieren muss. Wenn Theorie zur Formierung des Gegebenen beiträgt, weil die legitimiert und (staatliches) Handeln begründet, dann hat auch die angewandte Methode politisches Gewicht – weil sie darüber entscheidet, wie frei gedacht wird, ob die Grenzen der scheinbar unumstößlich Gegebenen gedanklich überschritten werden.

LITERATUR

- Althusser, Louis (1970): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg/West-Berlin: VSA 1977.
- Benhabib, Sheyla (1993): »Feminismus und Postmoderne: Ein prekäres Bündnis«, in: Dies./Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer 1993, 9–30.
- Butler, Judith (1993): »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne«, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer 1993, 31–58.
- Butler, Judith (2002): »Was ist Kritik. Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002) 2, 249–265.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der »mystische« Grund der Autorität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2013.
- Descartes, René (1637). *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison*. Übers. u. hg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner 21997.
- Distelhorst, Lars (1999). *Jacques Derrida*. München: Beck 1999.
- Feustel, Robert (2015). *Die Kunst des Verschiebens. Dekonstruktion für Einsteiger*. München: Fink 2015.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung des Diskurses*. Übers. von Walter Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt/M.: Fischer 1991.
- Foucault, Michel (1983): »Strukturalismus und Poststrukturalismus«, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: *Dits et Ecrits: Schriften*. Vierter Bd. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 521–555.

- Foucault, Michel (1984): »Was ist Aufklärung?«, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: *Dits et Ecris Schriften*. Vierter Bd. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 687–707.
- Hark, Sabine (2015). <http://blog.feministische-studien.de/author/sabine-hark/>
- Hegel, G.W.F. (1803–1806). Aphorismus aus seinem Wastebook 1803–1806, in: *Jenaer Schriften*. Werke Bd. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Hegel, G.W.F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Horkheimer, Max (1937): »Traditionelle und kritische Theorie«, in: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 4: Schriften 1936–1941. Hg. von Alfred Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer 1988, 162–226.
- Jaeggi, Rahel/Wesche, Thilo (2009) (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1781/1786). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner 1971.
- Kant, Immanuel (1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Zitiert nach der Kant-Ausgabe Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften 1901ff., Bd. 8.
- Kant, Immanuel (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Zitiert nach der Kant-Ausgabe Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften 1901ff., Bd. 4.
- Saar, Martin (2009). »Genealogische Kritik«, in: Jaeggi, Rahel/Wesche, Thilo (2009) (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 247–265.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): *Freiheit als Norm? Moderne Theoriebildung und der Effekt Kantischer Moralphilosophie*. Bielefeld: transcript.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2012): »The figure of ›rivalry‹ and its function in Kant's ethics«, in: Lütge, Christoph (ed. in chief): *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics. Vol. I*. Heidelberg: Springer 2012, 355–384.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2014): »Verantwortung im Fluss – oder: (Wie) lässt sich sinnvoller Weise am Verantwortungsbegriff festhalten?«, in: Boomgarden, Jürgen/Leiner, Martin (Hg.): *Kein Mensch, der der Verantwortung entgehen könnte. Verantwortungsethik in theologischer, philosophischer und religionswissenschaftlicher Perspektive*. Freiburg: Herder 2014, 225–272.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2015): *Philosophische Methoden zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Politiken des Performativen

Butlers Theorie politischer Performativität¹

GERALD POSSELT

1. PERFORMATIVITÄT UND POLITIK

Die amerikanische Schriftstellerin Toni Morrison beginnt ihre Dankesrede für die Verleihung des Literaturnobelpreises 1993 mit einer eindringlichen Parabel über die Macht der Sprache und die wesentliche Körperlichkeit menschlichen Sprechens: Eine blinde, alte Frau, die für ihre Weisheit berühmt ist, wird eines Tages von einigen Kindern aufgesucht, die sich zum Ziel gesetzt haben, sie bloßzustellen, indem sie sich ihre Blindheit zunutze machen. Ein Kind stellt sich vor die blinde Frau und fordert sie auf zu raten, ob der Vogel, den es in seinen Händen hält, tot oder lebendig sei. Nach einigem Zögern antwortet diese: »Ich weiß es nicht. Ich weiß nicht, ob der Vogel, den du in deiner Hand hältst, tot oder lebendig ist. Aber ich weiß, dass es in deiner Hand liegt. Es liegt in deiner Hand.« (Morrison 1993)

Judith Butler nimmt diese Parabel in *Haß spricht. Zur Politik des Performativen* zum Anlass, um über das komplexe Verhältnis von Sprechen und Handeln, von Sprache und Körper, von Sprechen als einer konstativ-kognitiven Tätigkeit und Sprechen als einem performativen Akt nachzudenken. Dabei unterstreicht Butler, dass die blinde Frau die Frage nicht direkt beantwortet; vielmehr antwortet sie, »indem sie die Frage zurückweist und verschiebt« (HS: 17). Damit macht die Antwort auf eine Reihe von Aspekten im Sprechen aufmerksam, die in der Regel ausgeblendet bleiben: die körperliche Verfasstheit des Sprechens, die Verantwortung, die mit jedem Sprechen einhergeht, sowie die Sprech- und Handlungsmöglichkeiten, die sich ergeben, sobald wir die Abhängigkeit von anderen und die Verletzbarkeit durch andere anerkennen.

1 Dieser Artikel wurde gefördert durch das FWF-Projekt P26579 *Language and Violence*.

Der zentrale Begriff, der hier mit ins Spiel kommt und der diese unterschiedlichen Aspekte wie eine Klammer zusammenhält, ist der Begriff des Performativen. Dieser Begriff durchzieht nicht nur Butlers gesamtes Œuvre, er ist zugleich, wie ich im Folgenden argumentieren werde, ein entscheidender Schlüssel für das Verständnis von Butlers Denken des Politischen. Erstmals eingeführt wird der Begriff des Performativen von Butler in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990). Im Laufe ihrer Arbeiten – insbesondere in *Körper von Gewicht* (1993) und in *Haß spricht* (1997) wird er sukzessive ausdifferenziert und weiterentwickelt. Zwar gerät der Begriff Anfang der 2000er Jahre eher in den Hintergrund – weder in *Antigones Verlangen* (2000) noch in *Kritik der ethischen Gewalt* (2003), *Gefährdetes Leben* (2004), *Raster des Krieges* (2009) oder in *Am Scheideweg* (2012) spielt er eine tragende Rolle.² Spätestens jedoch mit ihren jüngst erschienenen *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (2015) erweist er sich erneut als zentrale Analyse- und Reflexionskategorie für eine Theorie des Politischen.

Dabei ist die Wiederaufnahme des Performativitätsbegriffs in den *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, wie ich vorschlagen möchte, nicht nur von der Sache her begründet, d.h. in dem Versuch, die spezifische Dynamik und Bedeutung politischer Versammlungen und Bewegungen wie den Arabischen Frühling oder *Occupy* zu beschreiben, sondern auch methodisch, insofern es Butler in den *Anmerkungen* – ebenso wie in ihren früheren Schriften – auch darum geht, die Möglichkeiten einer Sprache des Politischen auszuloten. In diesem Sinne lässt sich Butlers Denken des Politischen sowohl als ein Ringen um eine angemessene theoretische Sprache als auch um eine wirkungsvolle Sprache politischer Artikulationen und Ansprüche beschreiben. So skizziert sie in *Das Unbehagen der Geschlechter* das Dilemma der feministischen Theorie, die sich »vor die Notwendigkeit gestellt [sieht], eine Sprache zu entwerfen, die die Frauen voll oder adäquat repräsentiert, um deren politische Sichtbarkeit zu fördern«, während die »normative Funktion der Sprache« sowie die »Bereiche der politischen und sprachlichen ›Repräsentation‹ [...] vorab die Kriterien fest[legen], nach denen Subjekte gebildet werden« (UG: 16). In *Körper von Gewicht* beschreibt Butler das theoretische Sprechen und Schreiben als »die melancholische, andauernde Wiederholung einer Sprache, die man niemals gewählt hat, [...] von der man aber gewissermaßen verwendet wird« (KG: 332). In *Haß spricht* wird nicht nur argumentiert, dass wir keine eigene, eigentliche Sprache haben, um Formen sprachlicher Gewalt und Verletzbarkeit zu beschreiben, sondern auch, dass jeder Versuch, der verletzenden Kraft der Sprache entgegenzutreten, notwendig von der Kraft der Sprache Gebrauch machen muss (vgl. HS: 9, 14). In ihrem jüngsten

2 Ausnahmen bilden der Band *Die Macht der Geschlechternormen* (2004), insbesondere das Kapitel »Die Frage nach der sozialen Veränderung«, sowie Butlers Gespräch mit Gayatri C. Spivak, das im Deutschen unter dem Titel *Sprache, Politik, Zugehörigkeit* erschienen ist (Butler/Spivak 2007).

Buch *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* argumentiert Butler, dass eine kritische politische Theorie »ständig mit einer Reihe sprachlicher Probleme zu kämpfen« hat: »Wie nennen wir diejenigen, die nicht als ›Subjekt‹ im hegemonialen Diskurs erscheinen können?« (APV: 54) Oder, anders gefragt: »Welche politische Sprache steht uns zur Verfügung, um diese Exklusion und die Formen des Widerstands, welche die Sphäre der Erscheinung in ihrer gegenwärtigen Begrenztheit aufbrechen, zu beschreiben?« (APV: 105f.)

In der Tat lässt sich, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, Butlers politisches Werk insgesamt als eine Serie stets neuer Versuche verstehen, die Politik und das Politische vom Performativen her zu denken. Dabei darf der Begriff des Performativen oder der Performativität nicht mit dem Begriff der Performanz verwechselt werden, wie er unter anderem in den Geistes- und Kulturwissenschaften Verbreitung gefunden hat, um den Handlungscharakter kultureller und sozialer Praktiken herauszustellen.³ Während Performanz verstanden als ein Tun und Handeln mit Worten im Sinne der Sprechakttheorie oder als Vollzug kultureller Praktiken, ein intentionales Subjekt vorauszusetzen scheint, das der Handlung vorausgeht, ist mit Butlers Begriff der Performativität die starke These verbunden, dass die Identität des Subjekts – und damit einhergehend auch seine Handlungsmacht – nicht als gegebene Faktizität konzipiert werden kann, sondern sich erst im Zusammenspiel komplexer sprachlicher und körperlicher Praktiken, Machtmechanismen und historisch sedimentierten Normensystemen konstituiert (vgl. Posselt 2016c).

Damit grenzt sich Butler zugleich von einem souveränen Modell des Performativen ab, für das paradigmatisch der göttliche Sprechakt »Es werde Licht!« steht (vgl. KG: 28, APV:42). Ein solches Modell setzt nach Butler ein souveränes Subjekt voraus, das über die autoritative Macht verfügt, vollständig und abschließend das hervorbringen, was es benennt und intendiert. Dagegen unterstreicht Butler – unter Rückgriff auf Jacques Derridas Begriff der Iterabilität – den grundlegenden Wiederholungscharakter jeglicher Praxis sowie – mit Blick auf die Körperlichkeit jedes Sprechens – das Moment der Unkontrollierbarkeit und Unverfügbarkeit, das jedem Sprechen und Handeln konstitutiv innewohnt.

Ein performativer Akt gelingt folglich nur, insofern er die in der Sprache, in den Körpern und den sozialen Praktiken sedimentierte Konventionen, Regeln und Normen wiederaufruft und aktualisiert; zugleich gelingt er immer nur *vorläufig*, insofern er – aufgrund seiner konstitutiven Iterabilität und Körperlichkeit – niemals in der Lage ist, seine Effekte vollständig zu beherrschen und zu kontrollieren (vgl. KG: 311). Der Begriff des Performativen verweist damit einerseits darauf, dass

3 Die Literatur zu diesem Thema ist mittlerweile sehr umfangreich. Vgl. u.a. Wirth 2002, Kertscher/Mersch 2003, Krämer 2004, Rolf 2009.

menschliches Handeln immer schon ein tradiertes Erbe kulturell und historisch vorgegebener Handlungsweisen und Praktiken übernehmen und wiederholend aufnehmen muss – wodurch sich allererst Subjektivität konstituiert –, sowie andererseits darauf, dass das Subjekt sein Sprechen und Handeln niemals gänzlich in seiner Hand hat, insofern kein Sprechen und Handeln – sowohl aufgrund der allgemeinen Struktur der Iterabilität als auch aufgrund der dem Subjekt niemals ganz durchsichtigen Körperlichkeit – vollständig kontrolliert werden kann. Folglich darf Performativität weder als die autoritative Macht eines souveränen Subjekts verstanden werden noch als die Macht eines Diskurses, das vollständig und abschließend hervorzubringen, was er benennt; vielmehr verweist der Begriff des Performativen – trotz der unterschiedlichen Ausformulierungen, die er in Butlers Werk erfährt – immer auf Momente des Scheiterns, des Bruchs und der Unkontrollierbarkeit, aber auch der Offenheit und der Zukünftigkeit, die zugleich seine grundlegend politische Dimension ausmachen.

Dabei zeigt sich in Butlers Werk eine spezifische Verschiebung in der Art und Weise, wie sie politische Handlungsfähigkeit und die Zukunftsoffenheit politischer (Bezeichnungs-)Praktiken konzeptualisiert. Während sie in ihren frühen Schriften (von *Das Unbehagen der Geschlechter* über *Körper von Gewicht* bis hin zu *Haß spricht*) – ausgehend von der Iterabilität des Performativen – Möglichkeiten des Widerstands und der Subversion hegemonialer (Geschlechter-)Ordnungen auszuloten versucht, unterstreicht sie in ihren späteren Überlegungen – vor dem Hintergrund gegenwärtiger Emanzipations-, Protest- und Demokratiebewegungen – die Prekarität und Vulnerabilität einer verkörperten und pluralen Performativität. Anders gesagt: Während Butler in ihren Arbeiten der 1990er Jahre die Möglichkeiten des Widerstands und der Handlungsfähigkeit eines »postsouveränen Subjekts« (HS: 219) vor allem in dem Moment der Iterabilität lokalisiert, wodurch das Politische zu einem Ort subversiver Bezeichnungspraktiken wird, denkt sie in ihrem jüngsten Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt Handlungsmacht nicht mehr allein als Aneignung und Resignifikation hegemonialer Normen, sondern darüber hinaus als ein gemeinsames Sprechen und Handeln, das der allgemein geteilten Bedingung der Prekarität und Vulnerabilität Rechnung trägt.

Deutlich wird diese Verschiebung auch in der Art und Weise, wie Butler das Moment der *Zukunftsoffenheit* konzeptualisiert. Während Butler in ihren früheren Arbeiten die Zukünftigkeit einer radikal-demokratischen Politik vor allem in der konstitutiven *Vorläufigkeit* politischer Signifikanten lokalisiert, versucht sie in ihren jüngsten Arbeiten die Zukunftsoffenheit politischer Bewegungen ausgehend von der Verletzungsoffenheit und Responsivität der Körper zu denken. Diese Verschiebung – von einem *reiterativ-resignifikativen* Modell des Performativen hin zu einem *rezeptiv-responsiven* Modell einer verkörperten, pluralen Performativität – ist, so meine These, nicht nur entscheidend für ein zureichendes Verständnis von Butlers Denken des Politischen, sondern auch notwendig, um die emanzipatorischen Potentiale einer

performativen Politik unter den gegenwärtigen Bedingungen zunehmender Globalisierung und Prekarisierung herauszuarbeiten. Denn eine solche performative Politik erlaubt nicht nur, politische Handlungsmacht jenseits identitätslogischer und subjektzentrierter Konzeption zu denken; sie könnte zudem die Richtung weisen, um eine mögliche Antwort auf die aktuelle Krise der politischen Repräsentation zu finden (vgl. Posselt 2016b).

Vor diesem Hintergrund unternimmt der folgende Beitrag den Versuch, die unterschiedlichen Ausformulierungen, die der Begriff des Performativen in Butlers Denken erfahren hat, herauszuarbeiten und hinsichtlich ihrer theoretischen und methodischen Implikationen zu befragen. Dabei gehe ich von der Annahme aus, dass Butlers *Haß spricht* – insbesondere ihr Versuch, Derridas Denken der Iterabilität mit Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus zu einer gesellschaftlichen Theorie des Performativen zu verbinden – als eine Art Scharnier dienen kann, um ihre früheren Überlegungen zur Performativität von Geschlecht mit ihren rezenten Analysen zu einer verkörperten und pluralen Form von Performativität engzuführen.

2. DIE PERFORMATIVITÄT VON GESCHLECHT

Ausgangs- und Angelpunkt von Butlers Überlegungen im Umfeld von *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990) bildet die Frage nach den Möglichkeiten einer feministischen Politik jenseits vorgegebener Identitäten und politischer Subjektivitäten. Dahinter steht die Überlegung, dass Identitätskategorien prinzipiell die Tendenz inne- wohnt, zu Instrumenten regulatorischer Regime zu werden: sei es als »normalisierende Kategorien repressiver Strukturen oder als Sammlungspunkte emanzipatorischer Bewegungen gerade gegen diese Unterdrückung« (Butler 1991: 16). Butler zieht daraus die Konsequenz, dass die feministische Theorie mit einer »radikalen Kritik dieser Identitätskategorien« beginnen muss, um danach zu fragen, »[w]elche neue Form von Politik [...] sich ab[zeichnet], wenn der Diskurs über die feministische Politik nicht länger von der Identität als gemeinsamen Grund eingeschränkt wird« (UG: 10). Dabei hat der Feminismus mit der grundlegenden Schwierigkeit zu kämpfen, dass er einerseits fordert, auch »Frauen« sollten durch das gegebene hegemoniale Regime repräsentiert zu werden, während dies andererseits nur durch die Anrufung genau jener normativen Kategorien möglich ist, die von Teilen der feministischen Bewegung zurückgewiesen werden. Folglich gilt es nicht nur zu untersuchen, »wie Frauen in Sprache und Politik vollständiger repräsentiert werden können. Die feministische Kritik muß auch begreifen, wie die Kategorie ›Frau(en)«, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll.« (UG: 17) Ent-

sprechend gilt es nach den Möglichkeiten einer feministischen Politik zu fragen, deren Grundprämisse ebensowenig »in einem stabilen Begriff der Geschlechtsidentität liegt« wie in einer einheitlichen Kategorie der »Frau« als dem Subjekt des Feminismus. In den Blick kommt damit eine politische Theorie und Praxis, »die die veränderlichen Konstruktionen von Identität als methodische und normative Voraussetzung begreift, wenn nicht gar als politisches Ziel anstrebt« (UG: 21).

Eine wichtige Rolle spielt in diesem Kontext der Begriff des Performativen, den Butler zunächst im Zuge ihrer Dekonstruktion der Sex-Gender-Dichotomie entwickelt. Dabei bezieht sie sich einerseits auf Paul de Mans Begriff der Metalepse sowie andererseits, wenn auch nur implizit, auf Derridas Gedanken der Iterabilität (vgl. Butler 1993: 123, Derrida 1971, de Man 1974).⁴ Butler vertritt in *Das Unbehagen der Geschlechter* die provokante und vieldiskutierte These, dass nicht nur das soziale Geschlecht (Gender), sondern auch das biologische Geschlecht (Sex) eine soziale und diskursive Konstruktion darstellt. Damit stellt Butler die bis dahin in den Sozialwissenschaften geltende Vorstellung auf den Kopf, dass Geschlechtsidentitäten und sexuelle Orientierungen wie Hetero- oder Homosexualität zwar sozial erworben werden, aber letztlich auf eine natürliche, biologische und folglich vordiskursive Geschlechtlichkeit zurückgeführt werden können.

Dagegen argumentiert Butler, dass Gender selbst *performativ* verstanden werden muss. Damit meint sie nun eben nicht, dass Gender als Tun eines souveränen Subjekts vorgestellt werden könnte, das seine Geschlechtsidentität gleichsam voluntaristisch ausdrückt und vollzieht. Vielmehr ist Gender im Sinne der sozialen Geschlechtsidentität gerade insofern performativ, als sie das geschlechtliche Subjekt, das diese nur auszudrücken und zu artikulieren scheint, als seinen nachträglichen Effekt hervorbringt und konstituiert. Anders gesagt: Gender ist performativ, insofern Gender eine permanente Praxis darstellt, die die Identität, die sie vorgibt zu sein, allererst produziert: »In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjekts, von dem sich sagen ließe, daß es der Tat vorausgeht.« (UG: 49).

Damit grenzt sich Butler zugleich von sprechakttheoretischen Konzeptionen des Performativen ab. Denn während die Sprechakttheorie im Anschluss an Austin und Searle Performativität in erster Linie als die Fähigkeit eines intentionalen Subjekts versteht, mit sprachlichen Äußerungen Handlungen zu vollziehen (ein Versprechen geben, ein Wette abschließen, einen Befehl geben etc.), unterstreicht Butler, dass die Identität des Subjekts selbst als ein Effekt performativer Akte verstanden werden muss: »In diesem Sinne ist Geschlechtsidentität«, wie Butler pointiert formuliert, »nicht eine Performanz, die zu vollziehen sich ein vorher bestehendes Subjekt erwählt, sondern sie ist *performativ* in dem Sinne, daß sie das Subjekt, das sie zu verwirklichen scheint, als ihren eigenen Effekt erst konstituiert« (Butler 1991: 30).

4 Vgl. hierzu ausführlich Posselt 2016d: 182ff.

Deutlich wird hier nicht nur die subjektkonstitutive und identitätsstiftende Funktion des Performativen,⁵ sondern auch, dass Performativität eine soziale Praxis darstellt, in der verbale und nicht-verbale, sprachliche und körperliche Praktiken, Gesten und Ausdrucksformen auf intrinsische Weise miteinander verschränkt sind. Des Weiteren darf Performativität nicht als ein einmaliger Akt verstanden werden, sondern vielmehr – wie Butler im Anschluss an Derrida deutlich macht – als eine normative, ritualhafte Praxis, die aufgrund ihres iterativen Charakters ein niemals vollständig zu kontrollierendes Moment des Bruchs und des Scheiterns impliziert. Denn jede Wiederholung birgt in sich die Möglichkeit, angeeignet und gegen ihre ›ursprüngliche‹ Intention gewendet zu werden. Wird Performativität dergestalt als eine iterative Praxis von Normen konzipiert, dann hat dies umgekehrt zur Konsequenz, dass Identität letztlich niemals gesichert ist, sondern immer nur vorläufig stabilisiert werden kann.

Für die klassische politische Theorie stellt ein solcher Begriff von Identität eine ernsthafte Herausforderung dar, insofern sie ein kohärentes, selbstidentisches und rationales Subjekt als notwendige Voraussetzung von Handlungsmacht postuliert. Dagegen ist Butlers entscheidender Gedanke, dass der konstruierte und niemals gänzlich gesicherte Charakter von Identität keineswegs im Widerspruch zur Handlungsfähigkeit steht; vielmehr ist er gerade deren notwendige Voraussetzung. Gerade weil Normen wiederholt werden müssen, um wirksam zu sein, besteht zugleich die Möglichkeit, diese Wiederholung subversiv anzueignen und zu variieren (vgl. UG: 213). Politische Handlungsfähigkeit besteht folglich in der Teilhabe und Aneignung identitätskonstitutiver Verfahren und Mechanismen durch »Strategien der subversiven Wiederholung« (UG: 216) wie Imitation, Mimikry oder Parodie.⁶ Das hat umgekehrt zur Konsequenz, dass eine »Subversion der Identität« nicht von außerhalb erfolgen kann, sondern »nur *innerhalb* der Verfahren repetitiver Bezeichnungen möglich« ist (UG: 213). Zugleich gibt es keine Möglichkeit, nicht zu wiederholen. So wie wir mit Paul Watzlawick gesprochen nicht *nicht* kommunizieren können (vgl. Watzlawick u.a. 1969: 53), so können wir nach Butler nicht *nicht* wiederholen. Es ist aber möglich, den Verlauf der Wiederholungen zu lenken. Folglich ist die entscheidende Frage nicht: »ob, sondern wie wiederholen«. Das heißt: Wie lassen sich »jene Geschlechter-Normen, die die Wiederholung selbst ermöglichen, wiederholen und durch eine radikale Vervielfältigung der Geschlechtsidentität *verschieben*« (UG: 217)?

Wird Handlungsmacht oder -fähigkeit dergestalt über das Moment der Wiederholung reformuliert, hat dies zugleich weitreichende Konsequenzen für den Begriff des

5 Zu dem selbstreferentiellen und subjektkonstitutiven Charakter performativer Äußerungen vgl. ausführlich Posselt 2005: 47–56.

6 Butlers Vorschlag Formen der Parodie und der Imitation heterosexueller Geschlechterstereotypen als solche subversiven Praktiken zu begreifen, hat in der Rezeption fälschlicherweise dazu geführt, das Konzept der Performativität als dramatisch-theatralische Performance zu interpretieren (vgl. Posselt 2016d: 184).

Politischen. Denn wird Handlungsfähigkeit als subversive Aneignung und Verschiebung jener Normen verstanden, durch die wir als Subjekte angerufen und konstituiert werden, dann gilt es, so Butler, »das Politische gerade in jenen Bezeichnungsverfahren zu verorten, durch die Identität gestiftet wird, reguliert und dereguliert wird« (UG: 216). Das heißt auch, dass das Politische letztlich nicht von den diskursiven Praktiken getrennt werden kann, die den Bereich des Politischen bestimmen und begrenzen, und durch die ein Bereich des Natürlichen, des Körpers oder der Reproduktion konstituiert wird, der dem Bereich des Politischen scheinbar vorausgeht oder entzogen ist.

3. DISKURSIVE PERFORMATIVITÄT

Körper von Gewicht (1993) kann als Reaktion und Antwort auf die teils polemisch geführten Debatten im Anschluss an die Veröffentlichung von *Das Unbehagen der Geschlechter* verstanden werden. Butler tritt in diesem Werk sowohl entschieden der Auffassung entgegen, die Performativität von Gender könne als voluntaristische Wahl eines intentionalen Subjekts verstanden werden, das sich seine Geschlechtsidentität nach Belieben auswählt und wieder ablegt, als auch dem Vorwurf, sie betreibe eine Praxis der Entkörperung – basierend auf einem sprachlichen »Idealismus« oder Monismus, der unterstellt, »der Körper werde vollkommen oder erschöpfend sprachlich konstituiert« (KG: 11).⁷ Gewinnt Butler in *Das Unbehagen der Geschlechter* den Performativitätsbegriff noch weitgehend aus Nietzsches Destruktion des Täter-Tat-Schemas und des souveränen Subjekts, so versucht sie diesen nun – im Anschluss an Derrida sowie in kritischer Auseinandersetzung mit Ernesto Laclaus und Slavoj Žižeks performativer Theorie politischer Signifikanten – explizit über das Moment der Iterabilität und die Zitathaftigkeit zu formulieren. Zugleich fragt Butler, wie sich »die Frage nach der Materialität des Körpers mit der Performativität der sozialen Geschlechtsidentität« verknüpfen lasse (KG: 21). Ins Zentrum der Analyse rückt damit der Körper als »ein Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so daß sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, d[ie] wir Materie nennen« (KG: 32). Damit nimmt Butler ihren bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* implizit formulierten Gedanken wieder auf, Performativität nicht als einen einzelnen Akt oder einen kausalen Prozess aufzufassen, der von einem Subjekt oder einer Institution ausgeht und vorherbestimmte Wirkungen hat, sondern als einen zeitlich aufgespannten unabschließbaren Prozess, »der durch die Reiteration von Normen operiert« und durch den ›Subjekte‹, ›Handlungen‹, und ›Körper‹ überhaupt erst als intelligible und sozial bedeutsame in Erscheinung treten (KG: 32).

7 Die Forschungsliteratur zu diesem wiederholt gegen Butler erhobenen Vorwurf ist mittlerweile recht umfangreich. Vgl. u.a. Vasterling 1999 u. Babka/Posselt 2016.

Subjekte, Handlungen und Körper dergestalt als »ritualisierte Wiederholung von Normen« zu begreifen, heißt weder Handlungsfähigkeit zu leugnen noch die Materialität der Körper als einen diskursiven Effekt abzutun, sondern sie allererst zum Einsatzpunkt des Politischen zu machen.⁸ Denn ebenso wie die Behauptung, dass das Subjekt nicht von vornherein als eine souveräne Instanz gegeben ist, nicht heißt, das Subjekt zu verwerfen, sondern allererst die Möglichkeit eröffnet, nach den normativen Verfahren, Mechanismen und Prozessen zu fragen, durch die wir als anerkenbare Subjekte konstituiert werden (vgl. KG: 29), so bedeutet auch die Behauptung, dass der Körper als ein Prozess der Materialisierung beschrieben werden kann, nicht, den Körper zu verneinen, sondern nach den geschichtlich sedimentierten normativen Prozessen, Verfahren und Mechanismen zu fragen, durch die Körper konstituiert werden, die Gewicht haben, und solche Körper, deren Materialisierung scheitert (vgl. KG: 40).⁹

Insbesondere Sex und Gender fungieren als solche normativen Kategorien, »durch die ›man‹ überhaupt erst lebensfähig wird« und die »einen Körper für ein Leben im Bereich kultureller Intelligibilität qualifizieren« (KG: 22). In den Fokus rückt damit – neben dem Moment der Iterabilität und Zitathaftigkeit von Normen – das Moment des Ausschlusses und der Verwerfung: Denn die »normative Kraft der Performativität – ihre Macht, zu etablieren, was sich als ›Sein‹ qualifiziert – arbeitet«, so Butler, »nicht nur mit der ständigen Wiederholung, sondern ebenso mit dem Ausschluß. Und im Falle von Körpern suchen jene Ausschlüsse die Signifikation als deren verwerfliche Grenzen heim oder als das was strikt verworfen ist: das Nichtlebende, das Nichterzählbare: das Traumatische.« (KG: 260) Zugleich verhindert die allgemeine Struktur der Iterabilität, d.h. die Notwendigkeit, dass performative Akte und die sie ermöglichenden Normen wiederholt, imitiert und zitiert werden müssen, um wirksam zu sein (KG: 154), dass Normen starr und deterministisch wirken.¹⁰

In diesem Spalt, der durch die allgemeine Struktur der Iterabilität in jeder Identität aufgetan wird, sieht Butler, wie bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter*, die Möglichkeit des Widerstands, der Subversion und der Handlungsfähigkeit. Gerade in

8 »Denn ganz sicher ist es so, daß Körper leben und sterben, essen und schlafen, Schmerz empfinden und Freude verspüren, Krankheit und Gewalt erleiden«; all dies kann »nicht als bloße Konstruktion abgetan werden«: »Aber die Unwiderlegbarkeit der Erfahrungen besagt keineswegs, was es bedeutet, Erfahrungen zu bestätigen, und mit welchen diskursiven Mitteln dies zu erfolgen hat.« (KG: 15)

9 Butler spricht hier rückblickend auch von einem performativen Widerspruch, den sie bewusst in Kauf nimmt, wenn sie in *Körper von Gewicht* behauptet, dass es verworfene Körper *gebe*, »die bei der Materialisierung versagen« (*fail to materialize*) (KG: 40): »I perform that contradiction on purpose. [...] But it is to roundly inaugurate an ontological domain, it is not to presuppose an already given one. It is discursively to institute one.« (Butler 1998: 280)

10 Vor diesem Hintergrund plädiert Butler dafür, den für Missverständnisse anfälligen Begriff der Konstruktion konsequent über den der Performativität zu reformulieren. Vgl. u.a. KG: 16 u. RK: 156.

der Notwendigkeit, dass politische Kategorien, Begriffe oder Signifikanten wie »Frauen«, »queer«, »Arbeiter*innen« etc. als Sammlungspunkte politischer Bewegungen wiederholt werden müssen, um wirksam zu sein, sowie in dem »Scheitern der diskursiven Performativität, die Identität, auf die sie Bezug nimmt, endgültig und vollständig zu erschaffen« (KG: 260), lokalisiert Butler erneut die Möglichkeit der Intervention und der politischen Handlungsfähigkeit. Auf diese Weise kann »die Inbesitznahme oder Reterritorialisierung eines Ausdrucks, der verwendet worden ist, um einen bestimmten Teil der Bevölkerung verwerflich zu machen«, wie z.B. der Ausdruck »queer«, »zum Sitz des Widerstands werden, zur Möglichkeit einer befähigenden sozialen und politischen Resignifikation« (KG: 317f.). Eine solche performative und resignifikative Praxis darf dabei nicht einfach im Sinne eines Gegendiskurses verstanden werden; vielmehr gilt es, Resignifikation selbst als »Politisierung von Verworfenheit« (KG: 47) zu verstehen. Zugleich beschreibt sie jene unauflösbare »Beziehung des Verwickeltseins in das, dem man sich widersetzt, [...] ein schwieriges Abmühen beim Schmieden einer Zukunft aus Ressourcen, die unweigerlich unrein sind« (KG: 331).

Performativität ist damit, so Butler mit Laclau, sowohl »die Vorbedingung für jegliche Hegemonie und Politik« (KG: 288), als auch die Form, die jede radikal demokratische Politik annehmen muss. Aufgabe einer solchen Politik muss es sein, politische Signifikanten für zukünftige Verwendungen und Artikulationen radikal offenzuhalten. Die Kunst besteht dabei nach Butler darin, einerseits den politischen Signifikanten aufzunehmen, durch den man selbst bereits konstituiert ist, und ihn zugleich zum Einsatzort bisher nicht-antizipierter Bedeutungen und Möglichkeiten zu machen. Eine so verstandene Politik erfordert folglich eine doppelte Bewegung: »die Kategorie anzuführen und dementsprechend eine Identität vorläufig zu stiften und die Kategorie gleichzeitig als einen Ort der dauernden politischen Auseinandersetzung zu öffnen« (KG: 303). Damit grenzt sich Butler zugleich von einem identitätslogischen und essentialistischen Politikverständnis ab und setzt ihm einen »radikal demokratischen Begriff von Zukünftigkeit« (KG: 264) entgegen:

Wenn der Essentialismus ein Versuch ist, die Möglichkeit einer Zukunft für den Signifikanten auszuschließen, dann besteht die Aufgabe sicherlich darin, den Signifikanten zu einem Ort für eine Reihe von Reartikulationen zu machen, die nicht vorhergesehen oder kontrolliert werden können, und Vorsorge zu treffen für eine Zukunft, in der sich konstitutive Personenkreise bilden werden, die bislang noch keinen Ort für eine derartige Artikulation hatten [...]. (KG: 299)

Doch trotz des radikalen Moments der Zukünftigkeit wird auch hier politische Handlungsmacht wesentlich in negativen Begriffen formuliert: als »der Hiatus in der ständigen Wiederholbarkeit«, »der es mißlingt getreu zu wiederholen«, als »das ›Scheitern‹ des Signifikanten, die Einheit herzustellen, die er zu benennen scheint«, und als

Wiederkehr der sozialen Ausschlüsse, die »die durch Negation definierten Identitätsansprüche heim[.]suchen« (KG: 301). Das hat umgekehrt zur Konsequenz, dass subversive Strategien niemals an sich emanzipatorische sind; vielmehr lassen sie sich zu ganz unterschiedlichen Zwecken nutzen und instrumentalisieren, wie nicht zuletzt das Erstarken rechtspopulistischer und rechtstextremer Akteure in Europa und den USA zeigt (vgl. Posselt/Seitz 2018).

4. POLITIK DES PERFORMATIVEN

Haß spricht (1997) ist vielleicht der bis dato elaborierteste Versuch Butlers, eine »Politik des Performativen« zu formulieren.¹¹ Ausgehend von den Debatten um Hate Speech, Meinungsfreiheit und Zensur, die Anfang der 1990er Jahre in den USA geführt wurden, problematisiert Butler nicht nur den gewaltsamen und verletzenden Charakter sprachlicher Äußerungen und die damit einhergehende Verschränkung von sprachlicher und körperlicher Verletzbarkeit, sondern versucht darüber hinaus, eine »allgemeine Theorie der Performativität des politischen Diskurses« zu umreißen (HS: 69). Dabei geht Butler von der These aus, »daß das Sprechen sich stets in gewissem Sinne unserer Kontrolle entzieht« (HS: 31). Den Grund für die strukturelle Unkontrollierbarkeit des Sprechaktes verortet aber Butler nun nicht mehr allein in der Geschichtlichkeit des Diskurses und der Iterabilität von Normen (vgl. KG: 21), sondern darüber hinaus in der grundlegend körperlichen Verfasstheit performativer Akte (vgl. HS: 31).¹²

Im Anschluss an Shoshana Felmans psychoanalytische Relektüre von Austin unterstreicht Butler, »daß Sprechen selbst eine körperliche Handlung ist« (HS: 22) und dass kein Sprechen vorstellbar ist, das nicht eine minimale Körperlichkeit aufweisen würde. Das hat zur Konsequenz, wie Butler im Anschluss an Felman geltend macht, dass »der Sprechakt als Handlung eines sprechenden Körpers immer in bestimmtem Maße unwissend gegenüber dem ist, was er ausführt« (HS: 23). Wird Sprechen dergestalt als ein körperlicher Akt verstanden, dann ist der Sprecher*in in ihre Intention im Sprechen niemals vollständig präsent, sondern entzieht sich immer auf gewisse Weise, da »[k]ein Sprechakt die rhetorischen Effekte des sprechenden Körpers vollständig kontrollieren oder festlegen [kann]« (HS: 243; vgl. Butler 2003: 113). Folglich »markiert der unwissende Körper die Grenze der Intentionalität des Sprechaktes.

11 Die Wendung »Politik des Performativen« impliziert sowohl eine Politik, die durch das Performative ins Werk gesetzt wird (*genitivus subjectivus*), als auch eine performative Politik (*genitivus objectivus*).

12 Auf die grundlegend körperliche Dimension des Sprechens verweist bereits der englische Originaltitel *Excitable Speech*. Vgl. hierzu sowie zu den sprachphilosophischen Implikationen von *Haß spricht* Posselt/Flatscher 2016: 243ff.

Der Sprechakt sagt immer mehr oder sagt es in anderer Weise, als er sagen will« (HS: 23), sodass es niemals nur ein Subjekt, sondern immer auch der Körper ist, der ›spricht‹.¹³

Damit unterminiert der Sprechakt nicht nur die klassische Opposition zwischen Sprache und Körper (vgl. Felman 1980: 65); er ist vielmehr der Ort, an dem Körper und Sprechen auf zugleich inkongruente und unauflösbare Weise »in Form eines Chiasmus« miteinander verbunden sind (HS: 25). Anders gesagt: Jeder Sprechakt ist ein körperlicher Akt, der notwendig raum-zeitlich situiert ist und an den Vollzug bestimmter körperlicher Bewegungen gebunden ist, so wie jeder körperliche Akt ein Sprechakt ist, insofern »the act is legible as such [...] only within a context in which it is *inscribed*« (Felman 1980: 65).

Butler erläutert diese chiasmische Struktur anhand der eingangs genannten Parabel von Morrison. Wenn die blinde Frau auf die Frage der Kinder entgegnet »es liegt in eure Hand«, so sendet sie gewissermaßen »die von den Kindern ausgesprochene, implizite Drohung zurück, indem sie auf die ›Hände‹ derjenigen, die den Vogel halten, verweist« (HS: 26), d.h., indem sie gerade den Körper der Sprechenden als den »blinden Fleck des Sprechens« (HS: 24) in den Blick bringt: »Die blinde Frau beleuchtet damit die Blindheit, die den Sprechakt der Kinder motiviert. Oder anders formuliert: Sie wirft die Frage auf, was die Kinder im körperlichen Sinne tun werden, angesichts dessen, was sie bereits körperlich getan haben, indem sie sprachen, wie sie gesprochen haben.« (HS: 26) Damit thematisiert die Antwort nicht nur den Körper der Sprecher*innen und der Adressat*innen, sondern auch deren grundlegende Verletzbarkeit. Denn wenn der Sprechende sich an den anderen richtet, »dann bringt er nicht nur den eigenen Körper, sondern ebenso den des Adressaten ins Spiel. Der Sprecher spricht nicht nur, sondern wendet den eigenen Körper an den anderen und enthüllt damit, daß der Körper des anderen durch die Anrede verletzbar ist.« (HS: 26f.)

Diese zugleich sprachliche und körperliche Verletzbarkeit steht nicht (wie sich bereits angesichts des Konstruktionscharakters [politischer] Identitäten gezeigt hat)

13 Mit dem Fokus auf dem Sprechen als einem genuin körperlichen Akt bildet Felmans psychoanalytische Analyse des Sprechaktes das korrespondierende Gegenstück zu Derridas Reformulierung des Performativen über den Begriff der Iterabilität. Während nach Derrida die allgemeine Struktur der Iterabilität die Bedingung der (Un-)Möglichkeit jeder performativen Äußerung ist (*Bedingung der Möglichkeit*, insofern keine performative Äußerung gelingen könnte, wenn sie nicht einer Konvention, einem Ritual entsprechend reiteriert und zitiert werden könnte; *Bedingung der Unmöglichkeit*, insofern gerade die Struktur der Iterabilität verhindert, die Bedeutung einer Äußerung unter Rekurs auf die Intention der Sprecher*in abschließend zu bestimmen), so ist nach Felman der Körper die Bedingung der (Un-)Möglichkeit jedes performativen Aktes (*Bedingung der Möglichkeit*, insofern keine performative Äußerungen gelingen könnte, die nicht eine minimale Körperlichkeit aufweisen würde; *Bedingung der Unmöglichkeit*, insofern der Körper niemals vollständig wissen kann, was er tut).

im Widerspruch zur Handlungsfähigkeit; vielmehr ist es gerade die grundlegende Vulnerabilität und Verletzungsoffenheit, die jedes Handeln und Sprechen allererst ermöglicht. Butler spricht in diesem Zusammenhang auch von einer »ermöglichenden« oder »ermächtigenden Verletzbarkeit« (*enabling vulnerability*) (HS: 10), die uns zukünftige Ausdrucks- und Handlungsmöglichkeiten nicht nur nimmt, sondern auch eröffnet. Damit formuliert sie Handlungsfähigkeit und die Zukunftsoffenheit performativer Akte nicht mehr ausschließlich in Begriffen der Iterabilität, sondern über ein konstitutives Moment der Verletzbarkeit und Verletzungsoffenheit.

Dies impliziert, wie Butler im Anschluss an Morrison, Felman und Elaine Scarry deutlich macht, »daß der Körper durch die Anredeformen wechselweise erhalten und bedroht wird« (HS: 14). So wie das Subjekt seinem Sprechen nicht einfach vorausgeht, sondern erst durch Akte der Anrufung und der Adressierung in die soziale Ordnung eingeführt und damit als ein anerkanntes Subjekt konstituiert wird, wie Butler im Anschluss an Louis Althusser's Konzeption der Interpellation deutlich macht, so auch der Körper. Denn erst dadurch, dass ein Körper als ein – geschlechtlich, ethnisch etc. – bestimmter Körper adressiert und angerufen wird, erhält er eine »bestimmte gesellschaftliche Existenz« oder wird, falls er den herrschenden Normen der Intelligibilität nicht entspricht, als ein nichtlebbarer Körper aus dem Kreislauf der Anerkennung verworfen (HS: 15). Denn Normen erzeugen nicht nur einen Bereich des Sagbaren, sondern auch des Lebbareren, und sich außerhalb dieses Bereichs zu begeben heißt, sowohl seinen Status als Subjekt als auch sein körperliches Leben aufs Spiel zu setzen (vgl. HS: 209).

Zugleich werden diese Normen kontinuierlich in den Körper einverleibt. Butler rekurriert in diesem Zusammenhang auf Pierre Bourdieus Begriff des *Habitus*, verstanden als ein Ensemble verkörperter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, das die Handlungen, Gefühle, Wahrnehmungen und Sprechweisen der Individuen viel sicherer anleitet »als alle formalen Regeln und expliziten Normen« (Bourdieu 1980: 101). Bourdieu will mit diesem Begriff darauf aufmerksam machen, »dass gesellschaftliche Ordnungen und Strukturen einverleibt, verkörpert werden« (Unterthurner 2014: 180) und sich als Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsweisen im Körper sedimentieren. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang auch von einer körperlichen Hexis, die sich durch »verborgene Imperative« und eine »stille Pädagogik« (»Halt dich gerade!«, »Nimm das Messer nicht in die linke Hand!«, »Für einen Jungen ist er ziemlich klein.« etc.) sukzessive in den Körper einprägt. »Die körperliche Hexis ist die realisierte, *einverlebte*, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des *Fühlens* und *Denkens* gewordene politische Mythologie« (Bourdieu 1980: 129), wie sie sich insbesondere in der Reproduktion der Geschlechterverhältnisse und in den Abgrenzungsprozessen zwischen sozialen Gruppen und Klassen zeigt. Der Habitus bezeichnet somit ein »System[] dauerhafter und übertragbarer Dispositionen«, die als »Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen« fungieren

(Bourdieu 1980: 98). Der Habitus umfasst folglich ein doppeltes Moment: Einerseits ist der Habitus ein Produkt der Geschichte, Ergebnis eines Anpassungs-, Lern- und Konditionierungsprozesses, durch den soziale Ordnungen, Herrschaftsverhältnisse und Lebensbedingungen verinnerlicht und einverleibt werden; andererseits dient er als ein Erzeugungsprinzip für Vorstellungen und Praktiken, das die bestehenden Ordnungen und Herrschaftsverhältnisse reproduziert und damit als gleichsam »natürlich« gegeben bestätigt. Dabei handelt es sich, um einen »fortwährenden Prozess von Produktion und Reproduktion, von Geschichte, die inkorporiert, und Inkorporierung, die aktualisiert wird« (Thompson 1991: 15).

Das erlaubt aber nun, wie Butler vorschlägt, Bourdieus Konzept des Habitus über den Begriff der Performativität zu reformulieren – eine Möglichkeit, die Bourdieu nach Butler übersieht (vgl. HS: 234). Denn ebenso wie ein performativer Sprechakt seine Wirksamkeit nur entfalten kann, indem er die in der Sprache und den Institutionen geschichtlich sedimentierten Regeln und Konventionen wiederaufruft und zitiert, so wirkt auch der Habitus als ein generatives Prinzip für Praxisformen, indem er die »wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat« (Bourdieu 1980: 105), aktualisiert. In anderen Worten: Ebenso wie ein performativer Sprechakt das vollzieht, was er benennt, insofern er eine Kette vorgängiger Normen und Konventionen reiteriert und aktualisiert, so reproduziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, indem er die in ihm verkörperte und zur Natur gewordene Geschichte wiederaufruft und aktualisiert – und beide vollziehen sich in einem sozialen Feld, auf das sie einwirken und von dem sie umgekehrt ihre Wirkungskraft erhalten.

Dabei handelt es sich nach Butler um eine zugleich »stillschweigende und körperliche [*corporeale*] Funktionsweise von Performativität« (HS: 239). »Stillschweigend« ist die Performativität des Habitus nicht deshalb, weil sie weniger wirksam wäre oder weil sie nicht auch sprachliche Ausdrucksformen annehmen könnte. Vielmehr wirkt sie implizit und muss nicht explizit formuliert werden, um ihre Wirkungen zu entfalten. »Der körperliche Habitus stellt in ebendiesem Sinne eine stillschweigende Performativität dar, eine Zitatenskette, die auf der Ebene des Körpers gelebt und geglaubt wird.« (HS: 242).

Damit ergibt sich die Möglichkeit, Derridas Überlegungen zur Iterabilität und Zitathaftigkeit performativer Akte mit Bourdieus Überlegungen zum Begriff des Habitus als einer verkörperten sozialen Praxis zusammenzudenken.¹⁴ Was Butler dabei im

14 Wird der Habitus dergestalt als eine Form der Performativität verstanden, dann lassen sich Sprachliches und Gesellschaftliches ebenso wenig streng voneinander trennen wie Körper und Sprache (vgl. HS: 239). Denn »[i]n allen Gesellschaftsordnungen wird systematisch ausgenutzt, daß Leib und Sprache wie Speicher für bereitgehaltene Gedanken fungieren können« (Bourdieu 1980: 127), die allein dadurch aufgerufen werden können, dass der

Auge hat, ist eine »Theorie der gesellschaftlichen Iterabilität des Sprechaktes« (HS: 237), die in der Lage ist, sowohl der sanktionierenden als auch der transformativ-widerständigen Kraft performativer Akte Rechnung zu tragen. Zwar vermag Bourdieus Begriff des Habitus zu erklären, wie Herrschaftsverhältnisse, Klassifikationssysteme und Lebensbedingungen einverleibt und reproduziert werden; er ist jedoch nicht in der Lage zu beschreiben, inwiefern solche Praktiken angeeignet und resignifiziert werden können und verwirft damit »unbeabsichtigt die Möglichkeit einer Handlungsmacht, die an den Rändern der Macht entsteht« (HS: 244). Dagegen unterstreicht Derridas Begriff der Iterabilität die Kraft eines performativen Aktes mit seinem Kontext zu brechen und prinzipiell unendlich viele neue Kontexte zu erzeugen, während er die gesellschaftlichen Faktoren und (materiellen) Bedingungen ausblendet, die gegeben sein müssen, damit ein solcher Akt allererst gelingen oder eben auf andere Art und Weise angeeignet und resignifiziert werden kann (vgl. HS: 234).

Butler geht es vor allem darum, Möglichkeiten des Widerstands und gesellschaftlichen Wandels zu denken, die sowohl auf der Ebene des Körpers als auch auf der des Subjekts lokalisiert sind. Auf der Ebene der Körper stellt sich die Frage, wie die Normen, Strukturen und Klassifikationsschemata, die sich in den Körpern ebenso wie in der Sprache geschichtlich sedimentieren, angeeignet werden und durch den »Bruch mit der Vergangenheit« eine andere Zukunft eröffnen können (HS: 248). Auf der Ebene der sprechenden Subjekte zeigt sich dieses Problem in der Frage, wie »ein Sprechakt ohne vorgängige Autorisierung dennoch im Vorgang seiner Äußerung Autorität gewinn[en]« und eine gegen-hegemoniale Kraft entwickeln kann (HS: 250). Butler bezieht sich hier beispielhaft auf Rosa Parks, die allein durch die schlichte Weigerung, ihren Sitzplatz in dem nur für Weiße reservierten Teil des Busses freizugeben, eine politische wirksame Handlung vollzog, ohne dass sie für dieses Handeln in irgendeiner Art und Weise autorisiert gewesen wäre. Kurz gesagt: Obwohl oder gerade weil »sie ohne vorgängige Autorisierung Anspruch auf dieses Recht erhob, [verlieh sie] eben dieser Handlung eine gewisse Autorität und leitete den Umsturz der bestehenden Legitimitätscodes ein« (HS: 228).

In den Fokus rückt damit die konflikthafte und widersprüchliche Struktur im Herzen des Performativen.¹⁵ Dieser Widerspruch tritt immer dann auf, »wenn jemand, der nicht autorisiert ist, in dem oder als das Universale zu sprechen, trotzdem Anspruch darauf erhebt« (HS: 145), wenn derjenige, der auf paradoxe Weise »vom Universalen ausgeschlossen ist und ihm dennoch angehört, aus der gespaltenen Situation dessen spricht, der sowohl autorisiert als auch nicht autorisiert ist« (HS: 145): »Den-

Körper in eine entsprechende Gesamthaltung gebracht wird, was sich z.B. Schauspieler*innen – »Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimt.« (Bourdieu 1980: 135) – oder auch Masseninszenierungen von Körpern zunutze machen.

15 Vgl. zu diesem Aspekt ausführlich Posselt 2016a.

ken wir zum Beispiel an jene Situation, in der Subjekte [...] die Sprache der politischen Befreiung anstimmen und einen ›performativen Widerspruch‹ auf den Plan rufen, indem sie [...] fordern, daß das Universale auch sie einschließen soll« (HS: 142f.).

Wenn etwa ›illegale‹ Immigrant*innen in den USA auf die Straße gehen und ihre Legalisierung fordern, so müssen sie dazu bestehendes Recht verletzen, während sie zugleich fordern, dass dieses Recht und die Universalität, auf der es beruht, auch für sie gelten soll. Wenn verarmte Bauern Land oder Obdachlose Häuser besetzen, so nehmen sie ein Recht und eine Universalität in Anspruch, während sie gerade das bestehende Recht und die bestehende Universalität beeinträchtigen. Bei einem solchen Sprechen handelt es sich auf den ersten Blick um ein unmögliches oder widersprüchliches Sprechen, doch schwerlich, wie Butler unterstreicht, um »ein Unternehmen, das sich selbst widerlegt; im Gegenteil, der performative Widerspruch ist unverzichtbar für die kontinuierliche Revision und Ausdifferenzierung der historischen Standards von Universalität, die der zukunftsgerichteten Bewegung von Demokratie selbst eigen sind« (HS: 143). Damit grenzt sich Butler zugleich von universalpragmatischen Vorstellungen des Performativen ab. Denn während die Universalpragmatik im Anschluss an Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas performative Selbstwidersprüche als eine sich selbst-widerlegende und selbst-aufhebende Rede versteht, die ihre eigenen Geltungsansprüche untergräbt, geht Butler davon aus, dass »keine radikale Politik des Wandels ohne performativen Widerspruch möglich ist« (Butler/Spivak 2007: 46; vgl. Posselt 2016a: 112f.).

5. PLURALE UND VERKÖRPERTE PERFORMATIVITÄT

Während die politische Dimension des Performativen in Butlers Austausch mit Laclau und Žižek noch eine zentrale Rolle spielt (vgl. Butler/Laclau/Žižek 2000), wird das Projekt einer Politik des Performativen ab den 2000er Jahre zunehmend von ethischen Fragen überlagert. Erklären lässt sich dies u.a. durch Butlers verstärkte Hinwendung zu einer Ethik unter »Bedingungen gesteigerter Verwundbarkeit und Aggression« (GL: 7), die in der Lage ist, so Butler in *Gefährdets Leben* (2004), jene Gewaltspirale zu durchbrechen, die von den »Erfahrungen von Verwundbarkeit und Verlust geradewegs zu militärischer Gewalt und Vergeltung führen müssen« (GL: 7).¹⁶ Die Gewalt und Verletzbarkeit, die Butler hier vor Augen hat, ist dabei nicht länger, wie noch in *Haß spricht*, eine sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit an

16 Vgl. hierzu auch Butlers Verweis auf ihre »Wende hin zu einer ethischen Dimension im Politischen« im *Gepräch mit Judith Butler* in diesen Band.

der Schnittstelle des Chiasmus von Sprache und Körper, sondern verstärkt eine staatliche, militärische und terroristische Gewalt. Angesichts der Terroranschläge vom 11. September 2001 und der sich daran anschließenden Kriege in Afghanistan und im Irak scheint eine grundlegende Neubesinnung auf die Frage geboten, wie sich eine Welt vorstellen lässt, »in der solche Gewalt minimiert werden könnte«, und zwar gerade dadurch, dass »eine unausweichliche wechselseitige Abhängigkeit als Basis für die politische Weltgesellschaft anerkannt werden würde« (GL: 8).

Butler geht dabei von der Annahme aus, dass bestimmte Leben nur dann als verletzt und verloren wahrgenommen werden können, wenn sie zuvor als lebendig wahrgenommen wurden: »Wenn bestimmte Leben gar nicht als Leben gelten oder von Anfang an aus gewissen epistemologischen Rastern [*frames*] herausfallen, dann werden diese Leben im vollen Wortsinn niemals gelebt und auch niemals ausgelöscht.« (RK: 9) Butler bezieht sich dabei vor allem auf die Raster und Schemata der Intelligibilität und die Normen der Anerkennbarkeit, die festlegen, welche Leben als Leben wahrgenommen werden und in der Folge als solche anerkannt werden können. Ausgehend von einer allgemein geteilten Bedingung des Gefährdetheits und der Vulnerabilität, die uns allererst zu sozialen Wesen macht (vgl. RK: 34), unterstreicht Butler, dass unser Leben gewissermaßen immer schon in der Hand anderer liegt, denen wir notwendig ausgesetzt sind – unabhängig davon, ob wir sie kennen oder nicht (vgl. RK: 21).

Im Zuge ihrer theoretischen Auseinandersetzung mit den Protesten »illegaler« Immigrant*innen in Kalifornien und den weltweiten Demokratiebewegungen ausgehend von der Besetzung des Tahrir-Platzes in Kairo 2011 nimmt Butler den Begriff des Performativen sukzessive wieder auf.¹⁷ Im Fokus ihrer Überlegungen steht nun eine körperliche und plurale Form der Performativität, in der sich sprachliches und körperliches Handeln miteinander verschränken und die zugleich eine Möglichkeit darstellt, »aus der Prekarität heraus und gegen sie zu handeln« (APV: 80). Butler macht sich dabei Arendts Einsicht zu eigen, dass das Faktum der menschlichen Pluralität »die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens« ist (Arendt 1958: 213). Zugleich weist sie Arendts Trennung zwischen einem (privaten) Bereich der körperlichen Reproduktion und einem öffentlichen Bereich des Politischen entschieden zurück – und damit die Möglichkeit, streng zwischen einem arbeitenden, sich-erhaltenden Körper einerseits und einem sprechenden, handelnden Körper andererseits zu unterscheiden. Vielmehr gelte es, die materiellen Voraussetzungen und Bedingungen, die nach Arendt politisches Handeln überhaupt erst möglich machen,

17 Dabei lässt Butler zunächst ein gewisses Unbehagen gegenüber ihrem eigenen Begriff der Performativität erkennen. So verweist sie in dem 2011 auf der Biennale in Venedig gehaltenen Vortrag »Bodies in Alliance« nur in einer Fußnote – in der dritten Person und unter Berufung auf eine weit zurückliegende Vergangenheit – auf ihren eigenen Performativitätsbegriff (vgl. Butler 2011). In den *Anmerkungen* nimmt Butler diese Bemerkung in der Ich-Form in den Text auf (vgl. APV: 83).

selbst zum Einsatzpunkt des Politischen zu machen und die Geste, durch die ein Bereich vom Politischen ausgeschlossen wird, als die politische Geste *par excellence* zu verstehen.¹⁸ In diesem Sinne zielt eine performative Politik oder eine Politik der Performativität, wie sie Butler vor Augen hat, darauf ab, das, »was zuvor als ›Hintergrund‹ der Politik galt, zu deren erklärtem Gegenstand« zu machen (APV: 266).

Damit einher geht eine spezifische Aktzentverschiebung von dem Recht auf freie Meinungsäußerung zu dem Recht auf Versammlungsfreiheit. Standen in *Haß spricht* vor allem Probleme von Redefreiheit, Hate Speech und Zensur im Mittelpunkt ihrer Analysen, so konzentriert sie sich nun auf die Frage, wie das Recht auf freie Meinungsäußerung und das Recht auf Versammlungsfreiheit zusammenzudenken sind (vgl. APV: 229). Entsprechend gilt es, Performativität nicht mehr ausgehend vom individuellen Sprechakt, sondern als eine *plurale* und *verkörperte* Praxis zu denken: *Plural* ist diese Performativität, weil sie von vielen gemeinsam ausgeübt wird (nicht jedoch im Sinne eines kollektiven Subjekts, sondern im Sinne einer Pluralität, die sich nach Arendt in einem *Zwischen* ereignet). *Körperlich* und *verkörpert* ist diese Performativität, weil Körper selbst bereits – allein oder versammelt – eine expressive Funktion besitzen: »Worte mögen für die Haltung zwar wichtig sein, doch die politische Wichtigkeit des pluralen und verkörperten Handelns erschöpft sich nicht in ihnen« (APV: 29).

In diesem Sinne denkt Butler über eine neue Körperpolitik nach, die nicht nur die menschliche Bedingtheit und Abhängigkeit zu ihrem Ausgangspunkt nimmt, sondern auch der Beziehung von Prekarität und Performativität Rechnung zu tragen versucht. Eine solche Körperpolitik müsste anfangen, so Butler, »ausführende und aktive Dimensionen der performativen Rede« mit den »anderen Dimensionen körperlichen Lebens zusammenzudenken«, »einschließlich der Abhängigkeit und Vulnerabilität« (APV: 265). Die so verstandene Performativität ist nicht nur eine Performativität intentionaler Sprechakte, sondern eine Performativität des Körpers, die Gesten, Bewegungen, Versammlungs- und Protestformen umfasst, und im Rahmen derer Sprechen nur eine Form des Handelns ist: »Natürlich handeln Körper, wenn sie sprechen, aber Sprechen ist nicht die einzige Art, in der sie handeln – und schon gar nicht die einzige Art, in der sie politisch handeln.« (APV: 266)¹⁹

Wenn sich Körper folglich im öffentlichen Raum versammeln, um gegen »die ungleiche Verteilung von Gefährdetheit« (APV: 48) und die Unterminierung gerade jener Bedingungen zu demonstrieren, die die Basis von Politik bilden, dann haben wir es nach Butler nicht nur mit einer »Performativität der Politik« zu tun, die sich

18 Zu dieser Geste als der politischen Geste *par excellence* vgl. auch Žižek 2000: 120.

19 Ebenso ließe sich geltend machen, dass Körper sprechen, wenn sie handeln, und dass Handeln vielleicht nicht die einzige Form ist, in der Körper sprechen: »Manchmal bestand die eloquenteste politische Äußerung darin, einfach dort, auf dem Platz zu schlafen – und auch dies muss als Aktion gewertet werden.« (APV: 121)

»aus den Bedingungen der Prekarität und in politischer Opposition zu dieser Prekarität« ergibt, sondern auch mit einer »Politik der Performativität«. Eine solche Politik der Performativität insistiert »auf der wechselseitigen Abhängigkeit lebender Wesen und auf den ethischen und politischen Verpflichtungen, die sich aus Strategien ergeben, die Teile der Bevölkerung eines lebbareren Lebens berauben oder zu berauben versuchen« (APV: 266f.).

In der Tat ereignen sich politische Versammlungen und Demonstration nicht im luftleeren Raum, sondern innerhalb eines sozialen Felds, das auf sie einwirkt und von dem sie ihre Wirkungskraft erhalten. Darüber hinaus sind eine Reihe materieller, ökonomischer, infrastruktureller etc. Bedingungen erforderlich, damit sich Menschen versammeln können, wobei es häufig gerade jene materiellen aber auch rechtlichen Bedingungen sind, die Teil der Forderungen sind, die bei Demonstrationen erhoben werden. Eine Demonstration beansprucht folglich nicht nur ein Recht auf Versammlungsfreiheit und freie Meinungsäußerung, sie übt es zugleich aus und etabliert es – und macht so auf die Diskrepanz zwischen der praktischen Ausübung dieses Rechts und den realen Bedingungen aufmerksam, die dieses Recht gewährleisten, es beschneiden oder ganz verwehren.

Diese Diskrepanz nimmt die Form eines performativen Widerspruchs an, sobald die Bedingungen, die notwendig sind, um überhaupt politische Ansprüche formulieren zu können, selbst Teil der politischen Forderungen sind. Auch hier zeigt sich eine entsprechende Akzentverschiebung von *Hass spricht* zu den *Anmerkungen*. Während in *Haß spricht* der politisch relevante performative Widerspruch darin besteht, dass diejenigen, die von dem Bereich der Universalität ausgeschlossen sind, gerade im Namen dieser Universalität den Anspruch erheben, Teil dieser Universalität zu sein, offenbart der verkörperte performative Widerspruch, den Butler in den *Anmerkungen* vor Augen hat, den Widerspruch zwischen einer politischen Sphäre der Universalität und der Gleichheit, die von den Zwängen und Notwendigkeiten der körperlichen Reproduktion befreit ist, und einer privaten Sphäre der Ungleichheit, die diese Universalität allererst hervorbringt und erhält (vgl. APV: 264).

Anders gesagt: Während in ihren früheren Arbeiten das Dilemma oder Paradox politischer Handlungsmacht dann aufbricht, wenn diejenigen, die von jeder Form der Repräsentation und Partizipation ausgeschlossen sind, fordern, Teil dieser Repräsentation zu sein, unterstreicht Butler nun den Widerspruch, der darin besteht, ohne die nötigen Unterstützungen gerade für jene Unterstützungen zu kämpfen, »die unser Handeln erst ermöglichen, weil sie wesentliche Bestandteile des Handelns sind« (APV: 99). Oder wie Butler an anderer Stelle schreibt: »Ohne diese Unterstützung in ihrem Namen zu handeln ist das Paradox des pluralen performativen Handelns unter den Bedingungen der Prekarität.« (APV: 89)

Bereits in ihrem Dialog mit Gayatri Spivak macht Butler deutlich, dass der Ausgangspunkt einer performativen Politik nicht zuletzt auch die materiellen, ökonomischen und infrastrukturellen Bedingungen betrifft, die notwendig sind, um bestimmte

politische Forderungen überhaupt erst artikulieren zu können. Wenn beispielsweise »illegale« lateinamerikanische Immigrant*innen öffentlich auf der Straße die US-amerikanischen Nationalhymne auf Spanisch singen, so versuchen sie sich nicht nur Gehör zu verschaffen und das »Wir« der Nation als eine neu zu verhandelnde Pluralität zur Disposition stellen; vielmehr machen sie die Straße selbst als Ort der Versammlungsfreiheit geltend und verweisen damit auf die materiellen, infrastrukturellen und ökonomischen Bedingungen, die erforderlich sind, damit Rechte überhaupt erst eingefordert und artikuliert werden können: »Der Gesang macht die Straße wieder zur Bühne, er führt die Versammlungsfreiheit genau dann und genau dort auf, wo es gesetzlich verboten ist.« (Butler/Spivak 2007: 44; vgl. Posselt 2016a: 126). Zugleich macht der Gesang auf den performativen Widerspruch aufmerksam, der darin besteht, dass ein Recht, das man nicht hat und von dem man ausgeschlossen ist, nur durch die Ausübung dieses Rechts, eingefordert werden kann. In diesem Sinne lässt sich auch Arendts »Recht, Rechte zu haben« (Arendt 1951: 462) nicht positiv ausweisen oder begründen, sondern nur performativ vollziehen, indem man beginnt, »Rechte zu beanspruchen, wenn man keine hat«, während einem zugleich die Fähigkeit abgesprochen wird, dieses Recht überhaupt artikulieren zu können:

Wie im Falle der Hausbesetzer-Bewegungen in Buenos Aires, wo Menschen ohne Zuhause in leerstehende Gebäude einziehen, um damit die Grundlage dafür zu schaffen, ein Wohnrecht geltend machen zu können, geht es manchmal nicht darum, zuerst Macht zu erlangen, um dann handeln zu können; es geht vielmehr um das Handeln selbst und darum, mit dem Handeln die Macht zu beanspruchen, die man braucht. Das ist Performativität, wie ich sie verstehe, und es ist ebenso eine Möglichkeit, aus der Prekarität heraus und gegen sie zu agieren. (APV: 79f.)

Folglich kann politische Handlungsmacht gerade darin bestehen, den eigenen Körper in seiner Prekarität und Vulnerabilität zum Einsatzpunkt des Widerstandes zu machen, wie dies etwa in Formen gewaltlosen Widerstands geschieht – von der Verweigerung, nach Hause zu gehen, über Besetzungen bis zum Hungerstreik oder dem*der einzelnen, die sich allein einem Panzer entgegenstellt. Auch wenn solche Gesten und Handlungen es kaum vermögen, die Gewalt umzulenken, der sie ausgesetzt sind, so vermögen sie doch die Gewalt bloßzustellen und zu exponieren sowie die allgemein geteilte Bedingung der Vulnerabilität zum Einsatzpunkt politischer Kämpfe zu machen. Anders formuliert: Ebenso wie die blinde Frau in Morrisons Parabel mit ihrer Antwort »Ich weiß es nicht, doch ich weiß, daß es in eurer Hand liegt«, »die Aufmerksamkeit von den Behauptungen der Macht hin zu dem Instrument, mittels dessen die Macht ausgeübt wird« verschiebt (Morrison 1993, zit. nach HS: 19), lenkt diejenige, die sich mit ihrem bloßen Körper einem Panzer in den Weg stellt, die Aufmerksamkeit von der Manifestation der Macht auf die Instrumente der Macht und gewinnt damit eine Handlungsfähigkeit ganz anderer Art. Dabei ist es niemals nur ein Indivi-

duum, das handelt, weshalb auch »gewaltfreier Widerstand nicht auf heroischen Individualismus reduziert werden sollte. Selbst die Einzelperson, die allein nach vorn tritt, tut dies zum Teil, weil andere hinter ihr stehen.« (APV: 243)

Politische Formen des Widerstands finden sich folglich nicht nur in verbalen Sprechakten oder heroischen Taten, so Butler, sondern auch und wesentlich in körperlichen Handlungen und Gesten, die genau die demokratischen Prinzipien der Gleichheit und die ökonomischen Prinzipien der gegenseitigen Abhängigkeit umsetzen und praktizieren, für die sie eintreten, wie z.B. die Besetzer*innen des Tahrir-Platzes oder die Occupy-Bewegung deutlich gemacht haben (vgl. AVP: 121, 278).²⁰ Die Aktivist*innen ergreifen nicht nur das Wort und erheben ihre Stimmen, sie bringen auch den menschliche Körper in seiner Prekarität, Bedürftigkeit und Verwundbarkeit mit ins Spiel und machen ihn zum Einsatzpunkt in der politischen Auseinandersetzung. Damit politisieren sie zugleich die Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen und stellen jene Grenzziehung zur Disposition, die den Bereich der Erhaltung und Reproduktion der Körper aus dem politischen Erscheinungsraum ausschließt (vgl. APV: 121). Darüber hinaus wird der (Erscheinungs-)Raum des Politischen selbst durch die Raumnahme und das Ins-Spiel-Bringen der Körper in seiner Materialität und Virtualität transformiert und wirkt so wiederum auf die Akteure zurück (vgl. APV: 96f.).

Im Zentrum der Proteste stehen folglich handelnde und sprechende Körper, weniger autonome, zweckorientierte Subjekte mit spezifischen Interessen, wenn man bedenkt, dass gerade die »Verleugnung der Abhängigkeit [...] Voraussetzung für das autonome denkende und handelnde politische Subjekt« ist (APV: 264). Auf diese Weise bringt die Occupy-Bewegung eine performative Politik der Körper ins Spiel, die sie gegen eine repräsentative Politik souveräner Subjekte und politischer Agenden stellt (vgl. Posselt 2016b: 7). Dabei geht es weder darum, Vulnerabilität und gegenseitige Abhängigkeit zu überwinden – das führt letztlich immer zur Ungleichverteilung oder zum Phantasma der Unverwundbarkeit (vgl. APV: 278f.) –, sondern darum, Vulnerabilität als eine Form der Empfänglichkeit zu begreifen: »sei es die Offenheit für das Registrieren einer Geschichte, die noch nicht erzählt worden ist, oder die Rezeptivität für das, was ein anderer Körper durchmacht oder durchgemacht hat« (APV: 271).

Mit ins Spiel kommt hier ein produktives Moment einer pluralen und verkörperten Performativität. Denn die plurale, verkörperte Performativität exponiert und mobilisiert nicht nur einen Widerspruch zwischen einer Sphäre der Gleichheit und einer der Ungleichheit; vielmehr vollzieht sie zugleich performativ das, was sie fordert,

20 Selbst der Hungerstreik ist nach Butler »eine körperliche Inszenierung, die ihren eigenen Performativitätsregeln folgt; der Hungerstreik vollführt, was er zeigen und wogegen er Widerstand leisten will.« (APV: 180)

und setzt es dadurch performativ ins Werk. Während eine diskursive Performativität widerständiges Handeln in der iterativen Möglichkeit verortet, jene Normen kritisch anzuführen und durchzuarbeiten, die einen Bereich des Nichtlebbaren und des Nichterzählbaren erzeugen, zielt eine verkörperte und plurale Performativität unter Bedingungen der Prekarität darauf ab, die Bedingungen performativ ins Werk zu setzen, die allererst ein lebbares, betrauerbares und erzählbares Leben ermöglichen:

Eine gesellschaftliche Bewegung ist auch eine Sozialform, und wenn sie eine neue Lebensweise, eine lebenswertere Form des Lebens fordert, muss sie dabei selbst den Grundsätzen folgen, die sie verwirklichen will. Wenn dies gelingt, kann radikale Demokratie in solchen Bewegungen performativ auf eine Weise zum Ausdruck gebracht werden, die schon allein erkennen lässt, was ein gutes im Sinne eines lebbareren Lebens bedeuten könnte. (AVP: 278)

6. AUSBLICK AUF EINE PERFORMATIVE POLITIK

Die vorausgehenden Überlegungen hatten zum Ziel, die Entwicklungen und Verschiebungen in Butlers Begriff des Performativen – von ihren Thesen zur Performativität von Geschlecht über ihre Reflexionen zu einer *Politik des Performativen* bis hin zu ihren *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* – nachzuzeichnen. Dabei bin ich von der These ausgegangen, dass der Begriff des Performativen eine Schlüsselrolle in Butlers Denken des Politischen einnimmt, insofern er es erlaubt, die zentralen Begriffe der klassischen politischen Philosophie – wie Identität, Subjekt, Handlungsmacht und Souveränität – einer radikalen Revision zu unterziehen. Wird das Politische nämlich vom Performativen her gedacht, dann ist es nicht länger möglich, (Handlungs-)Macht über das traditionelle Modell der Souveränität zu denken. Vielmehr setzt nach Butler »Handlungsmacht gerade dort ein, wo die Souveränität schwindet« (HS: 32). In den Blick kommt damit ein postsouveränes Subjekt, das seine Freiheit und Handlungsfähigkeit nicht mehr im Phantasma eines souveränen Setzungsakts begründet, sondern im menschlichen Faktum der Pluralität sowie in der allgemein geteilten Bedingung der Prekarität und der Interdependenz. Indem der Begriff des Performativen darüber hinaus die klassische Trennung zwischen Sprache, Körper und Gesellschaft radikal in Frage stellt, kann er zum Ausgangspunkt einer neuen performativen (Körper-)Politik werden, die das klassische Paradigma der Repräsentation erweitert und reformuliert.

Damit öffnet Butler die politische Philosophie für eine Reihe von Fragen, die aus der klassischen Theoriebildung für lange Zeit ausgeschlossen waren: Wie und auf welche Weise werden politische Subjekte konstituiert? Wie lassen sich Politik und politische Handlungsfähigkeit jenseits identitätspolitischer Ansätze denken? Wie kann politische Handlungsfähigkeit im Rahmen einer postsouveränen Politik verstanden werden, die das Subjekt als festen Grund politischer Handlungsfähigkeit in Frage

stellt? Welche Möglichkeiten der Handlungsfähigkeit und Wortergreifung bleiben jenen, die von den Institutionen politischer Repräsentation und Partizipation ausgeschlossen sind? Welche ökonomischen, politischen, sozialen, infrastrukturellen Bedingungen müssen gegeben sein, damit Formen der politischen Artikulation und des politischen Widerstands möglich werden? Und wie ist politische Artikulation und Handlungsfähigkeit denkbar, wenn die materiellen Bedingungen, die für die Formulierung politischer Forderungen erforderlich sind, verwehrt werden?

Des Weiteren sollte gezeigt werden, dass sich in Butlers Performativitätsbegriff eine spezifische Verschiebung vollzieht: von einem *reiterativ-resignifikativen* Modell performativer Sprechakte hin zu einem *rezeptiv-responsiven* Modell einer verkörperten und pluralen Performativität. Diese Verschiebung zeigt sich nicht nur in der Art und Weise, wie Butler den Begriff der Handlungsfähigkeit bestimmt – als resignifikative Praxis innerhalb einer hegemonialen Ordnung bzw. als gemeinsames Sprechen und Handeln unter Bedingungen der Vulnerabilität und Interdependenz –, sondern auch in der Art und Weise, wie sie die Zukunftsoffenheit politischer Praktiken und die Zukünftigkeit einer radikal demokratischen Politik zu denken versucht. So besteht die Zukünftigkeit einer demokratischen Politik im Rahmen des iterativen Modells vor allem in der Aufgabe, Kategorien, Begriffe und Normen als Orte permanenter politischer Auseinandersetzung offenzuhalten. Dagegen zielt die Zukünftigkeit einer Politik des Performativen immer auch auf eine antizipierte Zukunft im Hier-und-Jetzt, insofern es ihr darum geht, das, was sie ›beansprucht‹ und ›fordert‹, zugleich performativ ins Werk zu setzen, ohne dass diese Ansprüche und Forderungen – ebenso wie die Subjekte, die diese ›artikulieren‹ – von vornherein explizit sein müssten: »Sprechakte, die sich daraus entwickeln, artikulieren dann etwas, das auf der Ebene des pluralen Körpers bereits stattfindet.« (APV: 226)

Die spezifische Differenz zwischen diesen beiden Modellen hat sich auch in der Art und Weise gezeigt, wie sie den performativen Widerspruch, der nach Butler mit jeder radikalen Politik einhergeht, politisch produktiv machen. Während das resignifikative Modell den Widerspruch entlarvt, der darin besteht, dass man die Begriffe und Kategorien, die man beansprucht, selbst bereits in Anspruch nehmen muss, macht der politisch ermächtigende Widerspruch einer performativen Politik das sichtbar (die materiellen, ökonomischen, infrastrukturellen etc. Bedingungen), was selbst unsichtbar ist und was zugleich die Bedingung dafür darstellt, dass (politische) Sichtbarkeit überhaupt erst möglich werden kann. Dabei exponiert eine performative Politik nicht einfach nur den Widerspruch, der darin besteht, dass das Politische, um sich zu konstituieren, die (materiellen) Bedingungen, die es ermöglichen, als Nicht-Politische ausschließt, sondern sie tut dies gerade, indem sie diese Bedingungen auf die politische Bühne bringt und performativ umsetzt.

Das heißt jedoch nicht, dass das rezeptiv-responsive Modell des Performativen das reiterativ-resignifikative Modell einfach ablösen oder ersetzen würde. Vielmehr

sind beide Modelle in konstitutiver Weise miteinander verbunden, sodass sie sich gegenseitig ergänzen und korrigieren können. Welches Modell man jeweils ›favorisiert‹, wird daher nicht zuletzt vom jeweiligen Kontext und den (sozialen und politischen) Phänomenen abhängen, die man zu analysieren versucht, sowie von den strategischen Zielen, die man verfolgt. In diesem Sinne habe ich vorgeschlagen, Butlers Überlegungen zum Begriff des Habitus und zu einer Theorie der gesellschaftlichen Iterabilität als eine Art Scharnier zu begreifen, um ihre unterschiedlichen Konzeptionen miteinander engzuführen oder um offene Fragen produktiv aufzunehmen, wie etwa das Verhältnis von Sprache, Gewalt und Gewaltlosigkeit.²¹

Schließlich sollte deutlich werden, dass Butlers Wiederaufnahme des Performativitätsbegriffs in den *Anmerkungen* nicht nur in der Sache, sondern auch methodisch begründet ist, insofern es ihr nicht nur um eine Theorie der Versammlung geht, sondern auch um zukünftige Möglichkeiten einer Sprache des Politischen. *Performativ* ist ihre Theorie der Versammlung daher nicht nur insofern, als es ihr um eine Theorie und Politik des Performativen geht, sondern auch insofern, als sie Theorie und Theoriebildung selbst als eine performative Praxis begreift, die – da sie sich stets in der konkreten Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen Fragen und Problemlagen vollzieht – dem Politischen niemals äußerlich bleibt.

LITERATUR

- Arendt, Hannah (1951): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. 2. Aufl. München: Piper 1991.
- Arendt, Hannah (1958): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper 2002.
- Babka, Anna/Posselt, Gerald (2016): *Gender und Dekonstruktion. Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*. Unter Mitarbeit von Sergej Seitz und Matthias Schmidt. Wien: Facultas/UTB.
- Bourdieu, Pierre (1980): *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.
- Butler, Judith (1993): »Für ein sorgfältiges Lesen«, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy: *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer, 122–132.

21 So wirft Butler in den *Anmerkungen* implizit die Frage auf, wie sich Formen gewaltfreier Aktionen bewerten lassen, wenn »die Gewaltlosigkeit selten eine Position der Reinheit oder Zurückhaltung [ist], das heißt, eine, die losgelöst und distanziert vom Schauplatz der Gewalt eingenommen wird« (APV: 246), und verweist damit auf ein Kernproblem, das bereits in *Hass spricht* im Zentrum stand.

- Butler, Judith (1991): »Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität«, in: Hark, Sabine (Hg.): *Grenzen lesbischer Identitäten*. Berlin: Querverlag 1996, 15–37.
- Butler, Judith (1998): »How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler (by Irene Costera Meijer and Baukje Prins)«, in: *Signs* 23 (2), 275–286.
- Butler, Judith (2003): »Afterword«, in: Felman, Shoshana: *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Stanford: Stanford UP, 113–123.
- Butler, Judith (2011): »Bodies in Alliance and the Politics of the Street«, in: *transversal*, <http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en> (Zugriff 01.07.2017).
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (2000): *Kontingenz, Hegemonie, Universalität: Aktuelle Dialoge zur Linken*. Hg. und eingel. von Gerald Posselt unter Mitarbeit von Sergej Seitz. Wien/Berlin: Turia + Kant 2013.
- Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- de Man, Paul (1974): »Rhetorik der Tropen (Nietzsche)«, in: Ders.: *Allegorien des Lesens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, 146–163.
- Derrida, Jacques (1971): »Signatur Ereignis Kontext«, in: Ders.: *Limited Inc*. Wien: Passagen 2001, 15–45.
- Felman, Shoshana (1980): *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Stanford: Stanford UP 2003.
- Kertscher, Jens/Mersch, Dieter (Hg.) (2003): *Performativität und Praxis*. München: Fink.
- Krämer, Sybille (Hg.) (2004): *Performativität und Medialität*. München: Fink.
- Morrison, Toni (1993): »Nobel Lecture«, 7.12.1993, http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1993/morrison-lecture.html (Zugriff 01.07.2017).
- Posselt, Gerald (2005): *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München: Fink.
- Posselt, Gerald (2016a): »Outraging Speech: On the Politics of Performative Contradictions«, in: Oberprantacher, Andreas/Sicodi, Andrei (Hg.): *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*. London: Palgrave, 111–129.
- Posselt, Gerald (2016b): »Representing Consensus and Dissent: On the (Anti-)Representational Politics of the Occupy Movement«, in: *EPEKEINA. International Journal of Ontology, History and Critics* 7 (1–2), 2016b, 1–13.
- Posselt, Gerald (2016c): »Performativität«, in: Babka/Posselt (2016), 80–82.
- Posselt, Gerald (2016d): »Judith Butler«, in: Babka/Posselt (2016), 182–193.
- Posselt, Gerald/Flatscher, Matthias (2016): *Sprachphilosophie: Eine Einführung*. Unter Mitarbeit von Sergej Seitz. Wien: facultas/UTB.
- Posselt, Gerald/Seitz, Sergej (2018): »Sprachen des Widerstands. Zur Normativität politischer Artikulation«, in: Marchart, Oliver/Martinsen, Renate (Hg.): *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer VS.
- Rolf, Eckard (2009): *Der andere Austin. Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion performativer Äußerungen – von Searle über Derrida zu Cavell und darüber hinaus*. Bielefeld: transcript.

- Thompson, John B. (1991): »Einführung«, in: Bourdieu, Pierre: *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschs*. Wien: Braumüller 2005, 1–35.
- Unterthurner, Gerhard (2014): »Symbolische Gewalt nach Bourdieu – phänomenologische Bemerkungen«, in: Staudigl, Michael (Hg.): *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*. Paderborn: Fink, 175–203.
- Vasterling, Veronica (1999): »Judith Butlers radikaler Konstruktivismus – Einige kritische Überlegungen«, in: Waniek, Eva/Stoller, Silvia (Hg.): *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2001, 136–146.
- Wirth, Uwe (Hg.) (2002): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Watzlawick, Paul/Bavelas, Janet Beavin/Jackson, Don D. (1969): *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern u.a.: Huber ¹¹2003.
- Žižek, Slavoj (2000): »Klassenkampf oder Postmodernismus? Ja, bitte!«, in: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2013, 113–170.

Zwischen Ethik und Politik

Butler und das Denken der Alterität

SERGEJ SEITZ

1. BUTLERS DENKEN ZWISCHEN ETHIK UND POLITIK

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

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

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

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

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

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

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

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

2. ETHIK, ENTPOLITISIERUNG UND DIE FRAGE DES SUBJEKTS

Für den Nachvollzug von Butlers Denken des Verhältnisses von Ethik und Politik ist es aufschlussreich, zunächst einen kurzen Aufsatz aus dem Jahr 2000 in den Blick zu nehmen, in dem sie unter dem sprechenden Titel »Ethical Ambivalence« einen autobiographisch grundierten Einblick in ihre frühe Levinas-Rezeption vorlegt. Butler referiert dabei zunächst Levinas' Grundthese, der zufolge wir als ethische Subjekte bereits vor jeder bewussten ethischen Reflexion auf die Normen und Werte, die unser Zusammenleben regeln sollen, in einer »ethischen Beziehung« stehen: »Given that we reflect ethically on the principles and norms that guide our relations to others, are we not, prior to any such reflection, already in relation to others such that that reflection becomes possible – an ethical relation that is, as it were, prior to all reflection?« (Butler 2000a: 18) Subjektivität ist, wie Butler hier kondensiert zusammenfasst, nach Levinas als durch und durch ethische Subjektivität zu verstehen. Was es heißt, ein handelndes Subjekt zu sein, können wir Levinas' Auffassung zufolge nur angemessen beschreiben, wenn wir die Subjektivität als von Anfang an einem Anspruch vonseiten des Anderen ausgesetzt begreifen, der das Subjekt zur Verantwortung aufruft. Dieses Verständnis einer ethischen Subjektivität, die sich je schon dem Anspruch des Anderen ausgesetzt findet, richtet sich gegen das traditionelle Subjektivitätsverständnis der Philosophie der Moderne: gegen das Paradigma des »starken«, selbstpräsenten und selbstgegründeten, souveränen Subjekts, das alleiniger Ursprung und Urheber seiner

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

Entgegen diesem klassischen Verständnis ist für Levinas, wie Butler paraphrasierend festhält, das Subjekt wesentlich dem Anderen ausgesetzt und ihm gegenüber in einer passiven Position: »This subject is [...] from the start split by the wound of the other [...]. The task of this fundamentally wounded subject is to take responsibility for the very other who, in Levinas's terms, ›persecutes‹ that self.« (Butler 2000a: 18f.) Butler macht hier darauf aufmerksam, dass für Levinas Subjektivität schlechthin nicht vor der ›ethischen‹ Notwendigkeit gedacht werden kann, auf die Ansprüche Anderer zu antworten, die das Subjekt ›heimsuchen‹ bzw. ›verfolgen‹.

Dem autobiographischen Gestus ihres Artikels folgend hält Butler fest, dass sie dieser Denkweise zunächst höchst ablehnend gegenübergestanden war und in der Folge dem, was sie bei Levinas als eine Aufwertung der Selbstaufopferung, des Masochismus und der Sklavenmoral ansah, mit Nietzsche den Willen und die Affirmation des Lebens sowie mit Spinoza den *Conatus essendi* entgegenstellte (vgl. Butler 2000a: 20). Denn in ihrer ersten Inblicknahme schien ihr das Levinas'sche Denken ethischer Subjektivität auf eine gewaltsame, moralisierende Überforderung hinauszu laufen. Das Genötigtsein zum Antworten auf die Ansprüche Anderer im Zentrum und am Anbeginn von Subjektivität zu verorten, wie Levinas es tut, stellt in dieser Perspektive eine hyperbolische Geste allumfassender Moralisierung dar, die uns geradezu ›die Luft zum Atmen raubt‹ (Butler 2000a: 27).¹

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

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

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

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

3. FACETTEN DER »ETHISCHEN GEWALT«

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

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

Dieses Bild von Subjektivität stellt für Butler eine geradezu gewaltsame Zumutung dar, die unserem tatsächlichen Sein als verwundbare, abhängige, auf Gemeinschaft mit Anderen angewiesene Subjekte nicht nur nicht gerecht wird, sondern uns auch einem rigiden Kohärenz- und Identitätszwang ausliefert – d.h. einer Forderung nach Nichtwidersprüchlichkeit, Übereinstimmung mit sich selbst und Autarkie, die zu erfüllen wir in Butlers Augen letztlich nur scheitern können. Der Anspruch, in dieser Weise Rechenschaft von sich selbst abzulegen – der englischsprachige Titel von Butlers Adorno-Vorlesungen lautet gerade *Giving an Account of Oneself* –, bildet den zentralen Fokus von Butlers Kritik. Wie sie u.a. in Rückgriff auf Nietzsche, Foucault und die Psychoanalyse argumentiert, ist der Umstand, dass Subjekte in der Tat durch widersprüchliche und ambivalente Begehrensstrukturen charakterisiert sind, die sich darüber hinaus erst im Rahmen einer irreduziblen Abhängigkeit von Anderen ausbilden, keineswegs als bloß empirische Komplikation abzutun, um die sich eine ideale Theorie nicht weiter kümmern müsste, sondern vielmehr als wesentlich für den Begriff von Subjektivität selbst anzusehen. Insofern stellt sich Butler mit ihrer »Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität und insbesondere nach vollständiger Kohärenz [...] einer gewissen ethischen Gewalt entgegen, die verlangt, dass wir jederzeit unsere Selbstidentität vorführen und aufrechterhalten und von anderen dasselbe verlangen« (KEG: 59).

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

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

An diese hegelianisch grundierten Überlegungen Adornos anschließend macht Butler geltend, dass ethische »Maximen oder Regeln so beschaffen sein müssen, dass sie von den Individuen »lebendig« angeeignet werden können« (KEG: 12): »Ist eine solche lebendige Aneignung nicht möglich, dann scheint daraus zu folgen, dass sich die Regel als totes Ding lediglich ertragen lässt, dass sie nichts als ein Leiden ist, das von einem indifferenten Außen auf Kosten von Freiheit und Besonderheit verhängt wird.« (KEG: 14) Diese Form der »ethischen Gewalt« als Gewalt der abstrakten Allgemeinheit besteht somit in einer Aufoktroyierung universaler Regeln, die die sozialen, kulturellen und geschichtlichen Bedingungs-lagen ignoriert, unter denen Subjekte es vermögen würden, sich mit jenen Normen in einer produktiven Weise zu identifizieren.

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

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

Explizit kritisiert Butler partikularistisch-kommunitaristische Positionen auch in ihren jüngst veröffentlichten *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Dabei wendet sie sich vor allem gegen jene »Kommunitarist/innen, die nichts gegen den lokalen, provisorischen und manchmal nationalistischen Charakter der Gemeinschaften einzuwenden haben, mit denen sie sich ethisch verbunden fühlen und deren spezifische Gemeinschaftsformen als ethisch verbindlich behandelt werden« (APV: 133). Eine solche Konzeption verunmöglicht es nach Butler, »Solidaritätsbeziehungen« zu denken, »die über Raum und Zeit hinweg entstehen« und »die nicht von einer gemeinsamen Sprache oder einem Gemeinschaftsleben in physischer Nähe« abhängen (APV: 134). Während die ethische Gewalt des Universalismus darin besteht, die besonderen kulturellen und historischen Bedingungs-lagen zu ignorieren, unter denen Normen allererst entstehen und soziale Bindungskraft erlangen, ließe sich folglich parallel dazu von einer ethischen Gewalt des Partikularismus sprechen, die darin liegt, das Moment kultureller Besonderheit zu verdinglichen und als alleinigen Geltungshorizont normativer Verpflichtungen zu hypostasieren. So fasst Butler ihre Kritik an beiden Optionen zusammen: »[Wenn] ich nur an die Menschen gebunden bin, die mir nahe und schon vertraut sind, [wird] meine Ethik zwangsläufig beschränkt, kommunitär und ausschließend [sein] [...]. Wenn ich [dagegen] nur an die gebunden bin, die im abstrakten Sinne ›menschlich‹ sind, wende ich jeden Versuch einer kulturellen Übersetzung zwischen meiner eigenen Lage und der anderer ab.« (APV: 139) Nach Butler gilt es folglich, Normativität sowohl jenseits eines abstrakten Universalismus als

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

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

4. SOZIALITÄT UND ALTERITÄT

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

Ein zentrales Problem, das sich für dieses Anliegen in systematischer Hinsicht stellt, betrifft die Beziehung zwischen der *alteritätsethischen* und der *sozial-diskursiven* Erläuterung der Subjektconstitution. Denn Butler begreift Subjektivität schließlich, wie eingangs skizziert, mit Nietzsche und Foucault wesentlich als Resultat sozial-diskursiver, machtgesättigter Normierungsprozesse und Anerkennungsdispositive. Unter Rückgriff auf Foucault verweist sie dabei auf das gesellschaftliche »Wahrheitsregime«, das in historisch-kontingenter Weise »einen Rahmen für den Schauplatz der Anerkennung« bietet (KEG: 34). Das sozial-diskursive Wahrheits- und Anerkennungsregime »legt fest, wer als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt, und es bietet Normen für den Akt der Anerkennung selbst« (KEG: 34). Butler macht darauf aufmerksam, dass dieses soziale Regime der Anerkennung stets normierend und exkludierend ist: Widersetzt man sich den grundlegenden Normen der Anerkennung, »dann riskiert man in Bezug auf das gegenwärtige Regime, kein anerkennungsfähiges Subjekt mehr zu sein« (KEG: 35). Subjektwerdung ist in dieser Perspektive immer ein Prozess, der sich im Rahmen von gesellschaftlichen Normenrastern vollzieht, die im Voraus regeln, wer oder was überhaupt als Subjekt anerkennbar ist: »Die Normen, nach denen ich jemand anderen oder in der Tat auch mich selbst anerkenne, sind nicht allein meine Normen; sie funktionieren, soweit sie *soziale* Normen sind [...]« (KEG: 36, meine Herv.)

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

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

ist die Antwort auf diese Frage eindeutig: Sozialität geht der Alterität voraus; jede ethische Begegnung mit dem Anderen ereignet sich für sie immer schon in einem weiteren Kontext sozialer Normen und Anerkennungsbeziehungen. Dabei argumentiert Butler, dass »schon das Sein des Selbst nicht nur von der Existenz des Anderen in seiner Singularität abhängt, wie Lévinas sagen würde, sondern auch von der sozialen Dimension der Normativität, die den Schauplatz der Anerkennung beherrscht. Diese soziale Dimension der Normativität geht jedem dyadischen Austausch voraus und bedingt ihn« (KEG: 35f.). Und weiter heißt es: »Zwar mag ich also die ethische Beziehung als dyadische oder auch als vor-soziale denken, aber ich bin nicht nur bereits in die Sphäre der Normativität verstrickt, sondern auch in die Problematik der Macht« (KEG: 37f.). Butler macht damit geltend, dass die Beziehung zum Anderen sich nur innerhalb eines bereits vorgegebenen sozialen Raums ereignen kann, der von Normen, Machtverhältnissen und Anerkennungsstrukturen durchwirkt ist (vgl. Schönwälder-Kuntze 2010).

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

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

5. BUTLERS POLITIKEN DER ALTERITÄT

5.1 Politik des Gesichts

Indem Butler Alterität als wesentlich sozial vermitteltes Geschehen begreift, stellt sich das Problem der Normativität für sie folglich als die Frage, wie Alterität, im Sinne eines Aufrufs zu ethischer Verantwortung, im Politischen sichtbar zu werden vermag. Alterität wird so letztlich zu einer Frage sozialer moralischer Epistemologie: Unter welchen sozialen, politischen und diskursiven Bedingungen vermag der Andere in seiner Andersheit zu erscheinen und wahrgenommen zu werden, sodass dieses Erscheinen und Wahrgenommenwerden eine ethisch verantwortungsvolle Subjektivierungsform zeitigt? Diese Frage steht im Zentrum von *Gefährdetes Leben*: Über welche politischen Rahmendispositive wird es möglich, Leben als gefährdet, schützenswert und betrauerbar – kurz: als ethisch relevant – wahrzunehmen?

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

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

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

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

5.2 Politik der Kohabitation

Dieses Verständnis der Relation von Ethik und Politik liegt auch Butlers jüngsten ethisch-politischen Überlegungen zugrunde, wie sie sie in *Am Scheideweg* und in den *Anmerkungen* vorgetragen hat. Im Fokus steht für sie hier die Frage des Zusammenlebens im Kontext des Israel-Palästina-Konflikts und sie zielt darauf ab, unter Rückgriff auf eine Reihe von jüdischen Denker*innen (neben Levinas vor allem Hannah Arendt, Walter Benjamin, Primo Levi und Martin Buber) aber auch palästinensischen Autor*innen (wie Edward Said) zu einem Verständnis von Kohabitation zu gelangen, das sich gegen nationalistische Ansprüche sowie gegen ethnozentristische Positionen wendet, die auf den normativen Vorrang und die Souveränität der je eigenen Gemeinschaft fokussiert sind.

Während also Butlers frühere *Kritik der ethischen Gewalt* primär gegen universalistische und individualistische Positionen gerichtet war, geraten nun in stärkerem Maße kommunitaristische Positionen – und somit auch die oben skizzierte »ethische Gewalt des Partikularismus« – dezidiert in den Fokus ihrer Kritik. Dabei zielt Butler auf einen »Bruch mit einem kommunitaristischen Diskurs« ab (AS: 18), der das Ethik-

sche exklusiv in den normativen Bindungen der Mitglieder einer gegebenen Gemeinschaft untereinander verortet und somit daran scheitert, »zureichende Ressourcen für das Leben in einer Welt der sozialen Vielfalt und für die Schaffung einer Basis des Zusammenlebens über religiöse und kulturelle Unterschiede hinweg« zu liefern (AS: 18). Gegen das Insistieren des ethischen Partikularismus auf der normativen Souveränität des eigenen Gemeinwesens führt Butler ein alteritätsethisches Verständnis von ethischer Verantwortung ins Treffen: »Sobald Ethik nicht mehr ausschließlich als Disposition oder Handlung eines fertigen Subjekts begriffen wird, sondern vielmehr als relationale Praxis in Erwidern auf eine Pflicht, die ihren Ursprung außerhalb des Subjekts hat, stellt die Ethik Konzeptionen des souveränen Subjekts und der Selbstidentität infrage. Ethik bezeichnet dann eben jenen Akt, der denen Platz einräumt, die ›nicht ich‹ – und, wie man hinzufügen könnte: auch nicht *wie ich* – »sind und die mich [...] über meinen Souveränitätsanspruch hinaustragen in Richtung einer Herausforderung meines Selbstseins von anderswoher« (AS: 19).

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

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

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

Die zentrale Frage, die sich Butler dabei stellt, ist wiederum die nach dem Verhältnis zwischen dem ethischen Anspruch und der Sphäre der Politik, d.h. nach der Art und Weise, »wie dieser ethische Anspruch in der Sphäre des Sozialen und Politischen fortbesteht«: »Überlebt das Antlitz in der Sphäre des Politischen? Und wenn ja, in welcher Form?« (AS: 72) Anders gesagt: Butler geht es im Sinne ihres Projekts einer kritischen Analyse der medialen und politischen Repräsentationsregime, die unsere ethische Aufmerksamkeit regulieren und distribuieren, um die Frage, wie ethische Ansprüche erscheinen können, die von diesen Repräsentationsregimen gerade unsichtbar gemacht werden: »[W]ie sollen wir nun die Verpflichtung durch den Anderen denken, wenn sein Antlitz buchstäblich nicht mehr sichtbar ist [...]?« (AS: 66) Wie Butler betont, werfen derartige soziale und politische Entwicklungen gerade die Frage auf, »wie eine ethische Beziehung zu Menschen möglich ist, die nicht im Horizont der Ethik erscheinen können, die keine Personen sind oder nicht als die Art von Wesen erachtet werden, mit denen man in ein ethisches Verhältnis treten kann oder muss« (APV: 143).

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

4 So warnt Levinas an einer Stelle mit – wie Butler zu Recht hervorhebt – »unverhohlenem Rassismus« (AS: 62) vor der Gefahr eines »Aufstieg[s] der zahllosen Massen unterentwickelter asiatischer Völker« (Levinas 1973: 123). Darüber hinaus schließt Levinas, wie Butler ebenfalls richtig feststellt, mit seiner geschichtsphilosophischen These, dass das Erbe Europas vor allem im Sinne einer Konkordanz von griechischer und jüdisch-christlicher Tradition zu denken sei – »Was ist Europa? Die Bibel und die Griechen.« (Levinas 1986: 151) –, die gesamte islamische Tradition und deren Beitrag zum europäischen kulturellen Erbe aus (vgl. AS: 64). Eine weitere Stelle in einem Interview, die Butler immer wieder kritisch ins Treffen führt, in der Levinas in Butlers Lesart den Palästinensern abspreche, ein Antlitz zu haben (vgl. Levinas 1983: 244; AS: 35; APV: 143) müsste jedoch differenzierter betrachtet werden – und in der Tat hat sich darum eine regelrechte Kontroverse in der französischen Tageszeitung *Le Monde* zugetragen (vgl. Chaouat 2013, Fassin 2013, Butler 2013). Vgl. hierzu auch die Lektüre dieser Debatte bei Morgan 2016.

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

6. FÜR EINE RADIKALE POLITIK DER ALTERITÄT

Wie dargestellt wurde, geht Butler davon aus, dass sich Subjektivierung primär über soziale und diskursive Anerkennungs- und Normierungsprozeduren vollzieht, und dass Alterität dabei im Rahmen einer sozialen moralischen Epistemologie ins Spiel kommt, um zu klären, wie das diskursiv konstituierte Subjekt zu einem ethischen Subjekt zu werden vermag. Dieser Primat der Sozialität gegenüber der Alterität in Bezug auf die Frage der Subjektconstitution führt dazu, dass das Ethische – im Sinne eines Konfrontiertwerdens mit Ansprüchen Anderer – bei Butler vordringlich als Triebfeder politischen Handelns fungiert: Wir müssen durch eine Konfrontation mit einem Antlitz überwältigt werden, das an den Rändern der sozialen Repräsentationsdispositive aufscheint, um dazu motiviert zu werden, die überkommenen Strukturen der Anerkennung kritisch in den Blick zu nehmen und gegebenenfalls im politischen Handeln dagegen aufzubegehren.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Meines Erachtens kann diese Lesart auch für Butlers eigene Ansprüche an ein kritisches politisches Denken produktiv gemacht werden. Dies zeigt sich besonders deutlich an den Implikationen von Butlers Kritik an den drei Facetten ethischer Gewalt – der ethischen Gewalt des souveränen Subjekts, der abstrakten Allgemeinheit und des Partikularismus. Denn der gemeinsame Nenner dieser Kritiken liegt, wie ich geltend machen möchte, letztlich gerade in einer resoluten Zurückweisung des Souveränitätsmotivs in allen seinen Spielarten: Weder das Subjekt, noch die je partikulare Gemeinschaft, noch auch die Universalität der Praktischen Vernunft können, wie sich an Butlers *Kritik der ethischen Gewalt* zeigt, einen souveränen Status für sich beanspruchen; vielmehr ist Gewalt im Spiel, sobald sie sich als souverän – d.h. als selbstgegründet, autonom, unabhängig – geben: Die Kategorie des Subjekts erlangt gewaltvollen Charakter, sobald die Bezogenheit auf Andere sowie die Momente der Relationalität, der Verwundbarkeit und der Abhängigkeit verdrängt werden; das Universale

wird gewaltsam, sobald es als unabhängig von den partikularen Positionen begriffen wird, von denen aus es artikuliert wird und an die es in einer lebhaften Weise anschlussfähig zu sein hätte; und der Partikularismus wird gewaltsam, sobald der Werte horizonz der jeweiligen Partikulargemeinschaft zum unhintergehbaren Geltungshorizont hypostasiiert wird und die ethischen Verpflichtungen gegenüber Nichtmitgliedern ignoriert werden. Damit zeigt sich aber, dass es letztlich in allen drei Formen ethischer Gewalt, die Butler freilegt, jeweils eine *Verleugnung oder Verdrängung des Bezogenseins auf Andere(s)* – oder, anders gesagt: eine *Verleugnung oder Verdrängung des Antwortmüssens* – ist, die ein Moment der Gewalt bzw. der Ungerechtigkeit mit sich führt.

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

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

LITERATUR

- Abensour, Miguel (2005): »Der Staat der Gerechtigkeit«, in: Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*. Berlin: diaphanes, 45–60.
- Adorno, Theodor W. (1963): *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Fink.
- Bensussan, Gérard (2008): *Ethique et expérience. Levinas politique*. Strasbourg: La Phocide.
- Bernasconi, Robert (1998): »Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas«, in: Waldenfels, Bernhard/Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Fink, 87–110.
- Butler, Judith (2000a): »Ethical Ambivalence«, in: Garber, Marjorie/Hanssen, Beatrice/Walkowitz, Rebecca L. (Hg.): *The Turn to Ethics*. London/New York: Routledge, 15–28.
- Butler, Judith (2000b): »Reinszenierung des Universalen: Hegemonie und die Grenzen des Formalismus«, in: KHU, 15–55.
- Butler, Judith (2013): »Levinas trahi? La réponse de Judith Butler«, in: *Le Monde*, Online-Ausgabe vom 21.3.2013, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/> (Zugriff 28.3.2017).
- Caygill, Howard (2002): *Levinas and the Political*. London/New York: Routledge.
- Chaouat, Bruno (2013): »Judith Butler et la Critique de la Raison Sioniste«, in: *Le Monde*, Online-Ausgabe vom 13.3.2013, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/13/debat-judith-butler-ou-levinas-trahi/> (Zugriff 28.3.2017).
- Coole, Diana (2008): »Butler's Phenomenological Existentialism«, in: Carver, Terrell/Chambers, Samuel A. (Hg.): *Judith Butler's Precarious Politics. Critical Encounters*. New York: Routledge, 11–27.
- Critchley, Simon (2005): »Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung«, in: Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*. Berlin: diaphanes, 61–74.
- Delhom, Pascal (2002): *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Fink.
- Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (2007): »Vorwort«, in: Emmanuel Levinas: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hg. von Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes, 7–71.
- Fassin, Eric (2013): »L'interprétation des guillemets«, in: *Le Monde*, Online-Ausgabe vom 22.3.2013, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/22/levinas-butler-eric-fassin-du-bon-usage-des-guillemets/> (Zugriff 28.3.2017).

- Flatscher, Matthias (2014): »Pluralisierungen des Anspruchs. Levinas' und Butlers Kritik am dyadischen Verständnis von Alterität«, in: Liebsch, Burkhard/ Staudigl, Michael (Hg.): *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*. Baden-Baden: Nomos 2014, 73–98.
- Flatscher, Matthias/Seitz, Sergej (2017): »The Ethico-Political Turn of Phenomenology. Reflections on Otherness in Husserl and Levinas«, in: Vanzago, Luca/Summa, Michela/Fuchs, Thomas (Hg.): *Imagination, Intersubjectivity and Perspective-Taking*. London: Routledge (i. Ersch.).
- Franck, Didier (2008): *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris: PUF.
- Gelhard, Andreas (2005): *Levinas*. Stuttgart: Reclam.
- Gies, Nathan (2015): »Signifying Otherwise: Liveability and Language«, in: Lloyd, Moya (Hg.): *Butler and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Gondek, Hans-Dieter (1994): »Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas. Einige Erläuterungen«, in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 315–330.
- Hansel, Georges (2011): *Politique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Sandre.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Levinas, Emmanuel (1961): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber 2008.
- Levinas, Emmanuel (1973): *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag 1996.
- Levinas, Emmanuel (1974): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber 1992.
- Levinas, Emmanuel (1977): *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg: Alber 2004.
- Levinas, Emmanuel (1983): »Israel: Ethik und Politik«, in: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. von Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes 2007, 237–248.
- Levinas, Emmanuel (1984): »Frieden und Nähe«, in: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. von Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes 2007, 137–150.
- Levinas, Emmanuel (1986): »Die Bibel und die Griechen«, in: Ders.: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Hg. von Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Zürich: diaphanes 2007, 151–154.
- Liebsch, Burkhard (2001): *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin: Akademie.
- Liebsch, Burkhard (2010): »Ethik als anti-politisches Denken. Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière«, in: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript, 99–129.

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

II. NORMEN UND NORMATIVIERUNGEN

Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen

Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler

MATTHIAS FLATSCHER / FLORIAN PISTROL

1. DAS NORMATIVE POTENTIAL DER ANERKENNUNG

Anerkennung gilt spätestens seit Hegel als einer der zentralen Begriffe der Sozialphilosophie und der politischen Theorie.¹ Die Grundthese, die aktuelle Positionen – trotz vielfacher Unterschiede – teilen, lautet, dass sich subjekt- und gesellschaftskonstitutive Fragen sowie eine Reihe von sozio-politischen Auseinandersetzungen nur dann angemessen analysieren und interpretieren lassen, wenn sie als »Kämpfe um Anerkennung« verstanden werden.

Den Ausgangspunkt der unterschiedlichen Anerkennungskonzeptionen bildet die Einsicht, dass das Subjekt nur dann ein gelingendes Selbstverhältnis sowie Handlungsfähigkeit erlangen kann, wenn es sich als von der Gesellschaft bestätigt erfährt und in ihr einen Ort politischer Sichtbarkeit zugebilligt bekommt. Dabei ist es entscheidend zu sehen, dass der Bezug zum Anderen nicht nachträglich zu einem bereits konstituierten Individuum hinzukommt, sondern das Sein des Subjekts allererst ermöglicht. Seine Konstitution lässt sich nur aus den Beziehungen zu und der Abhängigkeit von Anderen angemessen beschreiben. Subjektivität ist folglich grundlegend relational und dependenziell verfasst. Ein Subjekt zu sein, heißt nichts anderes, als sich als anerkannt zu erfahren und beständig auf Anerkennung angewiesen zu sein.

Doch bei dieser Grundeinsicht, dass Subjektivität nachdrücklich auf die Bestätigung durch Andere angewiesen ist, bleiben Anerkennungstheorien nicht stehen. Sie vertreten zugleich die Auffassung, dass Sozialität im Sinne einer Anerkennungsordnung verstanden werden muss. Denn in Gesellschaften werden Wege bereitgestellt,

1 Die Hegel'sche Rezeptionsgeschichte des Anerkennungsbegriffs von Marx über die Frankfurter Schule bis zum Poststrukturalismus wurde von Hannes Kuch in luzider Weise nachgezeichnet (vgl. Kuch 2013).

die vorgeben, in welcher Weise ihre Mitglieder zu intelligiblen Subjekten werden. Damit konstituiert sich in Anerkennungsprozessen eine Gesellschaftsstruktur, die diskursiv regelt, zu welchem Selbstverständnis Subjekte kommen und wie sie sich als Teil des Sozialen begreifen können. Kurz: Sozialität artikuliert sich in Form von Anerkennungsstrukturen – Strukturen, die jedoch nicht starr gegeben sind, sondern als solche kritisiert und verändert werden können.

Anerkennungstheorien begnügen sich zudem nicht damit, lediglich den intrinsischen Zusammenhang von Subjektivität und Sozialität zu beschreiben. Sie möchten zugleich einen Maßstab bereitstellen, um legitime von illegitimen Forderungen nach Anerkennung bzw. gerechtere von ungerechten Gesellschaftsformationen zu unterscheiden. Damit sind *normative Kriterien* gefordert, die dazu befähigen, soziale Praktiken sowie politische Strukturen einer Kritik zu unterziehen und neu erhobene Ansprüche auf ihre Berechtigung hin zu überprüfen. Überlegungen zur Normativität müssen darüber hinaus deutlich machen können, was oder wer überhaupt zur Anerkennung verpflichtet und wie dieser Imperativ lesbar wird.

Ebendiese Fragen der Normativität stehen nun auch – wenngleich nicht immer in explizit ausgewiesener Form – im Mittelpunkt der Ausführungen von Axel Honneth und Judith Butler, den beiden prononciertesten Vertreter*innen des rezenten Anerkennungsdiskurses. Überlegungen Butlers dezidiert mit Honneths Erörterungen ins Zentrum sozialphilosophischer und politiktheoretischer Debatten zu rücken, scheint uns mehr als geboten: Während Honneth maßgeblich für die Renaissance des Konzepts seit Anfang der 1990er Jahre verantwortlich ist, hat unabhängig davon Butler den Anerkennungsbegriff ab den 2000er Jahren neu konturiert und grundlegend problematisiert.² Mit der hier vorgenommenen Gegenüberstellung sollen nicht nur die unterschiedlichen Aneignungen des Hegel'schen Erbes rund um den Begriff der Anerkennung skizziert, sondern auch das Verhältnis zwischen (der dritten Generation) der Frankfurter Schule und aktuellen Ausprägungen des Poststrukturalismus ausgelotet werden.³

Diese Auseinandersetzung scheint auch deshalb dringend geboten, da sich weder Honneth noch Butler eingehend rezipieren und einander nur aus einer gewissen Distanz begegnen. Von marginalen Erwähnungen ausgenommen, bildet lediglich die Debatte im Anschluss an Honneths *Tanner Lectures* eine Ausnahme (vgl. Butler 2008).

2 Es muss erwähnt werden, dass Butler selbst in aktuellen Diskussionen zur Anerkennungsthematik überhaupt nicht oder bloß pejorativ angeführt wird. So wird sie in der umfangreichen und historisch ausgelegten Monographie *Anerkennung* von Ikäheimo nicht ein einziges Mal namentlich genannt (vgl. Ikäheimo 2014); bei Jaeggis Überblicksdarstellung wird sie »negativen« Anerkennungstheorien zugerechnet (vgl. Jaeggi 2006) und bei Bedarf als Theoretikerin dyadischer Verhältnisse missverstanden (vgl. Bedarf 2010: 94).

3 Programmatisch ist einer sich nicht ausschließenden, sondern produktiven Gegenüberstellung von diversen methodischen Zugängen Schönwälder-Kuntze (2015) nachgegangen; diesem Ansatz folgend sollen hier alternative Wege, sich dem Anerkennungsparadigma zu nähern, aufgezeigt werden.

Diese bereits 2005 geführte und 2008 auf Englisch publizierte Diskussion erwies sich mehr als ein *nonstarter* denn als Initialzündung einer produktiven Auseinandersetzung.⁴

Die nachfolgenden Überlegungen rekonstruieren zunächst, was Honneth unter Normativität in Anerkennungsverhältnissen versteht (2), um daran anschließend offene Fragen rund um die Themenkomplexe einer »elementaren« Anerkennung sowie teleologisch-emanzipatorischen Geschichtsauffassung herauszuarbeiten (3), die sich, wie wir vorschlagen möchten, mit Butlers Überlegungen zu Anerkennungsverhältnissen produktiv reformulieren und beantworten lassen (4). Vor dem Hintergrund unterschiedlicher Explikationen des Begriffs von Normativität in Anerkennungsordnungen rücken dabei das Verständnis von Subjektivität, Körperlichkeit und Historizität in das Zentrum der Debatte. Ein kurzes Resümee bildet den Abschluss der Skizze (5).

2. DAS NORMATIVITÄTSVERSTÄNDNIS VON AXEL HONNETH

Bereits im ersten Satz seiner Habilitationsschrift *Kampf um Anerkennung* erhebt Honneth den Anspruch, »die Grundlagen einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie zu entwickeln« (Honneth 1992: 7). Trotz gewichtiger Hinweise, in denen er deutlich macht, dass gesellschaftliche Strukturen gleichsam »unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung« stehen, da – so seine Grundüberzeugung – »Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten zu begreifen lernen« (Honneth 1992: 148), fungiert der Begriff der Normativität als weitgehend operativer Begriff, der in *Kampf um Anerkennung* kaum weiter expliziert wird.

Was es heißen kann, diesen normativen Status ausdrücklich auszubuchstabieren, zeigt sich vor allem in einigen Texten in Anschluss an *Kampf um Anerkennung*, in denen sich Honneth mehrfach gezwungen sieht, sein Verständnis von Normativität darzulegen. Bezeichnenderweise vollzieht sich diese explizite Charakterisierung zu meist in konkreter Abgrenzung zu Gegenpositionen: So entwickelt er zum einen in Auseinandersetzung mit Nancy Fraser seine Überlegungen zu einem »normativen Monismus« der Anerkennung« (Honneth 2003b: 9) und insistiert dabei – über eine bloße Beschreibung subjekt- und gesellschaftskonstitutiver Prozesse hinausgehend – auf einer »normative[n] Wendung« (Honneth 2003b: 202f.) der gesamten Debatte, um ein adäquates Verständnis von Anerkennung zu gewinnen. Honneth erhebt in diesem Zusammenhang ausdrücklich den Anspruch, »aus einem pluralen Gerechtig-

4 Dem Verhältnis von Honneth und Butler wurde freilich schon an anderer Stelle nachgegangen. Hervorzuheben sind hier die Texte von Deines (2007a, 2007b) und Kuch (2011) im deutschsprachigen Bereich sowie Ferrarese (2011), Gregoratto/Ranchio (2013) und McQueen (2015) im internationalen Kontext.

keitskonzept normative Kriterien zu entwickeln, mit deren Hilfe sich aktuelle Entwicklungen im Lichte zukünftiger Möglichkeiten kritisieren« (Honneth 2003b: 216) lassen. Zum anderen macht er in seinen unterschiedlichen Hegellektüren gegenüber kantianischen Positionen deutlich, inwiefern der Sittlichkeit – im Sinne habitualisierter sowie institutionell verankerter Lebenspraktiken – bereits »normative Vorgaben« (Honneth 2001: 66) inhärent sind, ohne dass damit sofort die Gefahr droht, einem moralischen Relativismus zu verfallen.

Honneth geht von der Annahme aus, dass in lebensweltlichen Praktiken bereits geschichtlich wirksame Normativitätsansprüche eingelagert sind, an die eine kritische Gesellschaftstheorie anknüpfen muss, um danach zu fragen, ob diese in den diversen Institutionen hinreichend zur Geltung kommen.⁵ In Abgrenzung zu deontischen Theorien, die den Maßstab zur Beurteilung gesellschaftlicher Institutionen aus externen Kriterien abzuleiten versuchen, will Honneth einen solchen Maßstab allererst aus bereits etablierten Routinen gewinnen. Dieses Verfahren, normative Maßstäbe der Kritik nicht losgelöst von historisch sedimentierten Gepflogenheiten zu entwickeln, sondern die bereits in der sozialen Praxis vorhandenen Normen freizulegen und kritisch auf die gesellschaftliche Wirklichkeit anzuwenden, bezeichnet Honneth in *Recht der Freiheit* als »normative Rekonstruktion« (vgl. Honneth 2011: 23ff.). Getragen von der Einsicht, dass sich normative Forderungen nur auf Grundlage bereits historisch verankerter Formen der Anerkennung artikulieren lassen, belässt es Honneth jedoch nicht bei einer wirkungsgeschichtlichen Nachzeichnung, sondern behauptet, dass »sich die Gerechtigkeit moderner Gesellschaften an dem Grad ihrer Fähigkeit [bemißt], allen ihren Mitgliedern gleichermaßen die Bedingungen einer solchen kommunikativen Erfahrung zu gewährleisten und also jedem Einzelnen die Partizipation an Verhältnissen unverzerrter Interaktion zu ermöglichen« (Honneth 2001: 46). Es stellt sich daher die Frage, welche Aspekte für Honneth die relevanten Kriterien für »die Partizipation an Verhältnissen unverzerrter Interaktion« bilden. Seine Überlegungen sollen nun in drei Schritten systematisch nachgezeichnet werden.

2.1 Der Zwang zur Reziprozität in Anerkennungsverhältnissen

Die Notwendigkeit, sich von Anderen anerkannt zu erfahren, um in ein gelingendes Selbstverhältnis zu gelangen, versucht Honneth nicht als einseitiges Angewiesensein zu fassen, sondern erblickt darin die Keimzelle von sozialer Gleichheit. Bereits in *Kampf um Anerkennung* macht er darauf aufmerksam, dass Anerkennungspraktiken geradezu ein »Zwang zur Reziprozität« innewohnt:

5 Für Honneth liegt Sittlichkeit bereits in den gesellschaftlich institutionalisierten Praktiken vor; für diese Auffassung nimmt er explizite Anleihen bei der *Rechtsphilosophie* Hegels. Honneths eigenes Projekt soll im Anschluss daran »eine Theorie der Gerechtigkeit aus den Strukturvoraussetzungen der gegenwärtigen Gesellschaften selbst [...] entwerfen« (Honneth 2011: 17).

Für die Anerkennungsbeziehung kann das nur heißen, daß in sie gewissermaßen ein Zwang zur Reziprozität eingebaut ist, der die sich begegnenden Subjekte gewaltlos dazu nötigt, auch ihr soziales Gegenüber in einer bestimmten Weise anzuerkennen: wenn ich meinen Interaktionspartner nicht als eine bestimmte Art von Person anerkenne, dann kann ich mich in seinen Reaktionen auch nicht als dieselbe Art von Person anerkannt sehen, weil ihm von mir ja gerade jene Eigenschaften und Fähigkeiten abgesprochen werden, in denen ich mich durch ihn bestätigt fühlen will. (Honneth 1992: 64f.)

Damit nötigen Anerkennungsprozesse in intrinsischer Weise zur wechselseitigen Zuebilligung des Personenstatus. Ein Subjekt gelangt nach Honneth nur dann in ein Anerkennungsverhältnis, wenn es zugleich den Anderen in einer fundamentalen Weise als seinesgleichen auffasst. In diesem Verhältnis reziproker Ankerkennung müssen sich »die beteiligten Subjekte [...] wechselseitig zugleich als Autoren und Adressaten verstehen können« (Honneth 2014: 790). Denn innerhalb der unterschiedlichen gesellschaftlichen Regelstrukturen muss dem Anderen die Autorität zugestanden werden, die Angemessenheit meiner Handlungen ebenso bewerten zu können, wie ich in Anspruch nehmen darf, über seine Vollzüge urteilen zu können. Dort, wo diese Reziprozität nicht vollumfänglich gegeben ist, kann diese beanstandet werden. Diese stets auf Gleichheit fußende Reziprozität umfasst alle Sphären der Anerkennung und führt in Honneths Augen zu einer Demokratisierung sämtlicher Bereiche der Lebenswelt (vgl. Honneth 2011: 617).

Normativität in diesem ersten Sinne heißt, dass sich Subjekte unter dem Imperativ sozialer Gleichheit wechselseitig als Autoren und Adressaten begreifen müssen. Anerkennung in ihrer subjektkonstitutiven Dimension kann sich in den Augen Honneths nur dann angemessen realisieren, wenn Subjekte sich einander als gleiche gegenüber treten und in ihrem Angewiesensein aufgrund der »gleichen« Bedürfnisnatur, in ihrem Anspruch auf Rechtsgleichheit und in ihrer geteilten sozialen Wertschätzung dem »Prinzip einer wechselseitigen Handlungsbewertung« (Honneth 2014: 795) unterliegen.

2.2 Individuelle Selbstverwirklichung im sozialen Verband

In der facettenreichen Auseinandersetzung mit Nancy Fraser zeigt Honneth auf, an welchem Maßstab sich eine gerechte Gesellschaftskonzeption orientieren muss. Dabei macht er in *Umverteilung oder Anerkennung?* geltend, dass – im Gegensatz zur Annahme Frasers – die Gleichheit als alleiniges Prinzip einer Gesellschaft gerade *nicht* ausreicht. Vielmehr bemisst sich die Gerechtigkeit einer Gesellschaft laut Honneth daran, »Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung sicherzustellen, unter denen die persönliche Identitätsbildung und damit die individuelle Selbstverwirklichung« (Honneth 2003b: 206) ermöglicht und gewährleistet wird.

Honneth warnt davor, die Gleichheit an soziale Partizipationsmöglichkeiten als Selbstzweck und alleiniges Kriterium für gesellschaftliche Gerechtigkeit zu betrachten. Anerkennungsprozesse stellen seiner Ansicht nach nicht nur den Anspruch auf Gleichheit sicher, sondern erwirken darüber hinaus auch ein gelingendes Selbstverhältnis der Beteiligten. In diesem Sinn unterstreicht Honneth, »daß das Worumwillen der sozialen Gleichheit die Ermöglichung der persönlichen Identitätsbildung für alle Gesellschaftsmitglieder zu sein hat« (Honneth 2003b: 209). Gleichheit bedeutet weder eine inhaltliche Selbigeit, noch erschöpft sie sich in einer formalen Identität. Um diesem falschen Verständnis entgegenzutreten, macht Honneth geltend, dass gerade die Gleichheit aller nur in Hinblick auf das irreduzible Moment der Freiheit der einzelnen angemessen verstanden wird. Das Ziel der Egalität besteht damit in der individuellen Selbstverwirklichung aller Teilnehmenden. Somit gilt es Honneths Auffassung nach, gerade die »gleichen« sozialen Bedingungen für die Freiheit eines jeden Subjekts sicher zu stellen.

Entgegen der landläufigen Vorstellung sind individuelle Freiheit und soziale Gleichheit daher nicht zwei getrennte Forderungen. Vielmehr gilt es für Honneth einzusehen, inwiefern die Freiheit der einzelnen und die Gleichheit aller jeweils die Kehrseite einer Medaille bilden, ja sich wechselseitig bedingen und nur aus dieser dialektischen Verschränkung heraus gedacht werden können: Frei ist das Subjekt erst dann, wenn alle gleich sind und gleich sind alle darin, dass sie frei sind.⁶ Das heißt umgekehrt aber auch: Die Selbstverwirklichung des Subjekts ist dieser Auffassung nach nicht unabhängig vom Anderen möglich, sondern dank positiver Erfahrungen gelingender Anerkennungsvollzüge, in deren das Subjekt seine eigene Freiheit vom Anderen bestätigt erfährt. Erst durch diese affirmative Bezugnahme vonseiten des Anderen erlangt das Subjekt die Möglichkeit, die eigene Selbstverwirklichung auszubuchstabieren. Die Freiheit wird jedoch nicht bloß von einem einzelnen Gegenüber gewährt, sondern vollzieht sich stets innerhalb gesellschaftlicher Zusammenhänge. Honneth unterstreicht daher in *Das Recht der Freiheit* mit besonderer Deutlichkeit die soziale Dimension der Freiheit:

»Frei« ist das Subjekt letztlich allein dann, wenn es im Rahmen institutioneller Praktiken auf ein Gegenüber trifft, mit dem es ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung deswegen verbindet, weil es in dessen Zielen eine Bedingung der Verwirklichung seiner eigenen Ziele erblicken kann. (Honneth 2011: 86)

6 Honneths Überlegungen erweisen sich an diesem Punkt in einem hohen Maße anschlussfähig an die Ausführungen Étienne Balibars zur *égaliberté* (vgl. Balibar 2010: 171ff.).

Insofern sich soziale Freiheit nur gemeinsam mit sozialer Gleichheit ereignen kann, geht Honneth zufolge mit dem Prozess der stetigen Ausformung individueller Selbstverwirklichung eine permanente Eingliederung aller Betroffenen in gesellschaftliche Zusammenhänge einher. Daraus resultiert ein intrinsische Verhältnis von Individualisierungs- und Inklusionsprozessen:

Wir haben es auf der einen Seite mit einem Prozeß der Individualisierung zu tun, also der Steigerung von Chancen der legitimen Artikulation von Persönlichkeitsanteilen, auf der anderen Seite mit einem Prozeß der sozialen Inklusion, also der wachsenden Einbeziehung von Subjekten in den Kreis der vollwertigen Gesellschaftsmitglieder. (Honneth 2003b: 218)

Daraus ergibt sich die Einsicht, dass Anerkennungsprozessen ein moralischer Fortschritt im Sinne einer sukzessiven Emanzipation inhärent ist, um soziale Asymmetrien und Exklusionen abzubauen und Strukturen, die zur Vorenthaltung von Anerkennung führen, einer Kritik zu unterziehen. Moralischer Fortschritt heißt bei Honneth nicht einfach, dass alles besser wird (eine solch naive Annahme wird permanent von der Wirklichkeit konterkariert), sondern dass hinter bestimmte Formen der Anerkennung, die im Laufe der Geschichte erkämpft wurden, nicht mehr zurückgegangen werden kann. So ist es beispielsweise nach den erfolgreichen Kämpfen der Schwulen- und Lesbenbewegung um Anerkennung nicht mehr möglich, die freie Selbstbestimmung der Sexualität und ihre rechtliche Anerkennung – etwa in Form der (Homo-)Ehe – einfach zurückzuweisen, selbst wenn sie vielerorts noch mit Füßen getreten wird. Im Namen der Freiheit und Gleichheit, wie sie in Anerkennungsordnungen zu Tage treten, kann darauf recurriert werden, dass es andere Formen des Begehrens als die Heterosexualität gibt, die ihre soziale Sichtbarkeit auf eine Weise errungen haben, dass sie mit ihrem Auftauchen in der Geschichte als unhintergebar gelten müssen und dann quasi als historisches Apriori fungieren.

Die Verschränkung des Prozesses der sozialen Inklusion aller mit der Ausgestaltung von Individualität jeder einzelnen lässt sich für Honneth auch in Hinblick auf ein normatives Kriterium fruchtbar machen: Insofern »jedes menschliche Subjekt elementar auf einen Kontext an sozialen Verkehrsformen angewiesen [ist], die durch normative Prinzipien der wechselseitigen Anerkennung geregelt sind«, muss zugleich festgehalten werden, dass sich Gesellschaften nur »in dem Maße [als] legitime Ordnungsgefüge dar[stellen], in dem sie dazu in der Lage sind, verlässliche Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung zu gewährleisten« (Honneth 2003b: 205). Ebenso wie Subjektivität darin besteht, nur frei in sozialen Zusammenhängen zu sein – und das heißt nun: von anderen als (gleiches Subjekt) anerkannt zu werden –, zeigt sich der Sinn von Sozialität darin, subjektivierend zu sein, d.h. Mittel und Wege bereit zu stellen, mit Hilfe derer Subjekte soziale Sichtbarkeit für ein gelingendes Selbstverhältnis und autonome Handlungsfähigkeit erhalten können. Normativ gewendet

heißt das, dass Anerkennungsprozesse nicht nur den Maßstab sozialer Gleichheit bereitstellen, sondern zugleich die individuelle Selbstverwirklichung der Beteiligten ermöglichen sollen. Gesellschaftsordnungen erweisen sich dann als gerecht respektive emanzipiert, wenn sie diese Prozesse der Anerkennung institutionell ermöglichen sowie garantieren, und können mit guten Gründen kritisiert werden, wenn die Gleichursprünglichkeit von Gleichheit und Freiheit missachtet wird.

2.3 Dialektik von sozialer Geltung und normativer Gültigkeit

Für die Überlegungen Honneths ist es von grundlegender Bedeutung, die Emanzipationsprozesse, durch welche die strukturelle Verschränkung von Individualisierung und Inklusion stets weiter um sich greift, als unabschließbar zu fassen. Denn

[s]tets ist es innerhalb einer jeden Sphäre möglich, erneut eine moralische Dialektik von Allgemeinem und Besonderem in Gang zu setzen, indem unter Berufung auf das allgemeine Anerkennungsprinzip (Liebe, Recht, Leistung) ein besonderer Gesichtspunkt (Bedürfnis, Lebenslage, Beitrag) eingeklagt wird, der unter den Bedingungen der bislang praktizierten Anwendung noch nicht angemessen Berücksichtigung gefunden hat. (Honneth 2003b: 220)

Anders gesagt: Es ist prinzipiell immer möglich, unter Berufung auf allgemeine Prinzipien auf bis dato unberücksichtigt gebliebene Aspekte aufmerksam zu machen und sie im Namen der sozialen Gerechtigkeit einzuklagen. Der Maßstab dieser Infragestellung wird dabei nicht von außen an die gesellschaftlichen Verhältnisse hergetragen, sondern ergibt sich aus dem jeweils eigenen Geltungsanspruch und der Differenz zu der (ungenügenden) Umsetzung der in Anspruch genommenen Prinzipien. An diese Überlegung anschließend skizziert Honneth das Verfahren einer immanent-rekonstruktiven Kritik:

In einer solchen »rekonstruktiven Kritik« werden mithin den gegebenen Institutionen und Praktiken nicht einfach externe Maßstäbe entgegengehalten; vielmehr werden dieselben Maßstäbe, anhand derer jene überhaupt erst aus der Chaotik der sozialen Wirklichkeit herausgehoben wurden, dazu genutzt, um ihnen eine mangelhafte, noch unvollständige Verkörperung der allgemein akzeptierten Werte vorzuhalten. (Honneth 2011: 28)

Berechtigte Kritik schreibt sich daher unter Berufung auf den Geltungsüberschuss in das Spannungsfeld von Allgemeinem und Besonderem ein; so lässt sich beispielsweise geltendes (positives) Recht im Namen der Gerechtigkeit respektive Rechtsgleichheit in Frage stellen, wenn bestimmten Gruppierungen Rechte vorenthalten werden: »Gegenüber den herrschenden Praktiken der Auslegung macht sie [die Kritik] geltend, daß es bislang vernachlässigte, besondere Tatsachen gibt, deren morali-

sche Berücksichtigung eine Ausweitung der jeweiligen Anerkennungssphäre verlangen würde.« (Honneth 2003b: 220) Der von Honneth ins Auge gefasste Emanzipationsprozess ist zwar teleologisch ausgerichtet, insofern sein Ziel der Zuwachs von Selbstverwirklichungsmöglichkeiten und sozialer Inklusion bleibt; er gelangt jedoch in seinen Augen nie zu einem (historischen) Endpunkt: Stets wird die soziale Geltung in Hinblick auf ihre normative Gültigkeit hinterfragbar und erweiterbar bleiben.

3. OFFENE PUNKTE: DIE »ELEMENTARE« ANERKENNUNG UND DIE TELEOLOGISCHE GESCHICHTSKONZEPTION BEI HONNETH

Mit der von Honneth vorgenommenen Charakterisierung normativer Ansprüche von Anerkennungsordnungen kann gezeigt werden, dass diese Ansprüche sich nur dann rechtfertigen lassen respektive Gerechtigkeit garantieren, wenn sie sowohl als Prozesse der Individualisierung als auch der Inklusion verstanden werden, in denen die Freiheit der einzelnen als auch die Gleichheit aller mittels Institutionen zuverlässig verbürgt wird. Neu auftauchende Forderungen einzelner oder bestimmter Gruppierungen bleiben stets in Hinblick auf allgemeine Prinzipien verhandelbar und können dadurch in bestehende Anerkennungsstrukturen integriert werden. Honneth selbst versteht dabei die geschichtlichen Entwicklungen als einen permanenten und zugleich offenen Emanzipationsprozess, in der Rechte und Sichtbarkeiten – man kann hier an unterschiedliche soziale Bewegungen denken – erstritten und erweitert werden. Sein Verständnis von Anerkennung ist dabei auf die sukzessive Erweiterung egalitärer Verhältnisse und autonomer Selbstverwirklichung hin angelegt.

In einem nächsten Schritt soll nun auf offene Punkte in dem von Honneth dargelegten Verständnis von Normativität hingewiesen werden. Kritische Rückfragen drängen sich uns vor allem im Verhältnis (a) von Subjektkonstitution und Normativität auf der Ebene der »elementaren« Anerkennung auf. Darüber hinaus erweist sich (b) der Übergang von einer dyadischen Konzeption der Anerkennung hin zu gesellschaftlichen Strukturen als nicht in einer überzeugenden Weise gelöst. Unklar bleibt in Honneths Ausführungen dabei auch, welches Geschichtsmodell seinen Ausführungen zu Grunde liegt und wie dieses sich zum Wechselspiel von Allgemeinem und Besonderem verhält.

(a) Honneth gelingt es nicht, das intrinsische Moment von Normativität durchgängig auf einer basalen, subjektkonstitutiven Ebene zu verankern und diese mit einem notwendigen Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein zusammenzudenken. Er scheint nämlich dieser grundlegenden Dimension an entscheidenden Stellen seines Œuvres geradezu entgegenzuarbeiten. In dem »Nachwort« der jüngst auf Deutsch erschienenen

erweiterten Fassung seiner *Tanner Lectures*, die unter dem Titel *Verdinglichung* erschienen sind, insistiert er auf einer »existentiellen« oder »elementaren« Form von Anerkennung, in der offensichtlich wird, dass sich das Subjekt dem Anspruch des Anderen nicht entziehen kann. Honneth betont, dass

sich diese Art von Anerkennung auch noch weit vor jener Schwelle [befindet], jenseits der überhaupt von Normen und Prinzipien der wechselseitigen Anerkennung gesprochen werden kann; [...] zunächst muß also die elementare Anerkennung vollzogen sein, müssen wir am Anderen existentiell Anteil nehmen, bevor wir lernen können, uns an Normen der Anerkennung zu orientieren, die uns zu bestimmten Formen der Rücksichtnahme oder des Wohlergehens nötigen. (Honneth 2015a: 171f.)

Honneth möchte auf eine existentielle Anteilnahme aufmerksam machen, die darin besteht, dass der Andere allererst in seinem Sein angenommen werden muss. Diese elementare Form der Anerkennung ist, wie es scheint, jeder Wechselseitigkeit und damit auch jedem Zwang der Reziprozität vorgelagert. Dabei erweist sich das basale Mitsein nach Honneth jedoch weder als diskursiv gerahmt, noch besitzt die Grundschicht von Subjektivität eine normative Dimension. Damit geraten diese Überlegungen jedoch in einem Widerspruch zur sozialen Konstitution von Subjektivität und suggerieren Restbestände eines klassisch souveränen Subjektbegriffs.

Mitunter legen die Ausführungen Honneths eine Abkehr von einem vorgängigen Selbsterhaltungstrieb nahe, der sich erst in einem zweiten Schritt seiner ethischen Orientierung bewusst werden müsste. Honneth greift in diesem Zusammenhang auf Formulierungen zurück, die abermals eine präsoziale Konstitution des Subjekts nahe legen:

Jemanden anerkennen heißt dann [...], an ihm eine Werteigenschaft wahrzunehmen, die uns intrinsisch motiviert, uns *nicht länger egozentrisch*, sondern gemäß den Absichten, Wünschen oder Bedürfnissen jenes anderen zu verhalten. (Honneth 2010: 118f.; Herv. MF/FP)

Honneth legt deshalb unseres Erachtens erstens nicht einsichtig dar, warum man der Selbstliebe Abbruch tun sollte, ohne wieder auf bewährte Muster der (egoistischen) Vernünftigkeit zu rekurrieren, und verliert zweitens den in Anerkennungsverhältnissen intrinsischen Zusammenhang von Subjektkonstitution und Normativität aus den Augen. Müsste hier nicht – so eine erste kritische Rückfrage –, um einen starken normativen Begriff aus Anerkennungsverhältnissen zu gewinnen, der Andere nicht nur in seinem Mitsein entdeckt oder an ihm Anteil genommen werden, sondern von seinem unabweisbaren Anspruch her verstanden werden, der das Subjekt je schon zu einer Antwort nötigt? In diesem Verständnis der Responsivität käme Normativität nicht nachträglich hinzu, sondern würde nachgerade in der Unausweichlichkeit des Antworten-Müssens allererst das Subjekt konstituieren.

(b) Den Ausgangspunkt von Honneths Konzeption der Anerkennung bildet ein dyadisches Verhältnis zwischen Subjekten. In *Kampf um Anerkennung* greift er hierbei auf entwicklungspsychologische Ergebnisse von Winnicott und Stern zurück, um den Ursprung jeder zwischenmenschlichen Relation im Verhältnis zwischen einer Mutter (oder einer anderen primären Bezugsperson) und einem Säugling festzumachen (vgl. Honneth 1992: 148ff.). Die (als reziprok-symmetrisch beschriebene) Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den beiden Interaktionspartner*innen scheinen dabei zum einen künstlich in den eigenen Theorierahmen gepresst worden zu sein; zum anderen fasst Honneth diese Relation als anthropologische Konstante und verortet dadurch den Bezug zwischen Mutter und Kind in einem naturalistischen Feld.

Auf diese Defizite hat Honneth zum Teil selbst reagiert, indem er spätestens seit *Leiden an Unbestimmtheit* darauf aufmerksam macht, dass sich konkrete Anerkennungsvollzüge nur vor dem Hintergrund von sozial etablierten bzw. institutionalisierten Interaktions- und Kommunikationsformen vollziehen (vgl. Honneth 2001: 31, 65, 112). Mit dieser Verschränkung von etablierten Interaktionsformen und der konkreten Bezogenheit auf den Anderen macht er deutlich, dass die Forderung nach Anerkennung bereits *ab ovo* an soziale Praktiken respektive einen generalisierten Anderen gerichtet ist und sich nicht unabhängig von etablierten Kommunikationsstrukturen auf ein rein dyadisches Verhältnis beschränkt. Dadurch soll deutlich werden, dass ein Subjekt nur dann in einem vollumfänglichen Sinne sich selbst verwirklichen kann, wenn es sich als Teil einer Gesellschaft versteht und auch von der Gesellschaft als ein Mitglied verstanden wird, in der sozial normative Praktiken institutionell bereitgestellt werden, um auf allen Ebenen mit Anderen in ein reziprok-symmetrisches Interaktionsverhältnis zu treten und auf Handlungen kritisch reflektieren zu können.

Was Honneth im Übergang von einer dyadischen zu einer ternären Struktur aber nicht weiter thematisiert, sind die spezifischen Ausprägungen von Anerkennungsordnungen. In gewisser Weise verlängert er die anthropologische Konstante in das soziopolitische Feld und nimmt dafür eine immer schon in der Geschichte wirksame Vernünftigkeit einer (Hegel'schen) Sittlichkeit in Anspruch. Er fragt jedoch nicht weiter nach, inwiefern nicht bereits historisch gewachsene und hegemoniale Ordnungen im Vorfeld festlegen, wer oder was überhaupt in Anerkennungskämpfe treten kann. Daher geht es nicht bloß um die fortschreitende feingliedrige Ausgestaltung von Anerkennungsstrukturen, sondern auch um die Möglichkeit einer prinzipiellen Infragestellung von historisch gewachsenen und damit kontingenten Anerkennungsordnungen. Mit anderen Worten: Honneth denkt die Kritik an Anerkennungsformationen stets unter den Vorzeichen der additiven Erweiterung bereits vorliegender und intrinsisch vernünftiger Interaktions- und Kommunikationsformen. Dabei wird einerseits die Geschichte teleologisch im Sinne eines Fortschritts gedeutet, in der moralische Vernünftigkeit immer schon am Werk ist und sich sukzessive weiter ausgestaltet. An-

dererseits beraubt eine solche Auffassung sich der Möglichkeit, grundlegende Infragestellungen und prinzipielle Umwälzungen von gesellschaftlichen Strukturen sowie den diesen inhärenten hegemonialen Verhältnissen zu denken.

Es soll nun der Frage nachgegangen werden, ob Butler in der Lage ist, auf diese offenen Punkte Antworten zu finden und die von Honneth entworfene Architektur von Anerkennungsstrukturen so zu revidieren, dass, Fragen der Normativität aus einer anderen Perspektive neu und produktiv verhandelt werden.

4. DAS NORMATIVITÄTSVERSTÄNDNIS VON JUDITH BUTLER

Butler erweitert in ihren Ausführungen das herkömmliche Verständnis von Normativität: Ihrer Auffassung nach beschränkt sich dieses Konzept nicht mehr auf ein Rechtfertigungsnarrativ von praktischen Gründen für ethisch-politische Handlungen, sondern es beinhaltet auch den gesamten Themenkomplex von Normierungen, die das Subjekt sowohl beschränken als auch ihm ermöglichen, innerhalb eines bestimmten Sichtbarkeitsregimes zu erscheinen. Damit fallen im Begriff der Normativität deontologische und diskursregulierende Aspekte zusammen und können nicht getrennt voneinander analysiert werden. Im zweiten Vorwort zu *Gender Trouble* aus dem Jahr 1999, das in der deutschen Ausgabe nicht enthalten ist, insistiert sie auf diese Verschränkung beider Dimensionen:

Für gewöhnlich verwende ich »normativ« in einer Weise, die synonym ist mit »betreffend die Normen, welche die Geschlechtsidentität [*gender*] beherrschen«. Aber der Ausdruck »normativ« betrifft auch die ethische Rechtfertigung, wie sie etabliert wird und welche konkreten Konsequenzen daraus folgen. (UG: xxi; unsere Übers.)

Was hier knapp angedeutet wird, gewinnt in späteren Texten Butlers immer schärfere Konturen und lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen: Einerseits verweist der Normativitätsbegriff bei Butler auf die regulierende und normalisierende Funktion von Normen, die den Bereich dessen abstecken, was überhaupt und in welcher Weise sozial respektive politisch intelligibel werden kann. Andererseits findet sich gerade in Butlers jüngeren Texten – parallel zu diesem Verständnis von Normativität – eine fokussierte Inblicknahme dessen, was man eine ethische Akzentuierung des Normativitätsbegriffs nennen könnte: Ausgehend von der Erfahrung der Prekarität und Vulnerabilität von Leben überhaupt entwickelt Butler eine Ontologie des Körpers, die

»mitten im Politischen« (APV: 67) anzusiedeln ist und die Frage nach der (Un-)Gleichheit von Gefährdungslagen thematisch in den Vordergrund rückt (vgl. RK: 9–38).⁷

4.1 Anerkennung vor dem Hintergrund der doppelten Bedeutung von Normativität

Butlers differenziertes Verständnis von Normativität kann schlüssig, wie wir im Folgenden zeigen werden, an ihrem Verständnis von Anerkennung expliziert werden. Dabei richtet sie den Blick nicht nur auf die Akte konkreter Anerkennung, sondern fragt danach, was Anerkennungsformationen überhaupt erst ermöglicht und bedingt. Dabei insistiert Butler – in kritischer Abgrenzung zu einem traditionellen Subjektverständnis, das das Subjekt gleichsam als souveräne Bezugsmittel von Bewusstseinsvollzügen und Handlungen versteht – darauf, dass sich das Subjekt je schon als vom Anderen in Anspruch genommen erfährt und auf Anerkennung vonseiten Anderer angewiesen ist. Das Subjekt nimmt dabei weder zunächst aktivisch am Mitmenschen existentiell Anteil, noch muss es nachträglich der Selbstliebe Abbruch tun, sondern es wird gleichsam »vor-ursprünglich« von einer Andersheit heimgesucht, auf deren Appell es *volens nolens* zu antworten hat. Diese von Emmanuel Levinas übernommene Einsicht, macht deutlich, dass sich die Genese des Subjekts erst in einem Antwortgeschehen ereignet – ein Antworten freilich, das zwar vom Subjekt vollzogen wird, nicht jedoch in ihm seinen Ausgang nimmt. Vielmehr konstituiert es sich im (Er-)Finden der Response.⁸

Die responsive Dimension von Subjektivität unterstreichend hält Butler in *Gefährdetes Leben* fest: »Dieser Stoß, den die Adressierung des Anderen auf uns ausübt, konstituiert uns zuallererst gegen unseren Willen, oder vielleicht passender noch vor der Ausbildung unseres Willens.« (GL: 155, Übers. mod.) Bemerkenswert ist Butlers Beschreibung dieser Alterität, von der das Subjekt vor jeder intentionalen Bezugnahme usurpiert wird: Diese tritt nicht als ein lokalisierbares Gegenüber – etwa als (gleichartiges) Subjekt auf, sondern als »Forderung, die von anderswo an uns herantritt, manchmal ein namenloses Anderswo« (GL: 155). Der Appell des Anderen entzieht sich zugleich einer protentionalen Erwartbarkeit, da er »unerbeten, unerwartet und ungeplant« (GL: 156; PL: 130) das Subjekt in Beschlag nimmt und somit jede (Voraus-)Berechenbarkeit unterwandert. Diese Kennzeichnung der Nicht-Positivierbarkeit von Andersheit, die sich jeder zeitlichen und räumlichen Eingliederung verwehrt, gilt es auch deshalb festzuhalten, damit der Andere nicht vorab mit dem Mitmenschen und damit mit einem Gleichartigen identifiziert werden kann.

7 Detailliertere Ausführungen zum Themenkomplex der Vulnerabilität in Butlers Œuvre findet sich bei Pistol (2016).

8 Diese Einsichten von Levinas finden sich in der reifsten Form in seinem Spätwerk *Jenseits des Seins* (1974). Zu Butlers Rezeption von Levinas vgl. Flatscher 2014.

Das Subjekt findet daher nicht in der selbstermächtigenden Bezugnahme auf sich und die (Mit-)Welt seinen Anfang, sondern in der Unausweichlichkeit des Antwortens auf den Anderen. Appell und Response befinden sich weder in einem synchronen noch in einem symmetrischen Verhältnis. Im Antworten wird der Anspruch nicht aufgehoben, vielmehr bricht darin seine Uneinholbarkeit mit aller Radikalität auf. Auch das Moment der Reziprozität lässt sich hier nicht ablesen: Butler insistiert darauf – vornehmlich gegen kontraktualistischer Überlegungen, die sich jedoch auch als eine kritische Inblicknahme von Honneths Anerkennungstheorie lesen lassen –, dass es gerade nicht die »Gleichartigkeit [*sameness*]<< (APV: 142) ist, die das Subjekt mit den Anderen verbindet, sondern dessen Entzug. Mit aller Deutlichkeit deckt sie nicht nur die Folgenlosigkeit eines Postulats von Reziprozität auf, sondern macht noch einmal die diesem Konzept zugrundeliegende Subjektauffassung deutlich:

Wechselseitigkeit kann [...] nicht die Grundlage der Ethik sein, weil diese kein Handeln ist: Es kann nicht sein, dass meine ethische Beziehung zu anderen von deren ethischer Beziehung zu mir abhängt, denn das würde diese Beziehung weniger als absolut und verbindlich machen und es würde meine Selbsterhaltung als distinktes und begrenztes Wesen über jede Beziehung zu anderen stellen. [...] Egoismus ist nichts anderes als die Vereitelung der Ethik selbst. (APV: 144)

Im Gegensatz zu einem für sie folgenlosen Konzept der Reziprozität gewinnt Butler aus der Unbedingtheit des Antworten-Müssens ethisch-politische Konsequenzen: Im Zwang des Respondierens bricht nämlich die Frage nach dem Wie des (angemessenen) Antwortens auf.⁹ In diesem Antworten-Müssen auf einen das Subjekt konstituierenden Anspruch zeigt sich zugleich die fundamentale Bedürftigkeit des Subjekts. Diese aus ihrer Levinas-Lektüre gewonnene Einsicht implementiert Butler in ein neu gefasstes Verständnis von Anerkennung und macht es politisch lesbar. In dieser produktiven Adaption berücksichtigt sie in ihrer Konzeption von Anerkennung einerseits die interdependente Verfasstheit von Subjektivität, um andererseits hervorzuheben, dass keinem der Teilnehmenden von Anerkennungsprozessen die Macht zugestanden werden kann, diese Szenerie zu beherrschen: »Das ›Ich‹, das ohne ein ›Du‹ nicht entstehen könnte, ist außerdem grundlegend abhängig von einer Anzahl Normen der Anerkennung, die weder mit dem ›Ich‹ noch mit dem ›Du‹ in die Welt kamen.« (GL: 63)

Auch wenn das dialogphilosophische Vokabular zunächst irritieren mag, ist bei einer Auslegung dieser Passage der Fokus auf die prinzipielle Abhängigkeit der Relata auf das politische Beziehungsgeflecht zu legen. Weder »Ich« noch »Du« sind an sich bestehende Entitäten, sondern sie erhalten nur innerhalb von und vermittelt durch Anerkennungsprozesse ihr Selbstverständnis. Worauf Butler somit aufmerksam machen will, ist, dass sämtliche Anerkennungsakte auf diskursiv bereitgestellte

9 Zum Zwang des Respondierens siehe die Ausführungen von Seitz in diesem Band.

Möglichkeiten angewiesen sind, um überhaupt vollzogen werden zu können.¹⁰ Was Butlers Überlegungen zur Anerkennung folglich auszeichnet, ist, dass sie in ihrer Explikation dieses sozialphilosophischen Grundbegriffs von Anfang an Abstand davon nimmt, Anerkennung als eine (intime oder private) dyadische Grundfigur zu fassen, und den Blick mit Nachdruck auf eine ternäre (soziale und in weiterer Folge politische) Struktur lenkt. Anerkennung ereignet sich zwar allein im Verhältnis von Subjekten, doch dieses ist nur durch Normen möglich, die festlegen, wer oder was überhaupt und mit welchen Mitteln als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt. Butler spricht hier von einer »sozialen« – und wir möchten hinzufügen: immer auch politischen – »Dimension der Normativität, die den Schauplatz der Anerkennung beherrscht« (KEG: 35 f.). Immer und notwendig greift Anerkennung auf normative Vorgaben zurück und wird von diesen bestimmt. Diese zentrale Einsicht fasst Butler begrifflich eigens mit dem von ihr ins Feld geführten Neologismus »Anerkennbarkeit« (*recognizability*). In einer prägnanten Passage aus *Raster des Krieges* heißt es dazu:

Bezeichnet »Anerkennung« einen Akt oder eine Praxis oder gar ein Aufeinandertreffen von Subjekten, so steht der Begriff der »Anerkennbarkeit« für die allgemeineren Bedingungen, die ein Subjekt auf die Anerkennung vorbereiten oder ihm die dazu nötige Form vermitteln. Jene allgemeinen Begriffe, Konventionen und Normen »handeln« dabei selbst in spezifischer Weise, indem sie ein lebendiges Wesen zu einem anerkehbaren Subjekt machen [...]. Diese Kategorien, Konventionen und Normen, die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennungsfähigkeit herstellen, liegen dem Akt der Anerkennung selbst voraus und ermöglichen ihn allererst. In diesem Sinne geht die Anerkennbarkeit der Anerkennung vorher. (RK: 13)

Anerkennung findet somit nie in einem neutralen Raum statt, sondern wird von einem diskursiven Raster bereitgestellten Möglichkeiten bedingt. Akte des Anerkennens erfolgen immer schon innerhalb eines sozio-kulturellen Rahmens, der die Verfügungsgewalt der sich in Anerkennungsverhältnissen befindenden Subjekte *ab ovo* überstiegen hat, ja diese allererst innerhalb bestimmter Grenzen regelt und bestimmt. Butlers Begriff der Anerkennbarkeit problematisiert und politisiert somit gerade diese normativen Voraussetzungen von Anerkennungsvollzügen, wobei diese Vorgaben aufgrund der historischen Ausprägungen von gesellschaftlichen Ordnungen unterschiedlich ausfallen können.

Die Anerkennungsprozesse regulierenden Normen müssen in diesem Zusammenhang sowohl als repressiv als auch als produktiv gefasst werden: Als normierendes

10 Dem komplexen Verhältnis intersubjektiver Ansprechsituation und gesellschaftlichen Normen ist Schönwälder-Kuntze nachgegangen, um die innovative Dimension von Butlers Moraltheorie innerhalb des rezenten philosophischen Diskurses angemessen zu bestimmen (vgl. Schönwälder-Kuntze 2010).

Geschehen bezeichnet Subjektivierung (*subjectivation*) sowohl »den Prozeß des Unterworfenwerdens durch Macht als auch den Prozeß der Subjektwerdung« (PM: 8). Dabei fungieren Normen in ihrer unvermeidbaren Bestimmtheit stets auch exkludierend, während sie zugleich und notwendig Ausschlüsse produzieren. Die Anerkennbarkeit von Subjekten zu thematisieren, impliziert daher notwendig, diese Rückseite des Prozesses mitzubedenken und zu problematisieren: »Das bedeutet, indem man die Norm oder Normen verkörpert, durch die man Anerkennbarkeit erlangt, ratifiziert und reproduziert man die bestimmten Anerkennungsnormen gegenüber anderen und schränkt so das Feld des Anerkennbaren ein.« (APV: 51)

Jede Ordnung, die sozio-politische Sichtbarkeiten ermöglicht, negiert im selben Zug andere Formen des Erscheinens. Dieser Logik zufolge kann niemals alles restlos vernehmbar werden. Nicht nur geht jede Inklusion mit einer Exklusion einher, sondern jene ist in konstitutivem Sinne auf diese angewiesen. In diesem Sinn hält Butler fest, »dass der Rahmen die Szene, die er begrenzen sollte, niemals vollständig in sich einschließt, dass immer schon etwas außerhalb seiner liegt, was den Sinn dessen, was innerhalb liegt, erst ermöglicht und erkennbar macht« (RK: 16). Um produktiv wirksam sein zu können, implizieren diskursive Normen zwingend ein »konstitutives Außen« (KG: 30).

In Bezug auf Lebensformen, die durch das Raster der sozialen Anerkennungsordnungen hindurchfallen, spricht Butler bereits in ihrem frühen Aufsatz »Kontingente Grundlagen« »von nichtautorisierten Subjekten, gleichsam von Vor-Subjekten [*presubjects*], von Gestalten des Verworfenen [*figures of abjection*] und Bevölkerungsgruppen, die der Sicht entzogen sind« (Butler 1992: 46).¹¹ Da jedwedes Anerkennungsgeschehen im Ermöglichen von Subjektivierungsformen stets von Verwerfungen und Verunmöglichungen begleitet wird, muss Anerkennung als »Ort der Macht« verstanden werden, »durch die das Menschliche verschiedenartig erzeugt wird« (MG: 11).

Normen sind für Butler kontingent und offen für Umgestaltungen; sie könnten immer auch anders sein. Es ist für Butler entscheidend zu sehen, dass sie keine fatalistische Kontrolle ausüben und somit nicht auf deterministische Weise wirken, womit sie auch das Problem in den Blick rückt, warum und wann sich Raster verschieben: Normen können nur als solche funktionieren, wenn sie sich in wiederholten Einschreibungen bewähren; sie bedürfen der ständigen Zirkulation, um ihre Hegemonie zu festigen (vgl. RK: 19). Mit dieser notwendigen Wiederaufrufung der Normen von Anerkennung geht aber zugleich, so Butler in impliziter Anlehnung an Derridas Konzept der Iterabilität, deren potentielle Verschiebung einher, da gerade »bei der wiederholten Inszenierung immer das Risiko besteht, dass die Normen in unerwarteter

11 Den Überlegungen zum Nicht-Intelligiblen bei Butler gehen Chambers/Carrell ausführlich nach (vgl. Chambers/Carrell 2008, 125–130).

Weise zunichtegemacht oder überholt werden« (APV: 47). Denn jede Wiederholung muss, um eine solche zu sein, eine Abweichung, ein differentes Moment einschließen, sonst wäre sie keine Wiederholung, sondern ein und derselbe Vollzug (vgl. Derrida 1971: 24). In der für ihr Funktionieren notwendigen Reproduktion brechen daher die Normen der Anerkennung immer auch auf die eine oder andere Weise mit sich selbst: »Die Norm ist [...] nicht nur dafür verantwortlich, das Feld ihrer Anwendung hervorzubringen, sondern *bei der Herstellung dieses Feldes erzeugt die Norm sich selbst.*« (GM: 90)

Über ein rein strukturelles Moment hinausgehend, demzufolge jeder Zirkulation von Normen, eine Verschiebung innewohnt, betont Butler auch, dass stets etwas in die Aufmerksamkeit drängen kann, das in den Wiederholungszusammenhängen der Anerkennungsnormen nicht (restlos) aufgeht (vgl. RK: 19 f.) und sich gegenüber dem herkömmlichen Verfahren als widerständig erweist. Dort, wo eine Differenz zwischen *Anerkennung* und *Wahrnehmung* (vgl. RK: 12) – im amerikanischen Original werden die Termini *recognition* und *apprehension* verwendet – aufbricht, ist für Butler der Ort der Kritik an normativen Vorgaben: Gerade dann, wenn das (noch) Nicht-Anerkannte in die Vernehmbarkeit drängt, besteht die Möglichkeit, die normativen Vorgaben von Anerkennungsregimen zu erschüttern (vgl. RK: 12). Es sind also je konkrete Anerkennungspraktiken bzw. ihr Scheitern, welche zur Kritik an bestehen Normen von Anerkennung anleiten und sie in ihrer Kontingenz ausweisen können. Butler weist aber zugleich darauf hin, dass die normativen Vorgaben der Anerkennung zwar als Bedingungen der Möglichkeit von Anerkennungsakten fungieren, diese aber umgekehrt jene in eine Krise treiben und zu Transformationen und Reformierungen zwingen können. Aus Butlers Überlegungen geht hervor, dass es sich bei der Beziehung zwischen Anerkennbarkeit und Anerkennungsakt nicht um ein einfaches Fundierungsverhältnis handelt, sondern dass singuläre Momente der Wahrnehmung (*apprehension*) das Gesamtsystem der Anerkennungspraktiken nachhaltig in Frage stellen können.

Mit diesen Einsichten begibt sich Butler, wie sie selbst eingesteht, auf glattes Terrain: Mit der Verabschiedung naturalistischer Kennzeichnungen von (menschlicher) Subjektivität macht sie deutlich, dass diese Attribute diskursive Zuweisungen beinhalten, die in ihrer historischen und soziokulturellen Ausformung andere Erscheinungsformen negieren. In diesem Zusammenhang gilt es, die historische Kontingenz normativer Ordnungen aufzuzeigen und zugleich danach zu fragen, wie sie eingeführt und aufrecht erhalten werden, wen sie aus welchen Gründen und auf wessen Kosten bevorzugen. Neben dieser notwendigen Analyse stellt sich jedoch die Frage, in welcher Form und mit welchem Recht hegemoniale Praktiken und damit die Universalität von herrschenden Normen konterkariert werden können. Anders gefragt: Wie kann etwas – Formen, die in der *apprehension* als *presubjects* oder *figures of abjection* aufbrechen – gerade in dem Paradigma vernehmbar werden, das aus diesem

(strukturell) ausgeschlossen und verworfen ist? Laut Butler muss dabei in einer paradoxen Weise ein »Bereich des nichtmenschlichen Menschlichen« in Anspruch genommen werden, der sich »vom Paradigma des Menschlichen unterscheidet, das es verteidigen will« (APV: 52). In ihren Überlegungen zur Inszenierung performativer (Selbst-)Widersprüche, die politisch wirksam werden können,¹² skizziert sie Strategien, in welcher Weise die hegemoniale Vormachtstellung herausgefordert werden kann:

Man muss die Sprache falsch verwenden und sogar logische Fehler begehen, um diesen Bruch zum Vorschein zu bringen, der durch Normen der Anerkennung herbeigeführt wird, die permanent zwischen denen, die anerkannt werden sollten, und denen, die nicht anerkannt werden sollten, unterscheiden. (APV: 52f.)

Normen werden bei diesem »falschen« oder »a-logischen« Gebrauch dadurch in Frage gestellt, dass ihre Inkorrektheit nicht als Fehler abgetan wird, sondern sie nachhaltig am selbstverständlichen Zirkulieren gehindert und Irritationen evoziert werden, sodass die gegebene Ordnung nachhaltig erschüttert wird. In diesem Zusammenhang werden Anerkennungsordnungen nicht bloß additiv erweitert, sondern einer prinzipiellen Revision unterzogen, indem die Analyse und Kritik auf inhärente Ausschlussmechanismen hinweist. In welchem Zusammenhang Formen der Störung mit dem zuvor skizzierten Verständnis einer Körperpolitik zusammenhängen, muss nun in einer weiteren Explikation der ethisch-politischen Ausprägungen des Butler'schen Normativitätsverständnis ausbuchstabiert werden.

Zuvor kann festgehalten werden, dass Butler von einer responsiven Dimension der Subjektivität ausgeht, der ein diachrones und asymmetrisches Moment eingeschrieben bleibt, das auf keiner vorgegebenen Reziprozität aufruht. Dieser Konzeption wohnt ein Moment von Normativität inne, insofern sie ein Antworten-Müssen beinhaltet, aus dem das prinzipielle Angewiesensein des Subjekts hervorgeht. Diese Abhängigkeit liest nun Butler nicht als ein Angewiesensein in privater Hinsicht unter Bezugnahme auf eine naturalistisch-anthropologisch gefasste Bedürftigkeit des Menschen (beispielsweise die emotionale Abhängigkeit von einer Bezugsperson), sondern interpretiert sie politisch. Normen geben vor, wer oder was überhaupt in die ethisch-politische Sichtbarkeit rücken kann. Der Normativitätsbegriff in dieser Bedeutung zielt auf das Fungieren jener Normen, die festlegen, wer oder was im Bereich der Anerkennbarkeit liegt und wer oder was nicht. Ordnungen erweisen sich dabei immer zugleich als in- sowie exkludierend. Insofern Butler Anerkennungsakte an die normativen Vorgaben historisch kontingenter und unterschiedlich formierter Diskurse rückgebunden sieht, erteilt sie sowohl einem rein monolithischen als auch simplen emanzipatorischen Anerkennungsverständnis eine klare Absage. Provokant

12 Zur politischen Wirksamkeit des performativen Widerspruchs vgl. Posselt (2016).

formuliert sie dabei in Richtung Honneth, dass eine »vollständige Anerkennung« unter dieser Perspektive nichts anderes als ein »Hirngespinnst« (APV: 56) darstelle; es müsse eingesehen werden, dass Anerkennungsprozesse nicht das Ideal einer restlosen Inklusion in sich tragen können. Kritische Emanzipation zielt somit nicht auf eine plane Eingliederung aller, sondern vielmehr auf die kritische Analyse von Anerkennungsprozessen ab, die für die eigene Störanfälligkeit und Ausschlussmechanismen sensibel bleibt. Denn Normen der Anerkennung wirken nicht deterministisch, sondern sind, insofern sie auf beständige Reiterationen angewiesen sind, strukturell offen für Verschiebungen und Kritik. Im Gegensatz zu Honneth, bei dem das Allgemeine gegenüber dem Besonderen immer die Oberhand behält, da Anerkennungssphären zwar additiv erweitert, nicht jedoch bis in die Fundamente angegriffen werden können, kann für Butler die Apprehension des Singulären, das sich gegen eine Eingliederung in gängige Anerkennungspraktiken verwehrt, diese nachhaltig erschüttern und zum Einsturz bringen.

4.2 Normative Konsequenzen der Körperpolitik

Das Verständnis einer Normativität, die in einem starken Sinne die Dimension der Verpflichtung mitbedenkt, gewinnt Butler wesentlich im Zuge einer Neukonzeption des Verständnisses von Körperlichkeit. Es geht Butler gerade in ihren jüngeren Texten darum, eine »neue Ontologie des Körpers« (RK: 10) zu entfalten. Die Grundeinsicht, die sie entlang der Begriffe »Gefährdung«, »Prekarität«, »Verletzbarkeit« und »Empfänglichkeit« auszubuchstabieren sucht, lässt sich so zusammenfassen: Körperlichkeit zeichnet sich durch eine prinzipielle und rückhaltlose Offenheit für Andere und Anderes aus (vgl. KEG: 118f.; GL: 45f.; APV: 193f.), die sich in einem je schon auf den Zuspruch des Anderen Angewiesensein manifestiert (vgl. KEG: 122; SE: 2) und aus einer grundlegenden Relationalität zu begreifen ist: Der Körper, so Butler, »muss [...] im Sinne der ihn stützenden Beziehungsgeflechte verstanden werden« (APV: 171).

Butler zeigt auf, dass körperliches Leben nicht ohne die es ermöglichenden Bedingungen vorstellbar und nur ausgehend von einer prinzipiellen Angewiesenheit auf Andere und Anderes zu denken ist. *Einerseits* weist sie damit die Annahme eines unversehrten Naturzustandes von sich, der als materielle Voraussetzung des Subjekts gelten könnte – sowohl innerhalb der klassischen Phänomenologie als auch in Honneths Überlegungen zu Formen der Missachtung findet sich ein solches Verständnis einer ursprünglichen leiblichen Integrität. Mit der Prekarität des Körpers ist nicht eine bloß mögliche Gewalt angezeigt – die dem Leib zugefügt werden, aber auch ausbleiben könnte –, sondern sie verweist auf eine je schon dem Anderen ausgesetzte Körperlichkeit, die allererst mit und in der Empfänglichkeit qua Verwundbarkeit konstituiert wird. Die spezifisch subjekthafte Körperlichkeit ist daher von einer rückhaltlo-

sen Exponiertheit her zu verstehen. *Andererseits* pocht Butler darauf, dass die Ausgesetztheit sich nicht in einer abstrakten Sphäre abspielt, sondern sich *konkret* in sozio-politischen Strukturen manifestiert. Ohne die Akzeptanz und bestätigende Annahme Anderer, ohne soziale, institutionelle und infrastrukturelle Unterstützung, ausreichend Nahrung und trinkbares Wasser, sichere Arbeit, angemessene Wohnverhältnisse, Mobilitätsmöglichkeiten und eine lebensfreundliche Umwelt ist ein »lebbares« Leben nicht möglich (vgl. RK: 26, APV: 100, 114). Worauf Butler aufmerksam macht, ist, dass der Körper nicht außerhalb der ihn bedingenden Relationen begriffen werden kann (vgl. APV: 172–173). Dabei vergisst sie nicht hinzuzufügen, dass diese Bedingungen in ökonomischer, politischer und gesellschaftlicher Hinsicht je spezifische und unterschiedliche sind (vgl. APV: 193f.). Was Körpersein spezifisch *in concreto* heißt, kann daher nicht auf einer abstrakten Ebene festgelegt werden, sondern wird durch historisch wandelbare ökonomische, politische und soziale Konditionen bestimmt. Kein Leben ist ohne die es ermöglichenden Bedingungen denkbar. In seiner fundamentalen Abhängigkeit von Anderen und Anderem ist Leben immer gefährdetes Leben und als solches darauf angewiesen, in seiner Dependenz, Schutzbedürftigkeit und Gefährdetheit anerkannt zu werden – und das heißt hier nichts anderes, als unterstützt und erhalten zu werden. In diesem Zusammenhang verweist Butler jedoch nicht nur auf die unterschiedlichen Bedürfnisse, sondern auch auf die ungleiche Verteilung von Prekarität:

Menschenleben werden auf unterschiedliche Weise unterstützt und aufrechterhalten, und die physische Verletzbarkeit des Menschen ist in ganz verschiedenen Formen auf der Erde verteilt. Bestimmte Menschenleben werden in hohem Maße vor Verletzung geschützt, und die Nichtachtung ihrer Ansprüche auf Unversehrtheit reicht aus, um Kriegsgewalten zu entfesseln. Andere Menschenleben werden nicht so schnell und so entschlossen Unterstützung finden und werden nicht einmal als »betrauernswert« gelten. (GL: 49)

Ihre Überlegungen zur Gefährdetheit des Körpers beschränken sich somit nicht auf eine individuell-existenzuelle Sphäre, sondern beziehen immer schon die Dimension des Sozialen respektive Politischen mit ein. Damit meint sie nicht in einer naiven Weise, dass es jemals eine Welt geben könnte, in der durch eine gerechte Verteilung der Gefährdung das Leid oder der Tod aufgehoben wären, sondern sie plädiert dafür, Körperlichkeit und Prekarität vor diesem Hintergrund neu zu lesen und »als eindeutig *politische* Angelegenheiten zu begreifen« (AVP: 155, Herv. MF/FP). Das beinhaltet jedoch, dass nicht nur auf die notwendige Schutzbedürftigkeit von Leben reflektiert wird, sondern auch auf die darin implizierten (Voraus-)Setzungen, die manche Formen ein-, andere wiederum ausschließen. Dass nun nicht jedes Leben auf die gleiche Weise bzw. überhaupt als Leben zählt, das wert ist, betrauert und geschützt zu werden, unterstreicht die Notwendigkeit der kritischen Revision herrschender Anerkennungspraktiken, um der Frage nach Gerechtigkeit nachkommen zu können.

Nun stellt sich jedoch die Frage, warum und in welcher Form für Butler das Angewiesensein des Körpers auf Andere zu Verpflichtungen in ethisch-politischer Hinsicht führt und Gerechtigkeit ins Werk gesetzt werden muss. Für das hier zu explizierende Normativitätsverständnis ist entscheidend, dass Butler »die Unerträglichkeit des Ausgesetztseins als Zeichen, als Erinnerungsposten einer geteilten Verletzlichkeit, einer gemeinsamen Körperlichkeit, eines geteilten Risikos begreift« (KEG: 135). Die Einsicht, in der radikalen Endlichkeit bzw. Vulnerabilität des (eigenen »menschlichen«) Körpers die »notwendige Grenze alles menschlichen Tuns« (AVP: 66) zu erblicken, führt jedoch nicht, wie man *prima vista* meinen könnte, zu einer verspäteten Neuauflage einer (Schopenhauer'schen) Mitleidsethik. Butlers Antwort auf die Frage, woher sich »starke normative Verpflichtungen [*commitments*]« (RK: 34) ergeben und warum die Gefährdetheit von anderen Lebewesen minimiert sowie die Ungleichverteilung von Gefährdungslagen in ein erträgliches Maß überführt werden soll, wird nicht auf ein Gefühl der Empathie zurückgeführt; vielmehr führt Butler in Rückgriff auf Arendt die Pluralität der Handelnden ins Treffen, die Freiheit aller erst ermöglicht.

In ihrer Arendt-Lektüre macht Butler geltend, dass wir aufgrund unserer Faktizität nicht nur nicht bestimmen können, wo und wie wir in die Welt geworfen werden, sondern auch nichts daran ändern können, dass wir immer schon mit Anderen zusammenleben.¹³ Diese Einsicht in die prinzipielle Unwählbarkeit der Kohabitation muss nach Butler als Bedingung gelesen werden, dass wir überhaupt als ethisch-politische Wesen existieren. Menschsein heißt mit Anderen zu sein und mit ihnen zusammenleben zu müssen. Denn nur diese immer schon vorgegebene und damit unwählbare Pluralität gewährt uns die Freiheit, uns so oder so verhalten und handeln zu können.¹⁴ Anders gewendet: Dass wir (*nolens volens*) zusammenleben, erweist sich als irreduzible Voraussetzung für Überlegungen, in welcher Weise wir zusammenleben und wie wir gemeinsam frei handeln können. Ohne die Pluralität von Anderen und die Bejahung dieser heterogenen Mehrzahl, gäbe es keine Wahlmöglichkeit im eigenen Handeln. Oder in den Worten Butlers:

Ohne diese Pluralität, gegen die wir uns nicht entscheiden können, haben wir keine Freiheit und somit auch keine Wahl. Dies bedeutet: Es gibt eine ungewählte Bedingung der Freiheit, und wenn wir frei sind, bejahen wir etwas an dem, was wir nicht wählen können. Wenn die Freiheit danach

13 Gleich zu Beginn ihrer *Vita activa* drückt Arendt diesen Gedanken aus, wenn sie in einer ersten Annäherung die Pluralität definiert als »die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern« (Arendt 1958a: 17).

14 So heißt es bei Arendt: »Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.« (Arendt 1958b: 201)

trachtet, über die Unfreiheit hinauszugehen, die ihre Bedingung ist, zerstören wir die Pluralität und gefährden [...] unseren Status als Personen im Sinne eines *zoon politikon*. (APV: 149)

Mit der Einsicht in die Unwählbarkeit des Zusammenlebens in einer Pluralität ergibt sich für Butler die unveräußerbare Verpflichtung, ebendiese Heterogenität zu wahren, um uns nicht selbst das Fundament der Freiheit zu nehmen. Institutionen und Strategien zum Schutz dieser Pluralität müssen folglich nicht nur um Willen der Anderen, sondern auch um *unser selbst Willen* entwickelt werden. Butler rekurriert hier jedoch nicht auf ein egologisches Nutzenkalkül, sondern nimmt mit Arendt eine ontologische Bestimmung der Bedingungen des Menschseins vor. Im Namen der Pluralität müssen daher für Andere Lebensbedingungen geschaffen werden, um auch in Zukunft die Freiheit nicht einzuschränken und ihre Vorbedingung zu wahren. Daraus folgt für sie ein Imperativ der Egalität. Gleichheit heißt hier gleiche Lebensbedingungen bzw. eine gleiche Verteilung von Gefährdungslagen – und nicht eine Gleichheit im Sinne der Gleichartigkeit –; nicht um der Gleichheit als Gleichheit willen, sondern um gleichberechtigt handeln zu können (vgl. APV: 72).

Damit weist Butler nicht nur liberale oder egologische Tendenzen zurück, sondern auch kommunitaristische, die gleichsam im Vorhinein wissen, wer zum Gemeinwesen gehört und wer nicht. Dagegen plädiert sie nicht nur dafür, Setzungen rund um das Menschsein als solche zu dechiffrieren, die eine Vielzahl von Geschlechteridentitäten und politischen Zuordnungen negieren, sondern deutet auch an, dass wir »ganz wesentlich verbunden und abhängig von nichtmenschlichen Leben« sind und dass es »nicht nur um den Fortbestand des anderen, sondern auch um all die Umweltbedingungen gehen muss, die das Leben lebbar machen« (APV: 156).

Gemeint ist damit keine unbedarfte und grenzenlose Erweiterung von Anerkennungsverhältnissen; im Gegensatz zu Honneth erblickt sie in der Geschichte keine sukzessive Inklusion oder voranschreitende Emanzipation. Vielmehr gilt es immer wieder, diskursive Grenzziehungen und etablierte Anerkennungspraktiken in Fragen zu stellen, wenn Pluralität und Offenheit eingeschränkt oder bedroht werden. In diesem Sinne versteht Butler sich als Kritikerin, die gegen Abschießungstendenzen vorgeht und Universalismen in ihrer Kontingenz lesbar macht:

Diese Art der pluralen Performativität strebt nicht einfach danach, den zuvor Unberücksichtigten und aktiv Gefährdeten einen Platz in einer bestehenden Erscheinungssphäre zu geben. Sie versucht vielmehr, einen Spalt in der Erscheinungssphäre zu erzeugen und den Widerspruch offenzulegen, mit dem deren Universalitätsanspruch postuliert und entkräftet wird. (APV: 70)

5. RESÜMEE

Aus den vorangestellten Nachzeichnungen sollte hervorgehen, dass Honneth und Butler die von Hegel übernommene Grundeinsicht teilen, dass sich die Konstitution des Subjekts nur aus den Beziehungen zu und in Abhängigkeit von Anderen angemessen beschreiben lässt. Anerkennung verlangt das Subjekt dabei jedoch nicht bloß von einem anderen Subjekt, sondern zugleich immer auch von der Gesellschaft. Diese lässt sich wiederum als Ordnung begreifen, die Anerkennung gewährt und ermöglicht. Daher ist es notwendig, einerseits danach zu fragen, ob erhobene Forderungen nach Anerkennung, die einzelne oder Gruppen formulieren, gerechtfertigt sind, und andererseits zu eruieren, ob die gesellschaftlichen Strukturen zu Recht eingeklagte Anerkennung ermöglichen oder verhindern. Das aber heißt, dass eine kritische Gesellschaftsanalyse notwendig ist, mit Hilfe derer man in die Lage versetzt wird, soziale respektive politische Strukturen normativ zu bewerten und gegebenenfalls mit guten Gründen zu kritisieren.

Während Honneth es vermag, in diffiziler Weise Kämpfe um Anerkennung in Rückgriff auf Gleichheits- und Freiheitsforderungen innerhalb bereits bestehender und für ihn immer schon vernünftiger Strukturen der Sittlichkeit zu explizieren, fragt Butler danach, wer in welcher Weise und auf welche Kosten überhaupt auf die Bühne solcher Anerkennungskämpfe gelangen kann. Normativität impliziert auf einer ersten Ebene eine normierende Dimension: Anerkennungsprozesse sind nie nur emanzipativ und inkludierend, sondern tragen immer die Kehrseite von Ausschlüssen mit sich, indem sie in der Ermöglichung von bestimmten Erscheinungsformen andere negieren. Diese diskursiv bereit gestellten Anerkennungsschemata müssen sich nach Butler in ihrer Reproduktion permanent bewähren, sodass sie aufgrund ihrer Iterabilität Verschiebungen ausgesetzt bleiben. Dies kann insbesondere dort, wo ihre Reinszenierungen mit widerständigen Formen konfrontiert sind, die sich nicht nahtlos in Anerkennungspraktiken integrieren lassen, zu nachhaltigen Erschütterungen des etablierten Anerkennungsregimes führen. Der Dialektik von Allgemeinem und Besonderen, bei der ersteres immer die Oberhand behält, wohnt Honneth zufolge dank der inhärenten Vernünftigkeit einer geschichtlich gewachsenen Sittlichkeit ein moralischer Fortschritt inne. Diesem teleologischen Verständnis von Geschichte hält Butler in ihren machtanalytischen Überlegungen eine Historizität entgegen, die sich durch Brüche und Störungen konstituiert. In ihren Augen geht es nicht darum, das geschichtliche Narrativ zu glätten, sondern Orte zu schaffen, die selbstkritisch auf die eigenen Ein- und Ausschlussmechanismen rekurren.

In diesem Zusammenhang macht Butler in ihrem alteritätsethischen Ansatz deutlich, dass sich eine normative Dimension bereits auf einer subjektkonstitutiven Ebene eingeschrieben hat. Das Subjekt ist gleichermaßen auf den Anderen angewiesen und zum Antworten verpflichtet. Dabei zeigt sich die prekäre Verfasstheit des Subjekts in

einer anderen Weise als bei Honneth, der vornehmlich ein reziprok-symmetrisches Verhältnis zwischen den Subjekten in Aussicht stellt, insofern Butler den Bezug zum Anderen strikt als diachron und asymmetrisch fasst. Während Honneth die Abhängigkeit vom Anderen als soziale Freiheit skizziert, die es dem Subjekt ermöglicht, gleichsam ins Eigene zu kommen, und sich für Honneth soziale Gerechtigkeit gerade dadurch auszeichnet, auch allen anderen eine individuelle Ausgestaltung zukommen zu lassen, bindet Butler Freiheit zurück an die Unwählbarkeit und uneinholbare Faktizität der Pluralität. Dabei wird evident, dass wir in einer unhintergehbaren Weise in eine heterogene Pluralität geworfen sind und im freien Handeln gerade diese Pluralität in Anspruch nehmen. Daraus ergibt sich für Butler die normative Verpflichtung, diese Pluralität zu wahren und ihre Unveräußerlichkeit anzuerkennen, also einzusehen, dass wir unsere Entwürfe nur in Rückgriff auf unsere je eigene Geworfenheit in kohabitativen Zusammenhängen auszubuchstabieren vermögen. Die dringlichen Überlegungen zu einer gerechten Verteilung von Gefährdungslagen begreift Butler dabei nicht als Endpunkt ihres Nachsinnes, sondern als Beginn einer Auseinandersetzung, die sich jenseits von liberalistischen und kommunitaristischen Vorentscheidungen den Herausforderungen der Zeit zu stellen hat.

LITERATUR

- Arendt, Hannah (1958a): *Vita activa oder Vom täglichen Leben*. München/Zürich: Piper ¹2013.
- Arendt, Hannah (1958b): »Freiheit und Politik«, in Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*. Hg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper ³2015, 201–226.
- Balibar, Étienne (2010): *Gleichfreiheit. Politische Essays*. Berlin: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1992): »Contingent Foundations«, in: Benhabib, Seyla et al. (Hg.): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. London/New York: Routledge 1995, 35–58.
- Butler, Judith (2008): »Den Blick des Anderen einnehmen. Ambivalente Implikationen«, in: Honneth, Axel: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Berlin: Suhrkamp 2015, 107–135.
- Chambers, Samuel/Carver, Terrell (2008): *Judith Butler and Political Theory. Troubling politics*. London/New York: Routledge.
- Deines, Stefan (2007a): »Soziale Sichtbarkeit. Anerkennung, Normativität und Kritik bei Judith Butler und Axel Honneth«, in: Bertram, Georg et al. (Hg.): *Sozialität und Anerkennung. Grammatiken des Menschseins*. Paris: L'Harmattan, 141–161.

- Deines, Stefan (2007b): »Verletzende Anerkennung. Über das Verhältnis von Anerkennung, Subjektkonstitution und ›sozialer Gewalt‹«, in: Kuch, Hannes/ Krämer, Sybille/Herrmann, Steffen K. (Hg.): *Verletzende Worte: Die Grammatik Sprachlicher Missachtung*. Bielefeld: transcript, 275–294.
- Derrida, Jacques (1971): »Signatur Ereignis Kontext«, in: Ders.: *Limited Inc.* hg. von Peter Engelmann, übers. von Werner Rappl unter Mitarbeit von Dagmar Travner. Wien: Passagen 2001, 15–45.
- Ferrarese, Estelle (2011): »Judith Butler's ›Not Particularly Postmodern Insight‹ of Recognition«, in: *Philosophy and Social Criticism* 37 (7), 759–773.
- Flatscher Matthias (2014): »Pluralisierungen des Anspruchs. Levinas' und Butlers Kritik am dyadischen Verständnis von Alterität«, in: Liebsch, Burkhard/Staudigl, Michael (Hg.): *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*. Baden-Baden: Nomos 2014, 73–98.
- Gregoratto, Federica/Ranchio, Filippo (2013): »Il dolore del determinato. Seconda natura e riconoscimento tra Hegel, Honneth e Butler«, in: *Società degli individui* 46, 155–168.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (2003a): »Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen«, in: Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt/M.: Suhrkamp 72003.
- Honneth, Axel (2003b): »Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser«, in: Fraser, Nancy/Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2010): *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011): *Recht auf Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2014): »Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 62 (5), 787–800.
- Honneth, Axel (2015a): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2015b): *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2015c): »Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Ein Vorschlag zur Erweiterung unseres moralischen Selbstverständnisses«, in: *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 5/1, 113–130.
- Ikäheimo, Heikki (2014): *Anerkennung*. Berlin/Boston: de Gruyter.

- Jaeggi, Rahel (2006): »Anerkennung und Unterwerfung: Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Subjektivität«, www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrebereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/anererkennungunterwerfung (Zugriff 28.08.2017)
- Kuch, Hannes (2011): »Anerkennung, Wechselseitigkeit und Asymmetrie«, in: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverria (Hg.): *Alterität und Anerkennung*. Baden-Baden: Nomos, 93–111.
- Levinas, Emmanuel (²1974): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer. Freiburg/München: Alber 1998.
- McQueen, Paddy (2015): »Honneth, Butler and the Ambivalent Effects of Recognition«, in: *Res Publica* 21 (1), 43–60.
- Pistol, Florian (2016): »Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1), 233–272.
- Posselt, Gerald (2016): »Outraging Speech: On the Politics of Performative Contradictions«, in: Oberprantacher, Andreas/Sicodi, Andrei (Hg.): *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*. London: Palgrave 2016, 111–129.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): »Zwischen Ansprache und Anspruch. Judith Butlers moraltheoretischer Entwurf«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 83–104.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2015): *Philosophische Methoden zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Normen – Subjekte – Gewalt

Mit Butlers Politik gegen hegemoniale Heteronormativität¹

MARÍA DO MAR CASTRO VARELA / NIKITA DHAWAN

Übersetzt von Anna Wieder und Sergej Seitz

[M]an muss diese versteinerten Verhältnisse dadurch
zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigene
Melodie vorsingt!

MARX 1844: 381

Widerstand gegen die gleichgeschlechtliche Ehe und gegen eingetragene Partnerschaften kann als ein Indiz dafür gelesen werden, für wie bedrohlich diese Beziehungsformen für die Hegemonie der Heterosexualität erachtet werden. Zugleich verweist dieser Widerstand, wie sich zeigen lässt, auf die zentrale Relevanz der Heteronormativität für die Idee der Nation.² Umgekehrt wird geltend gemacht, dass die Ge-

1 Dies ist eine gekürzte und leicht überarbeitete Fassung unseres Artikels »Normative Dilemmas and the Hegemony of Counter-Hegemony«, in: Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita/Engel, Antke (Hg.): *Hegemony und Heteronormativity*. Hampshire: Ashgate. 2011: 91–119.

2 Die gleichgeschlechtliche Ehe ist in 22 Ländern (landesweit oder in einigen Bundesländern) der heterosexuellen Ehe rechtlich gleichgestellt: Argentinien, Belgien, Brasilien, Kanada, Kolumbien, Dänemark, Finnland, Frankreich, Island, Irland, Luxemburg, Mexiko, Niederlande, Neuseeland, Norwegen, Portugal, Südafrika, Spanien, Schweden, Großbritannien, USA und Uruguay. Die Gesetze in Deutschland und Malta sind noch nicht in Kraft getreten (Stand: 4. August 2017). Südafrika ist in einem postkolonialen Kontext ein besonders interessantes Beispiel, insofern die verfassungsmäßige Anerkennung von Queer-Rechten einen wichtigen Aspekt der Entkolonialisierung darstellt. Darüber hinaus haben die Regierungen von Taiwan und Nepal das Vorhaben angekündigt, im Jahr 2010 gleichgeschlechtliche Ehen zu legalisieren. Dies wird auch in einigen europäischen Ländern in Er-

setze zur gleichgeschlechtlichen Ehe und zur eingetragenen Partnerschaft die Hegemonie der Institution Ehe und des »heterosexuellen Imaginären« (Ingraham 1996) eher verfestigt als gelockert hätten. Hieran zeigt sich das Dilemma im Kern der Politik gleichgeschlechtlicher Eheschließung. Einerseits haben gleichgeschlechtliche Verbindungen, insofern sie eine Form der Mimikry heterosexueller Ehe darstellen, das Potential, heteronormative Ordnungen zu verunsichern. Andererseits stabilisiert die gleichgeschlechtliche Ehe, insofern sie mit einer hegemonialen Institution gleichgestellt ist, die mit speziellen Privilegien einhergeht, die Hierarchie zwischen legitimen Liebesbeziehungen und solchen, die aus der hegemonialen Ordnung ausgeschlossen sind – was letztere dazu verurteilt, unlesbar zu bleiben und somit »normativer Gewalt« ausgesetzt zu sein (Butler 1999: xx).

Unser Beitrag setzt sich mit den normativen Dilemmata auseinander, mit denen die Queer-Politik im Kontext gleichgeschlechtlicher Eheschließung konfrontiert ist, und widmet sich dabei folgenden Fragen: Welche Rolle spielt die Institution Ehe bei der Sicherung der heterosexuellen Hegemonie? Hat die gleichgeschlechtliche Ehe als Mimikry der heterosexuellen Ehe ein gegenhegemoniales Potential? Inwiefern wird die hegemoniale Heteronormativität durch die gleichgeschlechtliche Ehe transformiert und/oder verfestigt? Mit Butler stellen wir darüber hinaus auch folgende Frage: »[W]elche Abkehr von der Norm [kann] etwas anderes als eine Entschuldigung oder Begründung für die fortwährende Autorität der Norm sein?« »Welche Abweichung von der Norm unterbricht den regulatorischen Prozess selbst?« (MG: 91)

HETERONORMATIVITÄT (ENT-)HEGEMONIALISIEREN

Beginnen wir mit dem Begriff der »heterosexuellen Matrix«, der bei Butler das »Raster der kulturellen Intelligibilität« bezeichnet, »durch das die Körper, Geschlechtsidentitäten und Begehren naturalisiert werden« (Butler 1990: 219, Fußn. 6). Diese Matrix kann als eine Ansammlung von Normen verstanden werden, durch die »intelligible« Subjekte produziert werden, deren Sex, Gender, Sexualpraktiken und Begehrensformen in kohärenter Weise aufeinander bezogen sind (vgl. Butler 1990: 21f.). Normative Ideale von Sex und Gender legen fest, wer als legitimes Subjekt wahrgenommen werden kann, indem sie bestimmte Körper, Begehren und Handlungen als

wägung gezogen (etwa Slowenien und Luxemburg). In Mexiko und den USA haben mehrere Städte und Bundesstaaten die gleichgeschlechtliche Ehe und die Adoption durch gleichgeschlechtliche Paare legalisiert (z.B. Mexico City und Washington D.C.). In verschiedenen Ländern gibt es diverse andere Möglichkeiten für gleichgeschlechtliche Partnerschaften, die mit unterschiedlichen Rechten einhergehen. In der Frage der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Ehen und eingetragener Partnerschaften oder Lebensgemeinschaften haben wir es also mit weitreichenden internationalen Diskrepanzen zu tun.

lesbar oder natürlich darstellen. Diese Regulierungspraktiken formen und beschränken die »Genderintelligibilität«, indem sie die soziale, politische und kulturelle Welt strukturieren – und zwar nicht nur insofern sie Ideen, Werte und Überzeugungen beeinflussen, sondern auch in einer materiellen Hinsicht durch Institutionen (vgl. Chambers/Carver 2008: 147). Von Versicherungen bis zu Steuern und von der Adoption bis zur Einwanderung zeigt sich, wie Heteronormativität jene Privilegien sichert, die den hegemonialen Normen entsprechen, und abweichende Verhaltensweisen, Beziehungen und Praktiken stigmatisiert, delegitimiert und unlesbar macht (vgl. Chambers/Carver 2008: 147).³

Dabei ist festzuhalten, dass der Begriff der Heteronormativität nicht schlicht darauf verweist, dass die Mehrheit der Bevölkerung »heterosexuell« ist. Vielmehr handelt es sich um einen kritischen Begriff, der aufzeigt, inwiefern die Heterosexualität als Norm »within social practices as the implicit standard of normalization« (Butler 2004: 41) operiert und uns alle zu Konformität mit den heterosexuellen Standards animiert. Ein anderer wichtiger Aspekt der Heteronormativität besteht in der wechselseitigen Konstitution normativer Heterosexualität und der rigiden binären Geschlechterordnung, innerhalb derer man je nur einer Kategorie zugehören kann. Selbst wenn die Heterosexualität als intrinsischer Aspekt der »Normalisierungsgesellschaft« auch durch Verordnungen oder Gesetze mit Zwangsgewalt durchgesetzt wird, so operiert sie doch weitaus subtiler als eine »disziplinarische Normalisierung«, die alle Bereiche des Alltagslebens betrifft, die gesellschaftlichen Verhältnisse durchdringt und die öffentliche Ordnung beeinflusst (vgl. Foucault 1975: 55). Der Begriff der Heteronormativität dient nicht einfach dazu, die Diskriminierung abweichender Sexualitäten und Körper aufzuweisen; vielmehr macht er deutlich, wie sehr wir alle, ob *straight* oder *queer*, angehalten sind, der heterosexuellen Norm zu entsprechen, sodass »heterosexuelle Begehren und Identitäten nicht nur angenommen, sondern auch [...] belohnt und privilegiert werden« (Chambers/Carver 2008: 145).

Jeder Versuch, Gender durch eine Kritik der Heteronormativität zu entnaturalisieren, ist intrinsisch damit verbunden, die »normative Gewalt« zu entlarven, »die idealen Geschlechtermorphologien eingeschrieben ist«, sowie damit, »die allgegenwärtigen Ansichten über die vermeintlich natürliche Heterosexualität zu entwurzeln« (Butler 1999: xxi). Normative Gewalt ist die Gewalt partikularer Normen, die nicht

3 Der Begriff der Heteronormativität, den Michael Warner 1993 in seinem mittlerweile kanonischen Buch *Fear of a Queer Planet* geprägt hat, beschreibt die Art und Weise, in der Heterosexualität normativ wirksam ist. Interessanterweise hat bereits 1975 die niederländische feministische Gruppierung »The Purple September Staff« einen Artikel mit dem Titel »Der normative Status der Heterosexualität« veröffentlicht. Darin argumentierten sie, dass die Heterosexualität ein »normalisiertes Machtgefüge« darstellt, »das Möglichkeiten beschränkt, Männer gegenüber Frauen privilegiert sowie die männliche Herrschaft verfestigt und naturalisiert« (zit. n. Ingraham 2002: 74).

nur bestimmen, wer letztlich als Mensch zählt, sondern die auch regulieren, was innerhalb eines bestimmten Rahmens lesbar, sprich, intelligibel ist. Jene, die Gefahr laufen, nicht als legitime Subjekte anerkannt zu werden, riskieren den »sozialen Tod« (Mills 2007: 137). In unserem alltäglichen Verständnis ist der*die Adressat*in von Gewalt ein autonomes Subjekt und die Gewalt wird genau deswegen verurteilt, weil sie die Souveränität dieses Subjekts verletzt. Demgegenüber zielt die normative Gewalt nicht auf vorgegebene Subjekte ab, sondern wohnt den Subjektkonstitutionsprozessen selbst inne. Gendernormen üben auf jene Körper Gewalt aus, die diese Normen verletzen (vgl. Chambers/Carver 2008: 76), während diejenigen, die damit konformgehen, von ihnen profitieren. Der Körper existiert nicht vor der Gewalt, sondern wird vielmehr durch sie konstituiert und stellt folglich eher einen Effekt als Adressierter von Gewalt dar. Insofern haben Normen ein doppeltes Gewaltpotential: Einerseits haben wir mit einzelnen Gewaltvorkommnissen zu tun, die mit der besonderen Manifestation der Norm im Zusammenhang stehen. Andererseits geht es um eine Gewalt, die Normen selbst inhärent ist, im Sinne ihrer wesentlich »weltbildenden« und »wirklichkeitsverleihenden Kraft« (Mills 2007: 140).

Eine der schwierigsten Herausforderungen liegt in der Sichtbarmachung normativer Gewalt, d.h. darin, aufzuzeigen, wie »die Normen der Anerkennung [...] der Produktion und Reproduktion der Vorstellung vom Menschlichen [dienen]« (Butler MG: 57) und so bestimmte Lebensformen »unmöglich« und »unlebbar« machen (Butler 1999: viii). Bestimmte Formen der Gewalt werden als legitim und zulässig angesehen, insofern die von dieser Adressierten außerhalb der hegemonialen Anerkennungsnormen stehen. Die Gewaltandrohung im Falle der Abweichung von hegemonialen Normen erinnert unaufhörlich daran, dass sich einer Norm zu widersetzen heißt, sein Leben aufs Spiel zu setzen (vgl. MG: 61). Die Möglichkeit eines »lebbares Lebens« hängt davon ab, als legitimes und lesbares Subjekt anerkannt zu werden. Um zu überleben, bedarf es einer gewissen normativen Intelligibilität, insofern »wir weiter in einer Welt leben, in der man für das Vergnügen, das man sucht, die Phantasie, die man verkörpert, das Gender das man darstellt, ernste Entrechtung und physische Gewalt riskieren kann.« (MG: 339f.).

Normen normalisieren nicht nur, sie werten auch, indem sie Konformität belohnen und Devianz bestrafen. Normen sind folglich untrennbar mit Anreiz und Konsens verbunden, die in den gesellschaftlichen, religiösen, ökonomischen und kulturellen Sphären hergestellt und legitimiert werden. In der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sanktionen und Normen bringt Butlers Ansatz zwei Perspektivverschiebungen mit sich: Erstens wird Macht bei Butler nicht nur negativ im Sinne von Verbot und Repression verstanden. Sie weist ein juridisches Machtmodell zurück, demzufolge ein Subjekt einem anderen etwas zufügt. Stattdessen denkt sie die Macht von Normen als produktiv. Normen produzieren bestimmte Lüste und Begehren und delegitimieren andere. Zweitens markiert Butlers Konzeption eine Verschiebung weg von liberalen Auffassungen des Subjekts als einem rationalen Akteur, der sich mit guten

Gründen dafür entscheidet, welchen Normen er entsprechen möchte. Vielmehr produzieren Normen, wie bereits Foucault geltend gemacht hat, Subjekte und Körper, gerade indem sie sie regulieren. Liberale Lesarten, die Normativität nur im Sinne bewusster Entscheidungen fassen, die autonome Subjekte darüber treffen, welchen Normen sie Folge leisten möchten, verkennen das Problem der Überlebensfähigkeit abweichender Körper. Butler stellt die Fiktion des souveränen Subjekts in Frage und rückt dagegen das vulnerable Subjekt ins Zentrum, das grundlegend von Normen abhängig ist (vgl. Mills 2007: 134). In Abgrenzung zu einem voluntaristischen Verständnis von Widerstand zeigt sie auf, in welcher Weise Normen einen Ort politischer Handlungsfähigkeit darstellen, gerade insofern die Vulnerabilität des Subjekts eng an normative Regulierungen gebunden ist.

Politische Versuche einer Dehegemonialisierung von Heteronormativität kündigen eine begriffliche Verschiebung weg von einer Minderheiten-Identitätspolitik, die auf gesellschaftliche Inklusion abzielt, hin zu einer Infragestellung der »normativen Gewalt« der Heterosexualität an. Liberale Theorien lösen das Problem der sexuellen Orientierung dadurch, dass sie die Diskriminierung von Queer-Personen bestrafen (vgl. Chambers/Carver 2008: 145). Davon versprechen sie sich Gleichheit und Freiheit. Der Kritik der Heteronormativität geht es dagegen nicht nur um individuelle Akte der Diskriminierung oder darum, die Vorurteile der heterosexuellen Mehrheit zu überwinden.

Die heterosexuelle Matrix erhält sich durch ständige Iteration, sodass Subversion gerade insofern möglich wird, als Regulierungspraktiken stets aufs Neue wiederholt werden müssen, um sich zu erhalten. Da die Iteration von Normen notwendig für ihren Fortbestand ist, besteht die Möglichkeit, dass Normen durch wiederholte Zitierung deterritorialisieren werden können (vgl. MG: 346). Sprich: Aufgrund eben ihrer Brüchigkeit können normative Ordnungen durch subversive Iterationspraktiken resignifiziert werden (vgl. MG: 353). Abweichungen von der Norm sind jedoch nicht automatisch subversiv, da der Fortbestand von Normen auch wesentlich von diesen Abweichungen abhängt (vgl. KG: 181f.; Butler 1999: 119, 185). Die Infragestellung der Norm vollzieht sich immer noch im Verhältnis zur Norm. Ein gutes Beispiel ist etwa die Praxis des Drag, die nicht an und für sich als subversiv gelten kann – wie dies oft unterstellt wird.

Normen sind weder überhistorisch noch können sie jederzeit in derselben Weise in Frage gestellt werden. Die Analyse der geschichtlichen Bedingungen, unter denen Normen entstehen und ihre Regulierungsfunktion erfüllen, ist daher für eine gegenhegemoniale Politik wesentlich. Allerdings ist es nicht immer einfach, eine klare Grenze zwischen der Subversion und der bloßen Nachahmung von Normen zu ziehen. Subversion vollzieht sich nicht automatisch und ihre Wirkungen können nicht präzise vorausgesagt werden. Gegenhegemoniale Praxen haben nicht bloß empirisch damit zu tun, dass eventuell eine gewisse Anzahl von Individuen Gendernormen durch die Mimikry heterosexueller Normen unterminieren. Es gibt also keinen un-

fehlbaren Weg im Kampf gegen die Heteronormativität, zumal Subversion stets unberechenbare Wirkungen zeitigt. Butler sieht daher davon ab, genaue Angaben zu machen, die dazu dienen könnten zu beurteilen, ob eine bestimmte Praxis subversiv ist. Stattdessen macht sie geltend, dass ein Akt gerade durch seine Fähigkeit, hegemoniale Anerkennungsnormen in Unruhe zu versetzen, d.h. durch seine Unlesbarkeit, ein weitreichenderes subversives Potential zu entfalten vermag (vgl. Butler 1999: xxi).

Heteronormativität macht Sexualität lesbar, indem sie jede/n heterosexuell kodiert. Von denjenigen, die von der Heterosexualität abweichen, erwartet man, dass sie sich den gängigen Normen anpassen oder ihre Abweichung von der Norm durch ein Coming-out deklarieren und markieren. Dagegen wendet Butler kritisch ein, dass »die Bekräftigung von ›Homosexualität‹ bereits eine Verlängerung des homophoben Diskurses darstellt« (Butler 1993: 145), sodass »dieses ›Coming-out‹ nur eine neue, andere Form des ›Closet‹, des Schweigens« produziert (Butler 1993: 147). Dabei geht es ihr keineswegs um eine Diskreditierung queerer Identitäten, sondern gerade darum, Strategien zur Subversion der heteronormativen Norm zu finden, ohne dabei unversehens die Heteronormativität zu stabilisieren, zumal auch »Urteile darüber, was das Subversive vom Nichtsubversiven unterscheidet [...] nicht außerhalb jedes Kontextes [und] nicht überzeitlich geltend gemacht werden können« (Butler 1999: xxi).

Die Fähigkeit, bestehende Normen zu kritisieren, ist mit dem Vermögen verbunden, »alternative, minority versions of sustaining norms« (Butler 2004: 3) zu artikulieren. Dabei schafft die Kontingenz von Normen Raum für kreative politische Handlungsfähigkeit. Auch wenn Subjekte von normativen Ordnungen abhängen und aus ihnen hervorgehen, werden sie von ihnen nicht völlig determiniert, insofern »Normen [...] keine endgültige oder fatalistische Kontrolle aus[üben]« (MG: 31). Normen ermöglichen folglich die Lesbarkeit und Intelligibilität des Subjekts und behindern sie zugleich. Damit zeigt sich deutlich die normative Ambivalenz, mit dem wir konfrontiert sind, nämlich »dass wir zwar Normen brauchen, um leben zu können, und gut leben zu können, und um zu wissen, in welche Richtung wir unsere soziale Welt verändern wollen, dass wir aber auch von den Normen in Weisen gezwungen werden, die uns manchmal Gewalt antun, so dass wir sie aus Gründen sozialer Gerechtigkeit bekämpfen müssen.« (MG: 327). Darüber hinaus stellt Butler die Kraft der Norm heraus, indem sie die Effekte normativer Regulierungen untersucht. Normen als »eine Form sozialer Macht [...] und ein Apparat« (MG: 84) kommt kein unabhängiger ontologischer Status zu. Vielmehr fungieren Normen als Ideale, die dazu dienen, Handlungen lesbar oder unlesbar zu machen (vgl. Mills 2007: 138). Normen werden nicht von »Außen« her übergestülpt, sondern produzieren selbst ihr Anwendungsfeld (vgl. Mills 2007: 139).

Politischer Kampf besteht in der Überschreitung und Umarbeitung der Norm (vgl. MG: 325–366). Er beruht darauf, Normativität zu verhandeln. Wenn es Anerkennungsnormen gibt, durch die das Menschliche konstituiert wird, und diese Normen

Machtoperationen festschreiben, folgt daraus, dass gegenhegemoniale Politik eine Auseinandersetzung über die Macht beinhalten muss, die in und durch solche Normen wirksam ist (vgl. MG: 56). Die Möglichkeit, hegemoniale Normen in Frage zu stellen, setzt das Vermögen voraus, unser Verhältnis zu Normen neu zu denken. Vor diesem Hintergrund möchten wir uns nun der Politik gleichgeschlechtlicher Eheschließung zuwenden, um zu untersuchen, ob sie als eine Verfestigung der heteronormativen Ordnung fungiert und/oder ob sie ein Potential für gegenhegemoniale Artikulationen bereithält.

BRIDE AND PREJUDICE

Die Ehe ist eine zutiefst und wesentlich heteronormative Praxis und zugleich ein zentrales Instrument der Hegemonie. Aufgrund der zahlreichen Privilegien, die mit der Eheschließung einhergehen, vermag sie sich die Zustimmung der Mehrheit zu sichern. Die Heterosexualität wahrt ihre Hegemonie, indem sie sich in Heirat und Ehe als »natürlich« ausgibt (vgl. Ingraham 2002: 76). Es gibt immer gute Gründe zu heiraten und der Wunsch danach wird als selbstverständlich wahrgenommen, insofern angenommen wird, dass jede/r irgendwann einmal heiraten möchte, sei es aus romantischen oder pragmatischen Motiven. Die Institution der Ehe, die den Kern des »heterosexuellen Imperativs« (Mills 2007: 136) bildet, hat eine lange Tradition.⁴

Ein wichtiger Aspekt der Debatte ist die vermeintlich natürliche Verbindung zwischen der Fortpflanzung und der heterosexuellen Familie, wobei das Zeugen von Kindern als hauptsächliches und eigentliches Ziel der Ehe angesehen wird. Gayatri Chakravorty Spivak erläutert, dass »reproduktive Heteronormativität« bedeutet, dass es normal ist, »heterosexuell zu sein und sich fortzupflanzen, und diese Norm ist wesentlich für die Hervorbringung von Gesellschaft: für rechtliche Strukturen, religiöse Strukturen, affektive Strukturen, Strukturen des Wohnens, für alles.« (Spivak 2007: 193).

Es ist kein Zufall, dass das Adoptionsrecht, das eng mit der heteronormativen Reproduktion verbunden ist, eine Schlüsselstelle der Auseinandersetzung im Kampf

4 Für Gramsci spielen zivilgesellschaftliche Institutionen wie die Kirche eine bedeutende Rolle für die Konsolidierung der Hegemonie. Das abendländische Verständnis der Ehe ist zutiefst durch die christliche Kirche geprägt. Es setzte sich im 12. Jahrhundert durch und fand rasch in ganz Europa Verbreitung. Bis heute beeinflusst es die vorherrschende Auffassung von Liebesbeziehungen. Christliche Vorstellungen haben das bürgerliche Recht in ganz Europa beeinflusst und bilden auch noch heute einen wesentlichen Bestandteil des hegemonialen Verständnisses der Ehe als einer Partnerschaft zwischen zwei Menschen unterschiedlichen Geschlechts, die auf Lebenszeit geschlossen wird. Vgl. Winkler von Mohrenfels 2006: 533f., McAreavey 1997, Platero 2007: 332. Auch das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch (§1353, 1) hält fest, dass die »Ehe [...] auf Lebenszeit geschlossen« wird und Artikel VI des Grundgesetzes stellt die Ehe unter den »besonderen Schutz [...] der staatlichen Ordnung«.

um die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Eheschließungen und eingetragener Partnerschaften darstellt. Die katholische Kirche verurteilt gleichgeschlechtliche Eheschließungen als »sündhaft«, und zwar hauptsächlich weil sie der Ansicht ist, dass sie die Idee der Familie korrumpieren. Darüber hinaus spielen Ehe und Familie eine zentrale Rolle in rassistischen Ideologien. Die Regulierung der Ehe war beispielsweise sowohl für die Nazis als auch für das südafrikanische Apartheidsregime (vgl. Vos 2008) wesentlich, um die »Rassenreinheit« der Nation sicherzustellen. Ann Laura Stoler beschreibt dies treffend als die »Biopolitik der Rassenherrschaft« (Stoler 1995: 45). Im deutschen Kontext verabschiedete das NS-Regime 1933 das *Gesetz zur Verminderung der Arbeitslosigkeit*, das verheirateten Paaren gestattete, Hypotheken aufzunehmen und eine Familie zu gründen,⁵ wohingegen Junggesellen und kinderlose Paare stark besteuert wurden. Andere Gesetze, wie etwa die *Nürnberger Gesetze*,⁶ wurden erlassen, um die »Rassentrennung« zu sichern und »Mischehen« zwischen Deutschen, Juden und anderen »Nicht-Ariern«, wie es hieß, unmöglich zu machen, die nicht als deutsche Staatsbürger angesehen wurden und auch nicht als solche in Betracht kamen, wie etwa »Nicht-Weiße«.

Die Aufhebung rassistischer Gesetze haben in der Folge nicht automatisch zur Veränderung der etablierten Verwandtschafts- und Beziehungsstrukturen geführt. Personen, die in eingetragenen gleichgeschlechtlichen Partnerschaften leben, hatten in Deutschland beispielsweise kein Recht, Kinder zu adoptieren und sie bekamen auch nicht die Steuervergünstigungen heterosexueller Eheleute. Dies wird sich jetzt, nachdem der Bundestag der gleichgeschlechtlichen Ehe zugestimmt hat, ändern: am 1. Oktober 2017 wird ein Gesetz in Kraft treten, welches die Eheschließung ermöglicht. Doch ein Blick auf Spanien zeigt, dass heteronormative Ideologien nicht durch die simple Einführung der Ehe für Alle ins Wanken gerät. Dort hat die Reform des Eherechts, die vorherrschenden Strukturen nicht verändert; die Familie bleibt als heterosexuelle Institution fest im hegemonial Imaginären verankert (vgl. Platero 2007: 330).

In vielen europäischen Ländern beschränkt sich die Lobbyarbeit konservativer LGBT-Verbände auf das Recht auf Eheschließung, dieses gerät zu dem Ziel queerer Emanzipationspolitik. Damit geht das Risiko einher, wie Duggan geltend macht, eine Art »Homonormativität« zu stabilisieren, d.h. eine Form von Politik, »die die vorherrschenden heteronormativen Annahmen und Institutionen nicht in Frage stellt, sondern sie vielmehr stützt und aufrechterhält, und dabei die Möglichkeit einer nicht-aktivistischen Homosexuellengemeinschaft und einer privatisierten, entpolitisierten Homosexuellenkultur in Aussicht stellt, die in Häuslichkeit und Konsum verankert

5 Um Arbeitsplätze für Männer zu gewährleisten, wurde Frauen ein Ehestandsdarlehen unter der Bedingung angeboten, dass sie ihre Arbeit aufgaben.

6 So wurde beispielsweise am 15. September 1935 das *Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre* erlassen, das Ehen und außerehelichen Verkehr zwischen »Nicht-Ariern« und »Deutschen« verbot.

ist« (Duggan 2003: 50). Kritische Queer-Theoretiker*innen und Aktivist*innen weisen oft die Ehe an sich als konservativ und typisch für eine Form von Assimilationspolitik zurück (differenziert hierzu Mesquita 2011). Damit laufen sie aber nun umgekehrt Gefahr, die Bedeutsamkeit eines so machtvollen politisch-juristischen Themas zu unterschätzen, was zu einem weitreichenden blinden Fleck in der Analyse des Verhältnisses zwischen Sexualität und Hegemonie geführt hat.

Die serbische Künstlerin Tanja Ostojić unternimmt in ihrem Projekt *Looking for a Husband with EU Passport*⁷ den Versuch, die Heiligkeit der Ehe und zugleich die Grenzpolitik der EU zu parodieren, indem sie das Zusammenspiel von Nation und Familie in den Blick rückt. Dazu postete sie ein Nacktfoto von sich im Internet mit einem Begleittext, in dem sie erklärte, dass sie in der EU leben wolle und auf der Suche nach einem Mann⁸ mit EU-Staatsbürgerschaft sei, um ihn zu heiraten. Nachdem sie über 500 Briefe mit zahlreichen Bewerbern aus der ganzen Welt ausgetauscht hatte, arrangierte sie ein Treffen mit einem Deutschen, mit dem sie einen sechsmonatigen Briefwechsel geführt hatte, als öffentliche Performance und heiratete ihn einen Monat später in Belgrad. Mit ihrer Heiratsurkunde erhielt sie ein Visum zur Familienzusammenführung für Deutschland. Dies zeigt deutlich, dass die (heterosexuelle) Ehe viele Türen öffnet, was auch erklärt, dass die Ehe einen wichtigen Migrationsanreiz darstellt, vor allem für Frauen. Ehen sind nicht immer das Ergebnis romantischer Beziehungen. Vielmehr haben feministische Untersuchungen gezeigt, dass die Ehe, wie auch die »weiße Hochzeit unter den Bedingungen des transnationalen Kapitalismus tatsächlich massenmarkttauglich, gleichförmig und fließbandartig produziert wird und wenig mit dem utopischen Bild vieler Beteiligten gemein hat« (Ingraham 2002: 80).⁹

Angesichts der großen Relevanz der Ehe für die Organisation sozialer, politischer, ethischer und ethnischer Verhältnisse wird jede Herabsetzung der Unantastbarkeit der Ehe als Bedrohung für die Gesellschaft angesehen. In diesem Zusammenhang sind sogenannte Scheinehen besonders interessant, nicht zuletzt da schon der Begriff zu implizieren scheint, dass es so etwas gebe wie wahrlich »echte« Ehen.¹⁰ Dies zeigt sich allein in der Schwierigkeit, Scheinehen als solche zu entlarven. Europäische

7 Eine Dokumentation von Tanja Ostojićs Projekt »Looking for a Husband with EU Passport« findet sich unter <http://www.ttv-i.net/?p=1644> (6.8.2017).

8 Trotz des provokanten Ansatzes von Ostojićs Projekt reproduziert sie deutlich eine heterosexuelle Begehrensökonomie, wie auch der Titel ihrer Anzeige »Looking for a *Husband* with EU Passport« (unsere Herv.) deutlich macht, was wiederum eine die Heteronormativität stabilisierende Geste darstellt.

9 Die US-amerikanische Hochzeitsindustrie ist beispielsweise 32 Milliarden Dollar schwer (vgl. Ingraham 2002: 78).

10 Der deutsche Rechtstheoretiker Jens Eisfeld hat gezeigt, dass der Begriff der »Scheinehe« auf die Nazis zurückgeht (vgl. Eisfeld 2005). Seine historische Analyse der Instrumentalisierung der Ehe im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts zeichnet die sukzessive Ideologisierung des Eherechts nach.

Staatsbeamte bedauern dies immer wieder.¹¹ Seit einigen Jahren wird der juristische und moralische Diskurs über die Scheinehe mit zunehmender Vehemenz geführt. Scheinehen werden als Verrat an der Heiligkeit der Ehe gebrandmarkt. Daher haben Standesbeamte in Deutschland die Möglichkeit, Paare nicht zu verheiraten, wenn sie den Verdacht hegen, dass es sich um Ehebetrug handelt. In Großbritannien enthält das Asyl- und Migrationsgesetz bereits seit 1999 Bestimmungen zum Schutz vor Scheinehen (vgl. Kofman u.a. 2000: 67). In manchen deutschen Städten, wie etwa in Berlin, können, wenn begründete Zweifel bestehen, Paare vor oder nach der Hochzeit getrennt voneinander über beispielsweise das Geburtsdatum des Partners, ihre Essgewohnheiten, darüber, wie sie sich kennengelernt haben, oder die Namen ihrer Verwandten befragt werden. Dabei werden scheinbar private Themen zu Angelegenheiten öffentlichen Interesses. Die Heiligkeit der Ehe wird damit ironischerweise für einen Moment ausgesetzt, indem noch die intimsten Begebenheiten vor Staatsbeamten ausbreitet werden müssen, gerade um angeblich die Heiligkeit der Ehe zu bewahren.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Ehe im Zentrum hegemonialer Heteronormativität verankert ist. Im Kontext rassistischer Ideologien dient sie zudem dazu, die Idee eines »reinrassigen, leistungsfähigen Volkskörpers« zu stabilisieren. Das romantische Bild der Ehe verschleiert die Art und Weise, in der »institutionalisierte Heterosexualität eigentlich dazu dient, Gender zu organisieren und dabei zugleich Rassen-, Klassen- und Geschlechterhierarchien zu bewahren« (Ingraham 2002: 76f.). Darüber hinaus macht es die Gewalt unsichtbar, welche Teil einer einheimischen Ideologie ist, die die hegemoniale Idee der vitalen, reinen und gesunden Nation/Heimstatt absichert.

EHE UND MIMIKRY

Unsere Gesellschaft kann, wie jede Gesellschaft, nur überleben, wenn sie neue Menschen hervorbringt. Der Ehebund zwischen Mann und Frau, die sich in der Ehe rückhaltlos einander verschrieben haben und die ihre Vereinigung im schönen körperlichen Akt ehelichen Verkehrs vollziehen, ist der Ort, der am besten als »Heimat« für neues menschliches Leben geeignet ist, als ein »Ort«, wo dieses Leben Wurzeln schlagen und wachsen kann, in Liebe und Dienstbarkeit zu anderen. Eine solche Ehe trägt Unvergleichliches zum gemeinsamen Guten bei. Sie verdient rechtlichen Schutz. *Gleichgeschlechtliche Verbindungen sind nicht dasselbe und imitieren nur*

11 Vgl. »Der Trau-Schein. Geschichte einer Scheinehe« von Carolin Wiedemann auf Spiegel Online: <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/geschichte-einer-scheinehe-a-858623.html> (30.8.2017).

traurig das Wahre. Sie können keineswegs als Ehen im echten Sinne betrachtet werden. (May 2004: 314, unsere Herv.)

Diese Passage, die im *National Catholic Bioethics Quarterly* erschienen ist, verbrämt die gleichgeschlechtliche Ehe als »bloße« Mimikry der »echten« heterosexuellen Ehe. Dabei lässt sich fragen, ob die Praxis der Mimikry als einer der Schlüsselbegriffe in gegenwärtigen kritischen Diskursen wie dem Feminismus und der postkolonialen Theorie die Hegemonie der Heterosexualität zu untergraben vermag. Butler argumentiert, dass Mimikry und Maskerade das »Wesen« von Gender ausmachen (vgl. Butler 1999: 67f.) Analog hat der postkoloniale Theoretiker Homi Bhabha in seinen Überlegungen zur kolonialen Mimikry diese als einen Schauplatz der Macht und zugleich des Widerstands profiliert. In seinem einflussreichen Aufsatz »Von Mimikry und Menschen« (1994) konzeptualisiert er die Mimikry als eine der ephemeren und zugleich effektivsten Strategien kolonialer Macht und kolonialen Wissens. Koloniale Mimikry steht für das epochale Projekt der *mission civilisatrice* zur Reformierung des kolonialisierten Anderen, indem man ihn in die kolonialen normativen Ordnungen einschreibt. Der europäische Kolonisator verlangt, dass das kolonisierte Subjekt die europäischen Werte und Normen imitiert und übernimmt, deren vorgebliche Überlegenheit es verdient, nachgeahmt zu werden. Bhabhas Konzeption der Mimikry unterstreicht die Handlungsfähigkeit der Kolonialisierten, indem er herausstellt, wie diese die hegemonialen kolonialen Normen zugleich annehmen und verändern (vgl. Bhabha 1994: 48, 56, 85–92). Der Prozess der Mimikry ahmt aber gerade nicht von vornherein gefestigte oder gegründete Identitäten nach. Es gibt weder eine absolut vorgegebene Identität »des Kolonisators«, die nachzuahmen wäre, noch verrät der/die Kolonisierte durch Mimikry seine/ihre »wahre« Identität. Dennoch gibt es einen »Wunsch, durch Mimikry [...] »authentisch« zu werden« (Bhabha 1994: 130). Das Kolonialsubjekt wird so in einen Strudel von Identifizierung und Verleugnung hineingezogen.

Dabei bleibt beständig die Frage offen, wer aus der Mimikry als einer Widerstandsstrategie letztlich Gewinn zieht. Bhabhas Mimikrybegriff ist in einer ganzen Reihe von Gegendiskursen äußerst populär geworden, die hegemoniale Identitäten und Formationen bekämpfen. In diesem Zusammenhang wird die Mimikry herrschender Kulturen und Identitäten als ein subversives Moment angesehen, das hegemoniale Diskurse durchbricht. Es scheint uns sinnvoll, die Potentiale und Grenzen der Mimikry als einer Subversionsstrategie im Kontext der europäischen Debatte zur gleichgeschlechtlichen Eheschließung zu untersuchen. Wenn die hegemoniale Heteronormativität sich über die Normalisierung heterosexueller Beziehungen absichert, dann besteht durch die Öffnung der Institution der Ehe für Neuverhandlungen die Möglichkeit, nicht nur die Heterosexualität zu entnaturalisieren, sondern auch die intrinsische Gewalt der Exklusivität des Eherechts sichtbar zu machen. Wenn die Norm der heterosexuellen Ehe subtil und unsichtbar funktioniert, indem sie sich als Common Sense darstellt und jenen, denen diese Institution offensteht, Anerkennung,

einen höheren sozialen Status und materielle Vorteile bringt, dann kann die gleichgeschlechtliche Ehe als Beanspruchung der hegemonialen Heteronormativität gelesen werden. Sie zwingt hegemoniale Institutionen dazu, ihre Strukturen zu überdenken und sich die Frage zu stellen, wer das Recht hat, an ihr teilzuhaben, aus welchen Gründen, in welchen Konstellationen und Zusammenhängen. In vielen Ländern, in denen die gleichgeschlechtliche Ehe eingeführt wurde, ging dies etwa mit grundlegenden Veränderungen im Steuerrecht, in der Krankenversicherung, im Pensionsrecht etc. einher. Darüber hinaus haben die langanhaltenden Debatten zur gleichgeschlechtlichen Ehe in der Öffentlichkeit die »Heiligkeit der Ehe« in Frage gestellt und anderen Partnerschafts- und Beziehungskonzepten den Weg bereitet.

Auch wenn eingetragene Partnerschaften sicherlich einen wichtigen Beitrag zur symbolischen Gleichstellung geleistet haben,¹² so war es doch die gleichgeschlechtliche Ehe, die auf radikale Weise das heterosexuelle Privilegienmonopol durchbrochen hat.¹³ In mehreren europäischen Ländern hat die gleichgeschlechtliche Ehe es etwa queeren postkolonialen Migrant*innen aus Staaten, in denen homosexuales Begehren verfolgt wird, ermöglicht, durch die Heirat mit EU-Bürger*innen Staatsbürgerrechte zu bekommen. Sie hat ihnen darüber hinaus auch Adoptions- und Pensionsrechte sowie Steuervergünstigungen verschafft.

Spanien stellt in diesem Zusammenhang einen interessanten Fall dar. 2005 wurde Spanien nach Belgien und den Niederlanden das dritte europäische Land, das die gleichgeschlechtliche Ehe zuließ und nicht-heterosexuellen Paaren gestattete, Kinder zu adoptieren. Während konservative Oppositionsführer das neue Gesetz als einen »schwerwiegenden Akt der Unverantwortlichkeit«¹⁴ verdamnten, vertrat Spaniens sozialistischer Präsident José Luis Rodríguez Zapatero die Ansicht, dass die neuen Regulierungen für ein »anständigeres Land« sorgten, da »eine anständige Gesellschaft ihre Mitglieder nicht demütigt«.¹⁵ Unmittelbar nach der Verabschiedung des Gesetzes kamen Fragen bezüglich des rechtlichen Status gleichgeschlechtlicher Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Staaten auf. So wurde etwa einem spanisch-

12 Eingetragene gleichgeschlechtliche Partnerschaften haben nicht dieselben Rechte wie heterosexuelle Paare. Folglich ist die Gleichverteilung von Privilegien durch die Institution der eingetragenen Partnerschaft nicht sichergestellt.

13 Wie wir aus der Zeit der Aids-Epidemie in Europa und Nordamerika wissen, als unverheiratete Partner*innen einander nicht einmal im Krankenhaus besuchen durften, ist es gefährlich, die Bedeutung der verfassungsmäßigen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Liebesbeziehungen herunterzuspielen.

14 Fox News, »Spain's Parliament Approves Gay Marriage«, *American Policy Roundtable*, 30.6.2005, http://www.aproundtable.org/news.cfm?NEWS_ID=568&issuecode=marriage (13.8.2017).

15 Alicia Fraerman, »Gay marriage law for a ›decent society‹, says Prime Minister«, IPS, 30.6.2005, <http://www.ipsnews.net/2005/06/spain-gay-marriage-law-for-a-decent-society-says-prime-minister/> (13.8.2017).

indischen Paar keine Heiratserlaubnis erteilt, weil das indische Recht gleichgeschlechtliche Ehen nicht vorsieht. Kurz danach wurde die Ehe zwischen einer spanischen Frau und ihrer argentinischen Partnerin eingetragen: Es handelte sich um die erste gleichgeschlechtliche Ehe zwischen Frauen in Spanien. Das Gericht gab dem spanischen Eherecht den Vorrang gegenüber dem argentinischen Recht, das ebenfalls keine gleichgeschlechtlichen Eheschließungen vorsah. Von da an wurden im spanischen Recht gleichgeschlechtliche Eheschließungen zwischen Spanier*innen und Ausländer*innen oder unter Ausländer*innen als gültig angesehen – auch wenn die Gesetzgebung im jeweiligen Herkunftsland dies nicht anerkennt.¹⁶

Zugleich stoßen Gesetzesvorhaben zur Gleichstellung homosexueller Partnerschaften auf den erbitterten Widerstand konservativer katholischer Kräfte. Papst Benedikt sagte 2008, dass es genauso wichtig sei, Transsexuelle und Homosexuelle zu »retten«, wie es wichtig sei, den Regenwald zu »retten«.¹⁷ Der frühere Präsident des Päpstlichen Rates für die Familie, Alfonso López Trujillo, betonte 2005 erneut, dass die Verwendung von Kondomen unmoralisch sei: »Gleichgeschlechtliche ›Ehe‹ ist ein weiterer Schritt in Richtung der totalen Vernichtung der Institution Familie, des wertvollsten Erbes aller Völker und der ganzen Menschheit.«¹⁸ Kardinal Rouco Varela, der Erzbischof von Madrid, bezeichnete Homosexualität als eine »Epidemie« und beschrieb die Einführung gleichgeschlechtlicher Ehen als den größten Angriff auf die katholische Kirche seit Luther.¹⁹ Eine solche Aussage ist alles andere als harmlos, zumal in einem Land, in dem die Militärregierung den katholischen Fundamentalismus bis 1975 durchsetzte (vgl. Pérez-Sánchez 2007). In der Tat wurde noch 1971 in Spanien das »Gesetz über soziale Gefährlichkeit und Rehabilitation« erlassen. Darin wurden Homosexuelle als gefährlich deklariert und ihre Inhaftierung wurde durch das Ansinnen gerechtfertigt, sie wieder in die Gesellschaft einzugliedern. Zwischen 1971 und 1979 wurden tausende homosexuelle Männer in Gefängnissen oder speziellen Umerziehungseinrichtungen eingesperrt (vgl. Pichardo Galán 2004: 159).

Vor diesem Hintergrund ist die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe in Spanien eine bemerkenswerte Errungenschaft. Über einen Zeitraum von nur dreißig Jahren haben umfassende Veränderungen der sozialen, politischen und juristischen

16 Vgl. *Boletín Oficial del Estado*, »Otras disposiciones«, <http://www.boe.es/boe/dias/2005/08/08/pdfs/A27817-27822.pdf> (13.8.2017).

17 Vgl. Phil Stewart, »Pope likens ›saving‹ gays to saving the rainforest«, Reuters, 22.12.2008, <http://uk.reuters.com/article/idUKTRE4BL2FE20081222> (14.8.2017).

18 Vgl. Agenzia Fides, »Same sex ›marriage‹ is another step towards the total destruction of the institution of the family, the most valuable heritage of all peoples and all humanity«, 2.5.2005, <http://www.freerepublic.com/focus/f-religion/1396479/posts> (14.8.2017).

19 Vgl. Helene Zuber, »The battle of the ›Theocons‹«, Spiegel Online International, 3. Juli 2008, <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,540095,00.html> (14.8.2017).

Strukturen stattgefunden, was einen wichtigen Bestandteil der Loslösung vom Faschismus darstellte. Tausende Paare haben geheiratet und es ist kein Zufall, dass viele von ihnen unterschiedlicher Staatsangehörigkeit sind.²⁰ Die gleichgeschlechtliche Ehe hat die Gesellschaft dazu gezwungen, die Natürlichkeit des »heterosexuellen Imperativs« in Frage zu stellen. Die Unterminierung der Heterosexualität entlarvt dieses Vorurteil und macht es von einer Gegebenheit zu einem Kampfplatz.

Obwohl die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe in einer gewissen Art und Weise die hegemoniale Heteronormativität zu beeinträchtigen vermag, wäre es dennoch der wichtigste gegenhegemoniale Schritt, die staatliche Ehe überhaupt abzuschaffen. Butler argumentiert, dass »[d]ie jüngsten Bemühungen zur Förderung der Lesben- und Schwulenehe [...] ebenfalls eine Norm [fördern], die solche sexuellen Arrangements illegitim und verwerflich zu machen droht, die sich der Norm der Ehe weder in ihrer existierenden noch in ihrer reformierbaren Form fügen (MG: 15). Die Herausforderung liegt darin, dem homophoben Widerstand gegen die LGBT*IQ-Eheentgegenzutreten, ohne dabei die Norm der Ehe als die bestmögliche soziale Verbindungsform für queere Liebesbeziehungen hinzustellen. Butler vertritt die Auffassung, dass »[e]in kritisches Verhältnis zu dieser Norm [...] die Entkopplung jener Rechte und Pflichten [beinhaltet], die derzeit mit der Ehe verbunden sind« (MG: 15f.), sodass diejenigen, die ihr Sex- und Liebesleben außerhalb der Bande der Ehe führen, nicht entrechtet werden.

GEGENHEGEMONIALE ARTIKULATION, SUBVERSION UND HANDLUNGSMACHT

Wir haben bereits Mimikry als Widerstandstrategie gegen eine heteronormative Ehepolitik ins Spiel gebracht. Bhabhas Begriff der kolonialen Mimikry ist dabei von Luce Irigarays Konzeption der Gendermimikry beeinflusst. Irigaray argumentiert, dass Frauen Weiblichkeitsnormen im Zuge einer notwendigen Maskerade mimen (vgl. Irigaray 1985: 27, 62, 84, 134, 148). In einer von männlichem Begehren kolonisierten Welt unterwerfen sich Frauen Geschlechternormen, um zu überleben. Die Mimikry erlaubt es Frauen unter diesen Bedingungen, von einer »aufgezwungenen Mimesis« zu einem weiblichen Mimen überzugehen, das keinen erkennbaren Refe-

20 Laut Daten des spanischen nationalen Statistikinstituts zu gleichgeschlechtlichen Eheschließungen gab es zwischen Juli und Dezember 2005 »im Vergleich zu heterosexuellen Ehen doppelt so viele gleichgeschlechtliche Eheschließungen mit einem ausländischen Ehepartner« (Platero 2007: 335). Obwohl es sich dabei um eine signifikante Zahl handelt, analysiert Platero sie nicht weiter.

renten hat. Irigaray ist der Ansicht, dass Frauen die Normen, denen sie sich widersetzen, von innen her bekämpfen müssen. Durch die Taktik der Mimesis wird das, was unsichtbar bleiben hätte sollen, entlarvt (vgl. Irigaray 1985: 76).

Die Bekämpfung repräsentativer Weiblichkeitsnormen durch die subversive Übertreibung stereotyper weiblicher Körperbilder, d.h. ein *undoing by overdoing* wurde in (postkolonialen) feministischen Kreisen mit einer gewissen Skepsis bedacht. Einige befürchten, dass derartige ironische Nachahmungen letztlich nur dazu dienen, diese Stereotypen zu verstärken. Demzufolge wären Dykes nur schlechte Schauspielerinnen, die ihre Parts vermässeln, während die Frauen, die den Geschlechternormen erfolgreich entsprechen, dafür belohnt werden.

In ihrer aufschlussreichen Analyse argumentiert Anne McClintock, dass Irigaray mit ihrer Proklamation der Mimikry als einer essentiell weiblichen Strategie Gefahr läuft, Genderbinaritäten erneut Geltung zu verschaffen und dass sie zugleich das Problem der »Rasse« völlig aus den Augen verliert (vgl. McClintock 1995: 62). McClintock verweist auch darauf, dass Bhabha seinerseits Irigarays Verständnis von Mimikry als einer geschlechterspezifischen Subversionstrategie außer Acht lässt. In seiner Analyse der kolonialen Mimikry sind alle Protagonisten Männer. Bhabhas »geschlechtslose Mimikry« (McClintock 1995: 64) ignoriert auch die Kategorie der Klasse und nimmt ausschließlich die »Rasse« in den Blick. Als eine vordringlich männliche Widerstandstrategie bestärkt sie aufs Neue die Männlichkeit als die unsichtbare Norm postkolonialen Diskurses (vgl. McClintock 1995: 64). Dadurch gerät die Mimikry auch als eine effektive koloniale Kontrollstrategie in den Blick, die hegemoniale Begehrensordnungen verstärken kann anstatt sie zu durchbrechen (vgl. Moore-Gilbert 1998: 181).

In einer ähnlichen Weise kann auch die Praxis der gleichgeschlechtlichen Eheschließung die hegemoniale Ordnung stärken. Auch wenn die Ehe für bestimmte Queers eine Option darstellt, handelt es sich dabei immer noch um eine Verbindung zwischen ausschließlich zwei Menschen. Dies ist weiterhin nicht verhandelbar. Und obwohl gleichgeschlechtliche Ehen als Parodien ihrer heterosexuellen Widerparts gelesen werden können, fühlt sich die Mehrheit so lange bestätigt, wie die Privilegien nur denen zugestanden werden, die der Norm in ihrer gegenwärtigen Form zustimmen. In diesem Sinn wurden Organisationen, die sich für Homosexuellenrechte einsetzen, vermehrt dafür kritisiert, dass sie nur für Inklusion und Akzeptanz innerhalb neoliberaler ökonomischer und politischer Systeme kämpfen – und zwar auf Kosten derer, denen es nicht möglich ist oder die sich dagegen verwehren, Teil der hegemonialen Ordnung zu sein. Dies hat eine Form der »sexuellen Subalternität« (Kapur 2005) zur Folge, die es bestimmten von der Norm abweichenden Subjekten verunmöglicht, in gegenhegemoniale Ordnungen einzutreten. Wenn Subalternität zum Ausschluss aus der Hegemonie führt, dann können diejenigen, die nicht an der Transformation der Heteronormativität teilzunehmen vermögen, als »sexuelle Subalterne« gesehen werden.

Die Politik von queerenRechte wird zunehmend von Konservativen instrumenta-
lisiert, die Reproduktion in homosexuellen Beziehungen gutheißen, weil dadurch immer
nach wie vor die Bedeutung der Familie als einer Institution hochgehalten wird,
während diejenigen marginalisiert werden, die sich der Polyamorie »hingeben« und
die Mononormativität sowie die Institutionalisierung von Sex- und Liebesbeziehungen
beeinspruchen. Die Politik der gleichgeschlechtlichen Ehe kann von der hege-
monialen Heteronormativität immer noch toleriert werden, da es dabei bloß um öko-
nomische und sexuelle Gerechtigkeit für eine vergleichsweise kleine gesellschaftliche
Gruppe geht. Die Umkehrung des feministischen Slogans »Das Private ist politi-
sch« in die Wendung, dass das Politische »nur privat« sei, scheint der Politik gleich-
geschlechtlicher Ehe zugrunde zu liegen, wobei »die Notwendigkeit zu rebellieren«
»stillschweigend einer Sehnsucht, dazuzugehören, gewichen ist« (Sullivan, zit. n. Po-
likoff 2008: 57). Hieran zeigt sich, dass gegenhegemoniale Widerstandsstrategien
zahnlos werden, sobald sie in eine rigide konservative Logik einbezogen werden. Wir
müssen uns also von der Vorstellung distanzieren, dass jede LGBTIQ-Politik gegen
die hegemoniale Heteronormativität gerichtet ist.

EUROAMERIKANISCHE QUEER STUDIES ›PROVINZIALISIEREN‹

Wie jüngere Forschungen im Bereich der Queer Studies gezeigt haben, wurden die
Gesetze zur gleichgeschlechtlichen Ehe und zur eingetragenen Partnerschaft zuneh-
mend als Kennzeichen europäischer kultureller Reife und Toleranz instrumentalisiert.
Dies kommt gelegen, um die Rolle Europas im Kolonialismus herunterzuspielen –
denn in den meisten heutigen postkolonialen Ländern war die Homosexualität erst
während der Kolonialherrschaft kriminalisiert worden.²¹ Die Beurteilung der »sexu-
ellen Toleranz« postkolonialer Migrant*innen im Zuge der Einführung von Staats-
bürgerschaftstests in mehreren europäischen Staaten wie den Niederlanden und
Deutschland stellt in diesem Zusammenhang ein weiteres vielsagendes Beispiel dar.
Diese Tests überprüfen die Fähigkeit von Migrant*innen, sich europäischen Normen
und Werten anzupassen. In den Niederlanden zeigt man Migrant*innen ein Foto von
zwei Männern, die sich küssen, und bewertet ihre Reaktion. In einigen deutschen
Bundesländern war eine der Fragen an die Bewerber*innen, wie sie reagieren wür-
den, wenn sie herausfänden, dass ihr Sohn schwul ist.²² Bezeichnenderweise wurde

21 Dies zeigt beispielsweise der Abschnitt 377 des indischen Strafgesetzbuchs, der auch als
»Gesetz zu unnatürlichen Sexualpraktiken« (*Unnatural Sexual Practices Act*) bekannt war
und 1860 in Britisch-Indien eingeführt wurde.

22 Diese Frage wurde mittlerweile gestrichen.

dieser Integrationstest von der größten deutschen LGBT-Rechte-Gruppe, dem LSVD, unterstützt. Damit wurden Migrant*innen unter den Generalverdacht der Homophobie gestellt. Analog dazu wird in vielen westlichen Medien regelmäßig über die Verfolgung von queeren und anderen sexuellen Minderheiten in Ländern wie dem Iran berichtet. Eine rassistische und imperialistische Queer-Politik, die die »sexuell aufgeklärte und moderne« Selbstdarstellung des Westens im Gegensatz zu dem »sexuell unterdrückten« und »unemanzipierten« Anderen unterstützt, fügt sich in das paternalistische Rettungsnarrativ, demgemäß – frei nach Spivak – die »weißen Queers versuchen, die braunen Queers vor den braunen Heteros zu retten« (vgl. Spivak 1988: 92).

Die Politik der Homonormativität übt somit auch jenseits der Grenzen des Westens Einfluss aus und beansprucht durch eurozentrische Queer-Politik transnationale Geltung. Dabei ist es dennoch wichtig, die Gefahr hervorzuheben, die darin liegt, den kritischen Fokus nur auf den queeren Imperialismus zu legen und dabei die heterosexistische Gewalt zu ignorieren, die viele Queer-Personen im globalen Süden erleiden. Als Mahmud Ahmadinedschad im Anschluss an seinen Vortrag an der Columbia University im Jahr 2007 auf die Verfolgung von Queer-Personen im Iran angesprochen wurde, antwortete er, dass es im Iran keine solchen Leute gebe. Das Publikum begegnete seiner Antwort mit ungläubigem Gelächter, auf das er nur mit einem vielsagenden Lächeln reagierte.²³ Ein anderes Beispiel dafür, wie verschiedene hegemoniale Ordnungen miteinander verbunden sind und einander wechselseitig legitimieren, sind die Anstrengungen in Uganda (die auch von der US-amerikanischen evangelikalischen Kirche unterstützt wurden), ein Anti-Homosexualitätsgesetz einzuführen, das darauf abzielt, die Kriminalisierung von Homosexualität auszuweiten, wobei auf »besonders schwere Fälle« von Homosexualität die Todesstrafe stehen soll.²⁴

Die euroamerikanische Queer-Theorie und Queer-Politik hat kürzlich eine Wende hin zur verstärkten Inblicknahme der Diaspora nicht-weißer Queers vollzogen, die einerseits einem »Homonationalismus« ausgesetzt sind (vgl. Puar 2007) und andererseits geradezu als Vorreiter*innen einer utopischen Zukunft und einer queeren Weltordnung gesehen werden (vgl. Muñoz 2009). Die Darstellung diasporischer nicht-weißer Queers als bloßer »Opfer« eines Queer-Imperialismus verschleiert ihre privilegierte Position im transnationalen Gefüge.²⁵ Darüber hinaus verdinglicht die

23 Vgl. Youtube.com, »Ahmadinejad on the treatment of women and homosexuals«, <http://www.youtube.com/watch?v=xou92apNN4o&feature=related> (15.8.2017).

24 Gay Rights Uganda, <http://www.gayrightsuganda.org/> (12.12.2010).

25 Der Umstand, dass die europäische Migrationspolitik nach wie vor kolonialen Mustern folgt, und die Erfahrungen von Rassismus und Diskriminierung, die einen intrinsischen Bestandteil des täglichen Lebens queerer Migrant*innen darstellen, sind dringliche Probleme, die skandalisiert werden müssen. Zugleich gilt es die politischen Spezifika verschiedener Orte wie den Interessenskonflikt zwischen den Kämpfen im globalen Norden und im globalen Süden ernst zu nehmen.

Wahrnehmung von nicht-weißen Queers als Vorreiter*innen einer Queer-Emanzipation diese als »Orte der Differenz«, womit auch eine Verleugnung der diffizilen Rolle postkolonialer diasporischer Subjekte zur Stützung neokolonialer Strukturen einhergeht (vgl. Dhawan 2007). In den euroamerikanischen Queer Studies und deren Queer-Politik neigt man dazu, ihre eigenen Interessen und ihre Kritik zu universalisieren, wodurch beispielsweise auch dann, wenn man den »amerikanischen sexuellen Exzeptionalismus« (Puar 2007: 2) bekämpft, der »amerikanische akademische Exzeptionalismus« bekräftigt wird. Zudem nehmen sich die im »Westen« lebenden nicht-weißen Queers als Norm für den »Rest« der Welt wahr. Wir haben es also mit einer gewissen Monopolisierung von Handlungsmacht derer zu tun, die Bürger*innen der Ersten Welt sind und über harte Währung verfügen, wodurch sie es sich leisten können, »pragmatische« Politiken zugunsten »radikalerer« Interventionen zurückzuweisen. Puar etwa sieht die Homo-Ehe als »eine Forderung, die der Wiedereinsetzung weißer Privilegien und Rechte« sowie »damit einhergehender staatsbürgerlicher Privilegien« (Puar 2007: 29f.) dient. Sie nimmt dabei jedoch nur den euro-amerikanischen Kontext in den Blick (vgl. Puar 2007: 20) und erwähnt kein einziges Mal etwa die Lage in Südafrika. Darüber hinaus liegen ihre Behauptungen auch quer zu den Verhältnissen in Spanien, da dort die meisten gleichgeschlechtlichen Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Staaten geschlossen werden und nicht-weiße Queers durch die Eheschließung in den Genuss von Privilegien kommen, die mit der Staatsbürgerschaft einhergehen.

Die »Provinzialisierung« oder »Deuniversalisierung« euro-amerikanischer Queer-Theorie und -Politik stellt ein dringliches Anliegen dar. Dabei handelt es sich um eine zugleich notwendige und unmögliche Aufgabe, da diese Theorien sowohl unverzichtbar als auch ungeeignet sind, um die Realitäten in der Dritten Welt zu verstehen (vgl. Chakrabarty 2000). Antirassistische Bewegungen im globalen Norden stehen zwar in Verbindung mit den Entkolonialisierungsprozessen im globalen Süden, fügen sich aber nicht bruchlos in sie ein.²⁶ In den meisten Ländern des globalen Südens kämpfen queere Aktivist*innen und Theoretiker*innen um die verfassungsmäßige Anerkennung sexueller Rechte wie das Recht auf gleichgeschlechtliche Ehe-

26 Spivak gibt hierzu einen wichtigen Hinweis: »Wenn man das Problem der »Rasse« nur als ein Problem der Hautfarbe begreift, dann verkennt man, dass der einzige Austragungsort dieser Problematik die sogenannte weiße Welt ist, und zwar solange, wie man das Problem darin verortet, dass es um Schwarze geht, die in die weiße Welt eintreten und unter deren ethnischen Gesetzen in ihr leben wollen. Dadurch übersehen wir den Umstand, dass in vielen Ländern, die man der Dritten Welt zurechnet, ein hohes Ausmaß an ökonomischer und sexueller Repression herrscht, und zwar nicht zuletzt im Kontext einer Zusammenarbeit zwischen Komprador-Kapitalist*innen und der weißen Welt. Die internationale Arbeitsteilung unterscheidet nicht zwischen guten Weißen, schlechten Weißen und Schwarzen. Ein bloßer »chromatistischer« Fokus auf die Hautfarbe, der extrem weit verbreitet ist, macht uns blind für diese spezifische Thematik.« (Spivak 1990: 126)

schließung, auch wenn dies im globalen Norden als eine Appeasement-Politik diskreditiert wird. Und auch wenn das Recht nicht automatisch für Gerechtigkeit sorgt, kann man Rechte nicht *nicht* haben wollen (vgl. Kapur 2005: 37). Daher müssen die Argumente gegen die gleichgeschlechtliche Ehe, die diese als ein stereotypisches Begehren nach Assimilation in einen »korrumpierten Mainstream« darstellen, die Kämpfe historisieren und kontextualisieren, wobei es auch keine »natürlichen« Allianzen zwischen der (schwarzen oder weißen) Queer-Politik im globalen Norden und den queeren Kämpfen um sexuelle Gerechtigkeit im globalen Süden gibt. Anstatt nicht-weiße Queers hochzustilisieren, bevorzugen wir die Gramscis und Spivaks Politik der Anerkennung des (eigenen) Verstricktheits in hegemoniale Ordnungen. Mit Spivak wenden wir uns gegen jede romantische Form von Handlungsmacht und distanzieren uns von einem »bequemen urbanen Radikalismus« (Spivak 2007: 175), der sich als antikolonialer Widerstand verkauft.

NORMATIVITÄT QUEER-POLITISCH AUSHANDELN

Nach Gramsci ist die proletarische Gegenhegemonie auf die Bildung von Allianzen angewiesen, weswegen sie ihre »Vorurteile« gegenüber anderen Gruppen überwinden muss. Die Zivilgesellschaft bietet den beherrschten Gruppen die Möglichkeit, gegenhegemoniale Bewegungen zu organisieren und so neue Interessensverbindungen zu formen. Politische Kämpfe müssen nach Gramsci wesentlich damit einhergehen, die Hegemonie in eine Krise zu stürzen. Dazu müssen sich die Beherrschten zu einer Klasse erheben, die dazu in der Lage ist, ihre Verbündeten zu führen, indem sie über ihre partikularen wirtschaftlichen Interessen hinaus intellektuelle und moralische Führung übernimmt und mit diversen gesellschaftlichen Kräften Allianzen und Kompromisse eingeht. Gramsci nennt diese Vereinigung gesellschaftlicher Kräfte in Anknüpfung an den französischen Philosophen und Syndikalisten Georges Sorel einen »geschichtlichen Block« (Gramsci: GH, Bd. 5, H. 8, §182). Er schlägt zwei Strategien zur Bekämpfung der Hegemonie vor, nämlich den »Bewegungskrieg« und den »Stellungskrieg« (Gramsci: GH, Bd. 4, H. 7, §16). Der Bewegungskrieg besteht in einer direkten Konfrontation mit dem staatlichen Zwangsapparat, während im Stellungskrieg der politische Kampf durch Boykott, passiven Widerstand und einen organischen Veränderungsprozess mittels Bildung geführt wird.²⁷ Gramsci verweist darauf, dass »die Wiederholung [...] das wirksamste didaktische Mittel [ist], um auf die Volksmentalität einzuwirken« (Gramsci 1967), d.h., um die Zustimmung der Massen

27 Gramsci weist darauf hin, dass »Gandhis passiver Widerstand [...] ein Stellungskrieg« ist (Gramsci: GH, Bd. 1, 178), auch wenn er ihn an anderer Stelle als naiv und religiös verbrämt kritisiert (vgl. Gramsci: GH, Bd. 4, 769).

zur Autorität der herrschenden Klasse zu unterminieren und eine Gegenhegemonie durch »passive Revolution« zu etablieren.²⁸

Gramsci gibt zu bedenken, dass die ökonomische Krise nicht automatisch die ausgebeuteten Klassen dazu bringen wird, zu revoltieren. Genausowenig wird sie die Herrschenden entmachten. Diese werden ihrerseits »die Verteidigungslinien auch unter Trümmern nicht« verlassen (Gramsci: GH, Bd. 7, H. 13, §24). Demgegenüber spricht sich Gramsci für die »passive Revolution« als gegenhegemoniales Mittel aus, das keine plötzlichen, sondern graduelle Transformationen der gesellschaftlichen Verhältnisse nach sich zieht. Diese Veränderungen machen sich vor allem subtil bemerkbar, sodass sie als »organische« Fortentwicklungen der Gesellschaft erscheinen.

Vor diesem Hintergrund kann die gleichgeschlechtliche Ehe als eine Art »passiver Revolution« gelesen werden, die die Ehe- und Familienideale schrittweise transformiert. Der berühmte Prozess *Thompson vs. Kowalski* in den USA führt die Komplexität der Thematik von Ehrechten und Fürsorgepflichten vor Augen, in der es schwierig ist, eine eindeutige Position für oder gegen die gleichgeschlechtliche Ehe zu beziehen. Sharon Kowalski hatte 1983 einen Autounfall, von dem sie schwere körperliche und neurologische Verletzungen davontrug (vgl. Polikoff 2008: 46). Obwohl sie bereits vier Jahre lang mit ihrer Partnerin Karen Thompson zusammengelebt hatte, wurde Thompson sowohl vom Krankenhaus als auch von Kowalskis Vater, der gerichtlich bestellte Vormund, nicht gestattet, ihre Partnerin zu besuchen. Obwohl Sharon selbst in der Folge ihren Willen zum Ausdruck brachte, bei ihrer Partnerin zu leben, sorgten die Gerichte dafür, dass die Entscheidung des Vaters aufrecht blieb (vgl. Polikoff 2008: 46f.). Der darauffolgende Gerichtsprozess wurde von feministischen, lesbischen und Behindertenrechtsorganisationen unterstützt und zog sich über acht Jahre hin. Der damalige Geschäftsführer der LGBT-Organisation *Lambda Legal* betonte, dass dieser Fall »die Dringlichkeit der Einführung gleichgeschlechtlicher Ehe bewies« (Polikoff 2008: 57).

In seiner Diskussion des Kowalski-Fall zeigt McRuer auf, dass »heterosexuell geprägte Ideologien des Zusammenlebens« (McRuer 2006: 102) und die normalisierende Institution der Ehe im Dienste der »Entwicklung gesunder Identitäten, Praktiken und Beziehungen« stehen (McRuer 2006: 89). Zugleich ist der Fall ein gutes Beispiel für die Vermengung von Fragen der Heterosexualität, der Nicht-Behindertheit und des Zusammenlebens *wie auch* für ein alternatives Modell des Häuslichen, in dem »die Neigung zu heiraten sich potentiell *zugunsten* der Behindertenrechte auswirkt« (McRuer 2006: 85). Thompson gewann den Prozess gegen die Kowalskis und Sharon lebt nun mit ihr und ihrer neuen Partnerin unter einem Dach. Wie McRuer zusammenfasst, handelt es sich dabei »um eine ziemlich queere Hausgemeinschaft,

28 Diesen Begriff hat Gramsci in der Zwischenkriegszeit in Italien entwickelt, um eine im Gegensatz zu der gewaltsamen bolschewistischen Revolution in Russland praktikablere Form der Revolution zu beschreiben.

die vermeintlich zeigt, dass Queerness in ihrer bedenklichsten Bedeutung Behinderung nach sich ziehen kann, und dass umgekehrt die Behinderung zu Queerness führen kann« (McRuer 2006: 102).

Anstatt den Kampf um Ehrechte als konservative Geste zurückzuweisen, liegt die zentralere Aufgabe der Queer-Politik vielleicht darin, abweichenden Formen von Sex- und Liebesbeziehungen zur Hegemonie zu verhelfen. Wenn, wie Laclau und Mouffe argumentieren, Hegemonie sich in einem von antagonistischen Artikulationspraktiken durchfurchten Feld konstituiert, in dem »Interessen« im Repräsentationsprozess selbst hergestellt werden, dann geht es im politischen Kampf nicht einfach darum, die vorgegebenen Interessen partikularer Gruppen zu verwirklichen (vgl. Laclau/Mouffe 1985). Vielmehr geht es darum, der Kontingenz und Heterogenität queerer Politik Rechnung zu tragen. Wenn »gegenhegemoniale« Gruppen zu Repräsentanten einer Gemeinschaft werden und deren Interessen verfolgen, dann müssen sie mögliche Konflikte mitbedenken, die diese Interessen für jene mit sich bringen, die dieser Gruppe nicht angehören. So ist beispielsweise, wie bereits erwähnt, die Politik nicht-weißer Queers im globalen Norden nicht automatisch mit jener im globalen Süden verbunden. Der Queer-Politik geht es darum, die Unsichtbarkeit und die Ausschlüsse abweichender Sexualitäten in gesellschaftspolitischen Strukturen herauszustellen. Ziel ist es, den Bereich des Legitimen auf abweichende Subjekte auszuweiten, indem man deren Interessen repräsentiert. Paradoxiert hat, wie Butler deutlich macht, Repräsentation nur dann einen positiven Wert für die Queer-Politik, wenn die Produktionsweisen von Subjektivität wie auch die Repräsentationsprozesse selbst beständig problematisiert werden (vgl. Butler 1999: 3f.). Das heißt auch, dass es nicht ausreicht, danach zu fragen, wie queere Interessen umfassender repräsentiert werden können. Noch wichtiger ist es nämlich zu analysieren, wie die Kategorie »Queer«, das Subjekt queerer Politik, durch gerade die diskursiven Strukturen hervorgebracht und beschränkt wird, von denen man sich Emanzipation verspricht.

Um auf das Problemfeld der Politik gleichgeschlechtlicher Ehe zurückzukommen: Die Frage lautet, ob sie zu einer homonormativen Hegemonie beiträgt. Wäre das eine Hegemonie des Gegenhegemonialen? Es ist wichtig festzuhalten, dass sich die proletarische Hegemonie nach Gramsci von der bürgerlichen Hegemonie unterscheidet²⁹ – eine wichtige Unterscheidung, die leider von einigen Queer-Theoretiker*innen übersehen wurde, die die gleichgeschlechtliche Ehe als die bloße Aneignung von Privilegien durch »unkritische« Queers sehen. Der wesentliche Unterschied ist, dass die Handlungsmacht der Subalternen darin besteht, Macht zu entlarven, während die Herrschaft (*domination*), um sich zu erhalten, ihre Macht verschleiert. Bemerkenswerterweise argumentiert Gramsci nicht für die Bewahrung subalternen

29 Analog weist auch Duggan die Gleichsetzung von Homonormativität und Heteronormativität zurück.

Räume; vielmehr geht es ihm in seinem politischen Projekt um eine »Überwindung von Subalternität« (*undoing subalternity*) durch die Einschreibung (*insertion*) der Subalternen in die Hegemonie.³⁰

Nach Gramsci ist die Hegemonie nicht notwendig böse oder unmoralisch. Umgekehrt heißt eine Position »außerhalb« der Hegemonie nicht, dass man fromm oder unschuldig ist. Das wäre eine christliche Sichtweise auf die Politik, wenn man glauben würde, dass die Unterdrückten automatisch bessere Menschen seien. Es geht nicht darum, jene zu feiern oder zu romantisieren, die nicht Teil der hegemonialen Ordnung sind, sondern darum, sich in die Hegemonie einzuschalten. Hegemonie ist nicht zu vermeiden, sondern zu erringen.

Folglich sollte die Forderung nach Ehrechten für gleichgeschlechtliche und Transgender-Paare nicht als eine einfache Stabilisierung der traditionellen Form der Ehe angesehen werden. Vielmehr könnte sie eine Transformation des Partnerschaftsideals bewirken. Wenn Wertkonservative befürchten, dass gleichgeschlechtliche Ehen zu solch katastrophalen Konsequenzen wie dem Ende der Menschheit führen könnten, sollten Queer-Aktivist*innen genauer die Möglichkeiten gegenhegemonialer Artikulation durch die Beeinspruchung der »Heiligkeit« und der Privilegien der Ehe ins Auge fassen. Wenn, wie Bhabha gezeigt hat, die Mimikry zugleich eine Unterwerfungs- und eine Tarnungsstrategie darstellt (vgl. Bhabha 1994: 88–90), dann geht es darum, »gleichzeitig Möglichkeitsräume zu eröffnen und Schwierigkeiten zu bereiten« (Bhabha 1995: 110). Mimikry ist nicht nur Nachahmung, sondern auch Parodie. Sie ist nicht nur Neuaneignung und Neuinterpretation, sondern auch Fehlaneignung, Fehlinterpretation, Fehlübersetzung und Verfremdung. Die heteronormative Ehe wird dadurch parodiert, dass sie gemimt wird. Auch wenn die gleichgeschlechtliche Ehe subversives Potential in sich birgt, insofern sie den heteronormativen Imperativ entnaturalisiert, so stellt sie für die Queer-Politik doch nicht einfach ein »Werkzeug direkter Aktion« (Chambers/Carver 2008: 153) dar. Im Geiste Gramscis muss der Kampf um soziale Veränderung die schwierige Aufgabe übernehmen, den Stellungskrieg zu gewinnen, in dem emanzipatorische Ideen und Praktiken an die Stelle einer repressiven Ideologie treten. Dabei gilt es Stuart Halls Warnung im Hinterkopf zu behalten, dass Hegemoniebildung harte Arbeit ist (vgl. Hall 1996, vgl. auch Lipsitz 1988).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Politik der gleichgeschlechtlichen Ehe eine zugleich effektive und risikoreiche Strategie bildet, die die »normativen Dilemmata« queerer postkolonialer Politik offenlegt. Sie bietet die Möglichkeit, die Unantastbarkeit der heterosexuellen Ehe herauszufordern, sie stellt die Normati-

30 In einer ähnlichen Richtung bemerkt Spivak: »Kein/e Aktivist/in will die Subalternen am Ort der Differenz belassen. [...] Man gibt den Subalternen keine Stimme, [...] sondern man kämpft gegen die Subalternität.« (Spivak 1992: 46)

vität üblicher Verwandtschaftsstrukturen in Frage und sie macht die normative Gewalt der traditionellen Ehe sichtbar. Als Experiment eines anderen Lebens und als Existenzweise, die hegemoniale Normen durchbricht, hat die gleichgeschlechtliche Ehe dazu geführt, dass die heterosexuelle Mehrheit das Monopol über eine ganze Reihe an Privilegien verloren hat. Darüber hinaus birgt sie die Möglichkeit, in der Migrationspolitik des globalen Nordens einzugreifen, indem sie gleichgeschlechtliche und transsexuelle Partner*innen aus postkolonialen Ländern die Erlangung von Staatsbürgerrechten ermöglicht. Wenn es der Politik der gleichgeschlechtlichen Eheschließung gelingt, jene »dissidenten Stimmen« nicht zum Schweigen zu bringen, die »die ungleichen Auswirkungen der Ehe auf ›andere‹ Individuen (Lesben, ›Illegale‹, Angehörige ethnischer Minderheiten usw.) in Frage stellen« (Platero 2007: 336), dann bietet sie eine Gelegenheit zur Resignifizierung normativer Ordnungen.

Unsere Analyse zeigt, dass die gleichgeschlechtliche Ehe weder als eine an sich gegenhegemoniale Praktik gelesen werden kann noch als etwas, das einfach zur Erhaltung der hegemonialen Ordnung beiträgt. Die Debatte um die gleichgeschlechtliche Ehepolitik problematisiert das Ideal der Familie und stellt zugleich eine Neubestimmung der Fürsorgepolitik sowie eine Neuerfindung dessen, was Partnerschaft heißen kann, zur Disposition. Zugleich stabilisiert sie die Vorstellung monogamer Liebe und schließt dadurch andere Lebensweisen von gleichen Partizipationsmöglichkeiten aus. Widerstand gegen die Heteronormativität geht folglich mit dem Risiko einher, »normative Gewalt« zu reproduzieren. Die Mimikry einer machtvollen Institution wie der der heterosexuellen Ehe kann unter bestimmten Umständen dazu genutzt werden, Gewalt gegen abweichende Andere zu legitimieren. Wie Ingraham feststellt, »erfordert die Störung der Art und Weise, in der das heterosexuelle Imaginäre die Heterosexualität naturalisiert und ihren Konstruiertheit über die Illusion der Universalität verschleiert, eine systematische Analyse der Formen, in denen dieses Imaginäre historisch mit der Verteilung ökonomischer Ressourcen, kultureller Macht und sozialer Kontrolle verzahnt ist« (Ingraham 1996: 169).

In diesem Sinn muss die Ausrichtung queerer Politik über die Einforderung sexueller Rechte hinaus erweitert werden und auch andere soziale Formen von Gewalt bekämpfen, wie etwa Armut, Imperialismus, die internationale Arbeitsteilung und den globalen Kapitalismus. Wenn ein neuer geschichtlicher Block eine Gegenhegemonie errichtet, die auf die Neuverteilung von Ressourcen abzielt und die Ideale der Familie und der Nation transformiert, und wenn sie zugleich auf transnationale sexuelle und ökonomische Gerechtigkeit abzielt, dann wäre dies wahrlich eine Hegemonie, für die es sich zu kämpfen lohnt.

LITERATUR

- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi (1995): »Translator translated: Interview with W. J. T. Mitchell«, in: *Artforum* 33 (7), 80–84, 110, 118–19.
- Butler, Judith (1993): »Imitation and gender insubordination«, in: Abelow, Henry/Halperin, Henry/Aina Barale, Michele (Hg.): *Gay and Lesbian Studies Reader*. New York: Routledge, 307–20
- Butler, Judith (1999): *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New edition with a new preface. London: Routledge.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial through and historical difference*. Princeton: Princeton UP.
- Chambers, Samuel A./Carver, Terrell (2008): *Judith Butler and political theory: Troubling politics*. London: Routledge.
- Dhawan, Nikita (2007): »Can the subaltern speak German? And other risky questions: Migrant hybridism versus subalternity«, in: *translate*, <http://translate.eipep.net/strands/03/dhawan-strands01en> (Zugriff 20.6.2010).
- Duggan, Lisa (2003): *The twilight of equality? Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*. Boston: Beacon Press.
- Duggan, Lisa (2004): Holy matrimony! *The Nation*, March 15. <http://www.thenation.com/article/holy-matrimony> (Zugriff 31.5.2010).
- Eisfeld, Jens (2005): *Die Scheinehe in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Foucault, Michel (2003). *Society must be defended*. New York: Picador.
- Gramsci, Antonio (GH): *Gefängnishefte*. Hg. von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. 10 Bde. Hamburg: Argument 1991–2002.
- Gramsci, Antonio (1967): *Philosophie der Praxis*. Eine Auswahl. Hg. und übers. von Christian Riechers. Frankfurt/M.: Fischer 1967. Auszüge online: [www.trend.info partisan.net/trd1207/t031207.html](http://www.trend.info/partisan.net/trd1207/t031207.html) (Zugriff 1.9.2017).
- Hall, Stuart (1996): »For Allon White: Metaphors of Transformation«, in: Morley, David/Chen, Kuan-Hsing (Hg.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* New York: Routledge, 287–305.
- Ingraham, Chrys (1996): »The heterosexual imaginary: Feminist sociology and theories of gender«, in: Seidmann, Steven (Hg.): *Queer theory/sociology*. Cambridge: Blackwell Publishers, 168–93.
- Ingraham, Chrys (2002): »Heterosexuality: It's just not natural!«, in: Richardson, Diane/Seidman, Steven (Hg.): *Handbook of lesbian and gay studies*. London: Sage Publications, 73–82.
- Irigaray, Luce (1985): *This sex which is not one*. Trans. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca: Cornell UP.
- Irigaray, Luce (1991): *The Irigaray reader*. Hg. von Maragaret Whitford. Oxford: Basil Blackwell.

- Kapur, Ratna (2005): *Erotic justice: Law and the new politics of postcolonialism; Postcolonial feminism law sexuality*. Leiden: A. A. Balkema.
- Kofman, Eleonore/Phizacklea, Annie/Raghuram, Parvati/ Sales, Rosemary (2000): *Gender and international migration in Europe: Employment, welfare and politics*. New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- Lipsitz, George (1988): »The struggle for hegemony«, in: *The Journal of American History* 75 (1): 146–50.
- Marx, Karl (1844): »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Karl Marx und Friedrich Engels – Werke I*. Berlin 1976: Dietz, 378–91.
- May, William E. (2004): »On the impossibility of same-sex marriage: A review of Catholic teaching«, in: *National Catholic Bioethics Quarterly* 4 (2), 303–16.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial leather: Race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge.
- McRuer, Robert (2006): *Crip theory: Cultural signs of queerness and disability*. New York: New York UP.
- Mesquita, Sushila (2011): *Ban Marriage! Ambivalenzen der Normalisierung aus queer-feministischer Perspektive*. Wien: Zaglossus.
- Mills, Catherine (2007): »Normative violence, vulnerability, and responsibility«, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 18 (2), 133–56.
- Moore-Gilbert, Bart (1998): *Postcolonial theory: Contexts, practices, politics*. London: Verso.
- Muñoz, José Esteban (2009): *Cruising utopia: The then and there of queer futurity*. New York: New York UP.
- Pérez-Sánchez, Gema (2007): *Queer transitions in contemporary Spanish culture: From Franco to la movida*. Albany: SUNY Press.
- Pichardo Galán, José Ignacio (2004): »Same-sex couples in Spain: Historical, contextual and symbolic factors«, in: Digoix, Marie/Festy, Patrick (Hg.): *Same-sex couples, same-sex partnerships, and homosexual marriages: A focus on cross-national differentials, Documents de Travail n°124*. Paris: INED, 159–73.
- Platero, Raquel (2007): »Love and the state: Gay marriage in Spain«, in: *Feminist Legal Studies* 15: 329–40.
- Polikoff, Nancy D. (2008): *Beyond (straight and gay) marriage: Valuing all families under the law*. Boston: Beacon Press.
- Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. London: Duke UP.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): »Can the Subaltern Speak?«, in: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hg.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Hemel Hemstead 1994: Harvester Wheatsheaf, 66–111.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. New York: Routledge.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (1992): »Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. New nation writers conference in South Africa by Leon de Kock«, in: *Ariel: A Review of International English Literature* 23 (3), 29–47.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): »Feminism and human rights«, in: Shaikh, Nermeen (Hg.): *The present as history: Critical perspectives on global power*. New York: Columbia UP, 172–201.
- Stoler, Ann Laura (1995): *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke UP.
- Vos, Pierre de (2008): »A judicial revolution? The court-led achievement of same-sex marriage in South Africa«, in: *Utrecht Law Review* 4 (2), 162–74.
- Warner, Michael (1993): *Fear of a queer planet*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Winkler von Mohrenfels, Peter (2006): »Die gleichgeschlechtliche Ehe im deutschen IPR und im europäischen Verfahrensrecht«, in: Sabih, Arken/Aynur, Yongalik (Hg.): *Festschrift für Tuğrul Ansay*. Alphen aan den Rijn: Kluwer Law International, 527–39.

Ethik, Sozialität und Unverfügbarkeit

Ein lebendiger Ort für das ›Ich‹

HANNA MEISSNER

In einem Europa der Arbeitslosigkeit, Prekarisierung, Armut und immenser Migrationsströme scheint mir das Prinzip Solidarität von allen politischen Konzepten die Basis für eine fortschrittliche, nachhaltige und Interessen ausgleichende Lösung zu sein. In meinem Politikverständnis ist Solidarität ein politisches Konzept. Wenn ich Solidarität in Betracht ziehe, geschieht das aus keinem humanistischen Anliegen heraus.

KIYAK 2016

Mely Kiyaks Appell, das Prinzip *Solidarität* als politisches Konzept zu begreifen, steht hier exemplarisch für die in wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten aktuell zu beobachtende Revitalisierung von Solidarität, sozialem Ausgleich und gerechten Formen des Zusammenlebens als politischen und ethischen Fragen unserer Zeit.¹ Angesichts einer gesellschaftlichen Situation, die zunehmend als krisenhaft und unsicher wahrgenommen wird, in der Sozialität als abstrakte Vergesellschaftung individualisierter Akteur*innen erscheint, in der unverfügbare wirtschaftliche Dynamiken das Gemeinwohl im Sinne ökonomischer Wettbewerbsfähigkeit bestimmen, und in der es zunehmend legitim erscheint, das Wohlergehen der Einzelnen wirtschaftlichen

1 So brachte etwa die *Frankfurter Rundschau* im Herbst 2014 eine Reihe von Beiträgen, zu der Frage, inwiefern angesichts immenser und zunehmender sozialer Ungleichheit Solidarität, Gerechtigkeit und Respekt in erneuerter Weise von Bedeutung sind (Mika/Festerling 2015), auf dem Soziologiekongress 2014 wurde die Ausgabe der deutschen Übersetzung des konvivialistischen Manifests (Les Convivialistes 2014) präsentiert, auf Webseiten und in diversen Publikationen wird über Möglichkeiten einer ›Neuerfindung‹ der Allmende (Commons) diskutiert (Helfrich/Heinrich Böll Stiftung 2010).

Dogmen zu opfern (vgl. Mbembe 2014; Brown 2015), erhalten diese Auseinandersetzungen um neue Formen des Gemeinsamen eine gesellschaftskritische Bedeutung. Es geht dabei um Visionen alternativer Gesellschaftlichkeit, es geht um grundlegende Verhandlungen über die Bedingungen der Möglichkeit eines guten Lebens, die auf der Idee eines »wesentlich Geteilten, eines Verbindenden jenseits der Trennungen durch Markt, Macht und spätmoderne Individualisierung« (Hark et al. 2016: 101) aufbauen.

Was aber Solidarität überhaupt ist und worin wir sie begründen können, ist alles andere als eindeutig. Wie Kiyak problematisiert, wird Solidarität derzeit »als Wegweiser für politisches Handeln nicht ernsthaft in Betracht [gezogen], sondern in einer religiös-ethischen Nische [geparkt] und als SOS-Argument [hervorgeholt], wenn alle anderen Lösungskonzepte zu scheitern drohen« (Kiyak 2016). Solidarität sei aber als »ein Akt der Handlung« und als ein »politisches Instrument« zu begreifen, als »ein Ordnungsprinzip, das den anderen nicht zum anderen macht, sondern zum eigenen definiert« (Kiyak 2016). Die Auseinandersetzung mit dem Prinzip Solidarität bedeutet als Frage unserer Zeit nichts Geringeres, als eine Aufforderung, die Grundlagen unserer Sozialität zu überdenken.

Zu dieser Frage, wie wir eine Sozialität gestalten können, die die primäre Abhängigkeit unserer Existenz möglichst gewaltlos und gerecht sichert und so lebenswerte Leben ermöglicht, leistet Judith Butlers mit ihren Arbeiten in vielerlei Hinsicht wichtige Beiträge. Hier soll der Fokus darauf liegen, inwiefern sich mit ihr das Subjekt in seiner historischen Form individualisierter Souveränität als Problem für solidarisches Miteinander betrachten lässt – inwiefern ein spezifisches historisch-kulturelles Ethos individueller Subjektivierung dazu führt, dass Solidarität als nachträglicher Ausgleich, als interessen geleitete Absicherung individueller Probleme erscheint. Butlers Subjektkritik soll dabei nicht als Verabschiedung dieses Subjekts verstanden werden, sondern als dekonstruktive Kritik. Aus der Frage nach den Bedingungen, die uns in spezifischer Weise als Subjekte hervorbringen, eröffnet eine solche Kritik die Möglichkeit, auch die Verluste, die mit diesen Bedingungen verbunden sind, wahrnehmen und bearbeiten zu können. Verloren geht uns in dieser spezifischen Subjektivierungsweise nämlich gerade die fundamentale Sozialität unserer konstitutiven Verbindungen. Aus einer (gesellschafts-)theoretischen Aufklärung über diese Bedingungen lässt sich eine selbstkritische (Gegen-)Erzählung entwickeln, die Alternativen artikulierbar macht: Andere Subjektivierungsweisen, andere Formen ethischer Fragen und politischer Konzepte erscheinen dann möglich, die, wie in der Folge gezeigt werden soll, Solidarität und Individualität nicht als Gegensätze erscheinen lassen.

1. DAS ETHOS INDIVIDUELLER SUBJEKTIVIERUNG

Als Einstieg in ihre Adorno-Vorlesungen formuliert Butler die These, »dass sich moralische Fragen nicht nur immer schon im Kontext sozialer Beziehungen stellen, sondern dass sich die Form solcher Fragen je nach Kontext ändert, ja dass der Kontext der Form der Frage bereits innewohnt« (KEG: 9). In die Vorstellungen, wie zu leben sei, gehen etwa bestimmten Annahmen darüber ein, was ein menschliches Leben überhaupt ist. Diese Annahmen beruhen auf einer historischen Ordnung der Wahrheit, die reguliert, mit welchen Methoden oder Techniken Erkenntnisse über das Leben hervorgebracht und nach welchen Kriterien Aussagen darüber als wahr oder falsch beurteilt werden können. Auf diese Weise konfiguriert sie zugleich das Vorstellungsvermögen darüber, was als *gutes* Leben gedacht werden kann, wer in welcher Weise Ansprüche formulieren kann und wer in welcher Weise für das Gelingen eines guten Lebens Verantwortung trägt. Wie sich mit Butler argumentieren lässt, geht diese Ordnung bis in die Syntax ein, in der ethische Fragen formuliert werden können: »[D]ie moralische Frage der Moderne – ›Was soll ich tun?‹ – [ist] selbst kontextabhängig, das heißt keineswegs überzeitlich oder a-historisch gestellt« (Schönwälder-Kuntze 2010: 87).

Die Frage nach einem guten Leben stellt sich also *in unserer Zeit* als Frage an ein ›Ich‹, das angesichts einer bestimmten Problemkonstellation (ethisch begründete) Entscheidungen zu treffen hat. Ein wichtiger Beitrag Butlers besteht nun darin, die in dieser Konstellation impliziten Annahmen über ein ›Ich‹, das zwischen unterschiedlichen Positionen oder Entscheidungen wählen muss, zu dekonstruieren. Dabei geht sie davon aus, dass sich das Subjekt nicht einfach in einem (Entscheidungs-)Kontext befindet, sondern durch diesen Kontext überhaupt erst als (entscheidendes) Subjekt konstituiert wird: »[D]as ›Ich‹, das zwischen den Positionen auswählt, ist immer schon durch sie konstituiert« (KG: 40). Moralische Subjektwerdung ist in diesem Verständnis also mit der Frage verbunden, wie ein spezifisches moralisches ›Ich‹ in seinen sozialen Bedingungen konstituiert wird, und dies lässt sich als eine *Frage kritischer Gesellschaftstheorie* begreifen:

Wenn das »Ich« versucht, über sich selbst Rechenschaft abzulegen, kann es sehr wohl bei sich beginnen, aber es wird feststellen, dass dieses Selbst bereits in eine gesellschaftliche Zeitlichkeit eingelassen ist, die seine eigenen narrativen Möglichkeiten überschreitet. Ja, wenn das ›Ich‹ Rechenschaft von sich zu geben sucht, Rechenschaft oder eine Erklärung seiner selbst, die seine eigenen Entstehungsbedingungen einschließen muss, dann muss es notwendig zum Gesellschaftstheoretiker werden. (KEG: 15)

Was es genau heißt, Gesellschaftstheoretiker*in zu werden, bleibt bei Butler in vielen Hinsichten unbestimmt (vgl. Meißner 2010). In jedem Fall aber verweist Butler da-

rauf, dass Gesellschaftstheorie selbst als historischer Möglichkeitsraum einer modernen Macht-Wissen-Ordnung zu betrachten ist (vgl. Meißner 2013): ein epistemischer Raum, in dem kontingente Sozialität als konstitutiver Horizont menschlichen Handelns erscheint und ethische Fragen somit in spezifischer Weise als Fragen *menschlicher Verantwortung* auftauchen. Was ein gutes Leben ist, kann in unserem historischen Kontext als eine sehr individuelle und persönliche Frage erscheinen. Moderne Subjekte sind als Erben von Aufklärung und Individualisierung aufgefordert, sich als individuell mündig zu begreifen und ihr Handeln als Ausdruck eigener, moralisch begründeter *Entscheidungen* zu verstehen, für die sie persönlich zur Verantwortung gezogen werden können. Individuelle Lebensweisen sind in diesem historischen Kontext nicht durch eine unhinterfragbare moralische Ordnung vorgegeben, sondern werden als Ausdruck der Realisierung individueller Wünsche, Neigungen und Fähigkeiten zu einer Folge von (moralisch zu legitimierenden) Lebensentscheidungen.²

Individuelle Entfaltung und Selbstbestimmung erscheinen in diesem Kontext als wichtige Werte und geben ethische Maßstäbe für die Verfasstheit sozialer Verhältnisse vor. Diese sind danach zu beurteilen, inwiefern sie dem Individuum Möglichkeiten zur Verfügung stellen, die eigenen Potenziale zu entfalten und optimal zu gestalten. Zugleich liegt es in der Verantwortung der Individuen, das Beste aus den gebotenen Möglichkeiten zu machen. Diese individualisierende Ethik kann Butler als Problem ausweisen, indem sie argumentiert, dass eine solche Ethik auf der systematischen Ausblendung oder gar Verleugnung konstitutiver Zusammenhänge beruht. Zugleich geht es ihr jedoch nicht darum, jede Form individualisierter Ethik, jeden Bezug auf ein moralisches ›Ich‹ zu verwerfen. Die Perspektive einer weniger problematischen Syntax moralischer Fragen liegt nicht in der einfachen Negation der Handlungsfähigkeit individueller Subjekte. Vielmehr finde sich »[d]ie Ethik [...] nicht nur in die Aufgabe der Gesellschaftstheorie verwickelt, sondern die Gesellschaftstheorie muss, soll sie zu nicht-gewaltsamen Ergebnissen führen, auch einen lebendigen Ort für dieses ›Ich‹ finden« (KEG: 16). Die Herausforderung, die Butler an Gesellschaftstheorie stellt, liegt also darin, eine unauflösbare Spannung zu halten. Es

2 Diese gesellschaftsdiagnostischen Verortungen müssten noch weiter präzisiert und in ihren Veränderungen in der Spätmoderne differenzierter betrachtet werden. So argumentiert etwa Wendy Brown, dass der gesellschaftspolitische Siegeszug des Neoliberalismus zu einer fundamentalen *Rekonfigurierung* unserer Sozialität geführt habe. Im Neoliberalismus verdränge die Figur des *homo oeconomicus* die anderen Figurationen des modernen Subjekts (*homo juridicus* und *homo politicus*), wodurch sich nicht nur das Machtgefüge gesellschaftlicher Sphären und Institutionen hin zu einer Übermacht der Ökonomie verschiebe, vielmehr verändere sich »the purpose and character of each sphere, as well as relations among them« (Brown 2015: 35). An dieser Stelle geht es mir jedoch zunächst darum, die spezifische Matrix individualisierter Subjektivierung zu erfassen, die auch der neoliberalen Rekonfigurierung zu Grunde liegt.

geht dabei darum, einerseits die soziale Bedingtheit des Subjekts zu erfassen und andererseits diese Bedingtheit in ihrer individuellen Unverfügbarkeit anzuerkennen – und gerade daraus aber nach (anderen) Möglichkeiten ethischer Subjektivierung zu fragen:

In gewissem Maße ist das ›Ich‹ sich immer durch seine gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen enteignet. Aber diese Unverfügbarkeit bedeutet nicht, dass wir die subjektive Basis der Ethik verloren haben. Ganz im Gegenteil könnte diese Unverfügbarkeit gerade die Voraussetzung moralischer Fragestellungen sein, die Bedingung, unter welcher die Moral selbst erst entsteht. (KEG: 20)

Um diesen Überlegungen zu folgen, ist es hilfreich, sie innerhalb der spezifischen Konstellation (spät-)moderner kapitalistischer Gesellschaften zu konkretisieren. Mit dieser historischen Verortung lässt sich das spezifische Erbe der liberalen Version des Subjekts als eine bedeutsame Formierung ethischer Fragestellungen erfassen, die auf einer sozialen Ontologie individualisierter Subjekte beruht. Sozialität erscheint als freiwillige Einordnung dieser Subjekte unter einen Gesellschaftsvertrag, für den sich die Einzelnen aufgrund der rationalen Überlegung, dass dies die beste Lösung für Konflikte zwischen individuellen Egoismen darstelle, entscheiden. Dies impliziert eine besondere Konfiguration des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, in der Sozialität als äußere Grenze eines inneren Freiheitsraums des Subjekts wahrgenommen wird. Der*die Andere erscheint so vor allem als Grenze der individuellen freien Entfaltung – da, wo die individuelle Freiheit die Entfaltungsmöglichkeiten Anderer beeinträchtigt, müssen gemeinsame Normen gefunden werden. Diese individualisierten Subjekte begegnen sich also aus einer Position der Isoliertheit und Selbstbezüglichkeit heraus und stellen ihren Zusammenhang untereinander über die abstrakten Modi von Tausch und Recht her – das Gemeinsame kann insofern nur von den isolierten, abstrakt gleichgesetzten Individuen her gedacht werden, die ihrerseits »als rationale Egoistinnen und Egoisten naturalisiert« sind (Loick 2012: 315).

Die spezifische Formierung ethischer Fragen als Fragen an ein vereinzelt, isoliertes ›Ich‹ lässt sich also auf eine historische Matrix der Subjektivierung zurückführen, die die Individuen als Ausgangs- und Bezugspunkt, als »Letztelemente« (Ricken 2006: 340) des Sozialen setzt. Individualität und Kollektivität erscheinen als *Gegensätze*, die lediglich über Kompromisse zwischen formal Gleichen und Toleranz gegenüber ›Abweichungen‹ zu versöhnen sind (vgl. Brown 2006a). Kollektivität und gemeinschaftliche Regulierungen erscheinen in diesem Kontext als (notwendige aber immer kritisch zu betrachtende) Einschränkungen individueller Egoismen, »die Bindungen an Andere als Beschränkungen der vorgängigen, nach dem Eigentumsmodell gedachten Souveränität des Subjekts« (Assadi 2013: 248). Zugleich wird die eigenverantwortliche Realisierung individualisierter Potenziale zur Bedingung der gesellschaftlichen Teilhabe. Solidarität kann einerseits als Ausdruck von Wohltätigkeit erscheinen, die Anderen gewährt werden kann (oder auch nicht), um deren Schwächen

zu kompensieren. Diese Gewährung ist insofern mit Einschränkungen verbunden, als sie Anderen gegenüber (aus moralischen Überlegungen heraus) Zugeständnisse macht; sie ist folglich zu begründen und kann (oder muss sogar) Gegenleistungen für in Kauf genommene Einschränkungen erwarten.³ Andererseits kann Solidarität als Zusammenhalt der ›Schwachen‹ erscheinen, die sich in einer bestimmten geteilten Situation der Unterlegenheit Stärke qua Gemeinsamkeit und Zusammenhalt zu verschaffen hoffen. Beiden Versionen von Solidarität liegt die Annahme zugrunde, dass Individuen *entscheiden* können (und müssen), mit wem sie welche Verpflichtungen eingehen, mit wem sie solidarisch sind.

Die am Eigentumsmodell souveräner Subjektivität orientierte Version von Sozialität als abstrakter Vergesellschaftung individualisierter Subjekte war allerdings nicht immer unumstritten. Insbesondere feministische und post- oder dekoloniale Kritik macht das souveräne Subjekt als phantasmatische Gestalt erkennbar, deren Unabhängigkeit immer konkrete Andere voraussetzt, denen in historischen Machtverhältnissen als Frauen* und/oder als kolonialen Subjekten die Last existenzieller Abhängigkeit zugewiesen wurde und die insofern nicht (völlig) am Status des vertragsfähigen (Besitz-)Subjekts teilhaben konnten oder können. Die mit der individualistischen sozialen Ontologie einhergehende vertrags- und tauschtheoretische Erzählung der modernen Gesellschaftsordnung beruht insofern in ihrer ganzen Architektur auf verschwiegenen Prämissen: auf einer spezifischen hierarchischen Geschlechterordnung (vgl. Hausen 1976; Pateman 1988), einer rassistisch-kolonialen Ordnung (vgl. Stoler 1992; Mbembe 2014) sowie einer ableistischen Konfiguration subjektiver Befähigung⁴ (vgl. Maskos 2010; Campbell 2012). Das Subjekt, das in der vom Gesellschaftsvertrag vorausgesetzten Souveränität und Unabhängigkeit auftreten konnte, ist folglich keineswegs einfach gegeben, sondern erweist sich als eine spezifische historische Figur, die im Rahmen spezifischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse Aufgaben der (Für-)Sorge Anderen zuweisen und diese Zuweisung in deren besonderer Natur begründen konnte. Insofern stellt das souveräne Subjekt eine Figur dar, die sich als freies Besitzindividuum nur dadurch behaupten konnte, dass Andere als Besitz

3 Diese Figuration von Solidarität lässt sich aktuell in den Diskussionen um die Frage ethischer Verpflichtungen im Umgang mit Geflüchteten beobachten, wenn etwa debattiert wird, wie viel Humanität gegenüber Geflüchteten der ›einheimischen‹ Bevölkerung zuzumuten ist oder welche ›Gegenleistungen‹ von Geflüchteten erwartet werden können (oder müssen).

4 Der Begriff *ableism* kommt aus den *disability studies*. Er stellt in der Kritik an gesellschaftlichen Konstruktionen von Behinderung die (zumeist unmarkierte) Norm der Befähigung oder Fähigkeit in den Fokus, die die Parameter menschlicher Subjektivität und Handlungsfähigkeit setzt. Der kritische Impetus besetzt darin, die stillschweigenden Prämissen und unbenannten Bedingungen in den Blick zu bekommen, die bestimmte Formierungen von Fähigkeiten und Befähigung (als individuell zugerechnete Potenziale und Leistungen) überhaupt erst hervorbringen.

und veräußerbare Handelsware vom Status des menschlichen Subjekts ausgeschlossen wurden. In diesem Lichte betrachtet, stellt sich die Souveränität des Subjekts als ein in (materialisierten) Macht- und Herrschaftsverhältnissen begründetes *Privileg* dar, das auf einer Indienstnahme von Anderen beruht, die über naturalisierte Differenzbehauptungen zu jenen Anderen legitimiert wird.

Im Hinblick auf die Frage, wie ein solidarisches Zusammenleben möglich sein kann, ist dieses individualisierte Subjekt insofern nicht nur kein adäquater Hoffnungsträger, es erscheint in dieser Analyse vielmehr als Teil des Problems. In ihrer gewaltsamen Ausschließlichkeit ist das individualisierte Subjekt in seinen (ethischen) Fähigkeiten, auf Andere/s antworten zu können gerade dadurch beeinträchtigt, dass es aus seiner konstitutiven Verbindungen zu diesen herausgerissen ist und in Selbstreferentialität gefangen bleibt:

[M]any of our ideas of responsibility continue to be very much bound up with a subject who poses reflexive questions: What do *I* need to do to be responsible? What is the right thing *for me* to do in this or that situation? To pose questions of responsibility exclusively in this self-reflexive way suggests that responsibility is a problem that the subject has with itself and that these questions, important questions, can be answered simply through recourse to one's own self (Butler in Murray 2007: 419).

Eine solche Syntax der Moral, die in bloß selbstbezoglicher Weise fragen lässt, was ein individuelles ›Ich‹ angesichts gegebener äußerer Bedingungen tun kann und soll, ist insofern ein Problem, als sie die Bedingtheit des Subjekts, die Qualität seiner Beziehungen und die ihm darin möglichen Subjektivierungsweisen nicht zum Thema der ethischen Deliberation werden lässt. Wenn Sozialität in dieser Weise als Hintergrund oder Kontext erscheint, aus dem die Fragen, die das Subjekt an sich selbst richtet, gewissermaßen herausgelöst sind, ist Verantwortung letztlich immer selbstreferentiell auf das isolierte ›Ich‹ bezogen. Ethische Fragen verkehren sich gewissermaßen ins Gegenteil, da sie einerseits das Individuum strukturell überfordern, indem es immer wieder auf sein vereinzelt Selbst zurückwerfen und ihm eine Selbstgewissheit und Selbstverantwortung abverlangen, an der es immer wieder scheitern muss. Zugleich kann gerade diese Überforderung andererseits aber nicht zum Gegenstand ethischer Problematisierungen werden, da der Verfasstheit der Sozialität nur als äußere Entscheidungsbedingung erscheint und weitgehend aus ethischen Fragen ausgeklammert ist. Diese Bedingungen sind dann aber auch wiederum nicht Gegenstand individueller Verantwortung:

We end up with a self-referential idea of responsibility and this very concept wrenches us out of the social context in which the most pressing notions of responsibility emerge. We become *irresponsible in relation to our social lives* in becoming »responsible« on this model, so it is better, surely to avoid such irresponsibility (Butler in Murray 2007: 419, meine Herv.).

Im Hinblick auf ethische Fragen bedeutet dies, dass es nicht hinreichend ist, der bestehenden Ordnung weitere Verantwortungselemente hinzuzufügen (vielleicht etwas ›mehr‹ Solidarität für etwas ›weniger‹ Gegenleistungen), sondern dass es vielmehr darum geht, die gesamte Architektur einer Ordnung in Frage zu stellen, die auf der ›geologischen‹ Syntax einer Perspektive der ersten Person beruht. Um die mit diesem Subjekt und seiner ›geologischen‹ Ethik verbundene Verantwortungslosigkeit zu beheben, arbeitet Butler an einer subjekttheoretischen Reformulierung, die das Subjekt nicht verwirft, sondern es als konstitutives Moment von Abhängigkeiten zu fassen sucht. Diese Reformulierung des Subjekts erfolgt über eine dekonstruktive Kritik, die herausarbeitet, inwiefern das autonome, individualisierte Subjekt *durch die Disartikulation* (KG: 44) seiner konstitutiven Bedingungen, durch die Verleugnung seiner Verbundenheit, überhaupt erst in einem vermeintlich *äußerlichen* Verhältnis zu diesem Kontext hervorgebracht wird. Auf diese Weise eröffnet sich die Frage, wie wir die Bedingungen dieser Disartikulation zum Gegenstand ethischer Deliberation und praktischer Umgestaltung machen können. Die Möglichkeiten der Umgestaltung hängen jedoch nicht zuletzt davon ab, ob und inwiefern wir uns andere Möglichkeiten von Sozialität und Subjektivierung überhaupt vorstellen können. Ein solches Vorstellungsvermögen ist aber in gewisser Weise durch spezifische psychische Strukturen und Dynamiken beeinträchtigt, die mit unserer vereinzelt Subjektivierung einhergehen und die den Verlust der sozialen Welt als Gegenstand von ethischen Deliberationen und emanzipatorischen Gestaltungen von Sozialität bewirken: Die Wirkungen dieser Struktur der Subjektivierung »lassen sich sehr wohl als psychischer Zustand lesen, der sich faktisch selbst an die Stelle der Welt gesetzt hat, in der er angesiedelt ist« (PM: 167).

2. KONSTITUTIVE SOZIALITÄT: DEKONSTRUKTION DER ERSTEN PERSON

Von der Prämisse ausgehend, dass das Individuum von Anfang an Anderen ausgesetzt und existenziell auf Andere angewiesen ist, entwirft Butler ein performatives Verständnis der Subjektivierung. Das Subjekt *ist* überhaupt nur insofern ein Subjekt, als es im Rahmen gesellschaftlicher Normen und Institutionen sowie auch in inter-individuellen Beziehungen immer wieder in spezifischer Weise als ein solches adressiert wird. Daraus folgt die paradoxe Annahme, dass Subjektwerdung auf einer grundlegenden Enteignung beruht: »Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst – in einem Diskurs, der zugleich dominant und indifferent ist.« (PM: 25)

Um diese Paradoxie, die im Hinblick auf subjekttheoretische Überlegungen ein methodologisches Problem darstellt (vgl. SE: 2), einzufangen, fasst Butler das Moment der *Subjektwerdung* mit der »Figur der Wendung« als »Rückwendung auf sich selbst oder gar *gegen* sich selbst« (PM: 9), in der die vorgegebenen Spielregeln der Intelligibilität zu dem werden, was das ›Ich‹ als eigene Affekte erfährt. Die ›Ich‹-Werdung erscheint insofern als »eine primäre und inaugurate Entfremdung« (PM: 32), das ›Ich‹ ist seiner selbst immer in gewissem Maße »durch seine gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen entfremdet« (KEG: 15). Die in diesem Verständnis der Subjektwerdung implizierte fundamentale Unentscheidbarkeit von (subjektivem) Innen und (sozialem) Außen bedeutet, dass sich das Subjekt in seiner Abhängigkeit von Anderen bzw. Anderem immer in gewisser Weise unverfügbar bleibt:

I, the subject, am appealed to by the Other, and this appeal actually divides or produces a rift in me, so that I am never fully coincident with myself. I am always in some sense constituted by this demand that the Other puts upon me to respond. The division that constitutes me is neither fully internal nor fully external, but becomes precisely the interlacing of the two. (Butler in Murray 2007: 420)

Wenn Subjektwerdung darauf beruht, dass ein Individuum in bestimmter Weise adressiert und damit für sich selbst und andere als Subjekt erfahrbar wird, dann ist dieses Subjekt insofern durch Verluste konstituiert, als in jeder Ermöglichung von Intelligibilität zugleich andere Möglichkeiten des Werdens verworfen werden: »[K]ein ›Subjekt‹ [entsteht] als sprechendes Wesen [...], es sei denn durch die Unterdrückung bestimmter Möglichkeiten des Sprechens« (Butler 1993a: 130). Der soziale Ursprung dieser Verluste wird jedoch in der Bewegung der Wendung auf sich selbst oder gegen sich selbst unverfügbar, denn das Subjekt kann niemals den Punkt des Eintritts in die gesellschaftlichen Normen als Ursprung seiner Selbstwerdung rekonstruieren. Diese primäre Unergründbarkeit ist also nicht reflexiv einzuholen – wir können nicht wissen, *was* wir in unserer Subjektwerdung verloren haben. Insofern kann die Basis der Ethik nicht in einer Hoffnung auf Transparenz und Selbsterkenntnis begründet werden. Dies bedeutet jedoch keinesfalls, dass wir aufgrund dieser fundamentalen Unverfügbarkeit eines Ursprungs »die subjektive Basis der Ethik verloren haben« (KEG: 15).

Hier lässt sich nun Butlers weiter oben zitierte Aussage, dass »diese Unverfügbarkeit gerade die Voraussetzung moralischer Untersuchungen sein [könnte], die Bedingung, unter welcher die Moral selbst entsteht« (KEG: 15), wieder aufgreifen und ihre subjekttheoretischen Implikationen nachvollziehen: Nicht der mit der Subjektwerdung verbundene konstitutive Verlust ist das ethische und politische Problem, sondern die Disartikulation des Konstitutionsprozesses. Diese Disartikulation schlägt insofern in ethische Gewalt um, als sie zum einen vom Subjekt eine unmögliche Rechenschaft hinsichtlich seiner ›Identität‹ verlangt und zum anderen den Status des

Subjekts über einen *Ausschluss* anderer Seinsweisen, »d.h. durch die Schaffung eines Gebiets von nichtautorisierten Subjekten, gleichsam von Vor-Subjekten« (Butler 1993a: 46) als *Vorrecht* konstituiert, wie Butler in »Kontingente Grundlagen« geltend macht. Indem dieser Ausschluss jedoch in einer spezifischen Ontologie verankert ist, erscheint er gerade nicht als Machteffekt, sondern einfach als ›Wirklichkeit«.

Butlers dekonstruktive Subjektkritik kann zu einer theoretischen Aufklärung beitragen, indem sie die verschwiegenen Bedingungen – die disartikulierten Prozesse – der Subjektwerdung erkennbar macht. Auf diese Weise können diese Prozesse erst als mögliche ethische Fragen erfahrbar und verhandelbar werden. Souveräne Subjektivität wird so als Problem artikulierbar, das ein Verständnis von Solidarität als Teile des (immer schon) Geteilten be- oder gar verhindert. »Kein Subjekt«, so stellt Butler fest, »ist sein eigener Ausgangspunkt. Die Phantasie, die es zu einem solchen erklärt, kann ihre konstitutive Beziehung nur verleugnen, indem sie sie zum entgegengesetzten Gebiet reiner Äußerlichkeit umformt.« (Butler 1993a: 41) In dem »egologischen« Modell der Subjektivierung entsteht individuelle Autonomie als *bedingter Effekt*, als »logische Konsequenz einer verleugneten Abhängigkeit« (Butler 1993a: 44). Und diese Subjektivierung hat als Effekt von Verleugnungsprozessen Implikationen im Hinblick auf unser ethisches Selbstverständnis: »Wenn das Handeln als eigenständig definiert und damit ein fundamentaler Unterschied zur Abhängigkeit impliziert wird, basiert unser Selbstverständnis als Handelnde auf einer Verleugnung jener lebendigen und interdependenten Beziehungen, von denen unser Leben abhängt.« (APV: 63)

Die für den Effekt souveräner Subjektivität notwendige Verleugnung von Abhängigkeiten und Verbindungen erfordert notwendigerweise ein konstitutives Außen: Vulnerabilität und Abhängigkeit des Subjekts werden nach außen auf Andere/s hin verlagert; sie bleiben aber dessen ungeachtet die Vulnerabilität und Abhängigkeit dieses Subjekts und bedrohen damit immer in gewisser Weise seinen unabhängigen Subjektstatus. Die Gefahr und Gewaltbarkeit, die mit dieser Formierung individualisierter Souveränität verbunden ist, besteht in ihrer Brüchigkeit. Das Subjekt ist beständig der Bedrohung ausgesetzt, seine Abhängigkeiten nicht hinreichend regulieren und nach außen verlagern zu können. In dieser Weise immer wieder auf sich selbst zurückgeworfen wird es selbst brechen oder es muss seine brüchige Souveränität verteidigen, indem es notfalls mit Gewalt ›sein‹ Vorrecht auf einen Status als unabhängiges Subjekt durchzusetzen sucht:

To posit that capacity to act as a fully independent feature of one's individuality (with no account of individuation) is to engage in a form of disavowal that seeks to wish away primary and enduring modes of dependency and interdependency [...]. Certain versions of the sovereign »I« are supported by that denial, which means, of course, that they are thoroughly brittle, often displaying that brittle insistence in symptomatic ways. Story lines ensue: When will that figure break of its own accord, or what will it have to destroy to support its image of self-sovereignty? (SE: 8f.)

In der Figur des Subjekts, das einem Handlungskontext äußerlich gegenüberzustehen scheint, verschwindet somit seine fundamentale Bedingtheit und diese Disartikulation hat politische und ethische Effekte: Das Subjekt nimmt die gesellschaftliche Form einer Identität an, die es als *eigene* Identität erfährt und daher nicht *als gesellschaftlich konstituiert* begreifen kann. Butler fokussiert insbesondere auf die psychischen Dynamiken und Mechanismen dieser Subjektwerdung; unter Rückgriff auf die Psychoanalyse bezeichnet sie diese als *melancholische* Subjektivierung: Die fundamentale Sozialität des Subjekts muss verleugnet werden und kann so gerade nicht *als Verlust* dieser Sozialität erfahren werden. Sie wird als *eigenes* Selbst angeeignet, wodurch die Sozialität und alle in ihr implizierten konstitutiven Verbindungen in der Identität eines als unabhängig erfahrenen Selbst verschwinden. Da die Form der Identität aber als Ausdruck individueller Innerlichkeit erlebt wird, kann sie gerade nicht als sozialer Machteffekt erkennbar werden; ein Machteffekt, der bestimmte partikuläre, sozial bedingte Lebensformen als Wahrheit menschlicher Subjektivität verallgemeinert und hypostasiert.

Die Kosten, die mit einer solchen souveränen Subjektivität verbunden sind, betreffen zunächst in existenzieller Hinsicht diejenigen, die als Andere oder Abweichungen oder gar monströse Existenzen das definitorische Außen des Subjekts darstellen:

There are so-called subjects who are subject to de-production, an awkward way of trying to describe those who never get to enter into the process of being explicitly produced as subjects. Note: this does not mean they do not belong to that production – their reiterated exclusion from the domain of a recognizable subject is central to the production of the recognizable subject. (Butler in Bell 2010: 133)

Aber auch die privilegierten Subjekte zahlen den Preis, in der Verleugnung ihrer Abhängigkeit der Überforderung ausgesetzt zu sein, angesichts weitgehend unverfügbarer ›äußerer‹ Bedingungen Verantwortung für die eigene Unabhängigkeit zu tragen und dabei zugleich den eigenen Status verteidigen und sich gegen andere durchsetzen zu müssen: »The more one complies with the demand of ›responsibility‹ to become self-reliant, the more socially isolated one becomes and the more supporting social structures fall away for ›economic‹ reasons, the more isolated one feels in one's sense of heightened anxiety and ›moral failure.« (Butler 2015a: 15) Die Fähigkeit des Subjekts, ein solidarisches Miteinander in einer geteilten Welt (er-)leben zu können, ist insofern durch seine Formierung als individualisiertes Einzelnes strukturell beeinträchtigt. Andere erscheinen ihm entweder als völlig Andere, oder als Ähnliche, die aber in ihrer je selbstbezogenen Verantwortung für ihr ›eigenes‹ Leben immer wieder als Konkurrenten im Hinblick auf knappe Ressourcen auftreten. Die Kosten individualisierter Subjektivierung sind in verleugneten Verbindungen begründet und erscheinen als ethisches Problem – als Formierung einer gewaltsamen Ethik. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Aufgabe, bestimmte Formen der individualisierenden

Subjektivierung zurückzuweisen und andere Möglichkeiten des Subjektwerdens zu »erfinden«. Wie Butler deutlich macht, gehört dazu auch eine Rekonfigurierung psychischer Dynamiken, deren Ansatzpunkt sie in der Möglichkeit aufzeigt, dass wir uns von der *melancholischen* Aneignung konstitutiver Verluste lösen und diese Verluste wahrnehmbar und verhandelbar machen können.

3. SPIELE DER WAHRHEIT ANDERS SPIELEN: AUFSTAND AUF DER EBENE DER ONTOLOGIE

Wenn kein Subjekt ohne konstitutive Verluste denkbar ist, dann ist die entscheidende Frage, wie wir mit diesen Verlusten umgehen können. Dies erscheint insofern zugleich als ethische und gesellschaftstheoretische Frage, als die Möglichkeiten des Umgangs mit konstitutiven Verlusten durch den historischen Kontext und die damit verbundenen Formen und Prozesse der Subjektivierung bedingt sind. Butler formuliert eine radikale Subjektkritik, die jedoch nicht als Verabschiedung des Subjekts auftritt, sondern beansprucht, die Grundlagen unseres Denkens über unser Subjektsein grundsätzlich in Frage zu stellen und zugleich eine Gegenerzählung anzubieten, die unsere fundamentale Ausgesetztheit und Vulnerabilität als *conditio humana* zur gemeinsamen Existenzbedingung und zur Grundlage von Solidarität macht: Insofern wir einander existenziell ausgesetzt sind, ist Solidarität keine Frage von Entscheidungen und Abwägungen, sondern eine Notwendigkeit. Die Realisierung dieser Notwendigkeit ist jedoch durch spezifische historische Bedingungen gewissermaßen gestellt; diese Bedingungen müssten bearbeitet und umgestaltet werden, um eine Sozialität hervorzubringen, die eine solche notwendige Solidarität ermöglichen würde.

Mit ihrer Subjektkritik, die nicht auf eine Abschaffung oder Verabschiedung des Subjekts zielt, sondern auf eine theoretische Aufklärung darüber, wie sich unser historisches Gewordensein in spezifischen Weisen als vermeintlich unveränderbare Tatsache präsentieren kann, zeigt Butler einen spezifischen Hebel einer solchen Umgestaltung auf: »Eine Voraussetzung in Frage zu stellen, ist nicht das gleiche, wie sie abzuschaffen; vielmehr bedeutet es, sie von ihren metaphysischen Behausungen zu befreien, damit verständlich wird, welche politischen Interessen in und durch diese metaphysische Platzierung abgesichert wurden.« (Butler 1993a: 56) Es geht darum, Rechenschaft abzulegen über die eigenen metaphysischen commitments, über die fundamentalen Prämissen, die in unserem Selbstverständnis verkörpert sind, in unserem Verständnis von Handlungsfähigkeit und in unserer Ethik. Rechenschaft ist dabei allerdings nicht als eine in irgendeiner Form von Ursprünglichkeit verankerte transparente Selbsterkenntnis zu verstehen, sondern vielmehr als Bemühung darum, Verbindungen artikulierbar zu machen und Machtverhältnisse zu rekonstruieren, die diese Verbindungen in spezifischer Weise regulieren und disartikulieren. Es geht also

darum, durch theoretische Rekonstruktionen unserer spezifischen historischen Existenzweise erkennbar zu machen, wo und wie, mit welchen Verfahren und mit welchen politischen Effekten, sich »Macht als Ontologie verstellt« (MG: 50). Auf diese Weise können wir uns der schwierigen kritischen und ethischen Aufgabe stellen, zu ergründen, wie bestimmte »Vektoren von Macht« in die »Register unserer primären Sensibilität eingeschrieben werden, sich in uns festsetzen, uns beseelen und zu einer gewissermaßen unwillkürlichen Dimension unseres somatischen Lebens werden« (Butler/Athanasίου 2015: 136). Die Hoffnung, die sich damit verbindet, besteht darin, eine kritische Kraft der Phantasie freizusetzen, die »es uns erlaubt, uns selbst und andere anders vorzustellen« und »das Mögliche [...] in Überschreitung des Realen« zu etablieren (MG: 53).

Butler fordert also nichts Geringeres als einen »Aufstand auf der Ebene der Ontologie, eine kritische Eröffnung der Fragen: Was ist real? Wessen Leben ist real? Wie ließe sich diese Realität neu gestalten?« (GL: 50) Vor dem Hintergrund ihrer dekonstruktiven Subjektkritik wird deutlich, dass sich die mit diesen Fragen verbundene ethische Forderung nicht darin erschöpfen kann, ausgeschlossene Andere einfach in eine etablierte Ontologie aufzunehmen. Vielmehr geht es darum, dass »der eigene Status als ein Subjekt aus demokratischen Gründen eine Verunsicherung erfahren muss, weil es dem ausgesetzt wird, was es nicht weiß« (MG: 63). Wie kann eine solche Verunsicherung aber überhaupt ertragen und nicht als Bedrohung, sondern als Möglichkeitsraum erlebt werden? Solidarität als politisches Prinzip einer bedingungslosen Sozialität kann als »Basis für alles Handeln« (Kiyak 2016) die Sicherheit dafür bieten, fundamentale Verunsicherungen zuzulassen, um so »einer Verschiedenheit begegnen [zu können], die die Raster unserer Intelligibilität in Frage stellt, ohne den Versuch zu machen, diese Herausforderung auszuschließen, die von der Verschiedenheit ausgeht« (MG: 62).

Wenn Kiyak, wie eingangs zitiert, betont, dass Solidarität auch als *Handlung* zu begreifen ist, dann lässt sich dies im Sinne einer immer wieder zu erneuernden praktischen Realisierung der materiellen Bedingungen einer solchen Sicherheit verstehen. An diesem Punkt kann Butlers Argument, dass ethische Fragen immer mit gesellschaftstheoretischen Fragen verwickelt sind, mit der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie in Verbindung gebracht werden, die sich ebenfalls als ein Bestreben lesen lässt, bestimmte Voraussetzungen unserer Existenz von ihren »metaphysischen Behausungen« zu befreien. Statt historisch vorgefundene Phänomene – Arbeit, Kapital, Boden – und mit ihnen verbundene Relationen – Tausch, Wert, Einkommen – als überzeitliche Momente menschlichen Daseins zu begreifen, rekonstruiert Marx einen spezifischen historischen und systemischen Zusammenhang, der diese Phänomene und Relationen überhaupt erst hervorbringt (die historische Gesellschaftsform der kapitalistischen Produktionsweise). Marx' Sozialtheorie zielt als Projekt der Kritik darauf ab, praktisch-materielle Veränderungen in der Welt zu ermöglichen, indem er gesellschaftliche Verhältnisse als von Menschen gemacht ›sichtbar‹ macht, und auf

diese Weise als Gegenstand menschlicher Gestaltung, als bewusst veränderbar erscheinen lässt. Dieses Projekt ist im politischen und ethischen Impuls begründet, spezifische Wahrheiten (hier die Prämissen und Theorien der bürgerlichen politischen Ökonomie) in ihrer Situiertheit und Begrenztheit erkennbar zu machen, um über eine solche theoretische Aufklärung andere Spiele der Wahrheit zu ermöglichen: um die Verhältnisse, unter denen Menschen ihre materielle Existenz (re-)produzieren, als grundsätzlich gestaltbar erscheinen zu lassen und auf diese Weise ein neues Verständnis von Solidarität zu begründen, das auf gegenseitiger Abhängigkeit in der Produktion des gesellschaftlichen Reichtums beruht, und zugleich auf strukturelle Bedingungen hinzuweisen, die umgestaltet werden müssen, um systematische Hindernisse eines solidarischen Zusammenlebens abzubauen.

Marx' emanzipatorische Vision ist eine Gesellschaftsformation, in der die gesellschaftlichen Verhältnisse »zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen« (Marx/Engels 1969: 70) unterworfen sind und in der diese Verhältnisse solidarisch und kooperativ reproduziert werden. In Bezug auf diese Passage merkt Gayatri Spivak an, dass Marx eine entscheidende Frage allerdings nicht stellt, nämlich die Frage nach dem *Willen zur Solidarität*: »why people as a whole would want to exercise the freedom to arrange for the upkeep of other people« (Spivak 2012: 198). Marx kann mit seiner Kapitalismusanalyse zeigen, dass der Kapitalismus nicht auf ahistorischen Notwendigkeiten beruht und nicht in einer spezifischen Natur des (egoistisch auf sein Eigenwohl bedachten) Menschen begründet ist. So lässt sich das Spiel der Wahrheit anders spielen und argumentieren, dass Menschen nicht aufgrund ihrer Natur zu bestimmten egoistischen und wettbewerbsorientierten Verhaltensweisen neigen und darin die emanzipatorische Hoffnung begründen, dass sie unter geeigneten Bedingungen solidarisch und kooperativ ihre geteilte Welt gestalten können. Andererseits lässt sich die Zurückweisung einer bestimmten anthropologischen Setzung nicht mit einer anderen begegnen: Ein Wille zur Solidarität und die Fähigkeiten kooperativer Gestaltung sind ihrerseits nicht einfach als menschliche Qualitäten ›da‹. Auch ist keineswegs selbstverständlich oder trivial, welche materialen Ziele eine kooperative Gestaltung von Sozialität verfolgen sollte. Warum, inwiefern und auf welche Ziele hin ausgerichtet gemeinschaftliche Projekte emanzipatorischer Transformation entstehen können, liegt nicht auf der Hand und ist durch eine Rekonstruktion systemischer Bedingungen einer spezifischen (De-)Formation von Sozialität nicht zu erfassen.

Eine ähnliche Einschätzung über die Grenzen der Marx'schen Vision äußert Wendy Brown und deutet dabei auf die mögliche (und notwendige) Verknüpfung unterschiedlicher Dimensionen theoretischer Aufklärung hin:

I think [Marx] made it too simple, since the whole project of freedom with others was allowed to come to rest in labour, rather than in what we have come to understand as a multiplicity of other activities where difference actually has a more persistent rather than resolvable quality.

That is the burr under the saddle of the project. On the other hand, I don't think that difference stymies or overthrows it. Difference complicates it. The project of freedom with others means not only beginning to look to some sort of sharing of power or collective engagement with the powers that condition our lives, but requires *reckoning with the unknowable, the enigmatic, the uncomfortable*, without then ceding to a radical libertarian ›let us all go off with our differences‹ as if they were natural and ahistorical. This requires that we deal with *differences not simply as social phenomena but as a domain of subjectivity and psyche*, a domain much political and social theory has only recently been willing to approach. (Brown 2006b: 27, meine Herv.)

Gesellschaftstheorie kann insofern die Bedingungen, die Individuen als vereinzelte (Besitz-)Subjekte hervorbringen und sie in Konkurrenzverhältnisse zu einander stellen, erkennbar machen. Sie kann strukturelle Ungleichheiten aufzeigen, die systematisch ›Starke‹ und ›Schwache‹ hervorbringen, und Zusammenhänge sichtbar machen, die strukturell bedingtes Elend hervorbringen. Gesellschaftstheorie ist insofern zugleich eine Kritik dieser Verhältnisse und damit in ethische Anliegen verwickelt. Auf die Frage, wie wir leben wollen, kann sie keine Antworten geben. Mit Butler lässt sich gar argumentieren, dass diese Frage in der Form bereits viel zu konkret und voraussetzungsvoll gestellt ist:

Wie aber können wir über das lebenswerte Leben nachdenken ohne ein singuläres oder einförmiges Ideal dieses Lebens zu zeichnen? Meines Erachtens geht es nicht darum herauszufinden, was das Menschliche wirklich ist oder sein sollte. Vielmehr müssen wir *lernen*, auf die komplexe Menge von Beziehungen, ohne die keiner von uns existieren könnte, *aufmerksam zu werden* und diese zu *verstehen* (Butler 2012, meine Herv.).

4. DIE KRITISCHE KRAFT DER PHANTASIE: EIN LEBENDIGER ORT FÜR DAS ›ICH‹

Solidarität als politisches Konzept zu begreifen, bedeutet in unserer historischen Gegenwart eine gesellschaftstheoretisch fundierte Repolitisierung der Frage nach den Bedingungen eines guten Lebens. Wichtig dafür ist theoretische Aufklärung über die Bedingungen, unter denen wir zu Subjekten werden, die in bestimmter Weise ihr Leben führen können (und sollen), um aus der Kritik dieser Bedingungen heraus die Möglichkeit eines anderen Seins denkbar zu machen.

Wie sich mit Butler zeigen lässt, ist die ethische Frage – Wie soll ich leben? – immer zugleich eine politische Frage – Wie sollen wir leben? –, an die sich unmittelbar die Frage – Wer sind wir? – anschließt. Über diese Fragen können wir ganz anders nachdenken, wenn wir sie nicht in einer egologischen Syntax formulieren, die uns in letzter Instanz auf unsere individuellen Anlagen verweist. Wir können auch noch einmal ganz anders darüber nachdenken, wozu wir fähig sein könnten, wenn wir die

Parameter und Maßstäbe des Gelingens unseres Lebens nicht in der vermeintlich un- verfügbaren Äußerlichkeit von Normen einer spezifischen Ordnung der Wahrheit und/oder in einer auf Verwertung und Wachstum ausgerichteten Ökonomie verorten, sondern die Möglichkeit eines guten Lebens in einer auf konstitutiver Angewiesenheit basierenden Solidarität begründet sehen. Solidarität auf der Grundlage einer bedingungslosen Teilhabe an Sozialität ist zugleich die Bedingung für die Schaffung eines lebendigen Orts für das Ich. Solidarität als politisches Konzept zu begreifen heißt also, diese als in unserer fundamentalen Angewiesenheit begründete Notwendigkeit zu verstehen: Wir können uns nicht aussuchen, mit wem wir die Welt teilen, wir sind einander vielmehr existenziell ausgesetzt – und gerade deshalb ist es wichtig, uns von melancholischen Verhaftungen zu lösen und einen lebendigen Ort für das ›Ich‹ zu suchen.

LITERATUR

- Assadi, Galia (2013): *Ordnung durch Verantwortung. Neue Perspektiven auf einen philosophischen Grundbegriff*. Frankfurt/M.: Campus
- Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Bell, Vicky (2010): »New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler«, in: *Theory, Culture & Society* 27 (1), 130-152.
- Brown, Wendy (2006a): *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton/Oxford: Princeton UP.
- Brown, Wendy (2006b): »Learning to Love Again: An Interview with Wendy Brown«, in: *Contretemps* 6, 25–42.
- Brown, Wendy (2015): *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Cambridge/London: Zone Books.
- Butler, Judith (1993a): »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹«, in: Benhabib/Butler/Cornell/Fraser 1993, 31–58.
- Butler, Judith (1993b): »Für ein sorgfältiges Lesen«, in: Benhabib/Butler/Cornell/Fraser 1993, 122–132.
- Butler, Judith (2012): »Kann man ein gutes Leben im schlechten führen? Dankesrede bei der Verleihung des Adorno-Preises in der Frankfurter Paulskirche am 11. September«, in: *Frankfurter Rundschau*, 15.9.2012. Online Ausgabe: <http://www.fr.de/kultur/judith-butlers-dankesrede-kann-man-ein-gutes-leben-im-schlechten-fuehren-a-805966>.
- Butler, Judith/Athanasios, Athena (2014): *Die Macht der Enteigneten*. Zürich: diaphanes.
- Campbell, Fiona Kumari (2012): »Stalking: using Disability to Expose ›Abled‹ Narcissism«, in: Goodley, Dan/Hughes, Bill/Davis, Lennard (Hg.): *Disability and Social Theory: New Developments and Directions*. Bashingstoke: Palgrave Macmillan, 212–230.

- Hark, Sabine et al. (Hg.) (2015): »Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. Solidarität ohne Identität«, in: *feministische studien* 33 (1), 99–103.
- Hausen, Karin (1976): »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, in: Conze, Werner (Hg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Stuttgart: Klett, 363–393.
- Helfrich, Silke/Heinrich Böll Stiftung (Hg.) (2012): *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*. Bielefeld: transcript.
- Kiyak, Mely (2016): »Auch Flüchtlinge gehören an den Verhandlungstisch«, in: *Frankfurter Rundschau*, 22.3.2016, Online Ausgabe: <http://www.fr.de/kultur/mely-kiyak-auch-fluechtlinge-gehoren-an-den-verhandlungstisch-a-371855> (Zugriff 9.3.2017).
- Les Convivialistes (2014): *Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript.
- Loick, Daniel (2013): »Abhängigkeitserklärung. Recht und Subjektivität«, in: Jaeggi, Rachel/Loick, Daniel (Hg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1846): »Die Deutsche Ideologie. I Feuerbach«, in: *MEW* 3. Berlin: Dietz Verlag, 1969, 13–77.
- Maskos, Rebecca (2010): »Was heißt Ableism? Überlegungen zu Behinderung und bürgerlicher Gesellschaft«, in: *arranca!*, <http://arranca.org/43/was-heisst-Ableism> (Zugriff 12.9.2016).
- Mbembe, Achille (2014): *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Meißner, Hanna (2010): *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld: transcript.
- Meißner, Hanna (2013): »Feministische Gesellschaftskritik als onto-epistemo-logisches Projekt«, in: Bath, Corinna/Meißner, Hanna/Trinkaus, Stephan/Völker, Völker (Hg.): *Geschlechter Interferenzen: Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen*. Münster: LIT, 163–208.
- Mika, Bascha/Festerling, Arnd (2015): *Was ist gerecht? Argumente für eine bessere Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Societäts-Verlag.
- Murray, Stuart J. (2007): »Ethics at the Scene of Address: A Conversation with Judith Butler«, in: *Symposium: The Canadian Journal of Continental Philosophy* 11(2), 415–445.
- Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*. Stanford, CA: Stanford UP.
- Ricken, Norbert (2006): *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*. Wiesbaden: VS.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): »Zwischen Ansprache und Anspruch. Judith Butlers moraltheoretischer Entwurf«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (1), 83–104.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard UP.
- Stoler, Ann Laura (2002): *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Das Aufbegehren des Subjekts

Die Entunterwerfung und die Restrukturierung des Politischen nach Butler

HEIKE KÄMPF

Judith Butlers politische Philosophie zeichnet sich nicht zuletzt durch die originellen Überlegungen zu den vielfältigen Verbindungen und Verschränkungen zwischen dem Prozess der Subjektwerdung und den Bedingungen öffentlicher Anerkennung aus. Ihre Überlegungen verdeutlichen, dass politische Kämpfe auch und vor allem um die Frage kreisen, wer oder was erkennbar und anerkennbar ist, was also öffentlich erscheinen darf und was nicht. Öffentlichkeit ist dabei mit Butler gleichsam als die Intelligibilitäts-Matrix zu verstehen, die darüber entscheidet, wer oder was im öffentlichen Raum erkennbar/verständlich wird und wer als Subjekt erscheinen kann und wer oder was in ein unsichtbares Schattenreich verwiesen wird.

Butler geht im Anschluss an Foucault von der Subjektwerdung durch Unterwerfung aus. Sie verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff *subjectivation*, der sich an Foucaults Begriff *assujettissement* orientiert. Mit diesem Gedanken der Subjektivierung kommt die Frage auf, wie politischer Widerstand möglich ist, wenn das Subjekt seine Handlungsfähigkeit der unterwerfenden Macht verdankt. Oder, anders gefragt: Wie ist das Aufbegehren des Subjekts, d.h. das Werden des Subjekts gegen die Unterwerfung, welche es doch erst konstituiert, zu denken? Wie ist also die *Entunterwerfung* möglich? Vorwegnehmend lässt sich sagen, dass Butler ihren Begriff der Entunterwerfung (*desubjugation*), den sie in Anlehnung an Foucaults Begriff *dé-assujettissement* formuliert, vor allem als Konzeptualisierung einer kritischen Praxis versteht, in der sich das Subjekt gegen die herrschenden Bedingungen der Subjektformierung wendet. Die Entunterwerfung erscheint somit, wie im Weiteren zu zeigen sein wird, als Praxis der Freiheit und darüber hinaus als tugendhafte Praxis, die nicht nur als private oder marginale Gegenwehr gegen herrschende Subjektivierungsbedingungen zu verstehen ist, sondern zur Restrukturierung des politischen Feldes beitragen kann.

1. ENTUNTERWERFUNG, ÖFFENTLICHE SICHTBARKEIT UND POLITISCHER WANDEL

Wie ist nun mit Butler der Zusammenhang von Entunterwerfung, öffentlicher Sichtbarkeit und politischem Wandel zu denken? Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst auf Butlers Begriff von Öffentlichkeit einzugehen. Butler knüpft in ihren Überlegungen an das Verständnis von Öffentlichkeit bei Hannah Arendt an. Bei Arendt wird Öffentlichkeit bekanntlich im Gehört- und Gesehenwerden konstituiert. Butler analysiert die Bedingungen dieses Gehört- und Gesehenwerdens. Sie verdeutlicht, dass es nur dann gelingt im sozialen und politischen Feld sichtbar und anerkennbar zu werden, wenn spezifische Bedingungen der Erkennbarkeit und der Anerkennbarkeit erfüllt werden. Diese Bedingungen, die festlegen, was eine identifizierbare und anerkennbare Identität ausmacht, sind zwar kulturell und historisch in Bewegung, aber im Moment ihrer Geltung nicht weniger starr und totalitär, insofern sie ihre eigene Wandelbarkeit verleugnen.¹

Butlers Begriff der Subjektivierung (*subjectivation*) verdeutlicht den engen Zusammenhang zwischen Unterwerfung (*subjection*) unter die herrschenden Normen, um identifizierbar und sichtbar zu sein, und der Möglichkeit, im öffentlichen Raum als Subjekt erscheinen zu können. Es lässt sich sagen, dass Butler die Mechanismen der Subjektbildung sichtbar macht und zugleich deren Wandelbarkeit in Erinnerung ruft. Politisches Engagement beginnt demnach dort, wo die starren Identitätsforderungen und normierenden Subjektivierungsprozesse sichtbar gemacht und kritisierbar werden. Butlers Differenzen mit politischen Bewegungen – vor allem mit der feministischen Bewegung – entstehen genau dort, wo diese selbst Identitätskriterien konstruieren und deren Geschichtlichkeit leugnen, sodass sie mit derselben Gewalt und Ausschließungslogik operieren, wie das von ihnen kritisierte Regime (vgl. insbes. UG: 20f.). Eine radikale Politik der Offenheit, die Butlers Gegenentwurf zur Identitätspolitik bildet, um das Feld lebbareren Lebens zu erweitern und Ausschlüsse und Verwerfungen zu überwinden, mag utopisch erscheinen. Dennoch bleibt Butlers engagiertes Denken, welches das Feld dessen, was als erkennbar und anerkennbar gelten kann, offenhält, im politischen Diskurs unverzichtbar.²

Butlers Interesse gilt nicht zuletzt solchen Lebensweisen, die sich am Rande des Sagbaren und Lebbareren bewegen. So fragt Butler nicht nur nach dem Schicksal der Antigone, die versucht, von ihrer marginalisierten Position aus öffentliches Gehör zu

-
- 1 Butler zeichnet vor allem das Wirken der impliziten Zensur in der Konstituierung von Öffentlichkeit nach. Diese Zensur wirkt umso stärker, insofern sie unsichtbar bleibt und sich so der Kritik entzieht. Vgl. hierzu Kämpf 2006.
 - 2 Vgl. hierzu ausführlich Kämpf 2004.

finden. Auch das prekäre Leben derer, die gegenwärtig ein schattenhaftes Dasein führen, macht Butler zum Thema, indem sie fragt: Wie ist Überleben möglich, wenn ich nicht die werden kann, die ich zu sein habe? Oder, wie es Butler formuliert:

Wer kann ich werden in einer Welt, in der die Bedeutungen und Grenzen des Subjekts im Voraus für mich festgelegt sind? Durch welche Normen werde ich zwangsweise bestimmt, wenn ich frage, was ich werden kann? Und was geschieht, wenn ich etwas zu werden beginne, was im gegebenen Wahrheitsregime nicht vorgesehen ist? (MG: 98)

In dieser Formulierung wird deutlich, dass auch eher private Fragen der individuellen Lebensführung eine nicht zu verleugnende politische Dimension zukommen kann. Denn mit der konkreten Einsicht in die Begrenzung der eigenen Seinsmöglichkeiten entsteht die allgemeinere Frage nach den Konstitutionsbedingungen des Subjekts. Je deutlicher die Grenzen der Möglichkeiten der Subjektwerdung für jemanden spürbar werden, je mehr ich also – mit Butler formuliert – zu werden beginne, was in der herrschenden Ordnung nicht vorgesehen ist, desto kritischer wird die Perspektive auf die herrschenden Subjektivierungsstrategien und -bedingungen sein.

Darüber hinaus erscheint damit auch das Ringen um Gehört-Werden und Anerkennung seitens der Verworfenen als politische Praxis: Deren überlebenswichtiges Bemühen, gehört und gesehen zu werden,³ wird als Kritik an den herrschenden Konstituierungsbedingungen von Subjekten lesbar. Das Ringen um Anerkennung, ohne die herrschenden Bedingungen der Anerkennbarkeit zu erfüllen, bringt neue Arten von Subjektivität hervor, die im Moment des bewussten Aufbegehrens gegen die herrschenden Bedingungen entstehen. Es lässt sich sagen, dass die von Foucault als *désassujettissement* und von Butler als *desubjugation* bezeichnete Praxis des Aufbegehrens des Subjekts die politisch relevante Praxis einer Selbstformung beschreibt, die sich in kritischer Auseinandersetzung mit den geltenden Normen vollzieht. Dabei geht es in den Begriffen *désassujettissement* und *desubjugation* nicht um eine »Befreiung« des Subjekts. Diese erscheint im Denken Butlers wie Foucaults unmöglich, denn das Subjekt bleibt notwendigerweise auf die herrschenden Konstitutionsbedingungen verwiesen. Viel eher geht es im Aufbegehren des Subjekts um eine Selbstformung sowohl auf der Grundlage als auch gegen die herrschenden Subjektivierungsstrategien. Deshalb erscheint der etwas umständliche Begriff der Entunterwerfung als Übersetzung der *desubjugation* angemessen. Es geht dabei, wie im Folgenden noch zu verdeutlichen sein wird, um eine Praxis der *reflektierten Unfügsamkeit* (*indocilité réfléchie*), wie sie Foucault beschrieben hat (Foucault 1990:15).

3 Butler betont immer wieder, dass die Frage nach den Bedingungen des Überlebens, die »Frage nach dem Überleben selbst« (MG: 326) noch vor der Frage nach einem guten Leben zu stellen ist. Damit macht sie darauf aufmerksam, dass wir ganz elementar einander ausgesetzt sind und Anerkennungsbeziehungen folglich überlebenswichtig sind.

In diesem Aufbegehren des Subjekts liegt die Chance, sowohl die Möglichkeiten des *eigenen* Überlebens zu erweitern als auch dazu beizutragen, die Ermöglichungsbedingungen der Intelligibilität, des Gesehen- und Gehörtwerdens innerhalb des sozialen Raumes zu erweitern und zu verändern. Dies formuliert Butler auch als das zentrale Ziel ihres politischen Engagements:

Was mich politisch bewegt und wofür ich Raum schaffen will, ist der Moment in dem ein Subjekt – das kann eine Person oder ein Kollektiv sein – ein Recht oder einen Anspruch auf ein lebenswertes Leben geltend macht, obwohl eine solche Rechtsgrundlage noch nicht besteht, obwohl eine eindeutig ermächtigende Konvention nicht gegeben ist. (MG: 354)

Mit diesem Anliegen übt Butler wiederholt Kritik an Verwerfungs- und Marginalisierungspraktiken innerhalb der herrschenden Kultur (vgl. Kämpf 2011). Sie thematisiert solche verworfenen Lebensweisen, um das Ringen um Anerkennung der an den Rand der Gesellschaft gedrängten Existenzen sichtbar zu machen. So erfolgt eine Annäherung an die Ermöglichungsbedingungen des Überlebens entlang der Grenzen des Lebbaren: Wo verläuft die Grenze zwischen anerkennbarem, öffentlich sichtbarem Leben und dem prekären, in ein Schattenreich abgedrängten Leben? Politische Kritik und politische Veränderung, so ließe sich zusammenfassend sagen, sollten zur Erweiterung der Möglichkeiten eines lebbaren, d.h. anerkennbaren Lebens beitragen und die Praxis der Verwerfung, Marginalisierung und Ausschließung relativieren. Im Rahmen dieses Anliegens erfolgt auch Butlers Auseinandersetzung mit dem Prozess der Entunterwerfung (*desubjugation*): Der individuelle Prozess der kritischen Selbstformung gegen die herrschenden Normen wird in Hinblick auf seine Bedeutung für die Veränderung der allgemeinen Subjektivierungsbedingungen in den Blick genommen.

Zunächst möchte ich im Folgenden auf die Bedeutung eingehen, die Butler dem von Spinoza entlehnten Gedanken eines »Begehrens zu sein und im Sein zu beharren« gibt. Denn dieses Begehren spielt nicht nur in Bezug auf die Subjektivierung (*subjectivation*), sondern auch in Bezug auf den Prozess und die Motivation zur Entunterwerfung (*desubjugation*) eine entscheidende Rolle. Anschließend möchte ich das Moment der Kritik im Prozess der Entunterwerfung sichtbar machen, um schließlich die politische Dimension dieses Prozesses zu erkunden und im Kontext der Ethik zu deuten. Denn der Gedanke, dass Tugend und Kritik miteinander verwoben sind, wird in den Überlegungen Butlers zur Entunterwerfung zentral.

2. DAS »BEGEHREN ZU SEIN« UND DAS AUFBEGEHREN IM PROZESS DER SUBJEKTIVIERUNG

In Butlers Schriften spielt das Begehren (*desire*) nicht nur eine bedeutende Rolle, um die Regulierung des sexuellen Begehrens in der Subjektkonstitution aufzuzeigen. Sie

bezieht sich auch auf Spinozas Gedanken, den er in seiner *Ethik* ausführt: Demnach strebt jedes Ding danach, in seinem Sein zu beharren, wobei dieses Bestreben das Wesen des Dinges ausmacht. Bei Spinoza heißt es: »Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu beharren sucht, ist nichts als das wirkliche Wesen dieses Dinges selbst.« (Spinoza 1677: 122) Dieses Bestreben, das Spinoza in Bezug auf den Menschen auch als »Begierde« (d.i. ein bewusster Trieb) anspricht (Spinoza 1677: 123), überführt Butler in die Annahme, dass jedes Subjekt von einem »Begehren zu sein und im eigenen Sein zu beharren« geleitet ist. Butler versteht es als Begehren, eine soziale, im öffentlichen Raum sichtbare Existenz zu erlangen, und daher ist es untrennbar mit dem Begriff der Anerkennung verbunden. Unter Bezugnahme auf Hegel betont Butler, dass das »Begehren zu sein und im Sein zu beharren« nur über das Begehren, anerkannt zu werden, erfüllt werden kann (vgl. KEG: 61).⁴ In Bezug auf die Anerkennung ist dabei wiederum zu berücksichtigen, dass diese Anerkennung durch soziale Normen gerahmt ist, die darüber entscheiden, wer oder was als anerkanntes Sein gelten und im öffentlichen Raum erscheinen kann. Dieses Begehren ist daher für Butler »gesellschaftlichen Bedingungen unterworfen, die niemals die eigenen sind« (PM: 32).

Das »Begehren zu sein und im eigenen Sein zu beharren«, bezeichnet Butler auch als »Überlebenswunsch« des Subjekts (PM: 12). Der Wunsch nach sozialer Sichtbarkeit, die an die Unterwerfung unter soziale Normen und Kategorien gebunden ist, welche dem Subjekt seine Identität verleihen, erzwingt gewissermaßen die Zustimmung zur eigenen Unterwerfung und Unterordnung: Man beharrt im Sein mittels der herrschenden Kategorien, Normen, Begriffe und Klassifikationen. So schreibt Butler: »Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Normen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat« (PM: 25). Indem Butler zunächst den Zusammenhang zwischen dem ganz elementaren Überleben und der sozialen Anerkennung verdeutlicht, erlangen ihre Ausführungen zur Entunterwerfung ihre besondere Dringlichkeit. Denn selbst wenn diese herrschenden Bedingungen des sozialen Seins das eigene Sein abwerten und dem Subjekt eine marginalisierte und verachtete Existenz verleihen, ist dieses abgewertete Sein nach Butlers Beobachtung doch dem Nichtsein vorzuziehen:

Angerufen durch einen verletzenden Namen erhalte ich ein soziales Dasein, und weil ich eine gewisse unumgängliche Verhaftung mit meinem Dasein habe, weil sich ein gewisser Narzissmus jeder existenzverleihenden Bedingung ermächtigt, begrüße ich schließlich die mich verletzenden Bedingungen, denn sie konstituieren mich sozial. (PM: 99)

4 Zu Butlers Begriff des Begehrens vgl. auch Quadflieg 2006.

In diesem Zitat wird deutlich, dass Butler davon ausgeht, dass das Begehren zu sein eine gewisse Komplizenschaft mit der eigenen Unterwerfung erzwingt: Um sozial sichtbar zu sein und überleben zu können, d.h. um für Andere ansprechbar und hörbar zu sein, um einen Ort in der Sprache und im sozialen Gefüge zu erlangen, unterwirft sich das Subjekt der Norm. Auch um den Preis der Erniedrigung und sogar der Selbstabwertung. Denn da es nur in dieser verletzenden, abgewerteten Form erkennbar und sozial sichtbar ist, muss es dieser Sichtweise zustimmen. Auch der Selbstbezug, der sich in der abwertenden, verletzenden Subjektivierung vollzieht, ist negativ und von Selbstablehnung geprägt. Von daher ist dieses Dasein durchaus auch als gefährdet zu betrachten. Dennoch ermöglicht dieses Dasein nach Butler noch eher das Überleben des Menschen als die schattenhafte Existenz, die Unsichtbarkeit im sozialen Raum.

Wie ist dieses Begehren zu sein und im Sein zu beharren, das Butler – wie oben angesprochen – auch als Überlebenswunsch bezeichnet, zu denken? Inwiefern arbeitet diese Begehren nicht nur an der eignen Unterwerfung mit, sondern auch an der Entunterwerfung? Ist das Begehren zu sein der Unterwerfung vorgängig oder wird es erst im Prozess der Subjektivierung erzeugt? Um auf diese Fragen Antworten zu finden, ist zunächst zu bedenken, dass Butler davon ausgeht, dass das Begehren zu sein der Unterwerfung vorausgeht: Laut Butler (PM: 24) begründet dieses Begehren das »Begehren nach der Norm« und nach der Unterwerfung. Letztendlich beruht der Prozess der Subjektivierung auf der Ausbeutung des Begehrens zu sein und im Sein zu beharren, also auf der Ausbeutung des Überlebenswunsches:

Unterordnung als Bedingung der Subjektwerdung impliziert die zwangsweise Unterwerfung. Zudem lässt sich der Überlebenswunsch, das Begehren zu sein, durchweg ausbeuten. Wer das Versprechen des Weiterlebens in der Hand hat, spielt mit dem Überlebenswunsch. »Lieber will ich in der Unterordnung leben als gar nicht« – das ist der Ausdruck dieser Lage (wo das Risiko, den Tod zu erleiden nie fehlt). (PM: 12f.)

Mit dem Begehren zu sein und im Sein zu beharren, erklärt Butler auch die Umwendung des Subjekts in Althusser's bekannter Anrufungsszene: Wenn das Subjekt durch eine autoritative Stimme, von der es angerufen wird und zu der es sich umwendet (und damit die Begriffe akzeptiert, mit denen es angerufen wird), ins Leben gerufen wird, liegt Butlers Vermutung nahe, dass man vielleicht »auch schon nachgegeben hat, bevor man sich überhaupt umwendet, und vielleicht ist diese Umwendung nur noch ein Zeichen der unvermeidlichen Unterwerfung, durch die man sprachlich als möglicher Adressat zum Subjekt gemacht wird« (PM: 105). Die Unterwerfung unter die autoritative Stimme, unter das Gesetz, versteht Butler demnach als »erzwungene Folge eines narzisstischen Verhaftetseins mit der Weiterexistenz« (PM: 107), denn, wie Butler feststellt, niemand überlebt, ohne angerufen zu werden.

In diesen Formulierungen Butlers wird auch deutlich, dass das Subjekt an seiner eigenen Unterwerfung/Entstehung mitarbeitet. D.h., soziale Normen werden nicht

einfach inkorporiert oder einverleibt, sondern in einem Prozess der Selbstformung angeeignet. Damit eröffnet Butler das Feld der »Psyche der Macht«, d.h. die Betrachtung einer Innenperspektive der Macht, die sich auch nicht darauf beschränken lässt, die Genese des Gewissens oder Über-Ichs als bloße Übernahme von Normen zu verstehen. Vielmehr spricht Butler hier einen Prozess *aktiver* Selbstformung (*selfforming*) an, in dem vor allem Verwerfungen und Verdrängung erfolgen, um die geforderte anerkennbare, kohärente Identität zu erlangen. Butler bezeichnet diese Selbstformung auch als eine Art der »Selbstkolonisierung« (PM: 99).

Das Subjekt wird also nicht allein durch äußere Anrufungen und Adressierungen ins Leben gerufen, sondern es formt sich in gewisser Hinsicht auch selbst. So kommt bei Butler die reflexive Struktur des menschlichen Selbstverhältnisses zur Sprache. Diese Reflexivität ermöglicht aber nicht nur die Mitarbeit des Subjekts an seiner eigenen Unterwerfung, sondern sie ermöglicht zugleich eine kritische Distanzierung von den eigenen Formierungsbedingungen. So lässt die Fähigkeit, sich auf sich zu beziehen, eine gewissermaßen unkontrollierbare Macht entstehen und ermöglicht eine Selbstformung gegen die Norm. Wie ist das genau zu denken?

Butler kennzeichnet die angesprochene Reflexivität auch als Fähigkeit des Subjekts, »sich selbst – die Art seiner Hervorbringung und Bildung selbst – zum Gegenstand zu machen« (Butler 2002: 129). Und in dieser Selbstbezüglichkeit entdeckt Butler eine ganz spezifische Form von Macht. Diese Macht bedingt nicht die Selbstformung *durch* die existierenden sozialen Normen, sondern auch *gegen* diese. Während Butlers Ausführungen zum Gewissen, die sie in Anlehnung an Nietzsche und Freud verfasst, die Selbstdisziplinierung und Selbstunterwerfung durch Reflexivität hervorheben, thematisiert Butler hier deren subversive Macht: In ihren Ausführungen zu Foucaults Begriff der Kritik betont sie das widerständige Potential der Reflexivität. Insofern bewahrheitet sich auch hier Foucaults Gedanke, dass Macht nur da wirksam ist, wo sich Widerstand regt. Wo weder Gegenwehr noch Kritik möglich ist, wäre nicht länger von Macht, sondern eher von Herrschaft oder Gewalt zu sprechen.

Die von Butler angesprochene kritische Selbstformung, die sich gegen die herrschenden Normen vollzieht, kann sich den herrschenden Bedingungen der Subjektwerdung zwar nicht vollständig entziehen, aber sie kann sich in kritischer Bezugnahme auf diese vollziehen, ist also als Entunterwerfung (*desubjugation*) denkbar. Mit der Möglichkeit der Einwirkung des Subjekts auf sich selbst wird also nicht nur die Selbstunterwerfung begründbar, sondern auch das Aufbegehren gegen die Unterwerfung denkbar.

3. DIE ENTUNTERWERFUNG ALS KRITIK UND TUGEND

Um sich diesen Überlegungen zum Aufbegehren des Subjekts anzunähern, ist es hilfreich, zunächst auf Foucaults Überlegungen zur »Pastoralmacht« zurückzukommen: Foucault hat bekanntlich die These vertreten, dass der moderne Staat die Machttechniken der Pastoralmacht integriert hat. Diese Form der Macht, die aus dem Christentum stammt, ist demnach vor allem individualisierend: Sie zielt auf das individuelle Seelenheil und begleitet das Individuum sein Leben lang. Foucault zufolge kulminiert diese Machttechnik darin, Menschen durch Individualisierungspraktiken zu regieren. Foucault bezeichnet daher den modernen Staat auch als Individualisierungsmatrix. Diese zwingt dem Menschen eine Identität auf, und sie macht ihn durch Unterwerfung unter seine Identität zum Subjekt. (Foucault 1982: 249)

Zusammen mit dieser spezifischen Pastoralmacht entsteht nach Foucault zugleich die *kritische Haltung* als notwendige Kehrseite dieser Macht. Und da die Pastoralmacht vor allem die Kunst ist, Menschen zu regieren, so besteht die kritische Haltung in dem Begehren, nicht regiert zu werden. Oder, wie es Foucault genauer formuliert: »nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden« (Foucault 1990: 12). Und eben diese Haltung bedingt die Praxis der Entunterwerfung, des *désassujettissement* als Gegenbewegung zur subjektkonstituierenden Unterwerfung (*assujettissement*).

In seinem Vortrag »Was ist Kritik?« verfolgt Foucault die konkreten Formen dieser entunterwerfenden Praxis: Diese erscheint historisch vor allem als Gehorsamsverweigerung und als Kritik an einem autoritären Wahrheitsanspruch. Der Autorität wird gewissermaßen kritisch begegnet, indem ihr Wahrheitsanspruch angezweifelt und die Instrumentalisierung des Wahrheitsanspruchs aufgedeckt wird:

Wenn es sich bei der Regierungsintensivierung darum handelt, in einer sozialen Praxis die Individuen zu unterwerfen – und zwar durch Machtmechanismen, die sich auf Wahrheit berufen, dann würde ich sagen, ist die Kritik die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin. (Foucault 1992: 15)

Das Subjekt ermächtigt sich demnach gewissermaßen selbst, die Machteffekte des Wahrheitsanspruchs kritisch zu untersuchen. Das Subjekt »nimmt sich das Recht heraus« und in dieser Selbstermächtigung liegen zugleich Emanzipation und Kritik. Foucault fährt fort: »Dann ist die Kritik die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.« (Foucault 1990: 15)

Die Kritik als »reflektierte Unfügsamkeit«, als gewissermaßen begründeter Ungehorsam, hat die Funktion der Entunterwerfung, insofern sich das Subjekt hier gegen die Autorität formt und sich gegen die herrschenden Subjektivierungspraktiken

auflehnt. Darin verbindet sich diese kritische Haltung für Foucault mit der Aufklärung als Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit im Sinne Kants. Foucault bezeichnet die Kritik daher auch als individuelle und kollektive Haltung, »aus seiner Unmündigkeit herauszutreten« (Foucault 1990: 41).

Das Projekt der Aufklärung sowie die Auflehnung gegen Autorität, Wahrheitsansprüche und pastorale Individualisierungspraktiken werden somit nach Foucault als Kämpfe gegen die Subjektivierung lesbar. Diese besonderen Kämpfe richten sich gegen die Subjektivierung, also gegen die Machtform, die – wie Foucault ausführt – »aus Individuen Subjekte macht« (Foucault 1982: 247). Anders als die Kämpfe gegen *Herrschaft* und gegen *Ausbeutung* ist dieser Typus von Kämpfen gegen die *Entunterwerfung* gerichtet, »gegen all das, was das Individuum an sich selbst fesselt und dadurch anderen unterwirft« (Foucault 1982: 247).

An diese Ausführungen knüpfen Butlers Überlegungen an: Auf der einen Seite bestätigt sie Foucaults Beobachtung, dass diese Kämpfe gegenwärtig immer wichtiger werden. Und auf der anderen Seite betont sie mit Foucault, dass es in diesen aktuellen Kämpfen darum geht »abzuweisen, was wir sind« (Foucault 1982: 250) und sich so gegen die herrschenden Normen der Subjektivierung zu wenden. Vor diesem Hintergrund lässt sich zu Butlers Begriff *desubjugation* zweierlei sagen: Zum einen teilt sie zweifellos die Einschätzung Foucaults, was die Bedeutung dieser Kämpfe anbelangt. Darüber hinaus versteht sie unter dem Begriff der *desubjugation* – so wie Foucault unter seinem Begriff *désassujettissement* – den Ungehorsam gegen herrschende Bedingungen der Subjektformung. Allerdings beruht nach Butler die Entunterwerfung nicht auf reflektierter Kritik, sondern umgekehrt erzwingt die Entunterwerfung erst Reflexion, Kritik und Ungehorsam: Das Gefühl, unter den herrschenden Bedingungen nicht *sein*, nicht überleben zu können, erzwingt die Entunterwerfung und damit die Kritik.

Butler versucht in verschiedenen Schriften, diese Kämpfe sichtbar zu machen. Während Foucault geltend gemacht hat, es gehe darum, neue Formen der Subjektivität zustande zu bringen, geht es Butler zunächst eher darum, schon existierende, bedrohte Formen von Subjektivität sichtbar und aner kennbar zu machen. Besonders eindrucksvoll schildert sie in diesem Kontext konkrete Kämpfe von verworfenen, ins Schattenreich abgedrängten Seinsweisen, auf die weiter unten noch einzugehen sein wird. Auch diese Kämpfe sind vom Begehren zu sein und im Sein zu beharren, vom Überlebenswunsch, motiviert: In dem Moment, wo das Gefühl entsteht, verkannt zu sein, und die Einsicht wächst, dass die herrschenden Bedingungen des Seins das eigene Überleben nicht mehr gewährleisten, wird das Subjekt gewissermaßen zur Entunterwerfung, d.h. zur Subjektwerdung gegen die Norm, und damit zur Kritik gezwungen. Um aus dem Schattenreich zu treten und sein Überleben zu sichern, muss das Subjekt sich gegen die herrschenden Normen wenden und gleichzeitig versuchen, die herrschenden Bedingungen der Anerkennung zu reformulieren. Entunterwerfung ist

daher nicht nur ein privater Akt der Selbstformung, sondern immer auch ein politischer Akt, da er Kritik an den herrschenden normativen Überlebensbedingungen impliziert.

Aber wo verläuft die Grenze? Wann führt das *Begehren zu sein* nicht länger zur Annahme der Identität und zum Gehorsam, sondern motiviert Widerstand und Kritik? Was steht dem Subjektivierungsprozess entgegen?

Für Foucault ist Widerstand die notwendige Begleiterin der Macht. Ohne Gegenwehr kein Machtverhältnis. Er zieht die Annahme einer ursprünglichen Freiheit des Subjekts in Betracht, um die Möglichkeit des Widerstands offen zu halten. Mit Butler ist eher zu fragen, welcher Preis der Unterwerfung zu hoch ist, um noch auf diese Weise im Sein zu beharren? Wann entsteht das Gefühl, nicht um diesen Preis existieren zu können? Dies sind Fragen nach den Grenzen der Subjektformung durch Unterwerfung und nach dem Moment des Aufbegehrens, welches das Subjekt zur Selbstformung gegen die Unterwerfung führt. Auch wenn sich diese Fragen kaum endgültig beantworten lassen, verweisen sie auf den Moment, in dem die herrschenden Subjektivierungsbedingungen ihrerseits das Überleben bedrohen: Der Moment scheint gekommen, wenn es dem Subjekt nicht gelingt, sich in dem selbst zu erkennen und anzuerkennen, zu dem es werden soll, wenn das Gefühl der Verkennung den Subjektstatus bedroht und die Bejahung des eigenen Lebens unmöglich macht.

Je weniger Spielraum die Normen, die die Anerkennung rahmen und die Subjektivierung leiten, dem Einzelnen bieten, desto eher entsteht die Notwendigkeit, sich im Prozess der Entunterwerfung gegen diese Normen zu wenden. So ließe sich sagen, dass Anerkennung und soziale Sichtbarkeit, die um den Preis der Verkennung erkaufte sind, das Überleben des Subjekts bedrohen und seine Entunterwerfung erzwingen, auch wenn diese Selbstformung gegen die Norm eine Bedrohung des Subjektstatus einschließt. Butler hat dies u.a. am Beispiel der Antigone und konkreten Transgenderlebensgeschichten näher ausgeführt, worauf im nächsten Abschnitt eingegangen wird. Hier bleibt zunächst festzuhalten, dass diese kritische Selbstformung, die sich paradoxerweise im Widerstand gegen die Prinzipien vollzieht, durch die das Selbst geformt wird, als Entunterwerfung zu verstehen ist. Im Prozess der Entunterwerfung riskiert das Individuum seine Anerkennbarkeit/Erkennbarkeit und damit auch seinen Subjektstatus:

If that selfforming is done in disobedience to the principles by which one is formed, then virtue becomes the practice by which the self forms itself in desubjugation, which is to say that it risks its deformation as a subject, occupying that ontologically insecure position that poses the question anew: who will be a subject here, and what will count as a life [...]. (Butler 2001: 226)

Unter Bezugnahme auf Foucaults »Praktiken des Selbst« begreift Butler an dieser Stelle die Selbstformung gegen die Norm als kritische Praxis, die zu der ethisch relevanten Frage zwingt, wer als anerkanntes Subjekt und was als überlebenswertes Leben gilt. Die erzwungene Kritik führt demnach zu einer ethischen Haltung, die die Bedingungen der Anerkennung hinterfragt. Darin überschreitet diese Haltung

auch die Identitätspolitik, die sich darauf beschränkt, die Ansprüche auf Anerkennung der eigenen Identität durchzusetzen. Die Kämpfe gegen Herrschaft und Ausbeutung, werden – wie angesprochen – durch die kritische Praxis der Entunterwerfung ergänzt: Hier geht es gewissermaßen ums Ganze, d.h. um die herrschenden Bedingungen der Subjektformierung, die eine eindeutige Identifizierbarkeit fordern. Beispielsweise ist die Forderung nach geschlechtlicher Identität zweifellos eine der stärksten Identitätsforderungen, die in die Subjektformung eingeht: Hier galt lange Zeit ein eindeutiges *entweder* männlich *oder* weiblich. Während die Queer- und Intersexbewegungen, denen Butler nahe steht, vor allem um die Anerkennung des »sowohl als auch« im Bereich des Geschlechts kämpfen, will Butler darüber hinausgehen: Sie untersucht die *Logik* der Ausschließungen, Marginalisierungen und Verwerfungen, nicht vorrangig deren Inhalte. Denn eine bloße Ausdehnung der herrschenden Anerkennungsbedingungen würde diese nicht grundlegend ändern. Vielmehr besteht sogar die Gefahr, dass damit nur immer wieder neue Ausschlüsse produziert werden. Die allgemeinere, ethisch relevante kritische Haltung, die Butler anspricht, wendet sich gegen die *Logik* der Subjektivierungspraktiken: ihre Totalisierungstendenzen, ihr Kohärenzbestreben, ihre melancholischen Verwerfungen.

4. ENTUNTERWERFUNG UND POLITISCHE KATACHRESE

Zunächst lässt sich festhalten, dass unter dem Begriff der Entunterwerfung die kritische Praxis der Selbstformung gegen die Norm zu verstehen ist. Sie wird paradoxerweise von demselben Begehren zu sein und im Sein zu beharren getragen, wie die Subjektivierung, also der Prozess der Subjektwerdung durch Unterwerfung unter die Norm. Die Entunterwerfung setzt in dem Moment ein, wo der Preis der Unterwerfung zu hoch ist, also in dem Moment, wo die Unterwerfung nicht länger die erhoffte Sichtbarkeit und Anerkennung gewährt sondern unerträgliche Verwerfungen erzwingt und das Gefühl der Verkennung hervorruft. Obwohl das Begehren zu sein und im Sein zu beharren, der Überlebenswunsch, den Prozess der Entunterwerfung einleitet, ist dieser nicht als eine private Praxis der Selbstverwirklichung zu verstehen, sondern er hat auch eine politische Relevanz. Denn gerade weil sich die Entunterwerfung in kritischer Distanz zur herrschenden Formierungspraxis vollzieht, leitet sie auch politische und gesellschaftliche Veränderung ein: Die politische Dimension der Entunterwerfung besteht nicht zuletzt in der konkreten Praxis, die sie motiviert, die als performative Kritik an den herrschenden Intelligibilitätsbedingungen lesbar ist. Dies verdeutlicht Butler anhand der Analyse konkreter gefährdeter Lebensformen und deren Versuch zu überleben. So wird auch die politische Sprengkraft der Entunterwerfung sichtbar. Dies zeigt sich insbesondere in ihrer Interpretation der Situation der mythischen Gestalt Antigone: Antigone spricht laut Butler als Kind des Inzests,

als Tochter von Ödipus und dessen Mutter Iokaste, von einem unmöglichen Ort aus. Deshalb kann sie den Gesprächsschauplatz des öffentlichen Raumes nur durch einen permanenten Missbrauch der Sprache, durch die Katachrese, betreten: Zum einen kann sie sich die herrschenden Verwandtschaftsbegriffe nur fehlaneignen, da ihre Mutter zugleich als Großmutter und ihr Vater auch als ihr Bruder ansprechbar sind. Zudem missbraucht sie in gewisser Weise mit ihrer Forderung an Kreon, ihren gefallenen Bruder Polyneikes beerdigen zu dürfen, die autoritative Rede, da es ihr nicht zusteht, Forderungen zu stellen. Ihr Ringen um öffentliches Gehör stellt ihren Überlebenskampf dar. (AV: 27ff)

Als Kind eines Inzests verwirrt Antigone schließlich nicht nur die Verwandtschaftsbeziehungen. Ihre Existenz wirft auch die Frage auf, ob sie überhaupt als Mensch anerkannt werden kann, wenn zur Voraussetzung des Menschseins die Abstammung gehört. Wenn also eindeutige Verwandtschaftsverhältnisse die Voraussetzung des Menschlichen sind, dann eröffnet sich mit Antigone ein neues Feld des Menschlichen, sobald Antigone versucht, als Mensch zu sprechen um Gehör und Anerkennung zu finden.⁵ Mit Antigone, so Butler, tritt auch der Begriff des Menschen in eine Katachrese ein, denn »wir kennen seinen rechten Gebrauch nicht mehr« (AV: 132). Den Prozess des Wandels der Normen, welche über die Voraussetzungen des Menschseins entscheiden, bezeichnet Butler als »politische Katachrese«: Diese ereignet sich in dem Moment, wo die, »die weniger als Menschen zählen, beginnen als Menschen zu sprechen« (AV: 132).

Für Butler verkörpert Antigone also die Grenzen des Menschlichen, da sie die herrschenden Intelligibilitätsbedingungen nicht erfüllt. Und damit randständiges Sein, wie das Antigones, im öffentlichen Raum sichtbar werden kann, müssen sich diese Bedingungen der Verständlichkeit, der Intelligibilität, verändern. So stellt der sprachliche Missbrauch, die Katachrese, eine Strategie der Veränderung dar, die deshalb Veränderungen einleiten kann, weil sie vom Gewohnten abweicht und dennoch verständlich ist, auch wenn sie zunächst unerwartet und ungewohnt erscheint.

Die Katachrese, der Missbrauch oder uneigentliche Sprachgebrauch, kann, so hat schon der Sprachwissenschaftler Fritz Mauthner (1912) beobachtet, in den üblichen Sprachgebrauch übergehen und so schließlich die Kriterien der verständlichen, »eigentlichen« Rede verändern. Auch die anarchische Dimension der Katachrese hat Mauthner erkannt: Mit dem Hinweis darauf, dass der katachrestische Sprachgebrauch üblich werden kann, verdeutlicht Mauthner, dass Sprachgesetze »wie andere Gesetze nur Bräuche« sind (Mauthner 1912: 343). Die Katachrese zeigt, dass die vermeintlichen »Gesetze« der Sprache auf Konventionen beruhen und daher wandelbar sind. In dieser Hinsicht wird die Katachrese für Butlers Begriff der Entunterwerfung relevant: Durch all das, was sich (noch) nicht sagen lässt, wird die Katachrese gewissermaßen

5 Zu Butlers Verständnis kritischer Rede s. auch Kämpf 2002.

erzungen, die wiederum, indem sie Unstimmigkeit erzeugt, die Hoffnung auf neue Formen der Verständlichkeit keimen lässt.⁶

Die Krise herrschender Bedingungen der Verständlichkeit, in die die Katachrese führt, kann Veränderungen einleiten, sodass sich die starren Regeln zunächst auf das Mögliche hin öffnen, um sich dann zu ändern. Antigones prekäre Existenz und ihr skandalöser Anspruch auf Anerkennung und Gehör, können demnach in eine offene Zukunft führen. Damit verkörpert Antigone in Butlers Lesart eine neue Art von Subjektivität, die spricht, noch bevor sie über eine klar definierte Identität verfügt, also in dem Moment, wo sie im Prozess der Entunterwerfung an die Grenzen der herrschenden Anerkennungsbedingungen stößt und deren Veränderung einfordert.

Es lässt sich sagen, dass Antigone beispielhaft für eine unmögliche, utopische, ortlose Subjektposition steht, die sich in der Entunterwerfung befindet. So wenig wie sie einen fest umrissenen Standort hat, so wenig bewegt sie sich in Richtung auf ein definiertes Ziel. Antigone durchbricht mit ihrer Rede die herrschenden Intelligibilitätsbedingungen, indem sie trotzdem spricht. Sie ringt um Gehör und Anerkennung, die ihr nur dann zuteil werden können, wenn die Grenzen der Intelligibilität und des Anerkennbaren sich wandeln. Vielleicht gelingt es ihr, radikaldemokratische Veränderungen einzuleiten, die nach Butler nicht zuletzt darin bestehen, grundlegende Kategorien, wie die Kategorie des Menschlichen, offener und flexibler zu gestalten. Diese Begriffe sollten eher als Orte der Auseinandersetzung gelten und nicht als ein für alle Mal gültige Bestimmungen gedeutet werden.

So lässt sich festhalten, dass sich im Prozess der kritischen Entunterwerfung nicht nur eine singuläre Subjektformung gegen die Norm vollzieht. Vielmehr erweitert sich in diesem Prozess auch der Horizont dessen, was man vor dem Hintergrund der herrschenden Bedingungen werden kann. Dies verdeutlicht Butler auch im Rahmen ihrer Interpretation der Odyssee von David Reimer, dessen Lebensgeschichte in den 1990er Jahren als Fall von John/Joan durch die amerikanischen Medien ging (MG: 99): Reimer wurde mit männlichen und weiblichen Geschlechtsmerkmalen geboren und nach der Geburt operiert, um als »richtiges« Mädchen zu gelten und auch als solches erzogen zu werden. Im Erwachsenenalter entschied er sich schließlich für eine Geschlechtsumwandlung. Die Lebensgeschichte David Reimers interessiert Butler nicht als »Fall«, oder als Beweis für oder gegen die Natürlichkeit des Geschlechts. Vielmehr wendet sie sich den eigenen Äußerungen Reimers zu⁷ und macht dessen Bemühen, im Prozess der Entunterwerfung zu überleben, sichtbar.⁸

6 Vgl. zur Katachrese auch Posselt 2005.

7 Damit erfüllt sie gewissermaßen Pierre Bourdieus Forderung nach einer »Demokratisierung der hermeneutischen Haltung«, die nicht länger auf literarische oder philosophische Texte zu beschränken ist (Bourdieu 1993: 801).

8 Zur Entwicklung und historischen Veränderung von Erzähl- und Lebensformen aus dem Bereich Intersex vgl. Amato 2016. Amato macht Wege zu überleben sichtbar, die sie der

Butler macht in ihrer Interpretation von Reimers Äußerungen deutlich, dass dieser sich, obwohl er sich um die Eindeutigkeit seiner anatomischen Geschlechtsidentität bemühte, indem er sich operieren ließ, vehement dagegen wehrt, auf seine Geschlechtsidentität reduziert zu werden. Insofern befindet er sich in einer kritischen Distanz zu den Normen, die Intelligibilität verleihen. Für Butler wird in seinen Aussagen deutlich, dass er aufgrund seines Menschseins anerkannt werden möchte, welches allererst jenseits aller Erkennbarkeit und Kategorisierbarkeit entsteht:

Das bedeutet, gerade indem er nicht vollständig erkennbar, nicht völlig verfügbar und kategorisierbar ist, entsteht sein Mensch-sein Und das ist wichtig, weil wir verlangen könnten, er solle zuerst in die Intelligibilität eintreten um zu sprechen und erkannt werden zu können. Stattdessen eröffnet er durch sein Sprechen eine kritische Perspektive auf die Normen, welche Intelligibilität verleihen. (MG: 119)

Reimers kritische Perspektive auf die herrschenden Normen, die seine Entunterwerfung begleitet, und seine kritische Rede an den Grenzen der Intelligibilität verdeutlichen auch, dass es Formen der Intelligibilität gibt, die mit den herrschenden Forderungen nach Eindeutigkeit und Kohärenz brechen: Für Butler zeigt Reimer, »dass es ein Verstehen gibt, das die Normen der Intelligibilität selbst übersteigt« (MG: 119). Denn zum einen lassen sich Reimers Äußerungen durchaus verstehen, obwohl er von einem unmöglichen Ort aus spricht, weil er seine eindeutigen geschlechtlichen Identifizierbarkeit verweigert. Zum anderen fordert er selbst dieses Verstehen ein, das die Normen der Intelligibilität übersteigt. Denn er will jenseits seiner Geschlechtsidentität als Mensch wahrgenommen werden. Er versucht, erkennbar und anerkannt zu sein, ohne die herrschenden Kohärenzforderungen zu erfüllen. Abschließend lässt sich sagen: Anderen in ihrer Einzigartigkeit gerecht zu werden, bedeutet, Andere in ihrer Einzigartigkeit wahrzunehmen, ohne sie von vornherein in herrschende Kategorien einzuordnen. Vor allem geht es darum, Anerkennung nicht erst auf der Grundlage von Identifizierbarkeit, also der Einordnungsfähigkeit in herrschenden Kategorien und Normen, zu verleihen.

Argumentation Butlers, es gehe darum, öffentliche Sichtbarkeit zu erlangen, um zu überleben, entgegensetzt (vgl. Amato 2016: 53f). Trotz der Berechtigung dieser alternativen Lesart und der Kritik (vgl. auch Kämpf 2006) gilt zu bedenken, dass Butlers enge Kopplung des Überlebens an Sichtbarkeit im öffentlichen Raum es ihr erlaubt, die politische und kritische Dimension individueller Lebensführung plausibel zu machen. Mit der Lebensgeschichte Reimers, der Suizid beging, scheint darüber hinaus auch die Möglichkeit einer realen Bedrohung des Überlebens durch Entunterwerfung deutlich zu werden.

5. DIE ENTUNTERWERFUNG IM HORIZONT DER ETHIK

Mit den vorangegangenen Überlegungen zu der Frage, wie es gelingen kann, jemandem gerecht zu werden, hat sich der Horizont der Ethik eröffnet. Durch die Frage nach dem angemessenen Umgang mit dem Anderen, die Butler unter anderem mit dem Begriff der Gerechtigkeit zu beantworten sucht, wird das Feld ethischer Reflexionen und Begriffe betreten. Darüber hinaus ist die Diskussion der Entunterwerfung ganz elementar und untrennbar mit ethischen Reflexionen und Begriffen verbunden. Denn im Kontext der Überlegungen zu den Möglichkeiten des Überlebens entsteht die Frage nach den Bedingungen der Bejahung des eigenen und fremden Lebens, deren Beantwortung ethisch relevant ist.

Als Antwort auf die eingangs gestellte Frage »Und was geschieht, wenn ich etwas zu werden beginne, was im gegebenen Wahrheitsregime nicht vorgesehen ist?«, wäre zu sagen, dass dieses Werden mein Überleben gefährdet und es kommt die Frage nach den gesellschaftlichen und individuellen (Über-)lebensbedingungen auf. Wenn sich Jemandem diese Frage konkret stellt, dann ist nach Butler der lebensgefährdende Prozess in der Regel schon eingeleitet, sodass das Subjekt bereits an die Grenzen des Lebbareren gestoßen ist. Dieser Werdensprozess gegen die herrschenden Normen kann, sobald er bewusst vollzogen wird und das Subjekt in eine kritische Distanz zu herrschenden Subjektivierungspraktiken gebracht hat, im Anschluss an Foucault und im Sinne Butlers als Entunterwerfung bezeichnet werden. Die Entunterwerfung – als Subjektwerdung gegen die Norm – impliziert bewusste Kritik an den Verwerfungen und an herrschenden Normen der Intelligibilität, an dem herrschenden Wahrheitsregime. Vor allem Foucault hat – wie oben ausgeführt – den engen Zusammenhang von Entunterwerfung (*désassujettissement*) und Kritik betont, denn die Entunterwerfung bringt das Subjekt in eine kritische Distanz zur etablierten Autorität. Tugend kann daher auch als diese kritische Praxis bezeichnet werden, in der sich das Subjekt in der Entunterwerfung bildet, indem es die herrschenden Bedingungen des Überlebens zu verändern sucht.

Ein Unterschied besteht in dem jeweiligen Ausgangsort der Reflexion und ihrem Verständnis der Unterstützung der kritischen Praxis der Entunterwerfung: Während Foucault die kritische Praxis der Entunterwerfung als Selbstformung einfordert, widmet sich Butler mit ihrem Begriff *desubjugation* eher den prekären, schattenhaften Lebensformen, die schon existieren, um sie nicht zuletzt damit in ihrem Prozess der Entunterwerfung zu unterstützen. Die Entunterwerfung bezeichnet bei Butler den bewussten Prozess, in welchem das Subjekt seines Werdens gegen die Norm innewird und – dem Begehren zu sein und im Sein zu beharren folgend – die öffentliche Anerkennung dieses Werdens einfordert. Diese Aufbegehren des Subjekts wird überlebensnotwendig, denn das Überleben des Subjekts erfordert, wie Butler verdeutlicht,

notwendigerweise die Akzeptanz und Anerkennung, das Gesehen- und Gehörtwerden. Insofern sind Aufbegehren und kritische Praxis der Entunterwerfung inhärent, die darin nicht nur private sondern öffentliche, politisch relevante Praxis ist. Zugleich will Butler verdeutlichen, dass die Entunterwerfung eine Praxis ist, die sich ethisch rechtfertigen lässt: Sie erscheint als Prozess eines ganz elementaren Ringens ums Überleben und fordert mehr Menschlichkeit ein.

So wird deutlich, dass das Subjekt nicht immer an seiner Unterwerfung mitarbeitet, sondern dass die Subjektivierungspraktiken am Eigensinn des werdenden Subjekts scheitern können. Unterwerfung erfolgt demnach nicht um jeden Preis, auch wenn die Entunterwerfung Risiken birgt. Das Subjekt, das sich in der Entunterwerfung bildet, riskiert dabei nicht gewissermaßen *vorsätzlich*, in kritischer Absicht, seinen Subjektstatus, sondern es bemerkt, dass es an den Subjektivierungspraktiken zu scheitern droht. Die Subjektivierung gewährt dann nicht länger sein Überleben, sondern es gefährdet dieses Überleben. Da Anpassung und Unterwerfung dann keine Optionen mehr sein können, bleiben letztendlich zwei Möglichkeiten: der Weg in den Tod oder der Weg der Entunterwerfung, d.i. der Weg in die Kritik, der mit dem Versuch einhergeht, die herrschenden Subjektivierungspraktiken und die Intelligibilitätsbedingungen zu ändern, sodass sie das Überleben ermöglichen.

Insofern kann das Begehren zu sein und im Sein zu beharren paradoxerweise nicht nur Unterwerfung und Anpassung, sondern auch ein Aufbegehren begründen. Die Besonderheit dieser (zwangsläufig) kritischen Praxis besteht nicht zuletzt darin, dass das Subjekt spricht, noch bevor ihm ein Subjektstatus zukommt, noch bevor es weiß, wer oder was es ist. In diesem Sinne scheint es also gerade seine Identifizierbarkeit zu verweigern und Kritik an den Normen der Sichtbarkeit und Anerkennbarkeit zu üben. Und in dem Moment, in dem sich diejenigen Gehör verschaffen, die sich im Prozess der Entunterwerfung befinden, die also gewissermaßen von einem »Ort des Nicht-Seins« sprechen, vollzieht sich Butler zufolge eine politische Katachrese. (HS: 205) Die Kritik an der Identitätspolitik, die Butler wiederholt übt, ist der kritischen Praxis der Entunterwerfung gewissermaßen inhärent. Diese kritische Praxis sichtbar zu machen und zu unterstützen ist ein zentraler Aspekt einer politisch engagierten Philosophie Butlers.

Nicht zuletzt ist der Prozess der Entunterwerfung, wie schon angesprochen, auch in ethischer Hinsicht relevant. Zum einen ist deutlich zu machen, dass dieses Aufbegehren ethisch legitim ist, weil und insofern das Leben als Wert verstanden wird. Und er kann als kritische Praxis und damit als Tugend in den Blick gebracht werden. Darüber hinaus ist die Entunterwerfung, wie Butler mit dem Begriff der Anerkennung in diesem Kontext verdeutlicht, untrennbar mit einer Sorge um den Anderen und der Frage verknüpft, wie ich dem Anderen gerecht werden kann.

Insbesondere Butlers Begriff der »ethischen Gewalt« kennzeichnet die Gewaltförmigkeit der Identitätsforderungen, der Forderungen nach Kohärenz, von der Anerkennung abhängig gemacht wird. Ihre Kritik an der ethischen Gewalt lässt sich in

diesem Kontext als Antwort auf die Frage lesen, wie neue oder andere Überlebensmöglichkeiten geschaffen werden können, d.h. wie ein Zusammenleben möglich ist, ohne an starren Identitätsforderungen festzuhalten, ohne Anerkennung an Erkennbarkeit zu knüpfen.⁹ Oder, anders gefragt: wie ist eine Öffnung des sozialen Raumes auf das Verworfenen und Ausgeschlossenen hin möglich? Welche Verstehensformen und Umgangsweisen müssten einen solchen Raum ohne Zwang zur Eindeutigkeit eröffnen? Wie lassen sich Intelligibilitätsbedingungen verändern und lockern und nicht nur in ihrer immer gleichen Logik ausweiten?

Butlers ethische Überlegungen sprechen schließlich solche Tugenden an, so ließe sich vor diesem Hintergrund sagen, die Antworten auf diese Fragen geben können: Butler nennt *Geduld*, *Bescheidenheit* und *Großzügigkeit* als Tugenden, die ein menschlicheres Zusammenleben ermöglichen können (KEG: 109). Sie bieten eine Möglichkeit, dem Anderen jenseits der herrschenden Normen und Subjektivierungspraktiken in seiner Einzigartigkeit und Intransparenz gerecht zu werden. Diese Tugenden können dazu beitragen, die Bedingungen des Gehört- und Gesehenwerdens zu verändern. Sie können dazu beitragen Öffentlichkeit als Begegnungsraum zu schaffen, in dem ein Erscheinen nicht an Subjektivierung geknüpft ist. Es könnte mit diesen Tugenden gelingen, auf starre Identitätsforderungen und den Zwang zur Erkennbarkeit als Bedingung der Anerkennung zu verzichten, um dem *Werden* seinen Raum geben. So kann das Begehren zu sein und im Sein zu beharren im Prozess der Entunterwerfung zum Ausdruck kommen, ohne dass notwendigerweise das Überleben auf dem Spiel steht. Denn Geduld, Bescheidenheit und Großzügigkeit befähigen zum Umgang mit Ambivalenz, Inkohärenz und Uneindeutigkeit, sodass Anderen Anerkennung zuteilwerden kann, ohne dass diese zwangsläufig zuvor eindeutig als normierte Subjekte der Unterwerfung erkannt und identifiziert werden müssen. Es könnte so vielleicht gelingen, sich und Anderen gerecht zu werden.

LITERATUR

- Amato, Viola (2016): *Intersex Narratives. Shifts in the Representation of Intersex Lives in North American Literature and Popular Culture*. Bielefeld: transcript.
- Bourdieu, Pierre (1993): »Verstehen«, in: Bourdieu, Pierre (Hg.): *Das Elend der Welt*. Konstanz: UVK 2002, 779–822.
- Butler, Judith (2001): »What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue«, in: Ingram, David (Hg.): *The Political: Readings in Continental Philosophy*. London: Basil Blackwell 2002, 212–228.

9 Mit dem englischen Begriff *recognition* wird sowohl Anerkennen wie Erkennen bezeichnet. Butler spielt daher auch mit der Doppeldeutigkeit dieses Begriffs, wenn sie die Erkennbarkeit als Bedingung der Anerkennung anspricht.

- Butler, Judith (2002): »Interview mit Judith Butler«, in: Bublitz, Hannelore: *Butler zur Einführung*. Hamburg: Junius, 123–133.
- Foucault, Michel (1978): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve 1992.
- Foucault, Michel (1982): »Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts«, Nachwort in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Weinheim: Beltz, 243–261.
- Kämpf, Heike (2002): »Politische Philosophie als Sprachkritik. Zum Machtdiskurs bei Judith Butler«, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2, 101–116.
- Kämpf, Heike (2004): »Die Unerreichbarkeit der Demokratie. Kontingenz, Identität und politische Handlungsfähigkeit nach Judith Butler«, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Bielefeld: transcript, 43–61.
- Kämpf, Heike (2006): »Implizite Zensur und politische Öffentlichkeit«, in: Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: transcript, 225–237.
- Kämpf, Heike (2011): »Judith Butler. Die störende Wiederkehr des kulturell Verdrängten«, in: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS, 246–256.
- Mauthner, Fritz (1912): *Zur Sprachwissenschaft. Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Bd. 2. Frankfurt/M.: Ullstein 1986.
- Posselt, Gerald (2005): *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München: Fink.
- Quadflieg, Dirk (2006): Das Begehren des Subjekts – Anmerkungen zum Konzept des Widerstands bei Judith Butler, in: Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: transcript, 117–122.
- Spinoza, Baruch de (1677): *Die Ethik, Schriften und Briefe*. Hg. von F. Bülow. Stuttgart: Kröner 1976.

III. VISIBILITÄTEN UND TRANSFORMATIONEN

Paradoxien des Abstand-Nehmens

Butlers politische Theorie des Medialen

JULIA PRAGER

1. EINLEITUNG: DIE REVERSIBILITÄT VON NÄHE UND DISTANZ

In ihren späteren Arbeiten kehrt Judith Butler immer wieder, in je modifizierender Weise, zu einer Frage zurück: »[H]ow we might respond effectively to suffering at a distance« (RK: engl. 63, dt. 65)? Die drängende Frage nach der Möglichkeit, auf »fernes« Leiden *wirksam* zu reagieren, dient Butler vielfach als Einsatzpunkt medientheoretischer Überlegungen. Daran möchte der vorliegende Beitrag anknüpfen, um eben von dieser Frage ausgehend eine »politische Theorie des Medialen« im Kontext von Butlers politischer Philosophie nach- bzw. vorzuzeichnen.

Bei diesem Versuch erscheint zunächst die Art und Weise, in der Butler ihre Frage nach der Ver-Antwortbarkeit »fernen« Leidens formuliert, in zumindest zweierlei Hinsicht bemerkenswert: Erstens formuliert sie sie im Konjunktiv. Zweitens drängt sich (insbesondere im Zusammenhang mit medientheoretischen Überlegungen) die Vermutung auf, dass sich die Wendung »at a distance« mitnichten auf eine räumliche Distanz reduzieren lässt, sondern vielmehr einen Komplex von räumlich-zeitlicher, kulturell-körperlicher, medial-ästhetischer und kritischer Distanz zum Ausdruck bringt.

Die Dringlichkeit der Formulierung im Konjunktiv erschließt sich aus der verbindenden Thematik der Texte: Denn worum Butlers verschiedentliche Auseinandersetzungen etwa mit den Folterphotographien aus Abu Ghraib, den photographischen Inszenierungen von Kriegsbombardements und »Befreiungsakten« der Zivilbevölkerung, der Gedichtproduktion in Guantánamo oder auch mit netzgestützten Protest- und Widerstandsformen kreisen, ist die Verunmöglichung der Wahrnehmbarkeit des

und der »Anderen«¹ im Zusammenspiel von Medien und Politik. Angesprochen sind jene Konstellationen von politischen und medialen Rahmensetzungen, die das Feld wahrnehmbarer Realität derart strukturieren und regulieren, dass nicht jedes Leben als solches wahrgenommen werden kann, dass nicht jeder Mensch anerkennungsfähig ist – folglich auch nicht jedes Leiden. Dabei meinen diese Rahmensetzungen nicht nur »explizite«² Zensurverfahren und relationierte mediale Darstellungsmodi, sondern insbesondere das Zusammenspiel von Betrachten und Darstellen, in dem verschiedene politische, kulturelle, mediale etc. Interpretationsraster zusammenkommen und an der Ausbildung von Wahrnehmungsdispositiven Anteil haben. Die Art und Weise, wie Politik und Medien ineinandergreifen, wie Normierung, Darstellung und Wahrnehmung zusammenwirken, nimmt somit Einfluss auf unsere ethische Sensibilität und damit auf unsere Bereitschaft, politisch aktiv zu werden respektive *effektiv zu antworten*. Wie also – so ließe sich Butlers drängende Frage reformulieren – auf Leid reagieren, wenn es unserem Wahrnehmungshorizont schon entzogen ist?

Vor diesem Hintergrund entwickelt Butler eine »politische Theorie des Mediale« – freilich ohne eine solche explizit zu benennen – in zwei Momenten: Zum einen fragt sie auf einer *theoretischen* Ebene nach den Ausbildungen von Wahrnehmungsdispositiven und der damit verknüpften Bedeutungsproduktion im gemeinsamen Operieren von hegemonialer Politik und ebenso dominierenden Medien. In diesen Diskussionen räumt Butler dem Körper und der körperlichen Dimension des Mediale einen besonderen Stellenwert ein, insofern sie davon ausgeht, dass eine auf der Gefährdetheit körperlichen Lebens gründende prinzipielle Verbundenheit des Einzelnen mit (allen) Anderen besteht (vgl. insbes. GL: 43–45), die von verkörperten Normierungen des Wahrnehmbaren verstellt wird. Ihre kritischen Fragestellungen entfaltet sie anfänglich zumeist im Kontext der Bush-Administration und der in dieser Zeitspanne begonnenen Kriege.

Zum anderen erreicht sie in diesem Fragen eine *praktische* Ebene, auf der sie eine gegenhegemoniale Praxis entfaltet, um in den dominierenden Wahrnehmungs- und Deutungsrastern zu intervenieren. In den dahingehenden Reflexionen nimmt Butler auf die (teilweise ineinandergreifenden) medientheoretischen Überlegungen von Walter Benjamin, Roland Barthes und Jacques Derrida Bezug, die sie verstärkt mit den ethischen und politischen Konzeptionen von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt unterlegt. Maßgeblich werden Levinas' und Arendts Überlegungen zur (unwillentlichen) Begegnung bzw. zum (unwillentlichen) Zusammenleben mit dem und den Anderen, wobei sie sich kritisch gegen die in ihren Augen unzureichende Thematisierung des sozialen Körpers in beiden Konzeptionen wendet (vgl. Butler 2015a: 117).

-
- 1 Aufgerufen wird hier Levinas' Figur des Anderen, auf die sich Butler in ihren ethisch-politisch Auseinandersetzungen in affirmativ modifizierender Weise bezieht.
 - 2 Zur Differenzierung von »expliziter« und »impliziter« Zensur vgl. u.a. Prager 2013: 190.

Der Beitrag verfolgt das Anliegen, Butlers medientheoretische Diskussionen als spezifischen politisch motivierten medientheoretischen Ansatz vorzustellen, dessen Spezifität darin besteht, in besonderer Weise vom Körper seinen Ausgang zu nehmen und das produktiv zu machen, was sich als »Paradoxien des Abstand-Nehmens« bezeichnen lässt: das Zusammendenken von an sich unvereinbaren Nähe- und Distanzpositionen. Diese schließen sowohl Überlegungen zum (teilweise intendierten) *Abstandnehmen* des Selbst zum Anderen in medialen Begegnungen ein als auch Auseinandersetzungen mit ethisch-politischen Strategien, die sich derartigen Distanzierungen widersetzen – die also zu einem gewissen Grad *den Abstand selbst nehmen*. Erstere beschäftigen sich beispielsweise mit Instrumentalisierungen medialer Darstellungen militärischer Aktionen, in welchen gerade die vermeintliche Unmittelbarkeit der medialen Übertragung eine ästhetische wie auch ethisch-politisch bedeutsame Distanz generiert. Letztere fokussieren u.a. die mediale Ausdehnung von Protestszenen via Smartphones oder fragen in einem größeren Zusammenhang danach, wie die Appelle der und des Leidenden trotz Restriktionen unseren Wahrnehmungshorizont erreichen. Wegweisend wird dabei Butlers eigene thesenhaft formulierte Antwort auf die Frage nach der Ver-Antwortbarkeit ›fernen‹ Leidens, die sie an anderer Stelle zur Diskussion stellt: »My own thesis is that the ethical demands that emerge through the global circuits in these times depend on this limited but necessary reversibility of proximity and distance.« (Butler 2015a: 103)

Die merkwürdige Wendung einer »limitierten, aber notwendigen Reversibilität von Nähe und Distanz« spielt auf Butlers frühere Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Leibkonzeption³ an und betont noch einmal das körperliche Moment ihrer medientheoretischen Überlegungen: Im Rekurs auf den Körper und verkörperte Normierungen wird ausgestellt, dass jeder medial erzeugten Nähe ein irreduzibles Moment der Distanz eingeschrieben ist, die eine Reflexion kultureller, medialer etc. Übersetzungsprozesse erfordert. Gleichzeitig wird die unhintergehbare Gefährdetheit körperlichen Lebens exponiert. Das daran geknüpfte verbindend-verbindliche Moment im Verhältnis des Einzelnen mit (allen) Anderen lässt offensichtlich werden, dass jede Distanz von einer ebenso irreduziblen Nähe ent-fernt wird.

Der Beitrag geht somit davon aus, dass sich Butlers medientheoretische Diskussionen insbesondere im Spannungsfeld ihrer politischen Theorie einer »politics of the body« (Butler 2015a: 117) und einer »politics of translation« (Butler 2000: 169) verorten lassen. Unter diesem Blickwinkel wird im Folgenden die These vertreten, dass Butlers »Ontologie des Körpers« (RK: 3) Gelegenheit bietet, das körperliche Moment der Medientheorie und damit das (medial vorangetriebene) »Weltweit-Werden« neu zu formulieren. Im Gegensatz zu Positionen, die das »zwischenmenschliche«

3 Zwei dieser Aufsätze sind neu erschienen in Butler 2015.

Moment medial inszenierter Begegnungen in den Blick nehmen,⁴ geht Butlers Zugang gerade nicht von einer *nachträglichen* Verbindung qua medialer Vermittlung aus. Vielmehr wird in der medialen Begegnung eine zweiseitige Praxis ausgemacht, die an der Produktion dessen, *was menschlich ist*, maßgeblichen Anteil hat: In der medialen Vermittlung kann sowohl der Status des Mensch-Seins ausgesetzt wie auch eingesetzt werden. Im zweiten Fall wird das tragend, was in diesem Beitrag als »mediale Praxis des Erinnerns« aufgefasst wird, insofern Butlers medientheoretische Verhandlungen nahelegen, dass die *vorgängige* Verbundenheit des Einzelnen mit (allen) Anderen in der medialen Vermittlung in gewisser Weise re-produziert wird und so an die unhintergehbare Relationalität des Selbst *erinnert*.

Um dies zu zeigen, gliedert sich der Beitrag in zwei Abschnitte: Im ersten Abschnitt wird der Versuch unternommen, Butlers »politische Theorie des Medialen« zu konturieren. Aus Platzgründen kann dabei lediglich eine schlaglichtartige Beleuchtung der von Butler vorgenommenen Relationierung von Politik, Medien und Körper erfolgen. Diese Auseinandersetzung wird unter besonderer Berücksichtigung ihrer Verhandlungen einer »nicht-körperlosen« (Butler 2014: 117) Sphäre des Internets geführt. Hierbei diskutiert Butler die eigentümliche Körperlichkeit netzbasierter Begegnungen mit dem und den Anderen u.a. am Beispiel von Protestbewegungen. Der medialen Erinnerungspraxis kommt im zweiten Abschnitt noch einmal gesondert Aufmerksamkeit zu: Anhand zweier Beispiele soll herausgearbeitet werden, wie Butlers Praktiken des Erinnerns mit der spezifischen Medialität der Photographie und der Gedichtproduktion im Internierungslager Guantánamo verbindet.

2. POLITISCHE THEORIE DES MEDIALEN

In jedem medientheoretischen Vorhaben steht zu Beginn die Frage nach dem Medienbegriff. Explizit äußert sich Butler zu diesem nur selten, doch einer ihrer raren Definitionsversuche nimmt sich folgendermaßen aus:

The term »media« names any mode of presentation that relays to us some version of reality from the outside; it operates by means of a series of foreclosures that make possible what we might call its message, which impinges on us, by which I mean both the foreclosure – what is edited out, what is outside the margins – and what is presented. (Butler 2015a: 102f.)

Diese kurze Erläuterung verweist bereits im Ansatz auf die grundlegenden Aspekte von Butlers »Theorie des Medialen«: Zum einen gibt sie einen Hinweis darauf, dass

4 Vgl. hierzu u.a. Sandbothe 2003 und (anders gewichtet) Turkle 2012.

in der Betrachtung von »Einzelmedien« deren je spezifische »mediale Formatierungen«⁵, die jeweilige Art und Weise der Darstellung, in den Blickpunkt rücken. In dieser Wendung scheint eine Nähe zu Derrida auf, insofern beide davon ausgehen, dass alle Bedeutung »von etwas als etwas« in der Vermittlung durch das Medium »formatiert« ist (vgl. u. a. Derrida/Stiegler 2006: 13–16; Ernst 2003: 57). Was Derrida weiter den differenziellen »Rhythmus« (Derrida/Stiegler 2006: 17) von Medien nennt, wird auch – wie zu zeigen ist – für Butlers Thematisierungen virulent, eröffnet sich in der Kluft zwischen verschiedenen Rhythmen doch ein Spielraum, eine gewisse Möglichkeit der Kritik (vgl. Ernst 2003: 65).

Zum anderen operieren Medien nicht unabhängig von umfassenderen Normierungen. Folglich treten die medialen Begrenzungen mit solchen hegemonialer Wahrnehmungs-, Denk- und Verstehensweisen in Beziehung (vgl. RK: engl. 74, dt. 74). Es dürfte auf der Hand liegen, dass Butler Medien nicht als bloße Mittel zur Informationsvermittlung versteht. Vielmehr spielen für sie Medien immer auch eine Rolle bei der sozialen Konstitution von Subjekten. Damit verbunden ist der Gedanke, dass Medien nicht in einer einfachen Mittlerfunktion aufgehen, sondern Teil eben jenes performativen Prozesses sind, der Subjekt-Werden *ist*. Diese Implikationen des Butler'schen Medienbegriffs leiten eine zweifach ausgerichtete »politische Theorie des Medialen« an: als Reflexion der machtvollen Bildung des Feldes wahrnehmbarer Realität einerseits und als Ausfaltungen von subversiven medialen Praktiken andererseits, die immer auch technisch und instrumentell formiert sind.

Ersterer widmet sich Butler in ihren wiederkehrenden Auseinandersetzungen mit der Komplizenschaft von »Mainstream Medien« (Butler 2009b: 79) und Staat. In ihrem unablässigen Fragen nach der Wahrnehmbarkeit von Leid, insbesondere von medial vermitteltem Leid ferner Bevölkerungsgruppen, die in Kriegszeiten dem »Feind-Bild« unterworfen sind und somit der Sphäre des Menschlichen und Schützenswerten entzogen, gilt Butlers Aufmerksamkeit eben jenen medien-politischen Operationen, die einen solchen Entzug überhaupt erst ermöglichen. Es genügt nicht, danach zu fragen, was in der medialen Präsentation – hier in Bezug auf bildliche Darstellungen – sichtbar wird, sondern vor allem danach, *wie etwas* gezeigt wird und *was* bzw. *wie gesehen werden kann*. Im Lesbarmachen des Geschehens, der Operationen innerhalb medialer Bedeutungsgefüge expliziert Butler in Nachfolge von Derrida und Goffman die mehrdeutige Denkfigur des »Rahmens« (*frame*) (RK: engl. 5–12, dt. 13–20).

Dabei ist ihr theoretisches Bemühen im Spannungsfeld von medialer und diskursiver Rahmung verortet, um das Schema des »embedded reporting« – der staatlich gesteuerten Berichterstattung – nicht nur als Begrenzung des Bildausschnitts, also im Hinblick auf das Außerhalb des Sichtbaren, offenzulegen, sondern dessen Wirken

5 Hier übernehme ich die Übersetzung von »framing« der deutschen Übersetzung durch Karin Wördemann (GL: engl. 148, dt. 175).

auch innerhalb des Bildes nachzuweisen: Die vom Staat bzw. Militär vorgegebene Perspektive bringt bereits eine Deutung des Gesehenen in der medialen Formatierung zum Ausdruck, indem sie das Sichtbare im Sinne der hegemonialen Sichtweise strukturiert (vgl. RK: 65–67). Butler unterstellt den im Einklang mit der staatlichen Anordnung des Sehens operierenden Informationskanälen wie Presse und Rundfunk eine direkte (manipulative) Beteiligung im Prozess der folgenreichen Beschränkung wahrnehmbarer Realität. Anschaulich wird ihr diesbezügliches Unbehagen, wenn sie anhand der militärischen Strategie »shock and awe« aufzeigt, dass (mediale) Wahrnehmung und Politik »zwei Seiten ein und desselben Prozesses [sind], durch den der ontologische Status einer ins Auge gefassten Bevölkerungsgruppe beeinträchtigt und ausgesetzt wird« (RK: 35). Die spezifische Ästhetik, der sich die Medien beispielsweise in der visuellen Darstellung von Bombardements durch die US-Armee im Rahmen des Irakkrieges bedienen, identifiziert Butler dementsprechend als genuinen Teil des Kriegsmanövers:

So we get an aerial or otherwise distanced view of the bombings. You're never going to see the bomb drop from beneath, only from above. And you're never going to see any portraits of human beings as they run, or as they cower, when the bombs are dropped. And you'll never see the decimated bodies. You'll never see the close-up. The mainstream media won't show this. It's the panoramic aesthetic that allows for this nefarious sublimity, where you get »shock and awe« which is only possible from a distance. (Butler 2003, dt. 2009b: 78f.)

Von Bedeutung für das Thema der paradoxen Verfasstheit von Nähe und Distanz sind die in diesem Zitat eindrücklich zur Schau gestellten divergierenden Modi des Distanz-Nehmens: Während sich die Kamera gewissermaßen mit der Perspektive der Bombe identifiziert, ereignet sich in der ästhetischen Distanzierung des erhabenen Blicks »von oben« eine gleichzeitige Desidentifikation der Zuschauer*innen mit jenen, deren Perspektive auf das Geschehen notwendigerweise eine solche »von unten« ist. In der medialen Positionierung der Zuschauer*innen stehen diese im wörtlichen wie übertragenen Sinn »über dem Geschehen«. Auf diese Weise scheinen diejenigen, die das Geschehen mitproduzieren, selbst eigentümlich immun dagegen zu sein, als ob – wie Butler hinzufügt – »we ourselves don't live on the ground« (Butler 2003, dt. 2009b: 79). Das durch die mediale Vernetzung ermöglichte »Weltweit-Werden«, in dem das ferne Ereignis nahe rückt, besteht somit uneingeschränkt neben der ästhetisch gesetzten größtmöglichen Distanz zum Geschehen, die durch die Perspektive erzeugt wird.

Die Folgen einer derart instrumentell erzeugten medialen Paradoxie wiegen schwer: Denn solche Darstellungen tragen dazu bei, jenes geteilte Prekärsein aus dem Blick zu verlieren, das die Bedingung und Bedingtheit des Menschseins selbst meint. In dieser Feststellung findet sich der Kern von Butlers ethisch-politischer Argumentation, die sie unter Berufung auf verschiedene theoretische Positionen (etwa jene von Levinas, Arendt oder Cavareto) immer wieder ins Spiel bringt. Butlers emphatischer Aufweis der Medienreflexion als Auseinandersetzung, die vom Körper ihren

Ausgang nimmt, zielt in besonderer Weise darauf ab, eben jene medialen Strategien offenzulegen, die die grundlegende Bindung an den Anderen verstellen (vgl. RK: 54–58). Maßgeblich werden dabei ihre Bemühungen, die angeblich rational verfasste Politik als Affektstruktur zu demaskieren: Indem das Wahrnehmen als wesentlich körperliche Erfahrung betrachtet wird, offenbaren sich in der Komplizenschaft von Staat und Medien affektregulierende Operationen. Die propagierte Überwindung der affektiven Reaktion – die auch in dem von G. W. Bush deklarierten Ende der nationalen Trauerphase zehn Tage nach 9/11 zum Ausdruck kommt – erscheint dann selbst als eine auf Affizierung basierende Taktik, um die vom Leid der »Anderen« ausgelösten Affektionen zu unterbinden.

Oben wurde darauf verwiesen, dass Butler neben der kritischen Reflexion auf das Zusammenwirken von Politik und Medien eigene politische Strategien verfolgt, um im Feld des Wahrnehmbaren zu intervenieren. Im Anschluss an die vorangegangenen Überlegungen lassen sich diese Ansätze im Allgemeinen als verschieden gestaltete Versuchsanordnungen explizieren, die durch spezifische mediale Rahmungen verstellte affektive Bindung an den Anderen zu rehabilitieren. Um einen derartigen Rehabilitationsprozess in Gang zu setzen, stützt sich Butler auch in ihren medientheoretischen Auseinandersetzungen auf radikaldemokratische Bewegungen »von unten« und verleiht so ihrer grundsätzlich ablehnenden Haltung gegenüber einer »von oben« agierenden Staatspolitik Nachdruck.⁶ Dementsprechend widmet sie sich gegenhegemonialen Praktiken von »Alternativen Medien« (alternative media, RK: engl. 12, dt. 19), wobei es insbesondere das »Hybrid-Medium« (Power 2009) Internet zu sein scheint, von dem sie ihr radikaldemokratisches Projekt mitgetragen sieht.⁷

»I don't think the internet is a disembodied sphere«⁸

Auf den ersten Blick mag Butlers frühere Bewertung des Internets und seiner politischen Möglichkeiten recht naiv erscheinen, spricht sie von diesem doch dezidiert als »Korrektiv« (Butler 2009b: 79). Ohne Zweifel ist der Kontext einer Post-9/11-Politik

6 Butler diskutiert ihr Verständnis von Radikaldemokratie an keiner Stelle im Detail. Vielmehr sind es verstreute Bezugnahmen auf Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes diesbezügliche Überlegungen, die Butlers eigenes radikaldemokratisches Projekt anleiten (vgl. auch Lloyd 2007: 148–150).

7 Aus heutiger Perspektive erscheint Butlers (anfänglich) recht einseitig emphatische Sichtweise auf das Internet wie auch ihre Unterscheidung von Mainstream und »alternativen« Medien nicht unproblematisch. Gegenwärtige Diskussionen um (autoritäre) Desinformationspolitik, die nicht nur von den verschiedenen Informations- und Kommunikations-Kanäle des Internets Gebrauch macht, sondern sich erst innerhalb dieser Rahmen generiert, könnten Anlass geben, Butlers »politische Theorie des Medialen« in produktiver Weise herauszufordern.

8 Butler 2014: 117.

der Bush-Führung – die wachsende Akzeptanz der Zensur in den Medien, der Anstieg des Antiintellektualismus und Nationalismus – zu beachten, in dem sie ihre anfänglichen Überlegungen entfaltet (vgl. GL: 18).

Demgegenüber sind ihre späteren Überlegungen weitaus kritischer in Bezug auf die Bedingtheit von Teilhabe, Ressourcen und Sichtbarkeit gehalten (vgl. Butler 2011). Und dennoch leisten Butlers Verhandlungen des Internets als »nicht-körperlose Sphäre«,⁹ von Anfang an einen entscheidenden Beitrag für eine Wiederbelebung einer körperbezogenen und politisch motivierten Theorie des Medialen. Um dieser Behauptung Gewicht zu verleihen, soll das radikaldemokratische Potential des Internets im Hinblick auf seine eigentümliche Körperlichkeit unter drei aufeinander bezogenen Blickpunkten dargelegt werden, die aus Butlers Auseinandersetzungen gewonnen werden können: erstens der Blick »von unten«, zweitens das Formen immer neuer Allianzen und drittens die unwillentliche Begegnung.

Butler verhandelt jenen Aspekt, der hier als Blick »von unten« gefasst wird, sowohl in seiner übertragenen als auch in seiner wörtlichen Dimension. Eine seiner übertragenen Bedeutungen meint ein widerständiges »Sprechen«, das sich gegen die einseitig verlautbarten Stimmen der Mainstream-Kanäle richtet. Mehrfach erörtert Butler das Scheitern der Vernehmbarkeit der »anderen« Stimme, das sie u. a. am Beispiel des medialen Umgangs mit Kriegsopfern in der Presselandschaft der USA illustriert: In der Weigerung prominenter Zeitungen, Nachrufe für irakische oder auch palästinensische Opfer kriegerischer Angriffe zu schalten, sieht Butler die aktive Beteiligung der Medien bei der Produktion jener Normen vollzogen, die betrauernswertes von nicht betrauernswertem Leben unterscheiden und dadurch letztlich darüber bestimmen, was oder wer als Mensch anerkannt wird (vgl. GL: 36–68).

An anderer Stelle ruft Butler Berichte von aus dem Irak-Krieg zurückgekehrten US-Soldaten über den Zustand der dürtig bekleideten, hungernden und mit alten Gewehren bewaffneten »feindlichen« Soldaten in Erinnerung. Die dominante Rede vom »monströsen« Feind übertönte diese Darstellungen derart, dass deren Versuch, etwas von der dort herrschenden Armut und Ausweglosigkeit nahezubringen, unterbunden wurde und bestimmte Bevölkerungsgruppen mit dem Terror selbst identifiziert wurden (vgl. Butler 2009b: 77f.).

Dem medialen Überleben gegenhegemonialer Stimmen rechnet Butler in deren Verbreitung über die Kanäle des Internets hingegen erhöhte Chancen zu. Dort habe man Zugang zu den Geschichten, könne man Zeugenaussagen finden, denen der

9 Mit dieser Formulierung stellt sich Butler Positionen entgegen, die die Auffassung vertreten, dass Vernetzungen über Social-Media-Kanäle eine Entkörperung des öffentlichen Raumes nach sich ziehen: »Although some may wager that the exercise of rights now takes place quite at the expense of bodies on the street, claiming that Twitter and other virtual technologies have led to a disembodiment of the public sphere, I would disagree in part.« (Butler 2015a: 94)

Mainstream keine Stimme verleiht (vgl. Butler 2009b: 79). Dass »Geschichten« und »Zeugenaussagen« für Butler gleichwertig nebeneinander zu bestehen scheinen, rührt zum einen daher, deren Anspruch auf Authentizität nicht zu überdehnen und die jeweiligen Formatierungen nicht aus dem Blick zu verlieren. Zum anderen drückt sich in diesem Nebeneinander die Bedeutung des Affektiven in ihrem politischen Denken aus. So vermag beispielsweise ein Radiobeitrag, der *etwas* vom Leben in Tel Aviv übermittelt oder die Musik spielt, die dort gespielt wird, eine *andere* Form des Wissens bereitzustellen; ein »Wissen«, das sich als unabgeschlossenes Kennenlernen gibt, als andauerndes Knüpfen von affektiven Bindungen (vgl. Butler 2009b: 77f.).

Die wörtliche Bedeutung der Perspektive »von unten« sieht Butler im Internet insofern verwirklicht, als sich über dessen Kanäle auch Handyvideoaufnahmen verbreiten lassen, die eben jene Perspektive wiedergeben, die durch die Ästhetik des »shock and awe« ausgeblendet wird. Damit wird im Gesehenen bzw. in der Bedingung seines Entstehens die radikale Körperlichkeit des medial Transportierten offensichtlich. Denn sofern die involvierten Mobiltelefone in Händen gehalten werden, sind es die konkreten »bodies on the line«, die das Bild von unten ermöglichen und eben kein unabhängig von seinen Anwender*innen operierender Apparat (vgl. Butler 2014: 117).

Nicht nur werden in der Übertragung Informationen über Verletzungen und Zerstörungen zugänglich, sondern vor allem exponiert eine solche Perspektive das Involviertsein von Körpern im medialen Geschehen. Auch das meint Butlers emphatische Rede von der notwendigen, aber limitierten Reversibilität von Nähe und Distanz: Obwohl es der andere Körper ist, der dort leidet, geht von der körperlichen Bedingung des Medialen ein Appell aus, der das reine Konsumieren im Akt des Sehens unterläuft. Im Ausstellen eines aneinander bindenden Gefährdetseins und dem damit einhergehenden Anspruch auf Sorge und Schutz werden wir inmitten der globalen Vernetzung gewahr, dass jedes »Dort« auch ein »Hier« ist, dass Körper in ihrer Abhängigkeit von Anerkennung immer schon außerhalb ihrer selbst sind.

An diese Überlegung knüpft auch die zweite körperlich-mediale Dimension des Internets an, die im Kontext von Butlers Überlegungen zur Verhandlung steht, und zwar jene der Bildung von Allianzen. In ihren Stellungnahmen zum Protestgeschehen und den sich bildenden neuen Protestformen (insbesondere der Occupy-Bewegung) hat Butler auf die Rolle der Vernetzung durch das Internet verwiesen. Dabei sind es insbesondere Arendts politische Reflexionen, die ihre Argumentation anleiten: In deren Nachfolge denkt Butler politischen Raum als durch plurales Handeln hervorgebracht und damit als bewegliche Konzeption, die sich »zwischen« Körpern, in einem »Zwischenraum der Unterstützung« (support) realisiert (vgl. Butler 2015a: 72–77). Derart konstituierte Räume bilden ein Gegenmodell zur hegemonialen Deutung des öffentlichen Raums und seiner Parameter, in ihm zu erscheinen. Politischen Raum im »Zwischen« von Körpern anzusiedeln, bedeutet jedoch keine einfache Reduktion auf physische Präsenz. Vielmehr ermöglicht die mediale Übertragung einer visuellen und akustischen Version der Szene des Protestgeschehens (in Echtzeit) eine Ausdehnung

der in Anspruch genommenen Straßen und Plätze. Auf diese Weise werden Medien nicht nur in ihrer berichterstattenden Funktion politisch relevant, sondern entfalten ihr politisches Potential, indem sie selbst Teil der Szene, der Aktion werden. Mehr noch, für Butler *sind* die Medien die Szene bzw. der politische Raum in seiner ausgedehnten und reproduzierbaren Dimension (vgl. Butler 2015a: 91).

In ihren Reflexionen zur medialen Ausdehnung des politischen Raums verliert Butler jedoch nicht aus dem Blick, dass die darin ausgetragene Reversibilität von Nähe und Distanz notwendigerweise limitiert ist: Denn auch wenn der Eindruck eines direkten Zugangs zum Geschehen erweckt wird, können wir nicht wissen, welche Formatierungen stattgefunden haben, welche Szenen übertragen werden und welche nicht (vgl. Butler 2015a: 92). Zudem ist die Bedingtheit des Wahrnehmens neben der medialen auch der kulturellen Formatierung geschuldet. Die Übertragbarkeit der Szene hängt also paradoxerweise davon ab, die unauflösliche Lokalität des Geschehens im Sinne von etwas, das der Wahrnehmung entzogen ist, anzuerkennen. In anderen Worten: Durch übertragene Szenen hergestellte Allianzen entfalten ihr Potential nicht durch vereinnahmende Identifizierung, sondern in der Wahrnehmung und Anerkennung des erscheinenden, anderen Körpers als solchem, dessen Leben mir notwendigerweise fremd bleibt.

Mit dem Anerkennen des anderen Körpers und der Alterität des Anderen kommt Butlers Auseinandersetzung mit Levinas in den Blick. Damit verbunden ist die dritte hier verhandelte körperlich-mediale Dimension des Internets: die der unwillentlichen Begegnung. In ihrer Lektüre der für Levinas' Philosophie¹⁰ bedeutenden Kategorie der Nähe ortet Butler zwei dissonante Dimensionen: Zum einen scheint Levinas' Aufzeigen des ethischen Appells (einer Forderung der Gewaltlosigkeit,¹¹ die vom Anderen ergeht und unwillentlich auf den Adressierten einwirkt) eine körperliche Nähe vorauszusetzen. Zum anderen fasst Levinas ethische Verpflichtung aber als solche, die nicht nur jene einschließt, die »nahe« sind, sondern sich gerade auf jene ausdehnt, die weder physisch nah sind noch Teil einer geteilten Gemeinschaft. Tatsächlich denkt er diese Anderen, die einen solchen Anspruch an uns stellen, als klar von uns unterschieden, was weiter heißt, dass wir gerade nicht durch »Selbigkeit« (*sameness*) aneinander gebunden sind (vgl. Butler 2015a: 106f.). Butler folgt Levinas' Überlegungen zur Verbundenheit *als* verbindender Verletzlichkeit wie auch dessen Einsicht, dass das Ethische dieser Relation gerade darin besteht, dass der Andere nicht »erkannt« werden kann.

10 Butlers Bezugnahmen auf Levinas wurden dabei mitunter scharf kritisiert. Vgl. Liebsch 2012, Dungs 2006.

11 Insofern Gewalt für Levinas die mögliche Versuchung eines Subjekts in der Begegnung mit dem gefährdeten Leben des Anderen bedeutet, stellt das »Gesicht« zugleich eine Versuchung zu töten und ein Tötungsverbot dar.

In Bezug auf die Wahrnehmbarkeit des Appells nimmt sie in ihrer Levinas-Lektüre hingegen Abstand. Denn diese Einsicht nütze nichts, wenn die Bedingungen nicht gegeben sind, unter denen der Adressierte dem Anspruch inmitten seiner eigenen sozialen und politischen Einbettung gerecht werden kann. Zu diesen »Bedingungen« gehören nicht nur private Ressourcen, sondern eben auch die verschiedenen vermittelnden Formen und Rahmen, die erst für diesen Anspruch empfänglich machen (vgl. RK: 165f.). Anders gefasst: »If the claim of the other upon me is to reach me, it must be mediated in some way, which means that our very capacity to respond with non-violence [...] depends upon the frames by which the world is given and by which the domain of appearance is circumscribed.« (RK: engl. 180, dt. 166)

Butler nimmt Abstand von Levinas, indem sie seine Überlegungen im Sinne einer »kulturellen Transponierung« (cultural transposition, GL: engl. XVIII, dt. 14) reartikulierte und seine Figuration des Appells als »Gesicht«¹² im Kontext medialer Weisen von »to give face« und »to efface« neu verortet (RK: engl. 77, dt. 77).¹³ Nach Levinas ist es das »Gesicht« des Anderen, wie auch Butler festhält, das von uns eine ethische Antwort verlangt, wobei dieses nicht genau oder ausschließlich einem menschlichen Gesicht entspricht, obgleich es vermittelt, was menschlich, gefährdet, verwundbar ist (vgl. GL: 14). Diese Eigentümlichkeit sieht Butler in den Darstellungen des Feindes jedoch getilgt. Deutlich macht sie dies zum einen anhand der medialen Präsentationen von Saddam Hussein, der gerade durch Mechanismen der Personifikation, des Gesicht-Verleihens, »entmenschlicht« wurde (vgl. GL: 167). Zum anderen widmet sie sich einer Photographie auf dem Titelblatt der *New York Times*. Besagte Photographie zeigt afghanische Frauen, die – in einem scheinbaren Akt der Ausübung einer neuen Freiheit – ihre Burkas abgelegt hatten. Für Butler ist aber auch in dieser Darstellung eine Form des »effacement« am Werk: Gelöscht wird nicht nur das Leid, das diese Frauen erfahren haben, gelöscht wird auch die Möglichkeit, die Funktion der Burka jenseits ihrer westlichen Interpretation als Sinnbild der Unterdrückung verstehbar zu machen. Ohne eine kulturelle Übersetzung, in der divergierende Universalismen (etwa Begriffe von Freiheit) aufeinanderprallen, um das Universale selbst als kulturelle Praxis auszustellen und damit für eine Transformation zu öffnen, kann keiner anderen Form des Verstehens Recht eingeräumt werden. Auf diese Weise erscheint es unmöglich, die Burka in Deutungsmustern von Verwandtschaft, Zugehörigkeit und Stolz wahrzunehmen (vgl. GL: 168).

Das »Gesicht« ist also insofern mit Übersetzungsarbeit verbunden, als es eine Forderung an uns stellt, deren Bedeutung wir nicht genau erfassen können, weil sie

12 Ich folge hier der Übersetzung von »visage« durch Thomas Wiemer.

13 Mit diesen Begriffseinsätzen ist auch Paul de Mans Konzeption der Prosopopoiia aufgerufen, auf die Butler vereinzelt Bezug nimmt.

uns – in einem Benjamin'schen Sinn – nur in »Fragmenten« erreicht.¹⁴ Auf das Gesicht im Sinne einer Politik der Übersetzung zu reagieren bedeutet, »wach zu sein für das, was an einem anderen Leben gefährdet ist, oder vielmehr wach zu sein für die Gefährdetheit des Lebens an sich«, auch wenn im Voraus nicht gewusst werden kann, was unter einem »Leben« jeweils verstanden wird (GL: 160).

Ungeklärt ist aber nach wie vor die Frage, wie eine unwillentliche Begegnung überhaupt stattfinden kann, wie uns das »Gesicht« und der von ihm ausgehende Appell entgegen seiner Auslöschungsversuche dennoch erreicht. Erneut verbindet Butler eine solche Möglichkeit mit der spezifischen Medialität des Internets. Insbesondere am Beispiel der Folterphotographien von Abu Ghraib diskutiert sie das hierbei maßgebliche Moment, welches sie auch als Levinas'schen Punkt der Medienreflexion begreift:

Such images may appear on our screen, or we may flash upon them (or they may flash upon us) as we walk down the street by the kiosks where newspapers are sold. We can click on a site as a deliberate act in order to get the news, but that does not mean that we are actually prepared for what we see, and it does not even mean that we have chosen to expose ourselves to what impinges upon us visually or aurally. (Butler 2015a: 101f.)

Das Hereinbrechen der Bilder und ihrer Appelle in unseren Wahrnehmungshorizont verdankt sich jenem Paradox der Zirkulation, das Butler ihrer Konzeption von Performativität unterlegt. Im aktuellen Kontext erfährt diese jedoch eine medientheoretische Spezifizierung: Butler denkt nicht, dass es irgendeiner Rahmensetzung gelingen könnte, die Perspektive ein für alle Mal festzulegen. Denn das, was der Rahmen als seine Szene begrenzt, kann niemals vollständig in ihn eingeschlossen werden, ist es doch das Abgegrenzte selbst, das deren Bedeutung ermöglicht und erkennbar macht. Kurz, es gibt immer etwas, das den Rahmen überschreitet. Dass dieser Prozess der Rahmung unberechenbarer ist, als es zunächst den Anschein hat, sieht Butler – im Anschluss an Benjamin – an die technischen Bedingungen der Reproduktion und

14 Butler geht davon aus, dass der Levinas'sche Appell allein durch Benjamins Zugang zur Übersetzung verstehbar wird (vgl. SW: engl. 13, dt. 23). Benjamin relationiert die Übersetzung mit dem Fragment, dem Bruchstück: »Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich an bilden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen. Eben darum muß sie von der Absicht, etwas mitzuteilen, vom Sinn in sehr hohem Maße absehen und das Original ist ihr in diesem nur insofern wesentlich, als es der Mühe und Ordnung des Mitzuteilenden den Übersetzer und sein Werk schon enthoben hat.« (Benjamin 1972: 18)

der Reproduzierbarkeit geknüpft: Die Funktionsfähigkeit des Rahmens, das Gesehene einzufassen, zu übertragen und zu determinieren, hängt demnach von den Bedingungen der Reproduzierbarkeit ab. Zumal Reproduktion aber mit einem andauernden Brechen vom Kontext und mit der Begrenzung immer neuer Kontexte einhergeht, enthält der Rahmen niemals genau das, was er überträgt, sondern bricht mit jedem Versuch, seinem Inhalt eine definitive Struktur zu geben, auseinander (vgl. RK: 16–18).

In eben diesem Sinn kann auch die Reaktion auf die Folterphotographien von Abu Ghraib nicht festgelegt werden, weil der Rahmen, der eine bestimmte »Zweckmäßigkeit« zu gewährleisten sucht, selbst einer temporalen Logik unterliegt. Die zu diesem Zeitpunkt über das »Menschsein« bestimmenden Normen werden durch die Übermittlung der Fotos übertragen und im Zusammentreffen mit anderen Interpretationen dessen, *was menschlich ist*, aufgehoben (vgl. RK: 78). In einer umgekehrten Bewegung exponiert gerade jenes unvorbereitete und unwillentliche Aufeinandertreffen, das in Internetanwendungen praktisch unvermeidbar statthat, die notwendige Rahmung der eigenen Wahrnehmung: Im Gewähr-Werden der Grenzen unseres Verstehens entfaltet sich das kritische Potential dieser Beschränkung und es wird sichtbar, dass uns ein Rahmen vorgefertigter Muster von Verstehen zum Sehen blendet (»the frame that blinds us to what we see« RK: engl. 100, dt. 97).

3. MEDIALE VOLLZÜGE UND DIE PRAKTIKEN DES ERINNERNS

Die politische Relevanz von Butlers körperzentrierter bzw. körperdezentrierender »Theorie des Medialen« hängt maßgeblich von dem ab, was sich als mediale Erinnerungspraxis an eine prinzipielle und jeder Wahl vorausgehenden Verbundenheit des Selbst mit (allen) Anderen fassen lässt. In diesem Abschnitt soll diesem Aspekt noch gesonderte Aufmerksamkeit zukommen. Dabei werden insbesondere zwei Erinnerungspraktiken¹⁵ in Butlers Medienreflexion bedeutsam: Die erste betrifft die spezifische Art und Weise, in der Medialisierungen Praktiken des Erinnerns ausagieren, indem sie einen je eigenen Bezug zwischen verschiedenen Zeitlichkeiten und Örtlichkeiten herstellen. Die zweite bezieht sich auf die von Butler angenommene »Aufgabe der medialen Übersetzer*in«. Diese besteht in besonderer Weise darin, an den Verlust von Materialität im Medienwechsel, der wissenschaftliche Medienreflexion als Übertragung in das Medium Schrift *ist*, selbst zu erinnern.

Es wurde bereits angedeutet, dass Butler das Erinnern an eine prinzipielle Verbundenheit sowohl mit Fragen nach der Betrauerbarkeit eines Lebens als auch mit

15 Butler diskutiert Praktiken des Erinnerns bzw. das, was sie als »politics of remembrance« bezeichnet, unter Rekurs auf Benjamins Erinnerungsbegriff (vgl. AS: engl. 99–113, dt. 119–136).

politischen Formen des Trauerns verknüpft. Um die in der medialen Vermittlung ausgetragene Erinnerungspraxis zu diskutieren, wendet sie sich im Anschluss an Roland Barthes der spezifischen Zeitlichkeit des *futurum exactum* zu, die einen Zusammenhang von Photographie und betrauerbarem Leben herstellt:

In ordinary language, grief attends the life that has already been lived, and presupposes that life as having ended. But, according to the future anterior (which is also part of ordinary language), grievability is a condition of a life's emergence and sustenance. The future anterior, »a life has been lived,« is presupposed at the beginning of a life that has only begun to be lived. (RK: engl. 15, dt. 22)

Das Versprechen, den Tod als Verlust wahrzunehmen, geht dem tatsächlichen Tod eines Lebens nicht nur voraus, sondern konstituiert im eigentlichen Sinn erst das, was Butler unter dem Begriff des betrauerbaren Lebens fasst. Das angebliche Präsens des Lebens wird somit von der zukünftigen wie jederzeit möglichen Nicht-Präsenz bestimmt. Und es ist dieses *futurum exactum* des Lebens, von dem auch Butlers vehementes Eintreten für das politische Moment des Trauerns seinen Ausgang nimmt. Wird die Wahrnehmbarkeit des betrauerbaren Lebens bzw. die Möglichkeit wahrzunehmen, dass dort ein Leben ist, das gelebt worden sein wird (»this will be a life that will have been lived«), durch gewisse Normierungen ausgesetzt, gerät das Leben in einen unmöglichen Zustand, in dem etwas lebt, das anders ist als Leben (vgl. RK: engl. 15, dt. 22). Und als solches wird es unbetruert bleiben, wie es bereits in seiner Existenz dem Bereich der Trauer und der Wahrnehmbarkeit seines Gefährdetseins entzogen ist.

Nun scheint es für Butler aber die spezifische Medialität der Photographie selbst zu sein, die sich dem vollständigen Entzug widersetzt. Ihre entsprechende Argumentation nimmt Ausgang von einer Auseinandersetzung mit Susan Sontags eindringlicher Frage, ob Photographien die Kraft besitzen, das Leiden anderer so zu vermitteln, dass die Betrachter*innen ihre politische Haltung zum Krieg ändern (vgl. RK: 69). Entgegen ihren durchweg negativen Einschätzungen einer solchen Möglichkeit in früheren Arbeiten kommt Sontag im letzten Kapitel von *Regarding the Pain of Others* (2003) zu einem anderen Schluss. Anstelle einer eindeutigen Antwort formuliert sie eine merkwürdige Aufforderung: »Let the atrocious images haunt us.« (Sontag 2003: 115) Während die zuvor angestellten Überlegungen die Macht der Photographie auf die bloße Überwältigung durch ihre beunruhigenden Effekte reduzieren, scheint diese emotionale Formulierung das beunruhigende Moment umzuwerten. Butler sieht darin eine Weise von Verstehen (»some understanding«) verwirklicht, die Sontag zwar schon früher andachte, aber zugunsten einer Bewertung der Photographie als *Verhinderung von Verstehen* zurückstellte. Dieses andere »Verstehen« fasst Butler folgendermaßen: »We see the photograph and cannot let go of the image that is transitively relayed to us. It brings us close to an understanding of the fragility and mortality of human life, the stakes of death in the scene of politics.« (RK: engl. 96, dt. 93)

Die hier aufgerufene Relationalität von Photographie und Tod lässt Butler eine Brücke von Sontag zu Barthes schlagen, um ihr eigenes Argument für die medienpolitisch relevante Zeitlichkeit der Photographie voranzutreiben. Denn wofür Barthes in *Die helle Kammer* (1989) plädiert, sei eben die besondere Fähigkeit der Photographie, »to cast a face, a life, in the tense of the future anterior« (vgl. RK: engl. 96, dt. 94). Die Photographie bildet für Barthes folglich weniger einen gegenwärtigen Moment ab als eine Perspektive, das Pathos eines Augenblicks, der »gewesen sein wird« (Barthes 1989: 95). In diesem Sinn fungiert jedes photographische Portrait wie eine visuelle Chronik, die auf mindestens zwei Zeitebenen lesbar wird: als Chronik des Gewesenen und als vorweggenommene Gewissheit des Gewesen-sein-Werdens. Im Portrait von Lewis Payne, der im Gefängnis auf seine Hinrichtung wartet, erkennt Barthes die spezifische Gleichzeitigkeit, die allen Photographien eigen ist: »[E]r wird sterben, ich lese gleichzeitig: *das wird sein und das ist gewesen*; mit Schrecken gewahre ich eine vollendete Zukunft, deren Einsatz der Tod ist.« Indem das Foto den Tod in die Zukunft setzt, erlaubt es eine Perspektive auf das »absolute Vergangensein eines Lebens« (Barthes 1989: 106).

An dieser Stelle wirft Butler die Frage auf, inwiefern das absolute Vergangensein eines lebendigen Wesens ein Leben als betrauerbares begreifbar macht. Sie kommt zu dem Schluss, dass sich in der Spannung des *futurum exactum* der Photographie das Moment der Betrauerbarkeit selbst eröffnet (vgl. RK: 95). Daraus ergibt sich ihre heimsuchende Wirkung. Denn obwohl – wie Sontags als Aufforderung formulierte Antwort suggeriert – es möglich sein mag, sich der Heimsuchung durch die Photographie zu entziehen, »argumentiert« die Photographie laut Butler unaufhaltsam für die Betrauerbarkeit des Lebens (RK: 95) und re-produziert in der medialen Vermittlung die ursprüngliche Verbundenheit des Einzelnen mit (allen) Anderen.

In ihrer Zeitform nimmt die Photographie die Trauer vorweg, wie sie sie selbst vollzieht, indem sie im Voraus jene Zeit eröffnet, in der der Verlust als solcher anerkannt worden sein wird. Auch wenn die Bereitschaft, sich heimsuchen zu lassen, zu spät für dieses eine Leben kommt, bedeutet ein nachträgliches Heimgesucht-Werden für Butler dennoch einen Ursprungsmoment der Einsicht:

Someone will have lived« is spoken within a present, but it refers to a time and a loss to come. Thus the anticipation of the past underwrites the photograph's distinctive capacity to establish grievability as a precondition of a knowable human life – to be haunted is precisely to apprehend that life before precisely knowing it. (RK: engl. 98, dt. 95)

Während in diesem Beispiel das mediale Prozessieren der Photographie eine Erinnerungspraxis in Gang setzt, kommen im zweiten Beispiel die Verdrängungsmechanismen der medialen Übersetzung in den Blick. Hierfür entwirft Butler eine Form von ver-antwortlicher Wissensproduktion, wenn sie dem Scheitern Raum gibt, das jede mediale Übersetzung bedingt, folglich auch die wissenschaftliche Medienreflexion

als Übertragung in das Medium Schrift. Erst im Aufzeigen dieses Scheiterns, das weniger erfasst als erfahren werden kann, eröffnet sich *im Schreiben* ein Spielraum der Kritik im Derrida'schen Sinn.¹⁶

Konkret lässt sich dies anhand einer kurzen Passage in Butlers Verhandlung der Gedichte von Guantánamo zeigen, die sie in *Precarious Life* (2004) unternimmt. Indem sie die verlorene Materialität der ursprünglich in Styroporbecher geritzten Gedichte, die Marc Falkoff sammelte und unter dem Titel *Poems from Guantánamo. The Detainees Speak* veröffentlichte, thematisiert, kommt eine bestimmte Form der Erinnerungspraxis zum Tragen:

Let us remember that at the beginning of their detention, prisoners in Guantánamo would engrave short poems on cups they had taken away from their meals. The cups were Styrofoam and so not only cheap, *the very emblem of cheapness*, but also soft, so that prisoners would have no access to glass or ceramics which could more easily be used as weapons. Some would use small rocks or pebbles to engrave their words on the cups, passing them from cell to cell; and sometimes toothpaste was used as a writing instrument. Apparently, as a sign of humane treatment, they were later given paper and proper writing tools, but the work done with those tools was for the most part destroyed. (RK: engl. 56f., dt. 60, meine Herv.)

Auf den ersten Blick scheint dem Einschub, der die Styroporbecher in Butlers Augen als »Emblem der Geringwertigkeit«¹⁷ ausweist, keine bedeutende Funktion zuzukommen. Dennoch wirkt er wie eine merkwürdige Unterbrechung oder sogar wie ein Hereinbrechen in den sonst nüchternen Ton, in dem Butler ein Geflecht ineinandergreifender Verlustgeschehen aufzeigt. Aus Butlers Beschreibung geht nicht hervor, ob einer dieser Becher nach außen gelangte oder ob es sich bei den Gedichten um bereits auf Papier gebrachte Worte handelte. Nichtsdestotrotz verweist die Passage auf eine Vielzahl von Verlusten und Übersetzungen: den durch Zerstörung erzwungenen Verlust der Gedichtzeilen, jenen des Materials als Zeugnis einer spezifischen »Schreibszene« (vgl. Campe 1991), die den körperlichen Akt des Schreibens ins Gedächtnis ruft, wie auch den Verlust der Anerkennbarkeit des Menschseins der Gefan-

16 Angespielt wird hier auf Derridas Annahme, die Schrift habe einen anderen (zeitlichen) Rhythmus als andere Teletechnologien, insofern sie als Medium der Verzögerung betrachtet werden könne. Das Verhältnis des Schreibenden »zu den Worten, die Art und Weise, wie sie kommen oder nicht kommen« (Derrida/Stiegler 2006: 85) sei das eines Zögerns. In diesem Zögern im »Medium der Verzögerung« (Ernst 2003: 65) ereigne sich ein systematischer Bruch mit der Zeit der Medien, der genutzt werden könne, um die Zukunft offen zu halten und »verantwortlicher« zu antworten« (Derrida/Stiegler 2006: 85).

17 Entgegen der beiden vorliegenden Übersetzungen – »Emblem von Billigkeit« (Mohrman et al.) bzw. »Emblem des Billigen« (Ansén) – übersetze ich »cheapness« mit »Geringwertigkeit«, um die Nebenbedeutungen des Begriffs der Billigkeit zu vermeiden.

genen. Übersetzt wurde nicht nur zwischen zwei Sprachen, vom Arabischen ins Englische, wie auch zwischen Kulturen, sondern es fand zudem eine Übertragung der ursprünglichen Materialität des Trägermediums in das Medium Schrift statt.

Die Selbstunterbrechung lenkt die Aufmerksamkeit auf das Material, die Styroporbecher, und zwar in einer Weise, die ihre vordergründige Bedeutsamkeit, als billiges Material einerseits, als »sicherheitstechnische« Maßnahme andererseits, in einer gewissen Weise subvertiert. Indem die Styroporbecher als Emblem, als Sinnbild, exponiert werden, entziehen sie sich dem abgesteckten Bedeutungshorizont und überführen den Sinn in einen unsicheren Zustand.

Insofern allein dieser Absatz dem Material gewidmet ist, nimmt doch der restliche Text die semantische Ebene der Gedichte in den Blick, wirkt die darin gestaltete Selbstunterbrechung eher wie eine Unterbrechung des Selbst, wie ein In-Anspruch-genommen-Werden ausgehend von einer verlorenen Materialität. Es ist zu fragen, inwiefern Butler mit dem Hereinbrechen des nicht-greifbaren Materials jenen unvokalisierten Appell des Anderen in Erinnerung ruft, dem sie in ihren Auseinandersetzungen mit Levinas besondere Aufmerksamkeit schenkt (vgl. GL: 170–178). Auch hierfür könnte das Styropor als Sinnbild des stummen Materials »sprechen«.

Medienpolitisch relevant ist jedoch zweifelsfrei das Aufrufen einer konkreten Schreibszenen durch das Erinnern des Materials und seiner Geringwertigkeit, in der das körperliche Moment des Schreibaktes hervortritt und sich in diesem Hervortreten jener Geringwertigkeit entgegenstellt, die den Gefangenen zugesprochen wird. Im Erinnern ereignet sich eine gewisse Rehabilitation des Menschseins. Denn welche Dringlichkeit muss einen Menschen bewegen, ein Zeichen seiner Anwesenheit, seines Leidens zu hinterlassen, wenn es ein Schreiben gegen jeden Widerstand ist, eines, das bereits in seiner Herstellung höchst prekär ist, und zwar nicht zuletzt aufgrund des verfügbaren Materials? Nicht nur bewahrt sich ein Rest von Menschlichkeit in der poetischen Form dieses Ausdrucks, sondern auch in seiner spezifischen Materialität bzw. in deren Verlust als Spur.

Entgegen der von Butler zitierten Stelle aus dem von Ariel Dorfman verfassten Nachwort des Gedichtbandes wurde gerade nicht ein Zeugnis des Selbst als geschriebenes Wort *in Stein gemeißelt* (vgl. RK: 63), sondern lediglich *in Styropor gekratzt*. Butler selbst schreibt, dass es sich bei den in Becher geritzten, auf eine Oberfläche gedrückten Worten um *Versuche* einer Markierung handelt: »The words are carved in cups, written on paper, recorded onto a surface, in an effort to leave a mark, a trace, of a living being – a sign formed by a body, a sign that carries the life of the body.« (RK: engl. 59, dt. 62)

Jedes Auslöschen hinterlässt eine Spur. Eine Spur ist nicht Zeichen, auch wenn sie durchaus zeichenhaften Charakter haben kann; denn entgegen dem Zeichen, dass die Funktion hat, zu bedeuten und sich mit dieser Bedeutung in die Ordnung der Welt zu integrieren, stört die Spur eine solche Ordnung (vgl. Staudigl 2009: 84f.). Eben

dieser bedeutsamen Unlesbarkeit, die die Spur ausmacht, gibt Butler in der Unterbrechung ihres Textes Raum. In ihrer Aufforderung »Let us remember«, die sie an den Anfang der kurzen Passage setzt, scheint sie Sontags Imperativ der Heimsuchung fortzuschreiben. Denn das Überleben des von den Gedichten ausgehenden Appells hängt davon ab, dass er in den Übertragungen ein Fortleben findet. Es bleibt offen, ob diese Leben, die ihre Spur in die Gedichte eintragen, selbst überleben werden. Dennoch vermag das Fortleben ihres Appells Sozialität im Anerkennen des geteilten Prekäreins wiederherzustellen, und zwar im Modus der Übersetzung – als notwendige, aber limitierte Reversibilität von Nähe und Distanz.

4. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Mit den vorangegangenen Überlegungen zu Butlers »politischer Theorie des Mediale« wurde ein zweifacher Versuch unternommen: Einerseits sollten Butlers medientheoretische Diskussionen im Feld ihrer »politischen Philosophie« verortbar werden, das sich zwischen ihren verschiedentlichen Einsatzpunkten einer »politics of the performative«, einer »politics of the body«, einer »politics of translation« und einer »politics of remembrance« aufspannt. Durch das Fokussieren auf den Körper und (mediale wie kulturelle) Übersetzungsprozesse sollte andererseits die Spezifität ihres medientheoretischen Ansatzes hervorgehoben werden, der hier als reflexive und strategische Bezugnahmen auf »Paradoxien des Abstand-Nehmens« expliziert wurde. Diese Formulierung zielte darauf ab, Butlers kritische Betrachtungen medial inszenierter Begegnungen mit dem und den Anderen begrifflich zu bündeln. Die darin zum Ausdruck kommende Verkopplung von Nähe- und Distanzpositionen, die sowohl in räumlich-zeitlicher, kulturell-körperlicher als auch in medial-ästhetischer und kritischer Hinsicht entfaltet werden, ermöglicht – so der Ausgangspunkt dieses Beitrags – Einsichten, wie die Wahrnehmbarkeit »fernen« Leidens aufgrund hegemonialer Bestrebungen im Zusammenspiel von Medien und Politik ausgesetzt wird. Gleichzeitig liefern die Analysen Ansätze für ethisch-politische Strategien, Nähe und Distanz in Bezug auf den und die Anderen neu zu denken, indem trotz jeglicher Distanzen eine unhintergehbare Nähe des Selbst zu dem und den Anderen aufgezeigt wird, die sich aus der ursprünglichen und existenziellen Verbundenheit aller ergibt und die Wahrnehmbarkeit des Leidens auf gewisse Weise rehabilitiert. Daran wurde die These geknüpft, dass eine dieser Strategien in einer medialen »Praxis des Erinnerns« besteht. Hierbei – und ihm Rahmen von Butlers Ausfaltungen einer politischen Theorie – kam Butlers wissenspolitischer Strategie Bedeutung zu, in ihren Textverfahren die Rolle der Erinnernden zu übernehmen, indem sie im Kontext der medial außergewöhnlichen Gedichtsproduktion in Guantánamo den Verlust von Materialität in der schriftlichen wissenschaftlichen Reflexion thematisch und ethisch-politisch bedeutsam macht.

LITERATUR

- Barthes, Roland (1989): *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1972): »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. IV/1. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9–21.
- Butler, Judith (1997): »Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung. Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung«, in: Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (Hg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV, 166–186.
- Butler, Judith (2000): »Competing Universalities«, in: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London/New York: Verso, 136–181.
- Butler, Judith (2003): »Peace Is a Resistance to the Terrible Satisfactions of War. Interview with Judith Butler by Jill Stauffer«, in: *The Believer*, 1/2, 64–72, online: http://www.believermag.com/issues/200305/?read=interview_butler (30.7.2017); dt. in: Butler 2009b.
- Butler, Judith (2004): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London/New York: Verso.
- Butler, Judith (2009a): *Frames of War. When Is Life Grievable?* London/New York: Verso.
- Butler, Judith (2009b): *Krieg und Affekt*. Übers. von Judith Mohrmann et al. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Butler, Judith (2012b): *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia UP.
- Butler, Judith (2014): »Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics«, in: *Critical Studies* 37 (1), 99–119.
- Butler, Judith (2015a): *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge/London: Harvard UP.
- Butler, Judith (2015b): *Senses of the Subject*. New York: Fordham UP.
- Campe, Rüdiger (1991): »Die Schreibszene, Schreiben«, in: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer K., Ludwig (Hg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 759–772.
- Derrida, Jacques/Stiegler, Bernard (2002): *Echographien. Fernsehgespräche*. Wien: Passagen.
- Dungs, Susanne (2006): *Anerkennen des Anderen im Zeitalter der Mediatisierung: sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Žižek*. Berlin/Münster/Zürich/Wien/London: LIT.
- Ernst, Christoph (2003): »Gespenst, Phantom, Wiedergänger. Zur medienphilosophischen Lektüre der Dekonstruktion«, in: Ernst, Christoph/Gropp, Petra/Sprengard, Karl Anton (Hg.): *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*. Bielefeld: transcript, 45–68.

- Levinas, Emmanuel (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer. Freiburg/München: Alber.
- Liebsch, Burkhard (2012): »Grenzen der Lebbarkeit eines sozialen Lebens. Anerkennung und sozialer Tod in der Philosophie Judith Butlers«, in: Ricken, Norbert/Balzer, Nicole (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: VS, 303–328.
- Lloyd, Moya (2007): *Judith Butler: From Norms to Politics*. Malden: Polity Press.
- McLuhan, Marshall (1964): *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill.
- Power, Nina (2009): »The Books Interview: Judith Butler«, in: *New Statesman*, August 27. Online: <http://www.newstatesman.com/2009/08/media-death-frames-war-obama> (30.07.2017).
- Prager, Julia (2013): *Frames of Critique. Kulturwissenschaftliche Handlungsfähigkeit nach Judith Butler*. Baden-Baden: Nomos.
- Sandbothe, Mike (2003): »Medien-Kommunikation-Kultur. Grundlagen einer pragmatischen Kulturwissenschaft«, in: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Sonderausgabe in 3 Bänden. Bd. 1. Stuttgart/Weimar: Metzler, 119–127.
- Sontag, Susan (2003): *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador.
- Staudigl, Barbara (2009): *Emmanuel Lévinas*. Göttingen: UTB.
- Turkle, Sherry (2012): *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.

Wi(e)derständiges Gedenken

Trauer und Klage nach Butler

ANDREAS OBERPRANTACHER

... unser Leben wird weg sein, wem geht es ab?
Höchstens uns, und wir werden keine Gelegenheit
dazu haben, wir werden um uns nicht trauern können,
wir werden ja verschwunden sein, vielleicht nicht
ganz spurlos, aber verschwunden im Wasser, als
Spur, ohne Spur, in irgendeinem Kielwasser, Ab-
schaum, mit, ohne, egal.

ELFRIEDE JELINEK, *DIE SCHUTZBEFOHLENEN*

Es gibt Fotografien, von denen gesagt werden kann, dass sie das Unbehagen einer turbulenten Epoche als Moment fixieren, es ›blitzhaft‹ kristallisieren. Das Bildnis jenes Kindes, welches tot an einem Strand liegend gezeigt wird, als ob es dort vergessen worden wäre, sein Gesicht etwas zur Seite geneigt, das Haar nass, ein regungsloser Körper zwischen Land und Meer, ist wahrscheinlich eine solcher Fotografien. Bei dem Kind, welches auf dieser makaber anmutenden Fotografie zu sehen ist, handelt es sich, den Berichterstattungen folgend, um einen dreijährigen, syrischen Jungen namens Alan Kurdî. Wie im Fall zahlloser anderer vorher und nachher, welche mediterrane Passagen auf ›Seelenverkäufern‹ versuchen, ist auch am 2. September 2015 geschehen, was fast die Regel ist und in diesem Sinne kaum noch als ›Ausnahme‹ bezeichnet werden kann: Das Boot, auf dem sich insgesamt sechzehn Menschen dicht zusammengedrängt befanden, welche allesamt undokumentiert von Bodrum Richtung Kos unterwegs waren, kenterte, ohne dass sich die in Seenot geratenen Passagiere an eine Rettungsweste halten oder einen Notruf absetzen hätten können. Abgesehen von Alan Kurdî, dessen Leiche noch am selben Tag an den Strand geschwemmt wurde, ertranken bei diesem Unfall weitere elf Personen, darunter auch seine Mutter sowie sein Bruder.

Besagte Szene, die von Nilüfer Demir, einer türkischen Reporterin, kurz nach dem Schiffsbruch für die Presseagentur DHA fotografiert wurde, kursierte schon am nächsten Tag als Titelbild verschiedenster Medien: Von Zeitungen über Fernsehnachrichten zu Blogs waren eine Menge von Kanälen sichtlich daran interessiert, diese für gegenwärtige Grenzregime plakative Fotografie in ihrer Vielfalt¹ als Illustration der humanitären Katastrophe am Rande Europas zu verwenden. Es handelt sich um eine Szene, die auch an anderen Küsten des Mittelmeers hätte belichtet werden können und folglich gar keine Seltenheit darstellt, sondern geradezu typisch ist für eine global diffuse Lage, die sich nicht an einem einzigen Ort lokalisieren lässt. Was die Fotografie von Demir zeigt, ist also nichts historisch Einmaliges, wie es scheint. Im Gegenteil, es ist sogar etwas unheimlich oft Wiederholbares, etwas *Gespenstisches* also, das »uns« als Bild heimsucht, indem es sich in diesem Fall als unwiederholbare Geschichte eines im mediterranen Grenzgebiet verunglückten Kindes zu erkennen gibt.

Mit Susan Sontag gesprochen, welche sich in ihrem Essay *Das Leiden anderer betrachten* (2003) mit der »Ikonographie des Leidens« (Sontag 2003: 49) im Umfeld der Kriegsreportage befasst hat, kann die Fotografie des Kindes namens Alan Kurdî angesichts ihrer medialen Zirkulation, d.h. ihres visuellen Nachlebens² effektiv als *ikonisch* bezeichnet werden. Vergleichbar mit jenem Bild von Huynh Cong (»Nick«) Út aus dem Jahr 1972, das mit dem Titel *The Terror of War*³ versehen um die Welt

-
- 1 Neben jener Fotografie, welche Alan Kurdî leblos am Strand liegend zeigt, zirkulierten in den Medien auch noch andere Variationen dieser traurigen Szenerie: Ein mehrfach wiederkehrendes und an die Tradition der *Pietà* erinnerndes Motiv war das eines türkischen Uniformierten, welcher auf einigen Titelblättern seinen Blick auf das tote Kind richtet und auf anderen wiederum den kindlichen Leichnam in seinen Armen wiegt und davon trägt. Es handelt sich im Prinzip also um eine »bewegte« Szene, die fotografiert wurde, zumal die verschiedenen Fotografien auch noch von der Präsenz anderer zeugen, welche sich ebenfalls am Schauplatz befanden, und in Summe die Frage der Verantwortung aufwerfen.
 - 2 Vgl. zu dieser Thematik insbesondere Didi-Huberman 2002.
 - 3 Sontag vertritt in Bezug auf diese Fotografie, welche ein unbekleidetes, schwer verletztes neunjähriges Mädchen namens Phan Thj Kim Phúc zeigt, wie es nach einem Napalm-Angriff auf das nahe gelegene Dorf Trang Bang gemeinsam mit anderen Kindern inmitten einer Gruppe von Kriegsreportern die Route 1 entlang läuft, und für Sontag zum »Inbegriff der Schrecken des Vietnamkrieges geworden ist«, die kurios anmutende These, dass es als Bild bereits »zu jener Art von Aufnahmen [gehört], die sich unmöglich stellen lassen« (Sontag 2003: 68). Zwar seien »die Möglichkeiten zur Verfälschung und elektronischen Manipulation von Bildern heute größer denn je«, ja »fast unbegrenzt«, wie sie selbst zu verstehen gibt, aber »ein höheres Maß an journalistischer Redlichkeit« (Sontag 2003: 69), welches im Allgemeinen erwartet werde, sowie die Konkurrenz mit den Kamerteams von TV-Stationen trügen insgesamt dazu bei, dass in den letzten Jahrzehnten vergleichsweise wenige Fotografien manipuliert worden seien, so Sontag. Wie Gerhard Paul in seiner Studie *Bilder des Krieges – Krieg der Bilder* (2004) im Detail argumentiert, kommt es allerdings gerade im Fall dieser ikonischen Fotografie des Vietnamkrieges darauf an, die Frage zu stellen, wie denn das Leiden in Szene gesetzt, sprich: fotografisch beschnitten wurde

ging, haben wir es auch im Fall von Nilüfer Demirs Fotografie mit einem charakteristischen Standbild zu tun, das uns, »einem Zitat, einer Maxime, einem Sprichwort [gleich]« (Sontag 2003: 29), im Namen eines kindlichen Leichnams mit einer dramatischen Situation konfrontiert, welche an andere Episoden humanitärer Gewalt erinnert.⁴ Es handelt sich insofern um eine für ihre, ja für ›unsere‹ turbulente Epoche geradezu ikonische Fotografie, als sie in den Blick rückt, was ansonsten tendenziell außer Acht gelassen wird – die diffizile Situation von Menschen, welche, um Hannah Arendt zu zitieren, mit dem Verlust ihres »Standort[es] in der Welt« (Arendt 1951: 613) *de facto* rechtlos geworden sind, sodass sie, »politisch gesprochen, [wie] lebende Leichname« (Arendt 1951: 614) behandelt und, ökonomisch gesprochen, wie umherflottierende Ressourcen traktiert werden können.

Folgender Beitrag befasst sich mit dieser ikonischen Fotografie, wobei im Kontext von Judith Butlers wi(e)derständigem Gedenken⁵ primär die Frage diskutiert

(siehe Paul 2004: 324–331). Neben dem Skandal der Gewalt, der mittels des nackten Mädchens und der anderen Kinder offenkundig in den Fokus der Kamera gerückt wurde, gibt es noch einen weiteren Skandal, der stillschweigend an den Rand gedrängt wurde, zumal ja auch ein Teil der Fotografie entfernt worden ist: Die Szene im Mittelpunkt des Geschehens wird nämlich, wie sich anhand des Negativs erkennen lässt, von einer Gruppe von Kriegsreportern umgeben, welche entweder relativ teilnahmslos auf die weglaufenden Kinder blicken oder gerade die eigene Kamera nachladen.

- 4 Eine weitere ikonische Fotografie des Leidens, die mit jener Alan Kurdis verwandt ist und an dieser Stelle ebenfalls in Erinnerung gerufen werden sollte, ist »The Vulture and the Little Girl« von Kevin Carter aus dem Jahr 1993. Gezeigt wird in diesem Fall ein fast nacktes, sichtlich erschöpftes und in sich zusammengekrümmtes Kind, das infolge der damals akuten Hungersnot im Süden Sudans so stark abgemagert ist, dass die Brustknochen deutlich zum Vorschein treten. Während es entkräftet mit dem Kopf gegen Boden sinkt, lauert wenige Meter entfernt ein Geier, als ob er sich jeden Moment auf das Kind stürzen würde. Auch im Fall dieser Fotografie, für welche Kevin Carter wenig später den Pulitzer-Preis für Fotografie erhielt, haben wir es mit einer komplexen Szene zu tun, welche nicht zuletzt das Verhältnis von Nähe und Distanz bzw. von Gewalt und ihrer Repräsentation betrifft (siehe Posselt 2012: 981f.). Wird einerseits bedacht, dass sich der Fotograf ein Jahr später das Leben genommen hat und in seiner Abschiedsnotiz all das erlebte Leiden beklagt, mit dem er nicht fertig wurde, und andererseits berücksichtigt, dass eine Menge von NGOs – neben den Zeitungen – sichtlich interessiert waren, die Fotografie des namenlosen Mädchens zu verwenden, um etwa Spendengelder für Hilfsprojekte in afrikanischen Ländern zu lukrieren, dann zeigt sich, dass der Grat zwischen Kompassion und Kommerz ein schmaler, d.h. auch eine Frage der (visuellen) Komplizenschaft ist (siehe dazu Kleinman/Kleinman 1997).
- 5 Mit dem orthographisch – bewusst – inkorrekten Wort »wi(e)derständig«, das aus einem (unhörbaren) Graphem zu viel besteht, soll schriftlich signalisiert werden, dass sich Butler für ein Gedenken engagiert, das in Momenten der *Wiederkehr* zugleich Chancen des *Widerstands* erkennt. Als widerständig kann sich die Wiederkehr von erlebten Verlusten Butler zufolge dann erweisen, wenn durch Trauer und Klage ein affektive Sensibilität erzeugt

werden soll, wie uns das Leid anderer, so wie es bildhaft erkennbar wird, affiziert und, in weiterer Folge, was es mit uns anzufangen vermag. Gerade im Fall der Fotografie von Alan Kurdî zeigt sich ja, dass die Reaktionen auf ikonische Fotografien des Leidens extrem ambivalent sein können: Neben den relativ pathetischen Wortmeldungen der etablierten Massenmedien hat es nämlich auch noch eine Menge von verleumderischen und hetzerischen Gegendarstellungen diverser Blogs gegeben, welche den sogenannten ›Leitmedien‹ vorwarfen, dass die Fotografie eigentlich gestellt sei, oder den Vater Alan Kurdî bezichtigten, ein ›Schlepper‹ zu sein und vom Tod seiner Familie zu profitieren.⁶ Der Sinn dieses Beitrages besteht – im Bewusstsein solcher Ambiguitäten – nicht darin, auf die Frage des Leidens, so wie es vermittelt Bilder sichtbar oder unsichtbar gemacht wird, eine definitive Antwort zu suchen, als ob es so etwas wie eine adäquate Haltung geben könnte, welche dem Anspruch ikonischer Fotografien restlos entsprechen, d.h. vollends gerecht würde. Stattdessen bemüht sich dieser Text, mit Butler die Frage so zu diskutieren, dass es bereits eine Frage der Sensibilität ist, wie solche Bilder gesehen werden bzw. wie sie uns wiederum anblicken,⁷ ja *berühren*, und was sich denn bildlich erkennen lässt, noch bevor wir von der Anerkennung (des Leidens) anderer sprechen können und eventuell ein alternatives Projekt des Miteinanders⁸ initiieren, das sich, wer weiß, als achtsamer, umgänglicher oder ermutigender erweisen würde als die momentanen Verhältnisse.

In diesem Sinne wird sich der Beitrag auch auf die Spur jener Argumentation Butlers begeben, welche besagt, dass die »Wahrnehmung des Gefährdetseins des Lebens« (RK: 23) im Prinzip eine Frage der »Wahrnehmung der Betrauerbarkeit« (RK: 22f.) von Leben ist. Denn, wie Butler mit ihren einleitenden Argumenten zu ihrer Sammlung von Essays mit dem Titel *Raster des Krieges* (2009) betont, die »Betrauerbarkeit geht der Wahrnehmung und der Wahrnehmbarkeit des Lebendigen als Lebendem vorher, das von Anfang an dem Nicht-Leben ausgesetzt ist« (RK: 23). Die Frage der Wahrnehmung der Betrauerbarkeit ist in diesem Sinne also als eine eminent politische Frage zu verstehen, da ein Leben, welches als nicht mehr (oder nicht mehr

wird, die bestehende Normen der Wahrnehmung problematisiert, indem Verworfenes, Verdrängtes und Vergessenes adressiert, d.h. wahrnehmbar wird.

6 Die Fotografie von Alan Kurdî wurde mehrfach in den Fokus gehässiger Artikel aus dem Umfeld rechtspopulistischer Blogs wie etwa *politically incorrect* gerückt (vgl. <http://www.pi-news.net/2015/09/das-bild-der-schande/> oder <http://www.pi-news.net/2015/09/vater-des-toten-fluechtlings-kindes-lebte-in-tuerkei-und-wollte-fuer-neue-zaehne-nach-europa/>). Abgesehen davon, dass solche hetzerischen Kampagnen illustrieren, wie sich der humanitäre Pathos von Medien in sein eigenes Zerrbild, d.h. in anti-humanitäre Apathie, verwandeln lässt, belegen sie auch, dass die Zirkulation von Fotografien in keinem stabilen Narrativ resultiert, ja dass konventionelle Erzählungen vom Leiden anderer mitunter perfide sabotiert werden können.

7 Vgl. Didi-Huberman 1992.

8 Siehe in diesem Sinne etwa Balibar 2010.

als) betrauerbar erachtet wird und dessen Verlust folglich auch nicht beklagt würde, im Prinzip schon tot ist. Wenn im Folgenden also einige Spuren von Butlers Argumentation verfolgt werden sollen, so ist das auch als Beitrag zur Debatte zu verstehen, ob ihre Schriften als eine alternative politische Theorie der Trauer und der Klage gelesen werden könnten und welche Folgen eine solche Lektüre einerseits für eine Bestimmung des Verhältnisses von Gefährdung und Anerkennung hätte und andererseits für eine ethische Sensibilität, welche sich nicht in ohnmächtigen Bezeugungen einer selbstgefälligen, ja paternalistischen Rhetorik des Mitleids erschöpft.

Was die Struktur des Beitrages betrifft, so werde ich zunächst einige Passagen aus Butlers frühen Schriften rekapitulieren, um im Detail zu veranschaulichen, wie sie die komplexe Thematik des wi(e)derständigen Gedenkens im Kontext ihrer Auseinandersetzungen mit Michel Foucaults Repressionshypothese und Sigmund Freuds Melancholie-Begriff zu entfalten beginnt und vermittels einer Relektüre von Sophokles' Antigone sukzessive zusammenfügt. In einem zweiten Moment werde ich dann im Bewusstsein dieser miteinander verknüpften Denkansätze auf jene Motive zu sprechen kommen, welche sich in ihren späteren Schriften wiederholt finden, und zwar: dass Trauer und Klage gewichtige Momente des Lebens sind und dass es folglich auch darauf ankommt, sich mit der Frage zu befassen, welche Leben gegenwärtig für betrauerbar bzw. für beklagbar erachtet werden, und was es besagen könnte, im Namen von Verworfenen, Verdrängten und Vergessenen die bestehenden Verhältnisse zu bestreiten. Im Sinne einer abschließenden Diskussion werde ich im letzten Teil meines Beitrages in nochmaliger Erinnerung an das Bildnis von Alan Kurdi auf eine fotografische Intervention Ai Weiweis zu sprechen kommen und in diesem Zusammenhang einige Fragen stellen, die an Butlers wi(e)derständigem Gedenken anknüpfen, indem die unscheinbare *Rahmung* der humanitären Perspektive problematisiert wird.

1. KRITIK DER MELANCHOLISCHEN STIMMUNG

Was spätestens mit den englischen Buchtiteln *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2004) und *Frames of War: When is Life Grievable?* (2009) evident wird, zeichnet sich bereits in einer Menge früherer Passagen von Butlers Schriften ab: Ihre Kritik der Gewalt und ihre Reflexion von Leben an der Grenze zum Tod entfalten sich im Spannungsfeld wiederholter Auseinandersetzungen mit Fragen des Trauerns (*mourning*) und des Klagens (*grieving*).⁹ Schon im Buch *Körper von Ge-*

9 Butler gebraucht beide Begriffe in diversen Kontexten, ohne zwischen dem einen und dem anderen strikt zu differenzieren bzw. sie eigens zu definieren. So wie im Fall des Verhältnisses von Gefährdung (*precariousness*) und Prekarität (*precarity*) oder Verwundbarkeit (*vulnerability*) und Verletzbarkeit (*injurability*), kann auch im Fall von Trauer und Klage

wicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts (1993), welches auf ihre wohl bekannteste Schrift *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990) folgt, stellt sie im Kontext einer kritischen »Neuformulierung der Performativität« (KG: 40) von *sex* und *gender* eine Reihe von Fragen, welche Jahre danach – unter sich verschiebenden Vorzeichen – in den Mittelpunkt von Gedanken gerückt werden, die sich mit dem Desaster namens Krieg befassen:

Wie kann also die Materie der Körper als eine Art Materialisierung, die von regulierenden Normen regiert wird, durchdacht werden, um in Erfahrung zu bringen, wie die heterosexuelle Hegemonie bei der Formierung dessen verfährt, was sich als lebensfähiger Körper auszeichnet? Wie stellt diese Materialisierung der Norm mit der körperlichen Formierung einen Bereich verworfener Körper her, ein Feld der Deformation, das in dem Scheitern, sich als das voll und ganz Humane auszuzeichnen, jene regulierenden Normen verstärkt? Stellt dieser ausgeschlossene und verwerfliche Bereich für die symbolische Hegemonie eine Herausforderung dar, die eine grundlegende Reartikulation dessen erzwingen könnte, was Körper als bedeutungsvolle Körper auszeichnet, was Lebensweisen, die als »Leben« zählen, auszeichnet, als Leben, die es wert sind, geschützt zu werden, gerettet zu werden, betrauert zu werden? (KG 40f.; vgl. dazu GL: 49–50; RK: 20-23)

Gerade die letzte Frage signalisiert laut Butler, dass die »Konsolidierung des heterosexuellen Imperativs« (KG: 22) neben dem »Bereich intelligibler Körper« (KG: 16) auch noch einen anderen Bereich betrifft, und zwar einen, der als »Bereich der undenkbaren, verworfenen, nicht-lebbaren Körper« (KG: 16) bezeichnet werden kann. Denn es gibt ja, so Butler im Kontext ihrer Diskussion der Problematik, wie es sich mit dem ›Gewicht‹ von Körpern im Umfeld heteronormativer Bedingungen verhält, auch noch eine ganze Menge »verworfenen Wesen« (*abject beings*; KG: 23), die nicht als Subjekte in Betracht kommen und folglich an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden und häufig ein Leben fristen müssen, als ob sie bereits tot wären.

Wenn Butler zu Beginn von *Körper von Gewicht* auf »›nicht lebbare‹ und ›unbewohnbare‹ Zonen des sozialen Lebens« (KG: 23) zu sprechen kommt, um die diskriminierende Gewalt hegemonialer Verhältnisse zu problematisieren, so geschieht dies bewusst in Erinnerung an die Vielzahl der an AIDS Erkrankten und Gestorbenen, welche zu Beginn der 1990er Jahre traktiert wurden, als ob sie gesellschaftlich un(ge)wichtig wären. In der Tat spricht einiges dafür, dass ›Körper‹ von Butler just

argumentiert werden, dass es sich um miteinander verknüpfte Begriffe handelt: Während *mourning* von Butler zumeist im Sinne des Partizip Präsens verwendet wird, also um Akte des Trauerns zu reflektieren, thematisiert sie mit dem Attribut *grievable* sowie mit dem Substantiv *grievability* die Bedingungen trauernden Klagens – wofür sich in der deutschen Fassung ihrer Texte eher das Wort ›Betrauerbarkeit‹ eignet.

in dem Zeitraum als eine Materie, welche von unterschiedlichem ›Gewicht‹ ist, begriffen wurden, als AIDS epidemisch wurde, und zwar in einem doppelten Sinn, wie Paula A. Treichler in *How to Have Theory in an Epidemic* (1999) argumentiert: Neben einer Epidemie an Krankheiten, welche die millionenfache Infektion durch HIV zumeist zur Folge hatte, gibt es auch noch eine Epidemie der Signifikanzen im Kontext von AIDS-Diskursen (Treichler 2004: 12). Wie Treichler betont, spricht nämlich einiges dafür, dass die Diskurse um AIDS auch den Umgang mit Körpern konsequent veränderten, zumal der (ungeschützte) zwischenmenschliche Geschlechtsverkehr zusehends als ›riskant‹ charakterisiert wurde, gerade im Fall jener, die sich nicht an heterosexuellen Imperativen orientierten und stattdessen anders liebten (siehe Treichler 2004: 37). Die Gefahr einer viralen Apokalypse (Treichler 2004: 140) infizierte im Fall der AIDS-Epidemie insofern die Phantasie eines angeblich gesunden gesellschaftlichen Körpers, als sukzessive diverse Risikogruppen identifiziert wurden, welche man als gefährdet *und* als gefährlich erachtete und so stigmatisierte.

In ihrem Beitrag mit dem Titel ›Sexual Inversions‹ für den Sammelband *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS* (1992) argumentiert Butler, dass Foucaults Paradigma der modernen *Bio-Macht* – im Unterschied zu jenem antiquierten der *souveränen Macht* (vgl. Foucault 1976: 134–137) – teils revidiert werden müsse. Die fatale Kombination von AIDS und Homosexualität lasse nämlich erkennen, so Butler, wie in technisch avancierten Gesellschaften, die sich der Biopolitik verschrieben haben, ganze Gruppen von Menschen diskriminiert werden, deren sexuelles Leben in dem Maße mit epidemischen Krankheitsbildern assoziiert wird, wie man es generell als ›unproduktiv‹, d.h. als generativ insignifikant bestimmt (vgl. Butler 1992: 360). Die Administration der Epidemie namens AIDS illustrierte also, folgert Butler, wie unter dem Vorzeichen einer (medizinischen) Verwaltung des Lebens zwischen ›Unschuldigen‹, deren Leben geschützt werden sollte, einerseits und den ›Schuldigen‹, die ihren Tod selbst zu verantworten hätten, andererseits differenziert werde. Butlers Revision von Foucaults *Repressionshypothese* (vgl. Foucault 1976: 28f.) hat mit dem Verhältnis von Trauern und Klagen insofern zu tun, als sie zugleich schreibt, dass seine Ablehnung der juridisch kodifizierten Macht mit seiner Abneigung der Psychoanalyse korrespondiere und beides wiederum zur Folge habe, dass er das komplexe Wechselspiel von Produktion und Repression tendenziell vernachlässigte (vgl. KG: 48f.) und somit den ›Horizont‹ einer widerständigen Wiederkehr von verworfenen Momenten übersah, welchen sie wiederum vor Augen hat: Wie kann es denn sein, fragt Butler etwa in *Körper von Gewicht*, dass

das, was verworfen worden ist [...], unvermittelt als eine störende Wiederkehr produziert werden könnte, nicht bloß als eine *imaginäre* Anfechtung, die ein Versagen in der Funktionsweise des unumgänglichen Gesetzes herbeiführt, sondern als eine ermöglichende Aufsprennung, als Anlaß für eine radikale Reartikulation des symbolischen Horizonts, vor dem Körper überhaupt erst Gewicht erhalten (KG: 49)?

Mit anderen Worten, Butler ist bereits in ihren relativ frühen Schriften bewusst daran gelegen, eine Theorie des Widerstandes zu formulieren, welche die störende Wiederkehr (*troubling return*) des Verworfenen, Verdrängten und Vergessenen als Chance erkennt, bestehende Verhältnisse zu bestreiten, indem das scheinbar Unlebbare und Unintelligible anders *bezeugt*¹⁰ wird. Es ist in diesem Sinne also konsequent, wenn sie einerseits an Foucaults Gedanken zur *Bio-Macht* anknüpft, um Machtverhältnisse als historisch variable zu denken, und sich andererseits von seinen Argumenten wieder löst, zumal er selbst zu einem eher statischen Begriff psychoanalytischer Diskurse neigte (siehe etwa Foucault 1976: 172f.).

Anders als Foucault, der, pointiert formuliert, ein gewisses Ressentiment gegenüber der Psychoanalyse zu verspüren schien (vgl. Foucault 1976: 152f.), ist es Butler also daran gelegen, sich nochmals mit Freud zu befassen, ohne dabei jedoch auf den Begriff der Macht bzw. des Diskurses zu verzichten. Für unsere Fragestellung ist wiederum relevant, dass sich Butler vor allem um eine Relektüre jenes Textes von Freud bemüht hat, der im Jahr 1917 unter dem Titel »Trauer und Melancholie« erschienen ist und in seiner späteren Schrift *Das Ich und das Es* (1923) – partiell revidiert – wiederveröffentlicht wurde. Die Problematik der Melancholie gewinnt für Butler bereits im Kontext von *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990) an Relevanz, da sie in Auseinandersetzung mit Freud (aber auch im Kontext von Jacques Lacans und Luce Irigarays Argumenten) darauf aufmerksam macht, dass sich der heterosexuelle Imperativ unter dem Vorzeichen einer melancholischen Konzeption des Selbstbewusstseins formiert. Als »melancholisch« wird die Formation des heterosexuellen Imperativs in kritischer Anlehnung an Freud von Butler insofern charakterisiert, als im Rahmen gesellschaftlich vermittelter Prozesse der sexuellen Identifikation die Heterosexualität – gemäß einer Verinnerlichung des geliebten Objektes und des Begehrens danach – affirmiert und legitimiert wird, während die Homosexualität – gemäß einem Verzicht auf das geliebte Objekt und das Begehren danach¹¹ – negiert

10 Butler verwendet den Begriff *contestation*, der, wie in der deutschsprachigen Übersetzung ihres Textes geschehen, mit »Anfechtung« wiedergegeben werden kann. Mit dieser Übersetzung geht allerdings gerade jene Konnotation verloren, auf welche es bei genauerer Lektüre ankommen könnte: Von einer »Kontestation« zu sprechen, besagt nämlich, bestehende Verhältnisse – im Namen einer anderen Bezeugung – zu bestreiten. Anders gesagt, »bezeugen« und »bestreiten« gleiten im Wort *contestation* ineinander über.

11 Wie Butler einige Jahre später schreibt, basiert »eine bestimmte heterosexuelle Version des Subjekts« auf einer doppelten Negation: »Die Formel: »Ich habe nie« jemanden gleichen Geschlechts »geliebt« und »ich habe nie« eine solche Person »verloren«, gründet das »Ich« auf das »nie-nie« dieser Liebe und dieses Verlusts. In der Tat wird die ontologische Vollen- dung des heterosexuellen »Seins« auf diese doppelte Negation zurückverfolgt, die seine konstitutive Melancholie bildet, ein emphatischer und irreversibler Verlust, der die schmale Basis dieses »Seins« ausmacht. [...] Weil das Subjekt über diesen Verlust nicht *reflektiert*, nicht reflektieren kann, markiert dieser Verlust die Grenze der Reflexivität, markiert er,

und delegitimiert wird. Butlers Relektüre von Freuds Psychoanalyse der Melancholie gibt einerseits zu verstehen, dass es ihr wichtig ist, der Formation von binären Geschlechterverhältnissen sozusagen den Boden zu entziehen, indem im Kontext von Freuds Schriften zur Melancholie das zwischen den Zeilen Verdrängte zur Sprache gebracht, d.h. eine konventionelle Lektüre der Geschlechterdifferenz dekonstruiert wird. Andererseits kann sie aber auch so verstanden werden, dass es ihr in weiterer Folge darauf ankommt, Fragen der Trauer und der Klage im Bewusstsein der sexuell Diffamierten anders zu stellen und als politisch brisante erneut zu diskutieren.

Ihre Schrift *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (1997) knüpft an ihre Gedanken zur Melancholie der Geschlechter laut *Das Unbehagen der Geschlechter* an, indem sie sich nun neben dem psychischen Prozess einer melancholischen Identifizierung vermehrt mit der Frage befasst, was denn geschieht, wenn eine (sich heterosexuell identifizierende) ›Psyche‹ von verdrängten Momenten ihrer selbst heimgesucht wird, spricht: »von der Liebe, um die sie nicht trauern kann« (PM: 130). Im Sinne dieser Verschiebung der Aufmerksamkeit verleiht Butler ihrer Kritik der Melancholie einen zusätzlichen politischen Akzent, da sie sich nun um »eine dramatische Sprache« (PM: 141) bemüht, welche es gestatten würde, dass »Ambivalenz und Verlust [von Identität] ausagiert werden können« (PM: 141). Die politische Akzentuierung von Butlers Argumentation besteht dabei darin, dass sie sich mit einer »von Melancholie betroffenen Gesellschaftlichkeit« (PM: 28) kritisch auseinandersetzt, d.h. mit einem »Zusammenleben, in dem ein Verlust nicht betrauert werden kann, weil er als Verlust nicht anerkannt werden kann, weil das, was verloren wurde, niemals eine Existenzberechtigung hatte« (PM 28f.). In lebhafter Erinnerung an all die als *Anormale*¹² diffamierten AIDS-Toten, welche schon zu ihren Lebzeiten behandelt wurden, als ob sie bereits tot wären, thematisiert Butler die Gewalt konventioneller Identifikationen, welche den Tod anderer teils bewusst, teils unbewusst in Kauf nehmen, indem sie ›uns‹ mit einer maßlosen Schuld und einer Reihe von drängenden Fragen konfrontiert:

Wenn sie [die an den Rand der Anerkennung Gedrängten, A.O.] sterben oder schon gestorben sind – besiegen wir sie noch einmal! Und läßt sich das »Triumphgefühl« vielleicht eben aus jener Praxis der sozialen Differenzierung gewinnen, durch die man eine »soziale Existenz« nur durch Erzeugung und Erhaltung jener gesellschaftlichen Toten erreicht und sichert? Und läßt sich die Paranoia im öffentlichen Diskurs über solche Fragen nicht auch als Inversion jener Aggression lesen: als Begehren nach einem Sieg über den anderen Toten, das in der Umkehrung

was deren Zirkularität übersteigt (und bedingt). Als Verwerfung verstanden, inauguriert dieser Verlust das Subjekt und bedroht es mit Auflösung.« (PM: 27f.; sowie in leicht veränderter Fassung PM: 130f.)

12 Vgl. in diesem Kontext auch Foucault 1999, insbesondere 143–214.

dieser anderen zur tödlichen Gefahr und zum (fremden) Verfolger der sozial Normalen und Normalisierten macht? (PM: 31)

Diese Fragen, welche Elemente der Machtanalytik Foucaults und der Psychoanalyse Freuds kombinieren, verdichten sich schließlich in jenen *Wellek Library Lectures*, die Butler im Jahr 1998 an der University of California, Irvine, gehalten hat und die – mitsamt weiterer Vorlesungen – unter dem (leicht veränderten) Titel *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod* (2000) veröffentlicht worden sind. Diese Vorlesungen handeln, wie Butler einleitend schreibt, vom rebellischen »Erbe von Antigones Herausforderung des Staates« (AV: 11), und zwar als einer Figur der Politik, welche sich mit ihrem strittigen Verlangen an der Grenze der Repräsentation und Repräsentierbarkeit von sozialen Verhältnissen situiert.

Wie Butler gleich zu Beginn ihrer Beschäftigung mit Antigones Rebellion betont, lässt sich die (private) Geschichte der Verwandtschaft – anders als Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1807: 348f.) behauptete – nicht von jener (öffentlichen) der Staatlichkeit trennen. Bei näherer Lektüre der Tragödie wird nämlich erkennbar, dass beide Geschichten miteinander verwoben sind. Abgesehen davon macht Butler mit ihren Vorlesungen aber auch darauf aufmerksam, dass zwischen Antigone und Kreon nicht von einer (und schon gar nicht von einer *dialektischen*) Opposition die Rede sein könne, zumal beide Figuren »chiasmatisch miteinander verknüpft« (AV: 20) seien. Die Dramatik des Geschehens habe im Kontext dieses tragischen Stücks vor allem damit zu tun, dass Antigone gegen traditionelle Normen der Verwandtschaft, des Geschlechts und der Autorität verstoße, und zwar in dem Moment, als sie sich gegen den Willen ihres Onkels Kreon entschließt, ihren toten Bruder Polyneikes zu beerdigen, um ihm so die letzte Ehre zu erweisen. In Gedenken an Antigones Verlangen kommt es Butler zufolge allerdings nicht darauf an, zu so etwas wie einer familiären Normalität zurückzufinden (oder gar die Praxis des Inzests zu zelebrieren), sondern stattdessen darauf, ihr Dilemma als »Allegorie für die Krise der Verwandtschaft« (AV: 48) – gedacht als eine konventionelle Verkörperung sozialer Anerkennungsverhältnissen – zu begreifen: »Welche sozialen Arrangements«, fragt Butler, »können als legitime Liebe anerkannt werden, und welche menschlichen Verluste dürfen ausdrücklich als reale und folgenreiche betrauert werden?« (AV: 48) In dem Moment, als Antigone sich weigert, ein Gesetz zu respektieren, welches ihr verbietet, den Verlust ihres Bruders zu beklagen, präfiguriert sie laut Butler die Situation von Menschen, welche mit Verlusten zu Rande kommen müssen, die gemäß den hegemonialen Verhältnissen als nicht weiter beklagenswert erachtet werden. Es handelt sich um Menschen, die, so Butler, zu einer »Art Tod im Leben« (AV: 48) verurteilt werden, da sie Verluste erleben, welche auf keine öffentliche Anerkennung vertrauen können.

Wie verstehen wir nun, fragt sich Butler in Bezug auf *Antigones Verlangen*, »diesen merkwürdigen Ort zwischen Leben und Tod [...], das Sprechen [Antigones] genau von dieser oszillierenden Grenze her?« (AV: 125) Wenn bedacht wird, dass Antigone den Tod ihres Bruders Polyneikes zu beklagen versucht, obwohl ihr das Klagen durch einen Erlass ihres Onkels Kreon verboten worden ist, dann kann laut Butler effektiv von einer melancholischen Disposition gesprochen werden, welche im Kontext der Tragödie so artikuliert wird, dass sie

dem Leben und dem Lieben jenseits der Lebbarkeit und außerhalb des Feldes der Liebe anhaftet, wo der Mangel an institutioneller Billigung die Sprache zur fortgesetzten Katachrese zwingt, die zeigt, wie ein Ausdruck auch außerhalb seiner konventionellen Beschränkungen Bedeutung tragen kann. Aber diese schattenhafte Form der Signifikation zehrt am Leben, indem sie dieses Leben des Gefühls der ontologischen Gewißheit und Stabilität in einer öffentlich konstituierten politischen Sphäre beraubt. (AV: 126)

In diesem Sinne kommt Butler auch zum Schluss, dass es sich nicht um eine private Melancholie handelt, von der Antigones Verlangen kündigt, sondern um das, was vielleicht am ehesten als »Melancholie des öffentlichen Raums« (AV: 130) umschrieben werden könnte.

2. UNSCHEINBARES LEIDEN IN DEN BLICK NEHMEN LERNEN

Wie spätere Texte erkennen lassen, ist es Butler zunehmend ein Anliegen, ihre Kritik an der psychoanalytischen Konzeption von Melancholie, welche sie in ihrer Schrift *Psyche der Macht* im Detail formuliert (vgl. PM: 125–141), zu pluralisieren, indem sie etwa auf denkbare Verknüpfungen zwischen der Diskriminierung homosexueller Liebe und der Diskriminierung sexueller Beziehungen zwischen Menschen diverser Hautfarbe zu sprechen kommt. Auf Vikki Bells Frage, ob es in Bezug auf das Theorem einer melancholischen Identifizierung eventuell Parallelen zwischen sexuellen und rassistischen Diskriminierungen geben könne, antwortet Butler:

I think also that the history of miscegenation involves a history of melancholia in an interesting way, that to the extent that cross-racial sexual relations have been foreclosed [...] – in the sense of unthinkable. Those forms of desire become ungrievable within available public discourse. There are certain kinds of love that are held not to be love, loss that is held not to be loss, that remain within this kind of unthinkable domain or in a kind of ontologically shadowy domain; it's not real, it's not real love; it's not real loss. So I think that can be linked with some of the work I've done on the unthinkable and the ungrievability of homosexual attachment. (Butler in Bell 1999: 170)

Butlers kritische Diskussion einer Pluralität von Situationen, welche es unzähligen Menschen so gut wie unmöglich machen, um andere zu trauern und ihre Verluste zu beklagen, kondensiert sich vor allem in jener Schrift, die vielleicht selbst so etwas wie eine Transformation ihrer Sensibilität reflektiert: *Gefährdetes Leben* (2004). Wie Butler einleitend betont, wurden alle fünf Essays, aus denen sich der Text, welcher laut englischem Untertitel von Klage und Gewalt in einem politischen Sinn handelt, zusammensetzt, nach 9/11 unter »Bedingungen gesteigerter Verwundbarkeit [*vulnerability*] und Aggression« (GL: 7) verfasst. Das Geschehen um 9/11 habe nicht bloß offenkundig gemacht, so Butler, dass die Vereinigten Staaten eine verwundbare Weltmacht sind, sondern auch gezeigt, wie eng Verlust, Trauer und Gewalt miteinander verkettet werden. Um diese fatale »Gewaltspirale« (GL: 7) zu unterbrechen, kommt es laut Butler darauf an, die Frage zu stellen, »was politisch gesehen aus der Trauer anderes entstehen könnte als der Ruf nach Krieg« (GL: 7). Dementsprechend betont Butler vor allem im Essay mit dem Titel »Gewalt, Trauer, Politik«, welcher zuvor in der Zeitschrift *Studies in Gender and Sexuality* (2003) erschienen ist, dass es vielleicht Sinn machen würde, den Schmerz, der in Momenten des Trauerns erlebt wird, als »eine Form der Enteignung zu verstehen, die grundlegend dafür ist, wer ich bin« (GL: 45; vgl. auch Butler/Athanasίου 2014: 13–23), und zwar in einem privaten ebenso wie in einem öffentlichen Sinne.

Im Fall der Geschehnisse um 9/11 besagt dies wiederum, dass die terroristischen Anschläge eine gewisse Verwundbarkeit des *body politic* der Vereinigten Staaten ins Bewusstsein gehoben haben, welche ansonsten von der Rhetorik einer selbstgewissen staatlichen Souveränität – qua *superpower*¹³ – ins Unbewusste verdrängt, d.h. verdeckt wird. Anders als der ehemalige Präsident George W. Bush, welcher die Bevölkerung der Vereinigten Staaten schon kurz nach 9/11 dazu aufforderte, nicht länger zu trauern und stattdessen kriegerisch entschlossen die *Operation Enduring Freedom* zu starten, argumentiert Butler, dass es in solch angespannten Situationen vielleicht einen signifikanten Unterschied machen würde, wenn sich die Betroffenen trotz allem um ein »Ausharren mit dem Schmerz« (GL: 47) bemühten.¹⁴ Butlers Plädoyer für einen achtsameren Umgang mit erlebten Verletzungen ist insofern politisch vielversprechend, als sie »ein Gefühl für die Verwundbarkeit des Menschen« (GL: 47) zugleich als Chance begreift, um in Momenten der Selbst-Verunsicherung, die zum Prozess des Trauerns gehören, einen »Ausgangspunkt für ein neues Verständnis« (GL: 47) der zwischenmenschlichen Situation zu finden. Ein solches Verständnis

13 Siehe etwa die Analysen von Jewett/Lawrence 2003, welche belegen, wie die US-amerikanische Populärkultur der *superheroes* religiöse Motive transportiert und zugleich einen »nationalen Komplex« fördert.

14 Eine vergleichbare Argumentation wird von Burkhard Liebsch u.a. in seinem Buch *Revisi-
onen der Trauer* (2006) vorgeschlagen.

würde laut Butler gerade nicht in unreflektierter, narzisstischer Selbst-Sorge resultieren, sondern die Bereitschaft signalisieren, auch das Leiden anderer wahrnehmen zu lernen. Wenn sich Butler in diesem Kontext dafür ausspricht, »die Trauer selbst zu einer Ressource für die Politik zu machen« (GL: 47, vgl. auch Butler/Athanasiou 2014: 196f.), dann umschreibt sie mit diesen Worten genau genommen das Bemühen, sich nicht bloß auf Verletzungen zu konzentrieren, die man selbst beklagt. Mindestens ebenso relevant wird die Frage, wie es sich in Situationen der Gewalt mit der Verwundbarkeit anderer verhält, und zwar im Bewusstsein, dass häufig das Leid anderer – gemäß dem Interesse, die eigenen Verluste ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken – unbemerkt bleibt.¹⁵

Diese argumentativen Passagen sind im Kontext von *Gefährdetes Leben* insofern signifikant, als sich Butler trotz aller Differenzen, was den lokalen oder globalen Umgang mit Situationen der Verwundbarkeit betrifft, für »den Bezug zu einer allgemeinen menschlichen Verletzbarkeit« (GL: 48) engagiert. Dieser Bezug basiert jedoch nicht auf der naiven (anthropologischen) Idee eines allgemein Menschlichen, sondern nimmt stattdessen zur Kenntnis, dass die Verluste anderer gar nicht als solche wahrgenommen werden könnten, wenn nicht doch etwas Gemeinsames, das ›wir‹ miteinander teilen, vorhanden wäre und unsere Wahrnehmungsprozesse strukturieren bzw. informieren würde. Dieses Gemeinsame lässt sich laut Butler aber niemals so spezifizieren, dass es definitiv bestimmt bzw. benannt werden kann: Wir können, schreibt sie, die »Quelle dieser Verletzbarkeit nicht wiederfinden« (GL: 48). Zugleich verweisen uns Erfahrungen des Verlusts auch nicht auf etwas, das uns erst plötzlich abhandengekommen wäre, als ob wir es einst besessen hätten. Wenn Butler in diesem Zusammenhang eine »primäre Hilflosigkeit und Bedürftigkeit, um die sich jede Gesellschaft kümmern muß« (GL: 49), thematisiert, dann argumentiert sie also, dass Ansprüche auf ein möglichst unversehrtes Leben zugleich die Sorge reflektieren, dass solche elementaren Ansprüche unerhört (und Bedürfnisse unerfüllt) bleiben könnten. Butlers »Konzeption des Menschlichen« (GL: 48), welche sie im Bewusstsein um die miteinander geteilte, aber ungleich verteilte Verwundbarkeit diskutiert, beruft sich folglich auf eine ›Quelle‹, welche die Individuation eines (selbst-)bewussten Ichs antizipiert, und zwar so, dass im Prinzip sogar von einem vor-, ja von einem un-menschlichen ›Anfang‹ aller Verwundbarkeit die Rede sein kann.¹⁶

15 Dieser Gedanke verbindet auch die verschiedenen Essays, welche unter dem Titel *Am Scheideweg* (2012) publiziert worden sind, vgl. z.B. AS: 117f.

16 Tatsächlich argumentiert Butler mehr als einmal, dass ihre Auseinandersetzung mit der Frage, was es besagt, Mensch zu sein, im Prinzip an das Unmenschliche rührt. So schreibt sie etwa in *Raster des Krieges*, dass das »Gefährdetsein [...] in der Tat als gemeinsame Bedingung menschlichen Lebens (ja als Bedingung, der menschliche und nicht-menschliche Tiere gleichermaßen und gemeinsam unterliegen) erkannt werden [sollte]« (RK: 20f.). Dies hat für Margo DeMello wiederum zur Folge hat, dass wir uns mit Butler auch die

In Erinnerung an diesen anderen Anfang, an diese unheilbare *Wunde*, welche bereits die Geburt von Lebewesen markiert, kommt es laut Butler darauf an, sich mit der Frage zu befassen, wie es denn sein kann, dass zwischen Verletzungen dermaßen differenziert wird, sodass für manche im Krieg Gefallenen heroische Nachrufe gedichtet und nationale Monumente errichtet werden, während andere durch kriegerische Gewalt Getötete sozusagen als *collateral damage* bezeichnet und für nicht weiter beachtenswert befunden werden. Das ›Trauerspiel‹ um 9/11 ist für Butler insofern ein paradigmatisches Beispiel, wie die Verwundbarkeit als emotionales ›Kapital‹ im Interesse von Nationen instrumentalisiert und inszeniert werden kann, als im Fall der Vereinigten Staaten die nationalen ›Opfer‹ beklagt und insbesondere die New Yorker *firefighters* heroisiert wurden. Währenddessen entfernte man Mengen von Menschen (*queers, illegal aliens* etc.), die ebenfalls durch die Zerstörung der *Twin Towers* ums Leben gekommen waren,¹⁷ aus dem offiziellen Gedächtnis und gelobte in weiterer Folge – im Namen eines globalen Krieges gegen den Terror –, ganze Länder in die ›Steinzeit‹ bomben zu wollen. Es ist also nicht bloß so, dass nach 9/11 gewisse Verletzungen delegitimiert wurden, indem man Menschen das Recht absprach, ihre Verluste öffentlich zu beklagen; sie wurden, wie Butler argumentiert, letzten Endes sogar dehumanisiert, ja *derealisiert*, da ihr Leben (oder das ihrer Angehörigen) offiziell als nicht wirklich betrauernswert erachtet wurde, was nichts anderes besagt, als dass es sich in letzter Konsequenz um etwas »Unbeerdigbare[s]« (GL: 52) handelte.

Butlers kritische Diskussion der melancholischen Formation eines ›kollektiven Gedächtnisses‹ der Vereinigten Staaten nach 9/11, welches das patriotische Martyrium geradezu mythisch beschwört und zugleich verschweigt, dass es auch noch andere Verluste gegeben hat, welche die Idee einer nationalen Geschlossenheit sprengen, ist somit als Versuch zu verstehen, die offizielle Geschichtsschreibung mit versprengten Erzählungen des Leidens zu konfrontieren. Es handelt sich, anders gesagt, um den Versuch, im Kontext einer Kritik der sozialen Affekte, welche sich häufig auf Erinnerungen an die ›eigenen‹ Opfer konzentrieren, so etwas wie eine alternative Theorie der Anerkennung (der Verletzbarkeit anderer) zu formulieren, welche im weitesten Sinne an der Schwelle von Politik und Ethik angesiedelt ist. Denn, so Butler, von Verletzbarkeit kann nur dann in einem verantwortlichen Sinn die Rede sein, wenn zugleich bedacht wird, wie »Normen der Anerkennung« (GL: 61) regeln, was denn eigentlich als Verlust zählt und was nicht.¹⁸ Dabei hat jede erfolgte Anerkennung von Verletzbarkeit laut Butler »auch die Macht, Bedeutung und Struktur der

Frage stellen sollten, wie es mit der Trauer um nicht-menschliche Tiere bestellt ist (vgl. DeMello 2016).

17 Siehe dazu die Studie von Délano/Nienass 2014.

18 An dieser Stelle gibt es mehrere Anknüpfungspunkte zwischen dem Ansatz Butlers und dem von Jacques Rancière, der sich beispielsweise in *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie* (1995) kritisch mit Mechanismen der *Zählung* befasst, welche suggerieren, dass

Verletzbarkeit selbst zu ändern« (GL: 61), sodass wir es im Prinzip mit variablen Verhältnissen zu tun haben.

Dieses Argument, welches von Butler gegen Ende von »Gewalt, Trauer, Politik« in Ansätzen entwickelt wird, bildet den Mittelpunkt jener Sammlung von Essays mit dem Titel *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen* (2009). Gleich zu Beginn ihrer Argumentation gibt sie zu verstehen, dass sie sich nun noch intensiver als bisher mit der »selektiven Rahmung [framing] von Gewalt« (RK: 9) befassen wird, welche im Extremfall zur Folge haben kann, dass »bestimmte Leben gar nicht als Leben gelten« und infolgedessen »im vollen Wortsinn niemals gelebt und auch niemals ausgelöscht« (RK: 9) werden. Es handelt sich, wie Butler präzisiert, um ein komplexes Problem, da sich solche Rahmungen in einem epistemologischen *und* in einem ontologischen Sinn als problematisch erweisen können. Die Frage »*Was ist überhaupt ein Leben?*« (RK: 9) hat nämlich stets auch mit Strukturen der Wahrnehmung und der Vorurteile zu tun, sprich: Es ist auch eine Frage, welche »Operationen der Macht« (RK: 9) im Spiel sind, wenn stipuliert oder dekretiert wird, welche Leben es wert sind, betrauert und beklagt zu werden, und welche nicht.

Ein Begriff, welcher von Butler bereits für *Gefährdetes Leben* in einer Menge von Schattierungen verwendet wurde und nun systematischer diskutiert wird, um das Zusammenspiel von epistemologischen und ontologischen Problematiken im Kontext der Normen der Anerkennung, ja der »Anerkennbarkeit« (RK: 14),¹⁹ wie sie schreibt, zu thematisieren, ist jener des *frames* (›Raster‹/›Rahmen‹) bzw. des *framing* (›Rahmung‹). Es handelt sich um eine Formulierung, die Butler zunächst verwendet, um zu argumentieren, »dass es Leben und Tod nicht ohne Bezug auf den einen oder anderen Rahmen gibt« (RK: 15). Wie Butler in diesem Zusammenhang ferner betont, ist der englische Ausdruck *to frame* insofern semantisch komplex, als er in einem *ästhetischen* Sinn gebraucht werden kann, um etwa das Rahmen von Bildern zu bezeichnen, aber auch in einem *polizeilichen* Sinn für das Zuschreiben von Schuld. Dass etwas als etwas Bestimmtes erkannt werden kann, ist so oder anders einer Rahmung geschuldet, welche die Aufmerksamkeit organisiert, sprich »Schemata der Intelligibilität« (RK: 14) konstituiert. Diese Rahmen-Schemata sind, wie Butler mehrfach bekräftigt, jedoch nicht fix, sondern im Prinzip veränderbar und folglich auch umstritten und bestreitbar, was wiederum besagt,

dass der Rahmen die Szene, die er begrenzen sollte, niemals vollständig in sich einschließt, dass immer schon etwas außerhalb seiner liegt, was den Sinn dessen, was innerhalb liegt erst

manche Leben mehr zählen als andere, und manche gar nicht (vgl. etwa Rancière 1995: 33–54).

19 Liebsch liest dieses Ringen um Anerkennbarkeit so, dass »es hier nicht etwa nur um einen Kampf um Anerkennung, sondern um einen Kampf um diesen Kampf bzw. darum [geht], dass er überhaupt eröffnet werden und stattfinden kann« (Liebsch 2014: 241).

ermöglicht und erkennbar macht. Der Rahmen legt niemals ganz genau fest, was wir denken, anerkennen und wahrnehmen. Immer gibt es etwas, das den Rahmen überschreitet und unseren Sinn für das Reale erschüttert; anders gesagt ereignet sich hier etwas, das nicht in unsere vertraute Auffassung der Dinge passt. (RK: 16)

Es gibt laut Butler also auch Überschüssiges oder Überzähliges, ja *Über-Reste*²⁰ von nicht Angepasstem, welche in Momenten der Rahmung sozusagen am Rande generiert werden, ohne dabei in Betracht zu kommen, und dennoch signifikant sind. Solche verdrängten Momente verfolgen jede »normative Instanz« wie ein »Schatten ihres eigenen Scheiterns« (RK: 15), sodass laut Butler effektiv von einem unheimlichem *Double* gesprochen werden kann. So wie bereits in ihren früheren Schriften skizziert, kommt es für Butler gerade im Kontext von *Raster des Krieges* darauf an zu argumentieren, dass die Rahmung von Wahrnehmungsverhältnissen *iterativ*²¹ erfolgt und dass jede Wiederholung zugleich befremdliche Gespenster (*specter*) des Gerahmten in Umlauf bringt, welche die Autorität der Normen der Anerkennung verunsichern, indem sie deren scheinbare Selbstverständlichkeit in Frage stellen (vgl. Oberprantacher 2017). Butlers Versuch, eine widerständige Sensibilität zu thematisieren, welche dominante Schemata der Intelligibilität zu problematisieren und vielleicht sogar zu transformieren vermag, ist also auch in diesem Sinn als Bemühen zu verstehen, Wiederholungen als Chance zu erkennen, das Verworfenen, Verdrängten und Vergessenen, um das nicht getrauert und das nicht beklagt wird, kritisch ins Bewusstsein zu heben, um so für einen anderen Umgang mit Situationen der Gefährdung und der Prekarität zu sorgen.

Die politische und ethische Relevanz von Butlers wi(e)derständigem Gedenken lässt sich anhand jener Argumente exemplarisch illustrieren, die sie in ihrem Beitrag »Folter und die Ethik der Fotografie« (2007) und wenige Jahre zuvor in ihrem Essay »Fotografie, Krieg, Wut« (2005) zur Diskussion gestellt hat. Auch im Kontext ihrer Reflexionen des »eingebetteten Journalismus« (*embedded journalism*) und der Fotografien aus Abu Ghraib spricht Butler davon, dass gerade fotografische Bilder von Krieg und Folter mit bestimmten (militärischen, nationalen, kapitalistischen etc.) visuellen Interessen korrespondieren, welche nicht direkt sichtbar werden, aber indirekt doch den Rahmen bilden, welcher unseren Blick perspektivisch organisiert, ja lenkt. Solche unscheinbaren Rahmen legen sozusagen fest, »was in das Feld der Wahrnehmung aufgenommen wird und was nicht« (Butler 2009: 54), ohne selbst in den Blick

20 Eine parallele Argumentation entwickelt auch Georges Didi-Huberman, wenn er sich in *Bilder trotz allem* (2003) mit der Frage befasst, wie denn jene vier Bilder betrachtet werden können, welche die menschliche »Hölle« namens Auschwitz sozusagen »überlebt« haben (Didi-Huberman 2003: 44–51).

21 Den Begriff der *Iterabilität* übernimmt Butler von Jacques Derrida; vgl. z.B. Derrida 1972: 325–351.

zu geraten. Anders als Sontag, welche sich mit der visuellen Geschichte der Kriegsfotografie in ihren Büchern *On Photography* (1977) und *Regarding the Pain of Others* (2003) befasst und dabei betont, dass uns fotografische Bilder zwar emotional berühren können, aber keine Interpretation darstellen, argumentiert Butler folglich, dass »die Fotografie selbst [...] ein strukturierender Schauplatz der Interpretation« (RK: 68) sei. Speziell die Kriegsfotografie ist, wie Butler präzisiert, »nicht bloß ein visuelles Bild, das auf seine Interpretation wartet; es interpretiert selbst schon, und das manchmal auch mit Ausübung von Zwang« (RK: 72). Dieser kaum erkennbare »Zwang« zur selektiven Wahrnehmung besteht laut Butler darin, dass insbesondere Kriegsfotografien – durch Fokus, Zuschnitt, Komposition etc. ebenso wie durch die hegemonialen Verhältnisse, welche solche Fotografien zulassen oder verlangen – stillschweigend vorgeben, *wie* eine fotografierte Situation gesehen werden soll, d.h. welches bildlich vermittelte Narrativ legitim erscheint und welche alternativen Narrative illegitim erscheinen.

Wenn Butler die »transitive Funktion« (RK: 69) von Fotografien in Relation zu Momenten der Interpretation thematisiert, dann hat dieser Ansatz im Kontext der Frage, wie das Leiden anderer fotografisch »visualisiert« wird, für sie zur Folge, dass die mediale Zirkulation von Bildern der Gewalt uns effektiv mit changierenden Rahmen der Wahrnehmung sowie mit veränderbaren Normen der Anerkennung zu konfrontieren vermag, indem sie uns deren latente Instabilität vor Augen führt. Im Fall jener Fotografien, welche Situationen der Folter in Abu Ghraib zeigen und zur Schau stellen, wie Menschen entmenschlicht wurden, lässt sich beispielsweise argumentieren, dass sie zunächst einer Perspektive des »militärischen Triumphalismus« (RK: 84) geschuldet waren, was sich letzten Endes auch am »Lächeln der Folterer« (RK: 84) erkennen lässt, welche sich geradezu schamlos vor die Kamera stellten. In all den Momenten allerdings, als diese Fotografien des Schreckens von Abu Ghraib weitläufig in Umlauf gekommen sind bzw. »die Hände der Fotografen verlassen oder sich sogar gegen diese selbst gewandt und ihren Lustgewinn zunichte gemacht« (RK: 90) haben, veränderte sich auch die anfängliche Perspektive: Auf den Triumphalismus weniger folgte die Empörung vieler. Die Fotografien wurden schließlich auch dazu aufgegriffen, um die diversen Folterhandlungen, welche zunächst insgeheim zelebriert wurden, bekannt zu machen, um sie zu dokumentieren und zumindest teilweise rechtskräftig zu verurteilen. Dementsprechend folgert Butler, dass Fotografien wie etwa die, welche uns von Abu Ghraib oder von anderen Kriegsschauplätzen erreichen, sowohl an unserem konventionellen »Register der Affektivität« (RK: 95) rütteln als auch unsere traditionellen Normen der Anerkennung irritieren. Im Prinzip verhält es sich Butler zufolge sogar so, dass die Fotografie im Allgemeinen

für die Betrauerbarkeit eines Lebens [»argumentiert«]: Ihr Pathos ist zugleich affektiv und deutend. Wenn wir heimgesucht werden können, können wir auch anerkennen, dass es einen Verlust gegeben hat und dass es folglich ein Leben gegeben hat, und das ist ein Ursprungsmoment

der Einsicht, der Wahrnehmung. Aber dieser Moment ist auch ein potenzieller Urteilsmoment, und er verlangt von uns, die Betrauerbarkeit als Vorbedingung des Lebens zu begreifen, als eine Vorbedingung, die wir nachträglich durch die von der Fotografie selbst eröffnete Zeitlichkeit entdecken. »Jemand wird gelebt haben« – diese Feststellung wird in der Gegenwart getroffen, bezieht sich aber auf eine kommende Zeit und einen kommenden Verlust. (RK: 95)

3. AI WEIWEI POSE ALS KONTRASTMEDIUM

Wenige Monate nachdem das Bildnis des toten Alan Kurdî in den Medien zu zirkulieren begann, intervenierte Ai Weiwei, indem er Ende Januar 2016 für ein News-Team von *India Today* an einem Strand der griechischen Insel Lesbos so posierte, als ob er die ikonische Fotografie zu imitieren versuchte: Er legte sich ausgestreckt auf den Bauch, winkelte ein Bein leicht ab und drehte seinen Kopf etwas zur Seite, während kleinere Meereswellen den Kies vor ihm umspülten. Die von Rohit Chawla geblitzte Pose wurde zunächst auf der *India Art Fair* als Teil einer Serie von Schwarzweißfotografien präsentiert, bevor sie in Umlauf kam und für eine Menge von Debatten sorgte. Die Reaktionen auf Ai Weiweis Pose waren zumeist extrem kontrovers: Während ihm in einer Reihe von Kommentaren und Postings attestiert wurde, dass er ein Künstler von globalem Format sei, dessen Werke auch dieses Mal von seiner leidenschaftlichen Mitmenschlichkeit zeugten, wurde ihm von anderer Seite zum Vorwurf gemacht, dass er das Leid anderer für seine künstlerische Selbstdarstellung instrumentalisierere, sprich: dass er eine kindliche Leiche ästhetisch ›schände‹.

Butlers wiederholte Auseinandersetzung mit Momenten der Trauer und der Klage im Kontext der Frage, was denn ein Leben sei, das als lebbar empfunden wird, bietet sich insofern an, um eine alternative argumentative Bresche in die Polemik, welche die beiden Fotografien miteinander verbindet, zu schlagen, als ihre Kritik keine moralisierende, aber eine politisch wie ethisch ansprechende und anspruchsvolle ist. Wird die Aufmerksamkeit, mit Butler gesprochen, auf die »Kritik des Rahmens« (RK: 91) fokussiert und dabei bedacht, dass es »nicht leicht [ist], den Rahmen sehen zu lernen, der uns blind macht gegenüber dem, was wir sehen« (RK: 97), wie sie am Ende von »Folter und die Ethik der Fotografie« schreibt, dann könnte es im Fall der ikonischen Fotografie von Alan Kurdî und der Replik Ai Weiweis darauf ankommen, sich der Frage zu stellen, ob es in diesem Zusammenhang vielleicht auch so etwas wie ein »Nicht-Sehen« inmitten des Sehens« (RK: 97) gibt – ob wir uns, anders gesagt, vom scheinbar Offensichtlichen versehentlich blenden, d.h. vom Gesehenen ablenken lassen.

Auf dem ersten Blick scheint uns das Bildnis des toten Kindes etwas (mittlerweile) geradezu Evidentes zu zeigen: Gezeigt wird im Kontext der journalistischen

Leitartikel, dass sich am Rande Europas infolge der jüngsten Flucht- und Migrationsbewegungen und des restriktiven Grenzregimes eine humanitäre Katastrophe ereignet und dass das Mittelmeer ein Massengrab ungeahnter Ausmaße geworden ist. Der kindliche Leichnam versinnbildlicht, wie bereits eingangs erwähnt, eine exemplarische Geschichte, welche sich auch anderenorts wiederholt und mit einer Menge von mediterranen *Left-to-Die-Boat-Fällen*²² verwandt ist. Die Fotografie führt uns also, bildlich gesprochen, den Preis riskanter mediterraner Passagen dramatisch vor Augen, indem sie uns mit einer Momentaufnahme konfrontiert und in diesem Zusammenhang einen moralischen Appell formuliert: unschuldige Menschenleben vor dem Tod (durch Ertrinken) zu retten. Wie lässt sich denn rechtfertigen, scheint uns die Fotografie also zu fragen, dass an denselben Stränden, wo die Tourismusindustrie Ressorts für Feriengäste aus aller Welt baut, Leichen angeschwemmt und Menschen peripherer Regionen dermaßen ungastlich traktiert werden?

Diese fotografisch vermittelte Momentaufnahme des europäischen Grenzgeschehens mag drastisch und schockierend erscheinen. Sie repräsentiert zugleich doch eine ziemlich konventionelle Struktur der Wahrnehmung, die, als Bild-Rahmen gedacht, unsere Aufmerksamkeit für das Leid anderer paternalistisch organisiert. Der Rahmen, der bei dieser ikonischen Fotografie stillschweigend vorausgesetzt wird, ist jener des *humanitären Credos*,²³ welcher gegenwärtig, wie etwa Jacques Rancière argumentiert, im Namen des Humanen zugleich neue »Figuren des Inhumanen« (Rancière 2004: 474) evoziert. Problematisch ist an diesem Credo vor allem, dass es Tendenzen reflektiert, Menschen, die sich in Situationen der Gefährdung befinden, zu viktimisieren (oder, was den Revers dieser Tendenz bildet, zu kriminalisieren), was letzten Endes zur Folge hat, dass ihnen prinzipiell das Recht abgesprochen wird, als politisch handelnde und sprechende Subjekte in Erscheinung zu treten. Bedenkt man etwa, dass es gerade in den letzten Jahren eine wahrhafte »Flut« an Bildern gegeben hat, die das Narrativ der hilfsbereiten europäischen Grenzschutzbeauftragten alimentierten, indem mittels Bildzeilen so gut wie ständig die Rede davon war, dass die verschiedenen Missionen – wie etwa die *Mare Nostrum*-Mission (2013–2014) oder die *Triton*-Mission (2014–2015) – ihr Bestes geben, um so viele hilflose Schiffsbrüchige wie irgendwie möglich aus ihrer misslichen Lage zu retten, dann haben wir es tatsächlich mit einer problematischen »Aufteilung des Sinnlichen« (Rancière 2000: 25) zu tun. Diese Aufteilung erweist sich in dem Maße als problematisch, wie Menschen, die das Mittelmeer klandestin zu passieren versuchen, primär als ohnmächtige Opfer

22 Siehe dazu das gleichnamige exemplarische Projekt von Charles Heller und Lorenzo Pezzani im Rahmen des Forschungsnetzwerks *Forensic Architecture*: <http://www.forensic-architecture.org/case/left-die-boat>.

23 Vgl. zu dieser Thematik etwa Weizman 2011 und Agier 2008.

globaler Machenschaften portraitiert werden.²⁴ Wenn sie auf mediterranen Passagen ihr Leben verlieren, dann sind dieser humanitären Logik zufolge letzten Endes so gut wie stets globale Umstände schuld, für die eigentlich niemand recht zur Verantwortung gezogen werden kann, selbst wenn die verschiedenen *Frontex*-Operationen im Bund mit *Eurosur*-Kontrollen deklarieren, für mehr Sicherheit im Mittelmeer sorgen zu wollen.

Die fotografische Intervention von Ai Weiwei hat insofern für empfindliche ästhetische Irritationen gesorgt, als sie im Kontrast zur Fotografie von Nilüfer Demir eher geeignet ist, die Frage, was wir denn sehen, wenn wir auf das Bildnis eines tödlich verunglückten Kindes am Rande Europas blicken, vom Bildrand in den Mittelpunkt zu rücken. In einem gewissen Sinn ist die Intervention von Ai Weiwei tatsächlich ›unverschämt‹, ja geradezu pietätlos, denn sie gibt zu erkennen, dass es ›uns‹ im Angesicht Alan Kurdîs vielleicht passen, wenn nicht sogar gefallen könnte, uns selbst als Helfende oder als Mitleidende zu stilisieren, während wir uns – so wie uns das Ai Weiwei Haltung demonstrativ vorspiegelt – insgeheim mit der Position des Opfers identifizieren. Ai Weiweis fotografisches Duplikat, das von seinem Vorbild in mehrerlei Hinsicht (Statur, Prominenz, Herkunft etc.) abweicht und die Perspektive somit verschiebt, problematisiert den Rahmen unserer Wahrnehmung, in dem es das Begehren sichtbar werden lässt, eins mit dem anderen zu werden. Es handelt sich um das Begehren, sich von der Verantwortung zu entlasten, indem man sich selbst auf die Seite der ›Unschuldigen‹ schlägt.

Ist es nicht so, dass uns Ai Weiweis Pose im Grunde unsere eigene Pose als Posse vor Augen zu führen versucht, die selbst zu verkörpern wir uns wohl schämen würden? Wie könnte denn Alan Kurdîs Tod anders beweint werden im Wissen, dass unzählige andere Leichen von Menschen, die als ›Illegale‹ diskreditiert werden, gar nicht auffindbar sind oder irgendwo verstreut – am Meeresgrund, in Wüsten, in anonymen Massengräbern – liegen?²⁵ Wer wäre denn gegenwärtig in der Lage, solche Verluste zu betrauern und zu beklagen, wenn bedacht wird, dass sich einerseits Regierungen das Recht anmaßen, ihr deklariertes humanitäres Mitleid ostentativ zur Schau zu stellen, während andererseits die Angehörigen von Verstorbenen mit Gewalt abgeschoben werden ohne Gelegenheit, ihre Toten zu begraben?²⁶ Ai Weiweis

24 In ihrem Essay »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik« kommt Butler ebenfalls zum Schluss, dass es problematischen strategischen Interessen dienen kann, Menschen als ›verwundbar‹ zu klassifizieren, um sie dann als Opfer besser managen zu können (vgl. APV: 188–191).

25 Dieser Problematik ist die Nummer 83 des Magazins *Social Research* mit dem Titel *Border and the Politics of Mourning* (2016) gewidmet, die von Alexandra Délano und Ben Nienass herausgegeben wurde.

26 Vor diesem Hintergrund ist es bezeichnend, dass die italienische Regierung jenen fast 400 tödlich Verunglückten, die am 3. Oktober 2013 auf der Überfahrt von Misrata nach Lam-

fotografische Intervention ist in mehrerlei Hinsicht irritierend, denn sie warnt uns vor der Gefahr, das Verlangen nach Trauer und Klage (medial) zu an-ästhetisieren, indem uns selbst ein provokantes Vexierbild der humanitären Ästhetik vor Augen geführt wird, von der wir, wie es bei näherer Betrachtung scheint, profitieren.

Was würde sich ändern, ließe sich abschließend fragen, wenn wir versuchten, die melancholische Stimmung, die Europa im Moment erfasst zu haben scheint, im Sinne Butlers so zu verstehen, dass wir seit geraumer Zeit von Toten heimgesucht werden, die uns nicht gehören und doch zu uns gehören?²⁷ Eine kritische Reflexion der Melancholie, die sich, so wie von Butler angedacht, vom Verworfenen, Verdrängten und Vergessenen affizieren lässt, könnte immerhin zur Folge haben, dass sich der Widerstand gegen das Wiederkehrende in einen Widerstand mit dem Wiederkehrenden zu verkehren vermag, was, vielleicht, nicht so verletzend wäre.

LITERATUR

- Agier, Michel (2008): *Managing the Undesirables. Refugee Camps and Humanitarian Government*. Übers. von David Fernbach. Cambridge/Malden: Polity 2011.
- Arendt, Hannah (1951): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München/Zürich: Piper 142011.
- Balibar, Étienne (2010): *Gleichfreiheit. Politische Essays*. Übers. von Christine Pries. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Butler, Judith (1992): »Sexual Inversions. Rereading the End of Foucault's History of Sexuality, Vol. 1«, in: Stanton, Domna C. (Hg.): *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*. Ann Arbor: University of Michigan Press: 344–361.
- Butler, Judith (2009): *Krieg und Affekt*. Hg. von Judith Mohrmann, Juliane Reben-tisch u. Eva von Redecker. Zürich: Diaphanes 2009.
- Butler, Judith/Athanasidou, Athena (2014): *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*. Zürich: Diaphanes.
- Bell, Vikki (1999): »On Speech, Race and Melancholia. An Interview with Judith Butler«, in: *Theory, Culture & Society* 16 (2), 163–174.

pedusa in einem der schwersten Schiffsunfälle der Nachkriegszeit ihr Leben verloren hatten, ein feierliches Staatsbegräbnis bereitete und ihnen posthum die italienische Staatsbürgerschaft verlieh. Dieser Vorfall illustriert, dass Trauer und Klage auch in diesem Sinne »pervertiert« werden können, gerade dann, wenn sie entsprechend hegemonialer Interessen instrumentalisiert werden. Vgl. dazu das Kapitel von Nienass/Délano 2016: 287–304, in dem in Anlehnung an Butlers Schriften dafür plädiert wird, vorsichtig zwischen diversen Formen des Klagens und des Trauerns zu differenzieren.

27 Vgl. zu dieser Fragestellung in einem globalen Umfeld Butlers Vortrag »Grievability and Resistance« an der New School im Oktober 2016, <http://www.publicseminar.org/2016/11/borders-and-the-politics-of-mourning-2/#.WKA3FbElxE7>.

- De Genova, Nicholas P (2002): »Migrant »Illegality« and Deportability in Everyday Life«, in: *Annual Review of Anthropology* 31, 419–447.
- Délano, Alexandra/Nienass, Ben (2014): »Invisible Victims: Undocumented Migrants and the Aftermath of September 11«, in: *Politics & Society* 42 (3), 399–421.
- Délano, Alexandra/Nienass, Ben (2016): *Social Research: An International Quarterly* 83 (2): *Borders and the Politics of Mourning*.
- DeMello, Margo (Hg.) (2016): *Mourning Animals. Rituals and Practices Surrounding Animal Death*. Michigan: Michigan State University.
- Derrida, Jacques (1972): »Signatur Ereignis Kontext«, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen Verlag ²1999, 325–351.
- Didi-Huberman, Georges (1992): *Was wir sehen blickt uns an*. Übers. von Markus Sedlaczek. München: Fink 1999.
- Didi-Huberman, Georges (2002): *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*. Übers. von Michael Bischoff. Berlin: Suhrkamp 2010.
- Didi-Huberman, Georges (2003): *Bilder trotz allem*. Übers. Von Peter Geimer. München: Wilhelm Fink 2007.
- Foucault, Michel (1976): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Übers. von Ulrich Raulff u. Walter Seitter. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Foucault, Michel (1999): *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–75)*. Übers. von Michaela Ott u. Konrad Honsel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- Freud, Sigmund (1917): »Trauer und Melancholie«, in: *Gesammelte Werke, Band X: Werke aus den Jahren 1913–1917*. Frankfurt/M.: Fischer ⁸1991, 428–446.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *Phänomenologie des Geistes*. Werke. Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Jewett, Robert/Lawrence, John Shelton (2003): *Captain America and the Crusade Against Evil: The Dilemma of Zealous Nationalism*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans.
- Kleinman, Arthur/Kleinman, Joan (1997): »The Appeal of Experience; the Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times«, in: Kleinman, Arthur/Das, Veena/Lock, Margaret (Hg.): *Social Suffering*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1–24.
- Liebsch, Burkhard (2006): *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*. Weilerswist: Velbrück.
- Liebsch, Burkhard (2014): *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*. Zug: Die Graue Edition.
- Nienass, Ben/Délano, Alexandra (2016): »Deaths, Visibility, and the Politics of Dissensus at the US-Mexico Border«, in: Oberprantacher, Andreas/Sicliodi, Andrei (Hg.): *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*. London: Palgrave MacMillan, 287–304.

- Oberprantacher, Andreas (2017): »Phantome zwischen uns. Einem ominösen Phänomen namens »Illegale« auf der Spur«, in: Boelderl, Artur R./Leisch-Kiesel, Monika (Hg.): *Die Zukunft gehört den Phantomen. Kunst und Politik (in) der Dekonstruktion*. Bielefeld: transcript (i. Ersch.).
- Posselt, Gerad (2012): »Die Gewalt der Repräsentation. Zum Verhältnis von Sprache und Fotografie. Sprache, Gewalt und Repräsentation«, in: Dunshirn, Alfred/Nemeth, Elisabeth/Unterthurner, Gerhard (Hg.): *Crossing Borders. Grenzen (über)denken. Thinking (across) Boundaries*. Wien: Österreichische Gesellschaft für Philosophie, 977–988.
- Paul, Gerhard (2004): *Bilder des Krieges – Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Rancière, Jacques (1995): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Übers. von Richard Steurer. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Rancière, Jacques (2004): »Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?«, in: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp 2011, 474–490.
- Rancière, Jacques (2000): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Übers. von Maria Muhle, Susanne Leeb u. Jürgen Link. Berlin: b_books 2008.
- Sontag, Susan (2003): *Das Leiden anderer betrachten*. Übers. von Reinhard Kaiser. Frankfurt/M.: Fischer 2013.
- Treichler, Paula A. (2004): *How to Have Theory in an Epidemic. Cultural Chronicles of AIDS*. Durham/London: Duke UP.
- Weizman, Eyal (2011): *The Least of all Possible Evils. Humanitarian Violence from Arendt to Gaza*. London/New York: Verso.

Gefährdete oder gefährliche ›Körper auf der Straße‹

Butlers performative politische Philosophie des Protests

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN

Die politische Philosophie im 20. Jahrhundert – und allemal davor – präsentiert sich in sprachphilosophischer Perspektive als weitgehend ungebildet – man denke an Carl Schmitt, Leo Strauss, John Rawls, um nur einige wenige zu erwähnen. Relevante Bezüge zu Ludwig Wittgenstein finden sich bei Jean-François Lyotard, Richard Rorty und Robert Brandom – höchstens ein Randgänger politischer Philosophie. So fällt Judith Butler vor diesem Hintergrund als avanciert auf, spielt bei ihr die Sprache eine wichtige Rolle in der politischen Philosophie. Allerdings greift sie vornehmlich auf die Sprechakttheorie von John Austin zurück und bedient sich des Begriffs der Performanz. Bereits Lyotard spricht vom »Vorrang der Performativität« (1979: 156) in den Wissenschaften und der Bildung. Dabei bezieht sich Butler auch auf Hannah Arendt, die in den späten fünfziger Jahren eine Wende in der politischen Philosophie vollzieht: »Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind.« (1958: 11) Für Arendt besteht politisches Handeln primär aus Kommunikation in der Öffentlichkeit, erfüllt im Unterschied zum Arbeiten und Herstellen ihren Zweck im Vollzug. Daher realisiert sich politisches Handeln nicht wie für Max Weber, Carl Schmitt oder Leo Strauss primär in der Anwendung von Gewalt, wie diese denn auch immer legitimiert sein mag, sei es demokratisch, dezisionistisch oder traditionalistisch. Während das 19. Jahrhundert an den Einsatz von Gewalt glaubt, durch die der Fortschritt beschleunigt werden soll, erlebte Arendt am eigenen Leibe, wohin ein solches Denken führt und wie es katastrophisch scheitert. Für Leo Strauss »bedeutet Gefährlichkeit ›des Menschen‹: *Herrschaftsbedürftigkeit*« (1932: 230), die sich auf Gewalt stützt. Wenn jedoch politisches Handeln primär Kommuni-

kation ist, dann besteht es vornehmlich aus Sprechen, das nicht als wirkungslos abgetan werden kann. Dann ist Sprache mehr als sinnloses Quasseln – um an einen Ausdruck von Schmitt zu erinnern.

Austin führt mit den Worten »Wenn ich vor dem Standesbeamten oder am Altar ›Ja‹ sage, dann berichte ich nicht, dass ich die Ehe schließe; ich schließe sie.« (1962: 27) die Performanz der Sprache vor. Butler bemüht 1993 einen bekannten biblischen Satz, um das zu erläutern: »In der Sprechakttheorie ist eine performative Äußerung diejenige diskursive Praxis, die das vollzieht oder produziert, was sie benennt. Nach der biblischen Wiedergabe der performativen Äußerung bei ›Es werde Licht!‹ sieht es so aus, als werde ein Phänomen kraft der Macht eines Subjekts oder eines Willens ins Dasein gerufen.« (KG: 36) In ihrem Buch *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* steigert Butler Arendts These nicht unbedingt, wenn sie konstatiert: »Der springende Punkt ist nicht nur, dass Sprache handelt, sondern dass sie machtvoll handelt.« (APV: 42) Denn für Butler besteht eine Schwierigkeit, die es für Arendt nur am Rande gibt. Politisches Handeln als Kommunikation in der Öffentlichkeit demonstriert letztere am Beispiel des antiken demokratischen Athens, oder an Hand der vielen lokalen Versammlungen, die die amerikanische Revolution begleiteten, und zwar als »Erfahrung eines Glücks im Öffentlichen, in der Ausübung legitimer Macht« (Arendt 1963: 163).

Öffentliche Proteste von Bürgern in der Form von Demonstrationen waren weniger Arendts Problem; angesichts der Gewalt Nazis erschienen ihr Proteste von Menschenrechtsgruppen oder auch Deklarationen auch von staatlicher Seite sinnlos. Sie war überzeugt, dass gegen Nazi-Deutschland nur alliierte Panzer helfen. Bei Butler erweist sich dagegen der Protest auf der Straße als das performative Problem, insbesondere wenn die Sprache ›machtvoll‹ handeln soll. In ihrem Buch möchte sie nämlich »auf das Recht zu erscheinen als koalitionärem Rahmen eingehen, der geschlechtliche und sexuelle Minderheiten mit gefährdeten Bevölkerungsgruppen im Allgemeinen verbindet.« (APV: 41)

Wenn Butler das Problem der Performativität mit einem anderen zentralen Begriff ihrer politischen Theorie verbindet, nämlich dem Prekariat, dann verschärft sich das Problem umso mehr. Dabei geht es ihr um gefährdete oder diskriminierte Gruppen, deren Protest auf der Straße indes zunächst wirkungs- und aussichtslos erscheint, also zum Begriff der Performanz wenig passen. Butler zieht Parallelen zwischen dem Kampf von Minderheiten, aufgrund ihrer sexuellen Orientierung, und marginalisierten Gruppen, die in prekären Lebensverhältnissen leben. Gruppen, die sich den herrschenden Geschlechternormen entziehen, sehen sich körperlich bedroht, werden häufig beschimpft, misshandelt und ermordet. Sie leben ein gefährdetes, schutzloses Leben ähnlich wie jene Menschen, deren Existenz in den letzten Jahrzehnten mit dem Wort Prekariat umschrieben wird. »Prekarität ist«, so Butler, »die ungleiche Verteilung von Gefährdetheit.« (APV: 48)

Dabei besitzt die gängige Form des Protestes gegen die jeweilige soziale Lage eine primär körperliche Dimension, nämlich in Form des Straßenprotestes. Ein solcher Schritt in die Öffentlichkeit, wenn Menschen als Körper auf die Straße gehen, um zu protestieren, ist unter diskriminierenden Lebensbedingungen häufig mit körperlichen Risiken verbunden. »Körper auf der Straße« ist denn auch für Butler der einschlägige Begriff für solche Gruppen, die sich auf der Straße versammeln, um auf ihre diversen Benachteiligungen aufmerksam zu machen. So konstatiert sie,

dass Körper, wenn sie sich auf Straßen, Plätzen oder in anderen öffentlichen Räumen (einschließlich virtuellen) versammeln, ein plurales und performatives Recht zu erscheinen geltend machen, eines, das den Körper in die Mitte des politischen Feldes rückt und das in seiner expressiven und bezeichnenden Funktion eine leibliche Forderung nach lebenswerteren wirtschaftlichen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen darstellt, die nicht mehr durch von außen auferlegte Formen der Prekarität erschwert werden. (APV: 19)

Doch man darf fragen, wie ein solcher Protest von Butler mit dem Begriff der Performativität umfasst wird. Dabei ergeben sich gewisse Schwierigkeiten, die zu durchaus berechtigten und in diversen Diskursen auch erhobenen Einwänden führen, die im weiteren diskursiv und nicht deskriptiv diskutiert werden sollen. Es handelt sich im Folgenden also um die Prüfung von ernstgenommen Argumenten, ohne dass dem Leser von vornherein die Ergebnisse verraten werden. Ich stelle keine These auf, die dann belegt wird, sondern stelle Fragen, die geprüft werden. Ich folge entfernt damit Umberto Ecos Modell des Krimis.

So ergeben sich Einwände, die zu folgenden Fragen führen: Wird erstens bei solchen Protestformen nicht vergleichsweise wenig öffentlich formuliert? Und entsteht dabei zweitens überhaupt ein Raum für Kommunikation? Handelt es sich nicht eher um einen umkämpften Schauplatz, also das Gegenteil von Kommunikation, sodass höchstens nebenbei politische oder soziale Forderungen formuliert werden können? Drittens bleiben die kommunikativen Wirkungen – also die Performanz – nicht in den allermeisten Fällen sehr bescheiden, sodass dergleichen nicht gerade als der passende politische Anwendungsfall für den Begriff der Performativität zu taugen scheint? Handelt es sich viertens nicht überhaupt um eine körperliche Handlung, also gerade um das, was heute immer noch von vielen und was vor der Sprechakttheorie überhaupt als Handlung verstanden wurde, wenn körperlich etwas bewegt bzw. produziert wird?

1. SAGEN KÖRPER AUF DER STRASSE ZU WENIG?

Gegenüber dem ersten Einwand könnte man mit Butler zunächst erwidern, dass das Erscheinen von Menschenansammlungen auf der Straße, die gemeinsam etwas demonstrieren wollen, primär eine Aussage ist, selbst wenn diese nicht besonders differenziert erscheinen mag. Vielmehr verhindert diese Versammlung als Aussage primär, dass man diese Menschen weiterhin übersehen kann. Die Versammlung sagt, dass Menschen mit den Verhältnissen, in denen sie leben müssen, nicht einverstanden sind. So erscheint es gar nicht nötig, dass große Demonstrationen differenzierte Aussagen kolportieren. Trotzdem sagen sie etwas aus und nicht nichts, mehr allemal als dass sie im traditionellen Sinn zu handeln scheinen:

Eine Implikation der Tatsache, dass sich Menschmassen auf den Straßen versammeln, scheint daher klar: Es gibt sie noch und sie sind noch da; sie lassen nicht locker; sie versammeln sich und bekunden damit die Einsicht oder zumindest den Beginn der Einsicht, dass ihre Situation etwas Gemeinsames ist. Und auch wenn sie nicht sprechen und keine verhandelbaren Forderungen vorbringen, wird hier ein Ruf nach Gerechtigkeit laut: Die versammelten Körper »sagen«: »Wir sind nicht frei verfügbar«, ob sie dazu Worte benutzen oder nicht. (APV: 38)

Die Frage der Gerechtigkeit zu stellen, verlangt unter dieser Perspektive keine besondere Bildung, keine besondere intellektuelle Anstrengung – was die Versammlung ja auch durchaus beliebt macht. Die Frage ergibt sich aus dem Erscheinen der Menschen auf der Straße im Licht der Öffentlichkeit. Just dieses Licht aber ist entscheidend, macht es einen Volksauflauf zu einer Demonstration: Denn dabei spielen für Butler die Massenmedien eine wichtige Rolle. Nicht nur dass Demonstranten nur durch sie Beachtung finden. Medien sind nicht nur Teil des Protestes, indem sie diesem die performative Kraft vermitteln, die ein/e Handelnde/r einfach nicht hat, wenn niemand über ihn spricht. Die Bedeutung erfordert eine/n, der/die bedeutet, der/die Bedeutung verleiht.

So avancieren die Medien zum Schauplatz, der den eigentlichen Ort einer Demonstration übersteigt: »Die Szenen auf den Straßen«, so Butler, »können nur dann eine politische Wirkung entfalten, wenn sie uns live oder ohne größeren Zeitabstand als Bilder oder Töne übermittelt werden; die Medien berichten also nicht nur über die Szenen, sondern sind selbst Teil des Geschehens; man kann sogar sagen, die Medien sind der Schauplatz oder Raum in seiner erweiterten und wiederholbaren visuellen und akustischen Dimension.« (APV: 123) Demonstrant*innen wollen eine Botschaft vermitteln, die natürlich über die unmittelbar Umstehenden hinausreichen soll. Ergo brauchen sie die Massenmedien. Es wäre wohl eine Untersuchung wert, inwieweit man in der vormassenmedialen Zeit bei Unruhen überhaupt von Demonstrationen reden kann.

Mögen denn auch die Botschaften, die Körper auf der Straße aussenden, bescheiden anmuten. Wenn sie entsprechend kommuniziert werden, dann entfalten sie gerade

dadurch ihre performative Kraft. Implizit oder explizit insistieren die Körper auf der Straße nämlich darauf, das Volk zu sein: »We, the people ...« – die Worte aus der US-amerikanischen Verfassung; oder »Wir sind das Volk!« die Erklärung auf den Montagsdemonstrationen, die die DDR in den Untergang trieben. Dabei ist es indes ganz klar, dass eine Menschenmenge auf der Straße, wie groß sie auch immer sein mag, nicht das Volk oder die Bevölkerung als ganze ist, die damit gemeint sein könnte. Denn, so Butler: »Wer ist ›das Volk‹ denn nur wirklich? Und welche Operation der diskursiven Macht definiert ›das Volk‹ zu einem bestimmten Zeitpunkt und zu welchem Zweck?« (APV: 10)

Für Butler versteht es sich daher von selbst, dass dabei immer Ein- und Ausschließungen stattfinden, die mit jenen performativen Akten einhergehen, die das jeweilige Volk erst erschaffen, das sich angeblich Gehör verschaffen möchte. Butler geht es also darum vorzuführen, wie performative Akte bestimmte Vorstellungen von Volk umsetzen, sodass sich dabei Machtstrukturen entbergen. Deshalb ist jeder Begriff des Volkes partiell, bedient er sich doch bestimmter Ausschließungen.

Gerade wenn durch Körper auf der Straße wenig kommuniziert wird, so entfaltet just das Wenige medial eine performative Dimension, die das in Frage stellt, was Demokratie ist. So insistieren gerade rechte Populisten darauf, die angebliche Mehrheit, die das Volk sein soll, zu repräsentieren, und machen sich dadurch anheischig, der Minderheit ihre Lebensform vorschreiben zu dürfen. So erweisen sich Demonstrationen oder welche Versammlung auf der Straße auch immer weder als das Volk noch als die Demokratie als solche. Anstatt Demokratie und Volk zu realisieren, können Demonstrationen höchstens kritische Impulse geben. Denn wenn Körper auf der Straße sich Gefahren aussetzen, so hat das für Butler zwei Bedeutungen, die dadurch erzeugt werden: Solche Körper führen durch ihre Verletzlichkeit vor, dass sie zum Opfer bereit und zum Widerstand in der Lage sind.

Da es Butler letztlich um die Verbindung von Protest gegen sexuelle Ausgrenzung und Protest gegen prekäre Lebensumstände geht, so bedeuten Körper auf der Straße ob ihrer Verletzlichkeit nicht nur einen Anspruch auf Teilhabe, sondern führen ihre Anteillosigkeit sinnbildlich vor, die überwunden werden soll. So bemerkt sie, »dass die Körper, die sich in sozialen Bewegungen versammeln, die soziale Modalität des Körpers geltend machen. Dies kann ein kleiner Schritt auf dem Weg zu der Welt sein, die wir uns wünschen oder gegen die Welt, die uns kaputtmacht.« (APV: 200)

2. ERÖFFNEN KÖRPER AUF DER STRASSE EINEN RAUM FÜR KOMMUNIKATION?

Dem zweiten Einwand, ob dabei überhaupt ein Raum für Kommunikation entsteht, oder ob es sich nicht eher um einen umkämpften Schauplatz handelt, also um das

Gegenteil von Kommunikation, sodass höchstens nebenbei politische oder soziale Forderungen formuliert werden, während die Performanz von Körpern auf der Straße trotzdem bescheiden bleibt, ließe sich dann gemäß aus Butlers Perspektive entgegen, dass man in der Tat genau hinsehen muss, was sich auf der Straße ereignet und dass man dabei zwischen Kommunikationsbemühungen und diskriminierenden Aufmärschen, die Kriegshandlungen ähneln, differenzieren muss. Es ist keineswegs ausgemacht, dass besagtes Bewegen auf der Straße den Raum schafft, in dem politisch etwas ausgedrückt werden kann, in dem man kommuniziert. Die Körper auf der Straße müssen miteinander kommunizieren, dürfen nicht als einheitlicher Block durch ihre Führer bloß nach Außen Signale senden.

Denn Butler ist klar, dass nicht jede Okkupation der Straße oder eines öffentlichen Raumes, Politik in Szene setzt. Nicht nur jene zielen darauf ab, die dort politisch kommunizieren wollen, sondern auch jene, die diese Kommunikation überhaupt verhindern wollen, handelt es sich um die Polizei oder um völkische Aufmärsche, die diesen Raum nur zu ihrer Propaganda öffnen wollen, d.h. um andere daraus auszuschließen, die somit gerade nicht kommunizieren. Man verfeimt andere als Terroristen oder man erklärt Exklusionen als Notwehr, gleichgültig ob auf der innenpolitischen oder der internationalen Ebene. So bemerkt Butler 2003: »Viele Gräueltaten werden im Namen der ›Selbstverteidigung‹ begangen, die an kein Ende kommt und an kein Ende kommen kann, weil sie eine permanente ethische Rechtfertigung der Vergeltung liefert. Diese Strategie ermöglicht, die Aggression in erlittenes Leid umzubenennen und bietet damit eine unerschöpfliche Rechtfertigung der Aggression.« (KEG: 100)

Nur unter rechtstaatlichen Bedingungen ist es überhaupt möglich, einen Raum der öffentlichen Kommunikation zu schaffen, was ja für Arendt bereits politisches Handeln ist. Und dieser Raum kann sich auch für Butler just durch politische Aktion, also Körper auf der Straße eröffnen. Mehr als Arendt – für die die soziale Frage nicht in allen Facetten des Politischen ein Primat besitzt – insistiert Butler auf den sozialen Voraussetzungen, die überhaupt gegeben sein müssen, damit Körper auf der Straße einen Raum eröffnen, der politische Kommunikation erlaubt. Für Butler geht es bei der Eröffnung solcher kommunikativer Räume auch immer darum, prekären oder diskriminierten Minderheiten die sozialen Voraussetzungen überhaupt zu schaffen, sodass sie in der Lage sind, sich dem Risiko des Körpers auf der Straße auszusetzen. Das Risiko muss also eingegrenzt werden, worum es bei solchen Demonstrationen denn auch immer geht, wenn beispielsweise Straffreiheit gefordert wird – man denke an den arabischen Frühling.

Es geht also darum, das Recht zu haben, sich auf der Straße zu versammeln bzw. darum, sich dieses Recht zu nehmen, es also zu erstreiten. Auch hier zeigt sich, wie Handeln und Sprechen in Eins fallen, wie Handeln einen sprachlich performativen Zug entfaltet. 2007 konstatiert Butler: »Aber diese Forderung nach Freiheit zu stellen bedeutet, bereits mit ihrer Ausübung zu beginnen und hinterher ihre Legitimation zu

verlangen, es bedeutet, die Lücke zwischen Ausübung und Verwirklichung zu verkünden und beides auf eine Weise in den öffentlichen Diskurs einzubringen, dass die Lücke sichtbar wird und zu mobilisieren vermag.« (Butler/Spivak 2007: 47)

Freilich eröffnet nicht jede Versammlung von Körpern auf der Straße einen politischen Raum der Kommunikation, eben wenn gar nicht kommuniziert wird, sondern höchsten Befehle oder Parolen gebrüllt werden. Nicht dass dabei nicht gesprochen würde, und dass diese Reden keine performative Macht entfalten: ob Befehle oder Parolen, beide sind reine Performanz, aber Performanzen, die Bezüge zu anderen Kommunikationsformen gerade ausschließen, die andere Performanzen verdrängen. So trifft Butler eine inhaltlich begründete Unterscheidung: Körper auf der Straße »sind daher an sich weder gut noch schlecht; der Wert der Körper auf der Straße hängt davon ab, wofür sie sich versammeln und wie die Versammlung abläuft.« (APV: 164) Damit zeigt sich, dass jede Berufung auf das Volk – oder sagen wir etwas allgemeiner – auf die Gemeinschaft, das Gemeinwohl oder auch gar auf universelle Werte letztlich nur in Ausschlüsse und weitere Konflikte führt.

So wenig kann sich eine Versammlung auf der Straße oder sonst wo in der Öffentlichkeit – auch wenn sie gerade keinen ausschließenden bzw. diskriminierenden Charakter entfaltet – auf die Demokratie berufen bzw. beanspruchen, die Demokratie zu verkörpern. Ironischerweise können das nicht mal die gewählten Volksvertreter, die nur eine eingeschränkte Form von Repräsentation als ihre Legitimität anzuführen vermögen. Warum müssen wohl Frischgewählte immer extra betonen, dass sie dem ganzen Volk dienen wollen? Eben weil sich das nicht von selbst versteht, ja weil das gar nicht möglich ist. So hält Butler fest, »dass eine *einzelne* Versammlung nicht zur rechtmäßigen Grundlage für Verallgemeinerungen hinsichtlich *aller* Versammlungen werden kann und dass der Versuch und die Versuchung, eine bestimmte Erhebung oder Mobilisierung mit der Demokratie selbst zu verknüpfen, ebenso verlockend wie falsch ist – er wird dem Konfliktprozess, durch den die Idee des Volkes artikuliert und ausgehandelt wird, nicht gerecht.« (APV: 203)

Nicht jede Versammlung von Körpern auf der Straße entfaltet also eine demokratische Perspektive. Universalität, Allgemeinheit oder Gemeinschaft wären auch nichts anderes als performative Akte, die sich aber gemeinhin auf Bedingungen berufen, die sie für natürlich, vernünftig, allemal vorgängig ausgeben, die durch die Versammlung nur umgesetzt würden. Die Versammlung handelte dann nicht originär performativ, sondern setzte nur eine vorliegende Bedeutung um. Just an dieser Stelle trennen sich die Wege zwischen der traditionellen politischen Philosophie im Stil von Weber, Schmitt und Strauss und einer linguistischen politischen Philosophie, die eine derartige Vorgängigkeit von Bedeutung nicht voraussetzen kann, weil dazu die Argumente fehlen. Insofern berufen sich Weber, Schmitt und Strauss entweder auf Traditionen, Autoritäten oder Gewalt. Solche gängigen Repräsentationen halten just ob ihres notorisch performativen Charakters nie, was sie versprechen. Das ist nicht zuletzt einer der Gründe, warum sich Schmitt auf skurrile argumentative Abwege begibt,

attestiert er der katholischen Kirche »eine konkrete, persönliche Repräsentation konkreter Persönlichkeit« (1923: 31).

3. PASSIERT ETWAS, WENN KÖRPER AUF DER STRASSE ETWAS SAGEN?

Nun mögen Körper auf der Straße – gerade wenn es sich um diskriminierte Gruppen handelt – durchaus etwas sagen und damit einen performativen Charakter entwickeln. Sie können unter bestimmten Umständen und Zielsetzungen auch einen kommunikativen Raum entfalten. Trotzdem stellt sich damit meine dritte Frage, inwieweit man von Performativität sprechen sollte, da doch gerade diese Protestformen der Politik, um die es Butler geht, in der Regel wirkungslos verhallen. Auch wenn sich Performanz auf einer sprachlichen Ebene abspielt, der Begriff impliziert ja gerade, dass Sprache eine Wirkung hat. Aber welche Wirkung haben Versammlungen von Körpern auf der Straße, wenn sie doch zumeist folgenlos bleiben: Die Zeitgenossen laufen auf die Straße und gehen wieder weg, während die Herrschenden einfach weiter regieren. Hat die traditionelle politische Philosophie solche Protestformen daher nicht zurecht als politisch bedeutungslos abgetan? So bemerkt Weber: »Verantwortlich« fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, dass die Flamme [...] des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt.« (1919: 552) Findet Politik nicht auf der staatlichen Ebene statt und höchstens ganz selten auf der Straße?

Doch Butler bezweifelt, dass die jeweils Herrschenden die Beherrschten vollständig repräsentieren, wie es Weber, Schmitt und Strauss behaupten, gleichgültig, ob es sich um eine demokratische, eine bürokratische oder eine traditionale Legitimität handelt. »Würde die Souveränität des Volkes«, schreibt Butler »vollständig auf die von der Mehrheit gewählten Vertreter/innen übertragen und von diesen übernommen, so gingen die Kräfte verloren, die wir kritisch nennen, die Akte, die wir Widerstand nennen, und die gelebte Möglichkeit, die wir Revolution nennen.« (APV: 211) Eine etwas seltsame Argumentation, die man umdrehen muss: Weil es Kritik und Widerstand gibt, überträgt sich die Souveränität nicht vollständig auf welche Volksvertreter auch immer, also schlicht, weil manche Bürger ihre Repräsentanten nicht anerkennen oder sich nicht repräsentiert fühlen. Alle vermeintlichen Automatismen – beispielsweise, dass nach John Locke die Minderheit immer der »Übereinkunft der Mehrheit« folgen muss (Locke 1690: 74) – sind reines Wunschdenken.

Die Aussage, dass die Macht, die vermeintlich vom Volke ausgeht, sich nicht vollständig auf die Regierenden überträgt, darf man obendrein hinterfragen. Denn was für ein seltsamer Akt der Übertragung wäre das und vor allen Dingen, was für ein seltsamer Gegenstand: welche Macht welchen Volkes? Dabei klingen Butlers Worte eher hoffnungsfroh, denn analytisch. Traditionalisten schreiben der Herrschaft

alle Macht zu, gerade um jede Kritik von vornherein mundtot zu machen. Widerstand wird gebrochen, Revolutionen verhindert. Wo bleibt die Performanz der Straße, die Performanz des Protestes?

Für Butler gibt es jedoch ein Recht jenseits des staatlich sanktionierten Rechts, ein Recht, das auch keinen vorstaatlichen Charakter besitzt, das sich vielmehr schlicht der möglichen Vorhandenheit von Körpern auf der Straße verdankt, wenn Menschen auf die Straße gehen und sich dort gemeinsam über die Angelegenheiten der Politik öffentlich austauschen, realistischer wenn sie gegen die Herrschenden protestieren. Einen solchen frisch geschaffenen öffentlichen Kommunikationsraum, der dann Politik konstituiert, kann ein Staat zwar verbieten. Doch die Menschen werden sich unter Umständen nicht daran halten, wenn es ihnen geboten erscheint, und trotzdem auf der Straße öffentlich kommunizieren. So bemerkt Butler:

Diese Rechte [das Recht auf freie Meinungsäußerung und die Versammlungsfreiheit] sind nicht vom Schutz der Regierung abhängig, sie können es gar nicht sein, wenn die Rechtmäßigkeit der Regierung und die Macht des Staates gerade durch solche Versammlungen in Frage gestellt werden oder wenn ein bestimmter Staat das Versammlungsrecht derart verletzt, dass seine Bevölkerung nicht mehr frei zusammenkommen kann, ohne dass ihr staatliche Eingriffe bis hin zu brutalen militärischen und polizeilichen Übergriffen drohen. (APV: 206f.)

Die Gewalt wirkt negativ performativ; sie erreicht selbst dann noch das Gegenteil dessen, was sie will, wenn es ihr gelingt das Versammlungsrecht einzuschränken oder gar völlig zu unterdrücken, nämlich indirekt zu bestätigen, dass die Bevölkerung ein Recht besitzt, sich zu versammeln, ein Recht, das sie sich einfach nimmt, wie man historisch immer wieder sehen kann und das sich nur mit Gewalt unterdrücken lässt, nicht mit Gesetzen.¹ Gerade dadurch aber entsteht performativ Politik, wenn nämlich Bürger über die Angelegenheiten der Polis beraten, nicht wenn eine Verwaltung mit polizeilichen Maßnahmen die Polis organisiert. Hier befindet sich Butler in der Nähe von Jacques Rancière, für den Politik dann stattfindet, »wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist durch die Einrichtung eines Anteils der Anteillosen« (1995: 24). Derart radikalisiert Butler auch das Denken Arendts, indem sie konstatiert, »dass die Versammlungsfreiheit durchaus eine Grundvoraussetzung von Politik selbst sein kann, einer Politik die davon ausgeht, dass Körper sich in nicht regulierter Weise bewegen und versammeln können, indem sie ihre politischen Forderungen in einem Raum inszenieren, der dadurch öffentlich wird oder ein bestehendes Verständnis des Öffentlichen neu definiert.« (APV: 208) So wenig wie Staaten die Sprache

1 Ohne sich der phänomenologischen Terminologie zu bedienen, nähert sich Butler damit dem widerständigen Denken Sartres an, wenn er schreibt: »Die Freiheit ist genau das Nichts, das [...] die menschliche Realität zwingt, sich zu machen statt zu sein.« (Sartre 1943: 765)

beherrschen, höchstens indirekt und ansatzweise, ähnlich vage lenken sie die Bewegung der Körper, wiewohl sie sich darum intensiv bemühen.

Beispielsweise hält Peter Sloterdijk im Anschluss an Arnold Gehlen gar Herrschaftsformen für nötig, die »mit Verben wie Zähmen, Züchten und Hüten umschrieben werden« (2016: 44) – ein Gedanke, den allerdings bereits Platon ausführte, was ihn keinesfalls legitimer macht. Sloterdijk und Gehlen möchten durch solcherart Züchtung just jene Art *conditio humana* aufheben, von der Arendt und daran anschließend Butler ausgehen, nämlich dass niemand sich aussuchen kann, mit wem zusammen er die Erde bewohnen muss: Die Nazis wollten sich das aussuchen, wie schon zuvor der Nationalstaat des 19. Jahrhunderts mit dem Antisemitismus eine ähnliche Lösung anstrebte, die sich am Ende des zweiten Weltkrieges beinahe durchgesetzt hatte, danach aber vom Wirtschaftswachstum und von der Globalisierung wieder aufgehoben wurde. So hält Butler in *Am Scheideweg* fest:

Wenn Arendt recht hat, können wir nicht nur nicht wählen, mit wem zusammen wir die Erde bewohnen, sondern wir haben aktiv die nicht gewählte Mannigfaltigkeit des Zusammenlebens zu bejahen und zu bewahren. Wir leben nicht nur mit jenen zusammen, die wir uns nie ausgesucht haben und denen wir uns vielleicht gar nicht zugehörig fühlen, wir sind auch verpflichtet, diese Leben zu bewahren und die Pluralität zu verteidigen, zu der sie gehören. (AS: 150)

Wer von einer pluralistischen Welt ausgeht, der wird von keiner Notwendigkeit sprechen, die den einzelnen in die Welt versetzt und diesem seine Lebensform vorzeichnet. Für Arendt wie für Butler ist das Individuum von niemandem gewünscht oder gewählt worden, wenn es auf die Welt kommt. Im anderen Fall muss man einer kommunitarischen Tradition folgen und in der Gemeinschaft eine Berufung sehen. Für Alasdair MacIntyre »bedeutet ein Mensch zu sein, eine Vielzahl Rollen einzunehmen, die alle ihr Ziel und ihren Zweck haben: Familienmitglied, Bürger, Soldat, Philosoph, Diener Gottes.« (1981: 85) Wenn das eine Lebensgrundlage aller vermeintlich Beteiligten darstellt, legitimiert das Eroberung und Vertreibung. Dann sind einige nicht durch Zufall auf der Welt wie andere, denen man derart die Existenzberechtigung streitig machen kann.

Wer indes von der Kontingenz ausgeht – und das sind doch primär liberale Denker wie Richard Rorty, der »Freiheit als Erkenntnis der Kontingenz« (Rorty 1989: 87) begreift – der folgert daraus, dass jeder genau das gleiche Recht zum Leben auf der Erde hat. Dann gilt es gerade diejenigen zu schützen, die verfolgt werden und prekär leben müssen. So findet Butler: »Es ist nicht uninteressant, dass Arendt, selbst eine Jüdin und ein Flüchtling, ihre Pflicht nicht darin sah, zum ›ausgewählten Volk‹ zu gehören, sondern vielmehr zu den Ungewählten, und gerade für eine gemischte Gemeinschaft von denen einzutreten, deren Existenz ein Recht, zu existieren und ein lebbares Leben zu führen, impliziert.« (APV: 154)

So sind die Diskriminierten und im Prekariat Lebenden zwar im Sinn eines Politikverständnisses von Weber und Schmitt machtlos, demonstriert ihr Protest nur ihre

hehre Gesinnung, stören sie höchstens gelegentlich etwas den Politikbetrieb, sodass dieser sich vor solchen Einflüssen schützen muss. Nach Butler dagegen entfaltet der Ausdruck ihrer Hilflosigkeit als Körper auf der Straße eine performative Dimension, die im Recht auf Versammlung gründet und dabei den Anspruch auf Teilhabe erhebt und die herrschende, sie ausschließende Politik in Frage stellt.

Gerade die Probleme des Prekariats haben sich in den letzten Jahrzehnten für Butler eher verschärft als gemildert. Jedes Individuum braucht die Unterstützung durch die Gemeinschaft, jenen im Prekariat Lebenden wird diese Unterstützung aber weitgehend verweigert. »Von dieser Unterstützung«, schreibt sie, »hängt die Zukunft meines Lebens selbst ab. Werde ich nicht unterstützt, ist mein Leben damit als unsicher und prekär definiert – es ist in diesem Sinne nicht wert, vor Verletzung oder Verlust geschützt zu werden [...]« (APV: 254) In dieser kommunitarischen Perspektive unterscheidet sie sich von Sartre. Doch diese Differenz relativiert sich, wenn die Menschen sowohl in der Nähe als auch in der Ferne Verantwortung für ihre Mitmenschen tragen.

Zwar darf man die Wirksamkeit von Protesten vor allem gegen das Prekariat bezweifeln. Trotzdem bleiben sie nicht so folgenlos, wie es ihre Gegner gerne hätten. Nicht nur, dass solche Proteste die Welt in ein anderes Licht tauchen und dieser dadurch eine andere Bedeutung verleihen, also den herrschenden politisch sozialen Diskurs hinterfragen. Körper auf der Straße besitzen auch noch eine andere, unbeabsichtigte Performanz. Denn man darf nicht übersehen, dass performative Äußerungen häufig von ihren Zielen abgleiten und ganz andere Wirkungen entfalten. Butler umschreibt diesen Mechanismus nicht unbedingt als Nachteil, wenn sie Eve Sedgwick mit den Worten paraphrasiert, »dass Sprechakte von ihren Zielen abweichen, wobei sie häufig Folgen zeitigen, die vollkommen unbeabsichtigt und oft äußerst glücklich sind« (APV: 85). Vielleicht lässt sich Ähnliches auch für Proteste sagen. Wenn man die diversen Protestbewegungen in der westlichen Welt anschaut, so haben sie selten unmittelbar ihre Ziele erreicht, höchstens langfristig. So haben diese Protest- und Emanzipationsbewegungen zu einer offeneren und freizügigeren Gesellschaft beigetragen. Sie waren daher keinesfalls wirkungslos.

Obendrein haben sie zumeist auch verbindende Effekte, eröffnen also einen politischen Raum im doppelten Sinn. So bemerkt Butler: »Wir handeln nur, wenn wir dazu bewegt werden, und bewegt werden wir von etwas, das uns von außen, von woanders, vom Leben anderer her berührt und ein Übermaß einführt, von dem aus und dem entsprechend wir handeln.« (APV: 137) Wenn Menschen auf die Straße gehen, eröffnen sie nicht nur einen politischen Raum; vielmehr schaffen sie untereinander Formen der Verantwortung, der Solidarität.

Wenn sie sich versammeln, wenn Körper auf die Straße gehen, ihren Körper in die Waagschale werfen, um auf die Lage ihres Körpers aufmerksam zu machen, dann betreiben sie eine Körperpolitik. Dazu zählen folglich nicht die diskriminierenden Bewegungen, wie sie in den letzten Jahren populistisch und völkisch aufgetreten sind,

die gemeinhin andere ausgrenzen, ihnen schaden wollen. Sie wollen die Macht, um zu bevormunden, sie wollen nicht bloß einen Anteil, der ihnen womöglich zustehen könnte. Solche Versammlungen dagegen, die sich gegen prekäre und diskriminierte Lebensformen wenden, entwickeln eine performative Kraft, die sich humanisierend auf die Gesellschaft auswirkt – obgleich man natürlich auch an Fälle denken muss, wo sie gerade in der arabischen Welt Orgien von Gewalt auslösten, mit denen entweder staatliche Institutionen oder radikalreligiöse Bewegungen solchen Bestrebungen begegneten. Für Butler bleibt eine derartige Körperpolitik trotzdem ein Grund ihrer Hoffnungen: »Es gibt viele Möglichkeiten, den Körper einzusetzen, ohne jemanden zu schaden, und das ist zweifellos der Weg, den wir gehen sollten.« (APV: 248)

Solche Körperpolitik muss sich gerade mit der staatlichen Politik auseinandersetzen, die sie häufig beeinträchtigt oder gar unterdrückt. Wenn Foucault schreibt: »Mit dem 16. Jahrhundert treten wir in das Zeitalter der Verhaltensführungen [...] ein« (1977: 336), dann richtet der entstehende moderne Staat sein Interesse auf den menschlichen Körper, beginnt die Biopolitik. Obgleich sich die Biopolitik an der Logik der Bevölkerung ausrichtet, heißt das indes längst nicht, dass die Biopolitik damit Rücksicht auf Marginalisierte nimmt oder individuelle Lebensinteressen beachtet. Es verwundert dann nicht, dass diese Interessen von den Menschen selber vertreten werden müssen – in Aktionsformen, die sich außerinstitutionell organisieren, wenn man in den staatlichen Institutionen dafür keine Ansprechpartner*innen findet. Trotzdem bleiben Körper auf der Straße die andere Seite der Biopolitik. Solche Interessen von Marginalisierten drehen sich dabei nicht mehr um das Seelenheil, sondern um das Körperheil, das Butler folgendermaßen umschreibt: »Wenn wir nach gründlicher Überlegung zu dem Schluss kommen, dass wir zum Erhalt des Lebens in irgendeiner Form verpflichtet sind, so hat dieses zu erhaltende Leben eine leibliche Gestalt. Umgekehrt heißt das, dass das Leben des Körpers – sein Hunger, sein Bedürfnis nach Obdach und Schutz vor Gewalt – zu einem zentralen Thema der Politik wird.« (APV: 129)

Wenn Marx eine politische Philosophie geschrieben hätte, dann müsste sie sich um dieses Postulat drehen, wenn Thomas Hobbes den Staatszweck als »Sorge für die Sicherheit des Volkes« (1651: 255) bezeichnet. Doch können viele Menschen ihr Körperheil keinesfalls der staatlichen Biopolitik überlassen, eben marginalisierte Minderheiten und soziale Randgruppen, müssen diese sich zwangsläufig selber darum kümmern. Allerdings kehrt das Seelenheil heute in mancher religiös fundamentalistischen Politik wieder: Dem Selbstmordattentäter des IS geht es gerade nicht um das Leben, den Körper und dessen Heil, sondern um das Seelenheil, das damit wie im Europa des 17. Jahrhunderts erneut zum Motiv des Bürgerkrieges avanciert. Auch das Körperheil führt in den Kampf um Ressourcen. Aber man könnte zumindest empirische Orientierungsdaten für pragmatische Kompromisse formulieren. Etwas Vergleichbares geht dem Seelenheil ab, sodass der Frieden im Zeichen des Seelenheils von der empirischen Seite her schwerlich gefördert wird.

Aber man kann sich auch jenseits von Butlers Postulat um das Körperheil kümmern, überlässt das aber völlig den Individuen und zwar auf sich selbst gestellt. Wer dazu dann nicht in der Lage ist, der wird sein Körperheil nicht gewährleisten können. Radikale Libertarians scheuen sich nicht, solcherart Diskriminierung für berechtigt zu erklären, dann müssen die ökonomisch Schwachen ausgegrenzt werden. Dass sie mit diesen die Erde nicht teilen wollen, muss man nicht unbedingt verstehen, entspricht aber deren Logik. Ob sie indes mit den Schwachen die Erde teilen müssen, weil ihnen ansonsten niemand den Mehrwert produziert, das müssen sie gemäß der eigenen Logik dementieren.

Beide Tendenzen zwingen die Marginalisierten auf die Straße zu gehen, wenn sie nicht deren Opfer werden wollen. Vor diesem Hintergrund zeigt sich denn, dass der Protest, dass Körper auf der Straße durchaus ein gehörig Maß an performativer Kraft entfalten, um sich diesen Bedrohungen zu widersetzen.

4. IST DER KÖRPER AUF DER STRASSE EIN KRIEGER ODER EIN TÄNZER?

Doch das legt meinen vierten Einwand als Frage nahe: Gerade wenn das Körperheil im Vordergrund moderner Politik steht, wenn Politik durch Körper auf der Straße konstituiert wird, geht es dabei denn nicht doch um eine körperliche Handlung, also gerade um das, was viele heute immer noch überhaupt als Handlung verstehen, wenn körperlich etwas bewegt bzw. produziert wird? Der Demonstrant als körperlicher Akteur, der dem Krieger ähnelt und nicht dem Tänzer, dem Schreiberling, dem Intellektuellen! Nicht was er sagt, ist entscheidend, sondern dass er da ist, was er tut, nämlich den Platz besetzen, ohne, wie *Occupy*, konkrete politische Forderungen aufzustellen und zu formulieren. Man denke auch an die Beschwörung der Volksmassen und die Massendemonstrationen! Ist der Körper nicht von Materialität bestimmt, sodass seine Bewegungen eben primär materiell – Handeln im Sinne einer traditionellen politischen Philosophie – und nicht performativ sind und gerade nicht durch ihr Bedeuten wirken? Spielt dann das Performative höchstens noch beiher? Behält die traditionelle politische Philosophie gerade in diesem Fall gegenüber einer linguistisch inspirierten nicht doch Recht?

Bereits 1993 in ihrem Text *Körper von Gewicht* setzt sich Butler mit dem Problem der Materialität des Körpers auseinander. Ist der Körper nicht etwas schlicht materiell gegebenes, so auch die Körper auf der Straße? Aber was heißt Materie? Sie ist nicht immer dasselbe, wie man vorschnell meinen könnte, vor und nach Moses immer dieselbe geblieben. In einer Denkfigur, die Heideggers Geschichte des Seins ähnelt – »Sein und Zeit bestimmen sich wechselseitig« (1962: 3) –, attestiert Butler auch der Materie eine Geschichte. Materialität von Körpern ist nicht deren immer schon vor-

liegende und gleich bleibende Voraussetzung, vielmehr werden Körper auf unterschiedliche Weisen materialisiert. Materie liefert dann nicht immer schon Oberflächen, in die sich die verschiedenen Körper formend einschreiben, wie es sich etwa Aristoteles vorstellt. Vielmehr handelt es sich um einen langwierigen performativen Prozess, durch den Körper materialisiert werden. Butler ergänzt hier die Sprachakttheorie durch den Begriff der Wiederholung: »Zunächst einmal darf Performativität nicht als ein vereinzelter oder absichtsvoller ›Akt‹ verstanden werden, sondern als die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt.« (KG: 22)

Damit bedient sie sich eines Begriffs, den Gilles Deleuze philosophisch fruchtbar machte: »Die Differenz bewohnt die Wiederholung.« (1968, 106) Ein beständiges, gleich bleibendes Sein zerfällt in einzelne ereignishaft Prozesse, die sich permanent wiederholen, die das Sein durch ihre Differenzen erzeugen – genauer wiederholend. Was man dann unter Materialität von Körpern versteht, das generiert sich durch ständige Wiederholungen von Bezeichnungen. Der Körper besteht somit nicht aus Materie, sondern materialisiert sich im Prozess sich ständig wiederholender sprachlicher Bezeichnungen, die performativ wirken. Butler schreibt:

Wenn der als der Signifikation vorgängig bezeichnete Körper ein Effekt der Signifikation ist, dann ist der mimetische oder darstellende Status der Sprache, demzufolge die Zeichen als zwangsläufige Spiegelungen auf die Körper folgen, überhaupt nicht mimetisch. Der Status der Sprache ist dann vielmehr produktiv, konstitutiv, man könnte sogar sagen *performativ*, insoweit dieser signifizierende Akt den Körper abgrenzt und konturiert, von dem er dann behauptet, er fände ihn vor aller und jeder Signifikation vor. (KG: 56)

Wenn man einen Körper als materiell beschreibt und damit etwas meint, was dem Körper immer schon zugrunde liegt, dann ist diese vermeintlich fundierende Materie ein Ergebnis erst solcher Bezeichnungen. Jedenfalls spiegelt dann das Wort keinen Gegenstand, sondern konstituiert diesen dadurch, dass das Wort immer wieder diesen Gegenstand verfasst. Nicht der Gegenstand als solcher liegt dann immer schon vor, sondern dadurch dass er sprachlich eingegrenzt und abgegrenzt wird, durch solche Wiederholungen beginnt der Gegenstand vorzuliegen, sich zu materialisieren und das bedeutet mit den Worten von Butler, dass er »Gewicht« annimmt. Körper werden dadurch bestimmt, dass sie eine Masse haben, folglich Gewicht. Aber das ist eine intellektuelle Bestimmung. Butler schreibt:

In diesen klassischen Kontexten von *Körpern, die Gewicht haben*, zu sprechen, ist keine müßige Wortspielerei, denn materiell zu sein bedeutet zu materialisieren, wobei das Prinzip der Materialisierung genau das ist, was an einem Körper »gewichtig ist«, eben seine Intelligibilität.

In diesem Sinn ist, um die Bedeutsamkeit von etwas zu wissen, gleichbedeutend damit, zu wissen, wie und warum es von Gewicht ist, wobei »Gewicht verleihen« zugleich meint, »zu materialisieren« und »zu bedeuten«. (KG: 58)

Gewicht ist eine bedeutungsträchtige Zuschreibung. Durch eine derartige, ständig wiederholte Bezeichnung entsteht ein materieller Körper. Vor diesem Hintergrund präsentieren sich Körper nicht als immer schon vorliegend, sondern als Produkte von politischen, sozialen oder wissenschaftlichen Diskursen, was allerdings ihre Materialität nicht dementiert. Im Gegenteil, gerade aufgrund ihrer Materialität, besitzen sie eine andere Dynamik, sodass sie keinesfalls nur als Produkte staatlicher Souveränität betrachtet werden können, quasi gigantischer Züchtungsprogramme, wie sie Sloterdijk vorschweben. Butler verabschiedet den traditionellen Souveränitätsbegriff, wie er seit Jean Bodin im Staatsverständnis der politischen Philosophie vorherrscht und in Schmitts berühmten Worten gipfelt: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.« (1922: 11) Butler schließt an Foucault an, wenn Körper weniger durch die staatliche Souveränität als vielmehr durch die diversen staatlichen Institutionen und die verschiedenen sozialen Diskurse geprägt sind:

Ich versuche eine Machtanalyse zu erschließen, die Souveränität als eine ihrer Funktionen einbegreift, aber dennoch in der Lage ist, über andere Formen der Mobilisierung und Einbehaltung von Bevölkerungsgruppen zu sprechen, welche nicht als die Akte eines Souveräns begrifflich zu fassen sind und die durch andere Operationen staatlicher Macht vonstatten gehen. (Butler/Spivak 2007: 67)

Doch gerade dadurch, dass sich Körper nicht einem großen Züchtungs- und Lenkungsplan verdanken, sondern diversen körperlichen Technologien, die bis ins Selbst des Individuums hineinreichen, sehen sich die Individuen mit diversen mikrologischen Interventionen konfrontiert. Es sind häufig die Zeitgenossen, die eigeninitiativ und gar nicht von staatlichen Stellen beauftragt andere angreifen, und zwar sowohl körperlich als auch sprachlich, wobei letzteres einer körperlichen Gewalt gleichkommt. So bemerkt Butler bereits 1997: »Wenn die Sprache den Körper erhalten kann, so kann sie ihn zugleich in seiner Existenz bedrohen. Die Frage, in welcher spezifischen Art und Weise die Sprache Gewalt androht, scheint an die primäre Abhängigkeit gebunden, die jedes sprachliche Wesen durch die anrufende oder konstitutive Anrede des anderen erfährt.« (HS: 16) Die Performanz der Sprache reicht also bis in die Materialität der Körper hinein, verbindet diesen mit sozialen Ereignissen.

Hass wirkt nicht nur dadurch, dass in seiner Folge Gewalt gegen Körper angewendet wird, sondern bereits als solche, als diffamierende Äußerung, wie man es heute in den sozialen Netzwerken erlebt. Das beruht darauf, dass der Körper ob seiner Materialität nicht in sich selbst ruht, sondern vielmehr durch die Mitmenschen nachhaltig geprägt wird, ja erst durch sie zu sich selbst kommt – auch durch seine Feinde.

So hat der Körper immer schon eine soziale Dimension, die ihn von anderen Zeitgenossen abhängig macht: »Der Körper wird durch Perspektiven konstituiert,« schreibt Butler, »die er nicht einnehmen kann; eine andere Person sieht unser Gesicht und hört unsere Stimme in einer Weise, wie wir es nicht können. Wir sind in diesem Sinne – körperlich – immer schon dort und doch hier, und diese Enteignung kennzeichnet die Sozialität, zu der wir gehören.« (APV: 130)

Damit befindet sie sich in der Nähe von Sartres Blick-Theorie, die phänomenologisch gerade auf den Körper abzielt, reduziert der Andere mich auf meinen Körper, wenn er mich anblickt. Näher steht Butler indes einerseits Jacques Lacan mit seiner Theorie des Spiegels, nach der das Ich sich durch etwas anderes und als etwas anderes erfährt. Andererseits bezieht sie sich 2002 in ihren Adorno-Vorlesungen auf Emmanuel Lévinas, für den sich der Andere zwar immer entzieht. Aber »indem der Andere die Freiheit zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie.« (1961: 282) Auch Lévinas entwirft seine Ethik phänomenologisch, durchaus von der Erfahrung des Körpers aus. Dazu bemerkt Butler: »Die Einzigartigkeit des Anderen ist mir ausgesetzt, aber meine ist auch ihm ausgesetzt, und das heißt nicht, dass wir gleich sind, das heißt nur, dass wir durch unsere Unterschiede, d.h. durch unsere Singularität, aneinander gebunden sind.« (KEG: 47) Für Lévinas gründen die Verantwortung und damit die Ethik insgesamt in der Andersheit des Anderen, nicht in der Gleichheit.

Wie bei Arendt präsentieren sich für Lévinas und Butler die Menschen in ihrer Einzigartigkeit, die nicht der Innerlichkeit, sondern der Körperlichkeit entspringt, wiewohl sich ja diese Körperlichkeit wiederum performativ der Sprache und damit im Sinn von Arendt der Kommunikation verdankt. Auch wenn Butler immer wieder die Sozialität des Individuums betont, sie verweigert sich nicht nur kommunitarischer Angleichung, sondern fordert die Achtung der Differenzen. So schreibt sie 2013: »Gleicher Schutz, ja Gleichheit ist kein Grundsatz, der diejenigen, auf die er Anwendung findet, homogenisiert; die Verpflichtung auf Gleichheit ist vielmehr Verpflichtung auf einen Prozess der Differenzierung selbst.« (AS: 151)

Auf der Grundlage der Gleichheit lassen sich die Unterschiede erst bestimmen. In einer Welt der Ungleichheiten werden Vergleiche ja geradezu ausgeschlossen. Aber auf der Grundlage der Gleichheit lassen sich nicht nur die Differenzen der Körper markieren. Vielmehr eröffnet sich dadurch auch der *Konflikt der Interpretationen*, wie ihn Paul Ricœur als »Konflikt der rivalisierenden Hermeneutiken« (Ricœur 1969: 30) benannt hat, der sich indes nicht nur als Kampf der Ideologien präsentiert, sondern als der Streit überhaupt, der die Demokratie ausmacht, dem sich die Körper ausgesetzt sehen und der sie auch gefährden kann. Butler schreibt:

Dieses Risiko und diese Verletzbarkeit gehören in dem Sinn zu einem demokratischen Prozess, dass man nicht im voraus wissen kann, welche Bedeutung der andere der eigenen Äußerung zuweisen wird, welcher Streit der Interpretationen vielleicht entstehen könnte und wie man am

besten über diese Differenz urteilt. Der Versuch, das zu bewältigen, kann nicht im Vorgriff erledigt werden, sondern nur in einer konkreten Übersetzungsanstrengung, deren Erfolg für niemanden gesichert ist. (HS: 140)

Damit schließt sie an Jean-François Lyotard an, der die politische Philosophie linguistisch fundamntiert, indem er konstatiert: »die Politik ist die Drohung des Widerstreits.« (1983: 230) Wenn Körper nicht nur Gewicht haben, sondern sich auch noch auf die Straße begeben, dann nehmen sie Teil an einem Diskurs der Performativitäten, dann ist Politik Sprache und Körper gleichermaßen, dann sind Sprechakte wie körperliche Präsenz politische Handlungen, handelt längst nicht nur der Souverän der traditionellen politischen Philosophie, der sich seinerseits ja auch durch performative Akte realisiert, eben wenn er über den Ausnahmezustand entscheidet, sondern die Marginalisierten, wenn sie sich auf der Straße versammeln und ihre Ausschließung in Frage stellen. Derart entfaltet Kommunikation in der Öffentlichkeit einen performativen Charakter, untermauert und erweitert Butler Arendts Begriff des politischen Handelns.

Körper von Gewicht, die sich auf der Straße versammeln, schließen damit nicht nur an eine Philosophie des Widerstands an, wie sie Sartre entwickelt. Butler begründet damit vielmehr eine linguistische politische Philosophie, die gegenüber der traditionellen neue politische Perspektiven entwirft, die die Materialität von Körpern in ihrer Performativität aufheben. Der Begriff des Politischen wird dann nicht mehr durch eine Freund-Feind-Unterscheidung bestimmt, sondern durch Verantwortung für die Andersheit des Anderen, für die Differenz. Was Butler 2015 ausführt, das skizziert sie bereits 1993 vor:

Die Materie von Körpern zu problematisieren, kann zuerst einen Verlust erkenntnistheoretischer Gewissheit zur Folge haben, ein Verlust an Gewissheit ist aber nicht dasselbe wie politischer Nihilismus. Ein solcher Verlust kann durchaus einen bedeutsamen und aussichtsreichen Umschwung im politischen Denken nach sich ziehen. Dieses Erschüttern der »Materie« lässt sich verstehen als Anstoß für neue Möglichkeiten, für neue Arten, wie Körper Gewicht haben können. (KG: 56)

Solche Körper auf der Straße, mit Rancière Anteillose, die ihre Anteillosigkeit in Frage stellen, sind keine Krieger, wenn sie dabei Andere nicht auszuschließen versuchen, sondern wenn sie für die Anderen sogar die Verantwortung übernehmen. Sie sind Tänzer, und zwar nicht allein deshalb, weil sie mit der Ironie spielen, weil sie gängige Bilder parodieren, sich vorgegebenen Geschlechterrollen entziehen. Vielmehr sind sie Tänzer, weil sich der Zweck ihres Tuns im Vollzug erfüllt: Körper, die auf der Straße etwas sagen, damit einen Raum der Kommunikation eröffnen, just dadurch auf die Welt einwirken – mag das auch noch so marginal sein. Das entspricht in etwa Arendts politischem Handeln als Kommunikation in der Öffentlichkeit.

LITERATUR

- Arendt, Hannah (1963): *Über die Revolution*. München: Piper 1963.
- Arndt, Hannah (1958): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper 1981.
- Austin, John L. (1962): *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart: Reclam 1972.
- Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007.
- Deleuze, Gilles (1968): *Differenz und Wiederholung*. München: Fink 1992.
- Foucault, Michel (1977): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- Heidegger, Martin (1962): »Zeit und Sein«, in: Ders.: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer³1988.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Lévinas, Emmanuel (1961): *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg: Alber 1987.
- Locke, John (1690): *Über die Regierung*. Stuttgart: Reclam 1974.
- Liotard, Jean- François (1979): *Das postmoderne Wissen*. Wien: Passagen³1994.
- Liotard, Jean- François (1983): *Der Widerstreit*. München: Fink 1987.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *Verlust der Tugend*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.
- Rancière, Jacques (1995): *Das Unvernehmen – Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- Ricœur, Paul (1969): *Hermeneutik und Strukturalismus – Der Konflikt der Interpretationen I*. München: Kösel 1973.
- Sartre, Jean-Paul (1943): *Das Sein und das Nichts*. Reinbek: Rowohlt 1994.
- Schmitt, Carl (1922): *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot³1979.
- Schmitt, Carl (1923): *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta 1984.
- Sloterdijk, Peter (2016): *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Berlin: Suhrkamp 2016.
- Strauss, Leo (1932): »Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen«, in: Ders.: *Gesammelte Schriften Bd. 3*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2001.
- Weber, Max (1919): »Politik als Beruf«, in: Ders.: *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr³1971.

Plurale Performativität

Butler und Arendt über die Macht spontaner Versammlungen

GERHARD THONHAUSER

1. GEMEINSAM MARSCHIEREN

Der 4. September 2015 war ein entscheidender Tag in der jüngeren europäischen Geschichte. Am Abend dieses Tages entschied die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel, die deutschen Grenzen für jene Flüchtlinge zu öffnen, die über die sogenannte Balkanroute auf dem Weg nach Westeuropa waren. Diese Entscheidung war begleitet von einer ungeahnten »Willkommenskultur« in der Bevölkerung; tausende Menschen – in Deutschland, Österreich und anderen Ländern – engagierten sich bei der Versorgung und dem Transport der Flüchtlinge. Die Willkommenskultur fand jedoch ebenso schnell, wie sie gekommen war, auch ihr jähes Ende, sodass »Gutmensch« schon bald zu einem Schimpfwort für jene Menschen werden konnte, die sich für die Unterstützung von Flüchtlingen engagierten.¹

In diesem Aufsatz interessiere ich mich weniger für die großen politischen und medialen Vorgänge, als für die genauen Geschehnisse an jenem 4. September 2015. Ich stütze mich dabei auf eine ausführliche Reportage der deutschen Wochenzeitung *Die Zeit* (Blume et al. 2016), die zeigt, dass Merkels Entscheidung weniger ein freier

1 »Willkommenskultur« wurde 2015 zum Österreichischen Wort des Jahres gewählt. Es ist interessant zu beobachten, dass es vom Unwort des Jahres »besondere bauliche Maßnahmen« begleitet wurde. Es handelt sich dabei um einen von der damaligen österreichischen Innenministerin geprägten Euphemismus, um das Wort »Grenzzaun« zu vermeiden (Muhr 2015). Während es sich 2015 bei »Grenzzaun« um ein Unwort handelte, war ein striktes »Grenzmanagement« bereits in der ersten Jahreshälfte 2016 zu einer Selbstverständlichkeit geworden und »Grenzzaun« längst kein Tabuwort mehr, sondern ein gängiger Begriff der politischen Kommunikation.

Entschluss war, als eine Konsequenz der Ereignisse an diesem Tag. Das entscheidende Ereignis, das zu den folgenden Entwicklungen – den hektischen nächtlichen Telefonaten ungarischer, österreichischer und deutscher Spitzenpolitiker und schließlich Merkels Zustimmung, die Flüchtlinge nach Deutschland transportieren zu lassen – führte, war, dass mehrere tausend Flüchtlinge, die seit mehreren Tagen in einem Bahnhof in Budapest ausgeharrt hatten, sich auf den Weg machten, um (größtenteils mit Deutschland als Ziel) gemeinsam nach Österreich zu marschieren.

Für den gemeinsamen Marsch gab es zwei entscheidende Augenblicke. Der erste war um etwa 12:30 Uhr, als sich immer mehr Flüchtlinge am Vorplatz des Bahnhofs sammelten, in Fünferketten ordneten und schließlich gegen 13 Uhr gemeinsam auf den Weg machten. Der zweite entscheidende Augenblick fand gegen 15:45 Uhr statt, als der Marsch den Autobahnzubringer erreichte. Dort hatte die ungarische Polizei mit einer Hundertschaft Aufstellung genommen, um die Flüchtlinge vom Betreten der Autobahn abzuhalten und damit die staatliche Ordnung wieder herzustellen.² Die folgenden Ereignisse werden in der Reportage von *Die Zeit* wie folgt beschrieben:

Die Sonne brennt herab, die Nerven liegen blank. Erregt reden die Anführer durcheinander, keiner von ihnen hat so etwas je erlebt, niemand weiß, was die Polizei vorhat. In den Ländern, aus denen die Flüchtlinge kommen, ist der Polizei alles zuzutrauen: Schläge. Schüsse. Tote. [...] Nach kurzen, heftigen Wortwechsellern bilden die Männer aus den vorderen Reihen eine Kette und rennen los, direkt auf die Polizei zu. Und die Menge folgt. Mehrere Kamerateams filmen den Zusammenprall, es kommt zu Rempelen, dann weicht die Polizei zur Seite aus. Ihre Stellung wird von der Menge gleichsam überrannt. Der Weg nach Wien scheint frei. (Blume et al. 2016)

Nachdem es der Flüchtlingsmarsch auf die Autobahn geschafft hatte, wurde er endgültig zu einem Akteur in der europäischen Politik. Die schiere Menge an Körpern, die sich auf der Autobahn bewegten, zwang die Politik, sich zu ihnen zu verhalten. Die ungarische Regierung reagierte am schnellsten und setzte eine geschickte Maßnahme, die den Ball an Österreich und in weiterer Folge an Deutschland weiter spielte; sie organisierte Busse, welche die Flüchtlinge zur österreichischen Grenze transportierten. Dies brachte die österreichische Regierung in Zugzwang, die sich wiederum an die deutsche wandte, was schließlich zu Merkels Entscheidung führte. Der damalige Vorstandsvorsitzende der Österreichischen Bundesbahnen (ÖBB) –

2 Der Bericht in *Die Zeit* betont den entscheidenden Charakter dieses Augenblicks: »Da baut sich eine Hundertschaft der ungarischen Polizei vor den Flüchtlingen auf, will sie offenbar auf eine Landstraße abdrängen. Es ist der vorerst letzte Versuch, den Zug zu stoppen, die Macht des Staates durchzusetzen. Hätte er Erfolg gehabt, wäre wohl nicht nur dieser Tag anders verlaufen – und Angela Merkel eine der schwierigsten Entscheidungen ihrer Amtszeit erspart geblieben.« (Blume et al. 2016)

diese organisierte den Transport der Flüchtlinge durch Österreich nach Deutschland – und spätere Bundeskanzler Österreichs, Christian Kern, erklärte, dass es sich dabei zwar einerseits um einen humanitären Akt gehandelt habe, dass dieser aber andererseits auch aus Notwendigkeit heraus erfolgt sei: Es habe keinen anderen Weg gegeben, diese Menschen von den Autobahnen und Schienen fernzuhalten und die Ordnung im Land wieder herzustellen.

Die Rekonstruktion der Ereignisse zeigt, dass es der gemeinsame Marsch der Flüchtlinge war, der – die weiteren Entwicklungen lostretend – am 4. September 2015 Geschichte machte. Ziel dieses Aufsatzes ist es zu verstehen, wie diese oder ähnliche Formen der spontanen Einnahme öffentlichen Raums zustande kommen, wie sie funktionieren und ihre Macht entfalten. Wie konstituieren sich spontane, kurzlebige Versammlungen? Wie und unter welchen Voraussetzungen gelingt es ihnen, politische Macht zu entfalten? Mein primärer Gesprächspartner für diese Untersuchung ist Judith Butlers Aufsatzsammlung *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*.

2. FRAGEN AN EINE THEORIE DER VERSAMMLUNG

Die theoretische Auseinandersetzung mit kurzlebigen Versammlungen ist ein in der Handlungstheorie ebenso wie in der Sozialtheorie vernachlässigtes Thema. Klassische Ansätze konzentrieren sich auf die Handlungen von Einzelindividuen und von Gruppen mit klarer Organisationsstruktur, wobei die Untersuchung zumeist auf der Basis des von Max Weber (1922) eingeführten methodischen Individualismus erfolgte, dem zufolge soziale Phänomene durch ihre Rückführung auf individuelle Handlungen, die wiederum auf die Intentionen der handelnden Akteure zurückgeführt werden, erklärt werden müssen (Heath 2015). Gegenläufige Ansätze wie die klassische Massenpsychologie (Le Bon 1895, Freud 1921), die Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2010) oder die Theorie der *Multitude* (Hardt/Negri 2002, 2004) versuchen hingegen politisches Handeln losgelöst von individueller Akteurschaft in sozialen Netzwerken zu verorten.

Ich sehe die Stärke von Butlers Ansatz dagegen darin, dass sie einerseits am Begriff des handelnden Akteurs festhält, andererseits jedoch dessen radikal relationale Konstitution ins Zentrum ihrer Theorie stellt. Für eine Butler'sche Theoretisierung von Kollektiven bedeutet dies, dass sie bei der konstitutiven Relationalität der Subjekte ihren Ausgang nehmen muss, daraus jedoch nicht die Konsequenz ziehen darf, Akteurschaft gänzlich in diffuse Netzwerke aufzulösen. Es geht vielmehr darum zu verstehen, wie aus einem relationalen Verständnis individueller Akteurschaft ein Konzept kollektiver Handlungsfähigkeit erwachsen kann.

Die Überlegungen in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* nehmen von den zahlreichen Protestbewegungen ihren Ausgang, die sich zwischen 2010 und 2013 zugetragen haben (dem Arabischen Frühling, der Occupy-Bewegung und den Protesten im Gezi-Park, um nur die bekannteren zu nennen). Die Stärke von Butlers Versuch einer Theoretisierung dieser Bewegungen sehe ich in zumindest vier Aspekten: Der erste ist die Betonung, dass die Flüchtigkeit solcher Kollektive entscheidend für ihre kritische Funktion ist; sie treiben einen Keil zwischen die staatlichen Strukturen und die Volkssouveränität, wenn sie beanspruchen, »den Volkswillen zu repräsentieren [...] und für die Aussicht auf eine echtere und substanziellere Demokratie zu stehen« (APV: 8). Für Butler ist indes klar, dass solche Bewegungen »unweigerlich kurzlebig [sind], solange sie außerparlamentarisch bleiben; und wenn sie neue parlamentarische Formen zu Wege bringen, laufen sie Gefahr, ihren Charakter als Willen des Volkes zu verlieren.« (APV: 14). Zweitens fordert uns Butler heraus, den Zusammenhalt solcher Kollektive jenseits einer einheitlichen Identität oder klar formulierter Forderungen zu verstehen; sie verortet sie vielmehr im gemeinsamen Tun und der affektiven Verbundenheit der Beteiligten. Drittens bietet sie uns einen originellen Vorschlag, die Funktionsweise solcher Versammlungen zu denken; diese wird von Butler als leibliche und plurale Performativität gedacht, die weder diskursiv noch prädiskursiv ist und manchmal sprachlich zum Ausdruck gebracht wird, häufig aber bereits in der leiblichen Präsenz als Versammlung besteht (vgl. APV: 15f.). An diesem Punkt knüpft Butler an Arendts Theorie der Ko-Konstitution von Macht und Erscheinungsraum im gemeinsamen Handeln an. Für Butler setzen Versammlungen »ein plurales und performatives Recht zu erscheinen« ins Werk (APV: 19). Schließlich reflektiert Butler auf das komplexe Verhältnis solcher Versammlungen zur Demokratie. In Anknüpfung an einen Arendt'schen Revolutionsbegriff verortet Butler in solchen Versammlungen die Möglichkeit eines Gründungs moments der Demokratie (vgl. APV: 31f.).

Zugleich betont sie, dass Proteste und Menschenaufmärsche nicht immer im Dienst progressiver Politik stehen (genannt sei hier nur Pegida) und auch anti-demokratischen Zwecken folgen können (die Massenbewegungen der Zwischenkriegszeit sollten uns hier als mahnende Beispiele dienen). Butler ist sich darüber im Klaren, dass Menschenansammlungen weder intrinsisch gut noch intrinsisch schlecht sind. Dies führt sie zur normativen Frage:

Was sind die Voraussetzungen dafür, dass wir in Körpern, die sich auf der Straße versammeln, einen Grund zum Jubeln sehen, oder: Welche Formen der Versammlung können tatsächlich der Verwirklichung höherer Gerechtigkeits- und Gleichheitsideale, ja der Verwirklichung von Demokratie, dienen? (APV: 165)

Viele Versammlungen bringen uns bei der Beantwortung dieser Frage in Verlegenheit. Hinzu kommt noch eine weitere Ambivalenz, die sich am Beispiel des eingangs

geschilderten Flüchtlingsmarchs zeigen lässt: Handelte es sich bei dem Marsch um einen moralisch-politisch gerechtfertigten Protest im Geiste höherer Ideale von Gerechtigkeit und Gleichheit oder bloß um einen kriminellen Akt, der sich im Dienst individueller Vorteile über bestehende Gesetze hinwegsetzte? Je nach Rahmung des Geschehens wird unsere Antwort anders ausfallen (vgl. APV: 9). Vielleicht handelt es sich bei diesem Auseinanderdriften von juridischer und moralisch-politischer Bewertung um die Grundspannung, die für solche Formen spontanen, gemeinsamen Handelns charakteristisch ist.

Ziel meines Beitrages ist es, systematische Ordnung in das von Butler in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* zur Verfügung gestellte Material zu bringen und ihre Gedanken in theoretischer Hinsicht zu vertiefen. Ich werde dabei insbesondere auf Überlegungen von Arendt zurückgreifen. Butler beruft sich für ihre Theorie der Versammlung wiederholt auf Arendt, bleibt dieser gegenüber aber ambivalent. Mein Eindruck ist dabei, dass Butlers Vorbehalte gegen Arendts vermeintlichen »Konservativismus« sie davon abhalten, noch größeren Gewinn aus dieser Anknüpfung zu erzielen. Meine Aufgabe sehe ich darin, Arendt und Butler im Dienst einer Theorie der Konstitution und Macht kurzlebiger Versammlungen zusammenzudenken. Es geht mir also darum, Versammlungen sozusagen ›in ihrem Entstehen‹ in den Blick zu nehmen.³

Ich beginne damit, einen ersten, vorläufigen Begriff von ›pluraler Performativität‹ zu entfalten (Abschnitt 3). Dieser wird im folgenden Abschnitt durch den Rückgriff auf Arendts Theorie der Ko-Konstitution von gemeinsamen Handeln und Erscheinungsraum und ihrem damit verbundenen Verständnis von Macht und Freiheit weiter vertieft (Abschnitt 4). Dies bildet die theoretische Grundlage, um die Macht flüchtiger Versammlungen und das politische Gründungsmoment, das in ihnen zum Tragen kommen kann, zu untersuchen (Abschnitt 5). Der folgende Abschnitt thematisiert die Grenzen von Butlers Theorie, wenn es um die Frage nach der Konstitution flüchtiger Gemeinschaften geht (Abschnitt 6). Der Schlussabschnitt fasst die wichtigsten Elemente einer Butler-Arendt'schen Theorie der Versammlung zusammen und entwickelt abschließend einen Vorschlag für die Beantwortung der Frage nach einem normativen Kriterium für die Beurteilung kurzlebiger Versammlungen (Abschnitt 7).

3 Eine solche Theorie kurzlebiger Versammlungen ist in zweifacher Hinsicht ergänzungsbedürftig: Einerseits bedarf es einer Untersuchung der Rahmenbedingungen, die Voraussetzung dafür sind, dass eine Ansammlung von Menschen zu einer Versammlung werden kann (siehe Abschnitt 6). Andererseits stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen eine Versammlung längerfristigen Bestand haben und nachhaltige Macht entfalten kann. Butlers These scheint zu sein, dass längerfristiger Bestand nur um den Preis der Institutionalisierung zu haben ist, wodurch eine Bewegung in die bestehende Ordnung eingeht und dadurch ihr kritisches Potenzial verliert (vgl. APV: 14–15).

3. PLURALE PERFORMATIVITÄT

Ich beginne in diesem Abschnitt also mit einer Nachzeichnung von Butlers Verständnis pluraler Performativität. Allgemein besteht eine performative Handlung darin, dass sie das, was sie nennt, tut. Auf eine performative Theorie der Versammlung angewandt bedeutet dies, dass das plurale Subjekt des gemeinsamen Tuns in und durch das plurale performative Tätigsein konstituiert wird. Es geht darum, die Selbst-Konstitution, Selbst-Bestimmung und Selbst-Autorisierung einer Versammlung in den Blick zu nehmen (vgl. APV: 219f.).

Butler richtet sich damit gegen eine Konzeption, die von der vorgängigen Konstituierung der handelnden Gruppe ausgeht. Insbesondere betont sie, dass Identität nicht der entscheidende Faktor ist. Die Skepsis gegenüber ›identity politics‹ ist für Butler von *Gender Trouble* bis *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* ein zentrales Motiv. Sie geht davon aus, dass die soziale Organisation anhand von Interessensgruppen und Gruppenidentifikation bzw. Gruppenzugehörigkeit nicht ausreichend ist, um soziale Phänomene hinreichend zu erklären, und sich zudem für Formen progressiver Politik als hinderlich erweist.⁴ Butler möchte dagegen anhand der Betrachtung kurzlebiger Versammlungen eine gemeinsame Ausübung von Freiheit zeigen, die keine gemeinsame Identität und kein konformistisches Verständnis gemeinsamen Tuns voraussetzt. Es handelt sich dabei um ein Verständnis pluralen Handelns, das ein hohes Maß an Heterogenität der Beteiligten und Misstrauen zwischen diesen zulässt. Butler möchte zeigen, dass Antagonismen dem gemeinsamen Tätigsein nicht notwendig einen Abbruch tun, sondern politische Handlungsfähigkeit auch in konfliktreichen Koalitionen möglich ist (vgl. APV: 40). Vor allem aber geht es ihr darum, plurales Handeln so zu verstehen, dass kein zuvor etabliertes kollektives Subjekt vorausgesetzt werden muss; sie möchte vielmehr zeigen, wie ein ›Wir‹ durch die gemeinsame Praxis erst hergestellt wird (vgl. APV: 81).

Wenn Butler von ›pluralem‹ Handeln spricht, dann knüpft sie damit an den Begriff von Pluralität an, der für Arendts Theorie der Politik tragend ist. Pluralität impliziert Gleichheit und Verschiedenheit; die Gleichheit aller und die Einzigartigkeit jedes Menschen. Plurales Handeln setzt dementsprechend nicht eine einzige Form

4 Butler untersucht in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* eine interessante Kategorie von Fällen, der quer zu dieser Ablehnung von Identitätskategorien liegt. Es handelt sich dabei um Fälle, in denen die Zugehörigkeit zu einer Kategorie das Auftreten im öffentlichen Raum gefährlich macht. Beispiele hierfür sind diskriminierte Minderheiten oder Fälle von ›racial profiling‹. Butler schreibt, dass es in diesen Fällen Sinn macht zu sagen, dass ›ich‹ und ›wir‹ auf der Straße gehen, nämlich ›ich‹ als Individuum und ›wir‹ als Sozialkategorie. Butler möchte anhand dieser Beispiele zeigen, dass die Möglichkeit, sich im öffentlichen Raum frei zu bewegen, von den sozialen Strukturen abhängig und selektiv verteilt ist (vgl. APV: 71f.).

von Handlung oder eine einzige Form von Forderung voraus; es lässt vielmehr eine Binnendifferenziertheit zu, die innerhalb des gemeinsamen Tuns der Verschiedenheit der Beteiligten und ihrer Forderungen Rechnung trägt. An die Terminologie der englischen Ausgabe von *Vita Activa* anknüpfend lässt sich sagen, dass Butler plurales Handeln als ›acting in concert‹ und nicht als ›acting in conformity‹ verstehen möchte – gemeinsames Handeln ist nicht gleichbedeutend mit konformistischem Handeln (vgl. APV: 205).

Butlers Theorie pluraler Performativität baut zudem auf ihrem Verständnis des Körpers in seiner Relationalität auf. Körper sind in grundlegender Weise relational verfasst, insofern sie für ihre Entwicklung und Erhaltung auf unterstützende Netzwerke angewiesen sind; diese Netzwerke sind sowohl infrastrukturell und technologisch als auch im Sinn von sozialer Interdependenz zu verstehen (vgl. APV: 170–172). Es handelt sich dabei um einen der Kerngedanken, den Butler bereit in *Gefährdetes Leben* (2004) und *Raster des Krieges* (2009) entwickelt. In *Raster des Krieges* fordert Butler eine neue »Ontologie des Körpers«, die den Körper als »ein soziales Phänomen« versteht: »anderen ausgesetzt«, »verletzlich«, abhängig von »sozialen Bedingungen und Institutionen«; ein Körper »erleidet und genießt [...] die Äußerlichkeit der Welt und reagiert auf diese Äußerlichkeit, die seine Aktivität und seine Passivität, seine ganze Disposition definiert« (RK: 39). *Gefährdetes Leben* geht ebenfalls von dieser grundlegenden Relationalität aus: Wir sind begründet und enteignet durch unsere Relationen zu anderen (GL: 41). Als Körper erscheinen wir in der Welt und sind anderen ausgesetzt. Erst vor diesem Hintergrund können wir unseren Körper für uns beanspruchen.

Der Körper hat unweigerlich seine öffentliche Dimension. Als in der öffentlichen Sphäre geschaffenes soziales Phänomen gehört mein Körper mir und doch nicht mir. Als Körper, der von Anfang an der Welt der anderen anvertraut ist, trägt er ihren Abdruck, wird im Schmelztiegel des sozialen Lebens geformt. Erst später und mit einiger Unsicherheit erhebe ich Anspruch auf meinen Körper als den, der mir gehört, wenn ich das überhaupt jemals tue. (GL: 43)

In *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* knüpft Butler an dieses Verständnis der Relationalität unseres leiblichen Daseins an und richtet den Fokus neu aus auf die politische Macht, welche die leibliche Präsenz im öffentlichen Raum entfalten kann. Versammelte Körper im öffentlichen Raum können zu »Widerstandsnetzwerken« werden (APV: 238); »manchmal entsteht eine Revolution, weil alle sich weigern, nach Hause zu gehen.« (APV: 98) In systematischer Hinsicht sind zum einen Fälle interessant, in denen die Pluralität der Körper im öffentlichen Raum die Voraussetzung für alle weiteren politischen Forderungen bildet (vgl. APV: 234–236); etwa dann, wenn es sich bei den Personen, die im öffentlichen Raum erscheinen, um solche handelt, die zu diesem Zeitpunkt gar nicht den erforderlichen Status

haben, um politische Forderungen zu stellen. Zum anderen sind jene Fälle von besonderem Interesse, in denen die Voraussetzungen des gemeinsamen Handelns selbst zum Gegenstand politischer Forderungen werden; etwa dann, wenn die Möglichkeit, im öffentlichen Raum zu erscheinen und gemeinsam tätig zu werden, durch soziale oder infrastrukturelle Bedingungen von vornherein beschränkt ist. Im nächsten Abschnitt werde ich ausführlich auf diese Fälle zurückkommen.

Diese Überlegungen führen Butler dazu, ein Verständnis von Freiheit zu entwickeln, das Freiheit im gemeinsamen Tätigsein auf der Basis eines Verständnisses von Pluralität und Gleichheit verortet (vgl. APV: 72f.). Freiheit, Macht und Handlungsfähigkeit sind demnach keine notwendigen Voraussetzungen kollektiven Handelns; vielmehr können sie zuweilen im gemeinsamen Tätigsein allererst entstehen: Manchmal geht es »nicht darum, zuerst Macht zu erlangen, um dann handeln zu können; es geht vielmehr um das Handeln selbst und darum, mit dem Handeln die Macht zu beanspruchen, die man braucht.« (APV: 58) An diesem Punkt zeigt sich besonders deutlich, wie Butler für ihre performative Theorie der Versammlung an das Verständnis von Freiheit und Macht anknüpft, das von Arendt entwickelt wurde. Im folgenden Abschnitte greife ich daher auf Arendt zurück, um Butlers Ansatz zu vertiefen.

4. ERSCHEINUNGSRAUM UND GEMEINSAMES HANDELN

In *Vita Activa* entwickelt Arendt einen Begriff politischen Handelns, dem zufolge dieses Handeln nur gemeinsam mit anderen Menschen möglich ist. Es bedarf dafür eines Raumes, in dem die Menschen füreinander erscheinen können. Arendt nennt diesen Erscheinungsraum. Einerseits ist der Erscheinungsraum Voraussetzung des Handelns, insofern Handeln Erscheinen im Erscheinungsraum erfordert: »Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt« (Arendt 1960: 219). Andererseits entsteht ein Erscheinungsraum allererst, »wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen« (Arendt 1960: 251). Es handelt sich hierbei um eine Theorie der Ko-Konstitution von gemeinsamen Handeln und Erscheinungsraum. Ein Erscheinungsraum »liegt in jeder Ansammlung von Menschen potentiell vor, aber eben nur potentiell« (Arendt 1960: 251); ein Erscheinungsraum ist nicht einfach gegeben, er muss im gemeinsamen Handeln verwirklicht werden. Für Arendt entsteht Macht durch gemeinsames Handeln im Erscheinungsraum. Andererseits ist Macht das, »was den öffentlichen Bereich, den potenziellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält« (Arendt 1960: 252). Arendts originellem Machtverständnis zufolge entsteht Macht im gemeinsamen Handeln im Erscheinungsraum; Macht ist

daher kein Nullsummenspiel, sondern eine Potenzialität, die im gemeinsamen Handeln verwirklicht werden kann und muss.

Einerseits knüpft Butlers Verständnis pluraler Performativität in entscheidender Weise an den Arendt'schen Machtbegriff an. Andererseits formuliert sie eine Reihe von kritischen Rückfragen an die Arendt'sche Theorie. Diese lassen sich in vier Themenkomplexen zusammenfassen:

Erstens problematisiert Butler die infrastrukturellen, technologischen und politischen Voraussetzungen für gemeinsames Handeln, Sprechen und Erscheinen. Arendt schreibt zu dieser Frage, dass die »einzige rein materielle, unerläßliche Vorbedingung der Machterzeugung [...] das menschliche Zusammen selbst [ist]« (Arendt 1960: 253). Butler hingegen fragt, wie es um Formen der Versammlungsfreiheit bestellt ist, wenn diese in einem politischen Regime verboten ist; wie der öffentliche Raum beschaffen ist, wenn dieser restringiert wird; oder welche Auswirkungen es hat, wenn die architektonische Gestaltung des öffentlichen Raums es z.B. Menschen mit Behinderungen erschwert oder verunmöglicht, an Versammlungen teilzunehmen.⁵ Butler möchte mit diesen Beispielen deutlich machen, dass infrastrukturelle und technologische Voraussetzungen des Erscheinungsraums nicht einfach vorausgesetzt werden können, sondern manchmal ebenfalls Teil der politischen Auseinandersetzung sind (vgl. APV: 170–172).

Zweitens schlägt Butler eine Erweiterung der für gemeinsames Handeln notwendigen direkten Begegnung auf jene Bereiche vor, die durch die gegenwärtigen technologischen Möglichkeiten eröffnet werden, insbesondere den Bereich medial vermittelter Versammlungen. Arendt schreibt: »Nur in einem Miteinander, das nahe genug ist, um die Möglichkeit des Handelns ständig offen zu halten, kann Macht entstehen.« (Arendt 1960: 253) Butler hingegen möchte zeigen, dass man nicht immer am gleichen Ort sein muss, um gemeinsam zu handeln. Zum einen erlauben das Internet und die diversen sozialen Netzwerke eine Erweiterung des Erscheinungsraums, der über die Interaktion von Personen, die sich um selben Ort befinden, hinausgeht (vgl. APV: 200). Zum anderen diskutiert Butler das Beispiel von Solidarität unter Häftlingen, die auch in einer Situation, in der sie durch die Haftbedingungen von einem direkten Miteinander abgehalten werden, gemeinsam handeln können, etwa durch koordinierte Hungerstreiks (vgl. APV: 178f.).

5 Die Begriffe »öffentlicher Raum« und »Erscheinungsraum« changieren hier zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutung. Im engen Sinn referieren die Begriffe auf einen »tatsächlichen«, »materiellen« Ort wie z.B. einen öffentlichen Platz. Im weiteren Sinn beziehen sie sich auf eine – wie auch immer beschaffene – Sphäre, in der ein Miteinandersein möglich ist. Butlers folgende, »medientheoretische« Überlegungen nutzen dieses Changieren des Begriffs.

Drittens geht Butler auf die ko-konstitutive Funktion medialer Berichterstattung für den Erscheinungsraum ein. Obwohl Butler – vorbehaltlich der beiden zuvor genannten Erweiterungen – Arendt darin zustimmt, dass das Erscheinen füreinander für das gemeinsame Handeln die zentrale Voraussetzung ist, möchte sie ebenso berücksichtigen, dass es für die Wirkmächtigkeit gemeinsamen Handelns entscheidend ist, welche mediale Öffentlichkeit dieses Handeln erhält. Butler macht darauf aufmerksam, dass der Kampf um die Rahmung der medialen Berichterstattung einer der zentralen Elemente von Protestbewegungen ist. Ein Beispiel hierfür ist, dass das Filmen von Polizeigewalt zu einem wesentlichen Faktor im Kampf gegen diese geworden ist. Bei zahlreichen Bewegungen zeigt sich, dass es mittlerweile ein wesentlicher Faktor ist, dass den offiziellen Kameras der Ordnungsmacht die zahlreichen Smartphones entgegengehalten werden, deren Videos über diverse Netzwerke geteilt werden und so eine Gegenöffentlichkeit erzeugen (vgl. APV: 30).

Viertens fragt Butler nach den Ein- und Ausschlussmechanismen des öffentlichen Raums: Wer kann am gemeinsamen Handeln teilnehmen und wie wird dies entschieden? Butler kann sich mit dieser Frage wiederum auf Arendt berufen. Im Abschnitt »Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte« in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955) bietet Arendt eine eindringliche Analyse der Situation von Staatenlosen, die gerade angesichts der gegenwärtigen »Flüchtlingskrise« besonders lesenswert ist. Diese Überlegungen aufgreifend fragt sich Butler, wieso Arendt auf diese Analysen in *Vita Activa* (1960) nicht eingeht und nach den Ausschlussmechanismen fragt, welche die Teilnahmemöglichkeit am gemeinsamen Handeln regeln (Butler/Spivak 2007: 13–15).

Ich möchte an diesem Punkt näher auf Arendts Analyse eingehen, weil sie eine wesentliche Voraussetzung für die Überlegungen zur Macht kurzlebiger Versammlungen im nächsten Abschnitt darstellt. In »Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte« zeichnet Arendt nach, wie die nationalstaatliche Ordnung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer größere Menschengruppen ausschloss und in ein rechtliches Niemandsland verwies. Es handelte sich dabei einerseits um das Problem der nationalen Minderheiten und andererseits um die immer größer werdende Gruppe der Flüchtlinge und Staatenlosen, welche »die sogenannten Menschenrechte verloren« hatten, weil »sie von keinem Staat offiziell repräsentiert und geschützt wurden« (Arendt 1955: 562). Bei den Staatenlosen und Flüchtlingen handelte es sich um Individuen, die sich zwar in einem zivilisierten Land mit rechtlicher Ordnung bewegten, allerdings in einem Status der Recht- und Schutzlosigkeit befanden. Ähnlich wie wir es in den letzten Jahren beobachten konnten, brachte die Vielzahl der Flüchtlinge das Asylrecht und das System der Naturalisierung, die – wie Arendt bemerkt – immer nur auf einzelne Individuen ausgelegt waren, zum Zusammenbruch. Arendt benennt das grundlegende Problem, das darin besteht, dass innerhalb einer nationalstaatlichen Ordnung kein internationaler Status das staatliche Ho-

heitsterritorium ersetzen kann, dessen Schutz man genießt und auf das man entsprechend auch abgeschoben werden kann. So wurden Internierungslager häufig zur Lösung für das fehlende Territorium (Arendt 1955: 577–601).

Darauf aufbauend folgt der Abschnitt »Die Aporien der Menschenrechte«, der das Problem der Staatenlosen noch einmal auf eine höhere und allgemeinere Ebene der Reflexion hebt. Arendt beginnt mit der Feststellung, dass die Universalität der Menschenrechte bedeutet, dass die »Menschenrechte als unabdingbar und unveräußerlich proklamiert« werden und daher als auf kein anderes Gesetz oder Recht aufbauend, sondern allen anderen zugrundeliegend gefasst werden. Daher »bedurfte es anscheinend auch keiner Autorität, um sie zu etablieren«, und kein »besonderes Gesetz für ihre Innehaltung« (Arendt 1955: 603). Die Menschenrechte sollen sich auf keine bestehende Ordnung berufen müssen, sondern jedem Menschen von Geburt an zukommen. Darin liegt nach Arendt allerdings eine Paradoxie:

Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerbaren Menschenrechte lag, war, daß dieses Recht mit einem »Menschen überhaupt« rechnete, den es nirgends gab, da ja selbst die Wilden in irgendeiner Form menschlicher Gemeinschaft leben, ja, daß dieses Recht der Natur selbst förmlich zu widersprechen schien, da [...] der Begriff des Menschen, wenn er politisch brauchbar gefaßt sein soll, die Pluralität der Menschen stets in sich einschließen muß. (Arendt 1955: 604)

Zu dieser Paradoxie von individualistischer Begründung der Menschenrechte und relationalem Wesen des Menschen kommt eine historische Paradoxie hinzu: die »Verquickung der Menschenrechte mit der im Nationalstaat verwirklichten Volkssouveränität« (Arendt 1955: 605). Die Staatenlosen brachten diese zweite Paradoxie zum Vorschein: Einerseits werden die Menschenrechte als unabhängig von jedem Staat gedacht; gerade darin entfalten sie ihre wesentliche Rolle. Andererseits wurde ersichtlich, dass in dem Moment, als Menschen nicht mehr den Schutz eines Staates genossen und sich entsprechend auf ihre Menschenrechte berufen sollten, »es niemanden gab, der ihnen dies Recht garantieren konnte, und keine staatliche oder zwischenstaatliche Autorität bereit war, es zu beschützen« (Arendt 1955: 605).

Es zeigt sich, dass der Status der Rechtlosigkeit, in dem sich Staatenlose befinden, gleichbedeutend damit ist, zu keiner politischen Gemeinschaft zu gehören (Arendt 1955: 612). Damit sind die Staatenlosen aber auch der Möglichkeit beraubt, am gemeinsamen Handeln teilzunehmen und darin Macht und Freiheit zu verwirklichen. Arendt bezeichnet die Freiheit der oder des Staatenlosen als »Narrenfreiheit«, »weil das, was er denkt, für niemanden von Belang ist« (Arendt 1955: 613). Die Staatenlosen sind daher von der wesentlich menschlichen Tätigkeit ausgeschlossen, im Erscheinungsraum als Handelnde sichtbar zu werden: »Sie waren politisch (aber natürlich nicht personal) der Fähigkeit beraubt, Überzeugungen zu haben und zu handeln.« (Arendt 1955: 614) In Reaktion auf die Erfahrung der Staatenlosen formuliert Arendt

das einzige ihres Erachtens grundlegende Recht, das sie als das »Recht, Rechte zu haben« identifiziert. Dieses ist für sie »gleichbedeutend damit, in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird« (Arendt 1955: 614). Arendts Analyse des Ausschlusses der Staatenlosen aus dem Bereich, in dem gemeinsames Handeln möglich ist, und ihr normativer Gegenentwurf eines »Rechts, Rechte zu haben«, sind die Grundlage für die folgende Analyse der Macht flüchtiger Versammlungen.

5. DIE MACHT FLÜCHTIGER VERSAMMLUNGEN

In dem kleinen Band *Sprache, Politik, Zugehörigkeit* diskutiert Butler mit Gayatri Chakravorty Spivak die Demonstrationen von illegalen Einwanderer 2006 in Kalifornien, insbesondere in Los Angeles, bei denen die US-Hymne auf Spanisch gesungen wurde. Butler betont, dass es sich hierbei um einen performativen Widerspruch handelt; denn die Hymne wurde in einer Sprache gesungen, in der sie nicht gesungen werden darf; und zudem wurde sie von Personen gesungen, die dazu nicht berechtigt waren und sich am Ort ihres Singens gar nicht aufhalten durften. »Sie haben nach dem Gesetz kein Recht auf freie Rede, obschon sie genau aus dem Grund frei sprechen, um das Recht, frei zu sprechen, einzufordern. Sie üben diese Rechte aus, was nicht heißt, daß sie sie ›bekommen‹ werden.« (Butler/Spivak 2007: 44f.)

Aufbauend auf das von Arendt formulierte ›Recht, Rechte zu haben‹,⁶ versteht Butler den Gesang der Hymne als eine Ausübung des »Rechts auf Rechte«, das »von keinem Gesetz garantiert wird, sondern der Natur der Gleichheit angehört, von der sich erweist, daß sie nicht natürlich gegeben, sondern eine gesellschaftliche Bedingung ist« (Butler/Spivak 2007: 45). Butler erweitert dies zur generellen These, dass

keine radikale Politik des Wandels ohne performativen Widerspruch möglich ist. Eine Freiheit auszuüben und eine Gleichheit gerade gegenüber einer Autorität geltend zu machen, die beides ausschließt, heißt zu zeigen, wie Freiheit und Gleichheit sich jenseits ihrer positiven Artikulation bewegen können und müssen. Man ist auf den Widerspruch angewiesen, muß ihn exponieren und bearbeiten, um zu etwas Neuem zu gelangen. (Butler/Spivak 2007: 46)

Dabei ist es wichtig zu betonen – und hierin muss auch Arendts Analyse der Staatenlosen präzisiert werden –, dass die illegalen Einwanderer nicht jenseits bestehender

6 Dieser kleine Band zeigt einmal mehr Butlers ambivalente Haltung zu Arendt. Einerseits behauptet sie, dass Arendt diesen Akt des Singens nicht theoretisieren kann (Butler/Spivak 2007: 43). Andererseits liefert sie in weiterer Folge eine Theoretisierung dieses Ereignisses, das in entscheidender Weise an Arendt anknüpft.

Ordnungsstrukturen stehen oder auf den Status ›bloßen Lebens‹ (Agamben 2002) reduziert wären. Als ›Illegale‹ haben sie einen spezifischen Status, der sie ganz besonders der staatlichen Gewalt ausliefert. Zudem spielen sie im Wirtschaftssystem des Landes, in dem sie sich befinden, eine spezifische Funktion, der sie wiederum auf einen besonders schlechten aber beschreibbaren Status festlegt. Der Punkt, der hingegen mit Arendt betont werden kann, ist, dass diese Menschen zwar am ökonomischen und sozialen Leben teilnehmen können und auch bzw. in besonderer Weise der Staatsgewalt unterworfen sind, dass ihnen jedoch die Möglichkeit genommen wurde, sich am *politischen* Leben zu beteiligen.

Das Singen der US-Hymne auf Spanisch ist dabei kein isolierter, kontextloser Akt – als solcher wäre dieser Gesang überhaupt nicht verständlich. Er knüpft vielmehr an eine lange Tradition an und schreibt sich in diese ein. Wenn es nicht eine Tradition des Singens der amerikanischen Hymne gäbe, die festlegt, welche Personen in welchen Kontexten die Berechtigung haben, die Hymne auf eine festgelegte Weise zu singen, dann wäre besagter Gesang in Kalifornien nicht als Singen der Hymne identifizierbar gewesen und es hätte gar nicht festgestellt werden können, dass es sich dabei um die Performance von unberechtigten Personen in einem unpassenden Kontext und auf nicht den Regeln entsprechende Weise handelt. Das Anknüpfen an eine Tradition ist eine Voraussetzung dafür, dass ein performativer Widerspruch als solcher erkennbar ist. Der Widerspruch besteht in der Legitimationslücke, der diese Handlung auszeichnet, also darin, dass eine Handlung ausgeführt wurde, die keine bestehende Legitimationsbasis hat, sondern für die erst *in actu* Legitimität verlangt wird.

Für eine Theorie der Versammlung zieht Butler daraus die Konsequenz, dass das gemeinsame Einnehmen eines Raums und die gemeinsame Zurschaustellung der eigenen Existenz in bestimmten Fällen bereits ein gewichtiges politisches Ereignis sein kann. In manchen Fällen »ist es vielleicht treffender, wenn man sagt, dass *die Versammlung bereits spricht, bevor ein Wort geäußert hat*« (APV: 204). Was die Versammlung in solchen Fällen ›ausspricht‹, indem sie es zur Schau stellt, ist ihre eigene Existenz. Eine solche performative Zurschaustellung der eigenen Existenz durch eine sich bildende Versammlung hat eine Reihe von Effekten, die sie zu einer mächtigen politischen Handlung machen können: Sie drängt eine ausgeschlossene Gruppe in den Raum des Sichtbaren; sie bringt deren Forderung nach einem Recht auf lebbares Leben in die politische Auseinandersetzung ein; und sie manifestiert die Geteiltheit der Situation und holt die Individuen damit aus ihren isolierten Einzelschicksalen und proklamiert eine Gemeinschaft. Es ist für Butler entscheidend, dass diese Proklamation keine vorgängige Gruppe oder geteilte Identität voraussetzt, sondern das performative Gründungsmoment einer Gruppe ist (vgl. APV: 28). Das Einbrechen in den öffentlichen Raum durch eine Versammlung, die bislang in diesem keinen legitimierten Platz hatte, kann zu einem Gründungsmoment, einem Neuanfang innerhalb des Politischen werden.

Um dieses Moment des Neuanfangs weiter zu entfalten, kann auf eine weitere Arbeit von Arendt verwiesen werden. In *Über die Revolution* hält Arendt (1963) fest, dass der Revolutionsbegriff »unlösbar der Vorstellung verhaftet [ist], daß sich innerhalb der weltlichen Geschichte etwas ganz und gar Neues ereignet, daß eine neue Geschichte anhebt« (Arendt 1963: 33). Das zweite zentrale Element des Revolutionsbegriffs ist, die Revolution als die Geburtsstätte der Freiheit zu verstehen (vgl. Arendt 1963: 34); die Revolution schafft einen neuen Erscheinungsraum, der als Ort der Freiheit und Gleichheit zu verstehen ist. Eine Revolution findet nur dann statt, wenn sich die Idee des Neubeginns mit der Gründung der Freiheit verbindet. Entsprechend darf nach Arendt nicht jeder Aufstand, Staatsstreich oder Bürgerkrieg als Revolution gelten (vgl. Arendt 1963: 41). Arendt greift auf die amerikanische Revolution zurück, um diesen Begriff der Revolution zu entfalten, und wendet gegen spätere Revolutionen ein, dass diese nicht mehr als Gründungs Momente der Freiheit verstanden wurden, sondern als Akte der Befreiung im Angesicht der Unterdrückung oder des Elends der Bevölkerung, wodurch sie den wesentlichen Bereich des Politischen verfehlten.

Arendt hätte den Flüchtlingsmarsch vom 4. September 2015 daher wohl kaum als einen revolutionären Akt gelten lassen. Ihre Begründung hierfür ist lehrreich, denn sie erlaubt uns, nicht nur die Macht, sondern auch die Beschränktheit dieser pluralen Handlung zu sehen. Der Marsch entfaltete seine Macht, weil durch ihn eine Gruppe von Ausgeschlossenen ihren Eintritt in den Erscheinungsraum performativ ins Werk setzte, was eine Reorganisation der bestehenden Ordnung erforderlich machte. Tatsächliche *politische* Macht hätte dieser Marsch allerdings nur dann entfaltet, wenn er nicht nur ein gemeinsames Vorgehen in Reaktion auf die Unerträglichkeit der Situation gewesen wäre, sondern sich zudem als ein gemeinsames Handeln im Namen von Freiheit und Gleichheit entfaltet hätte.

6. DIE KONSTITUTION KURZLEBIGER VERSAMMLUNGEN

Während die Theorien von Butler und Arendt ihre Stärke darin ausspielen, die Macht kurzlebiger Versammlungen zu erklären, helfen sie uns nur bedingt zu verstehen, wie solche Versammlungen zustande kommen. Butler bleibt bezüglich dieser Frage auffällig vage und macht letztlich nur deutlich, woran wir es nicht festmachen dürfen: an einer vorgängigen Identität oder klar definierten Forderungen. Ihre performative Theorie der Versammlung stellt sich solchen Zugängen entgegen, indem sie betont, dass die Gruppe nicht die Voraussetzung, sondern das Resultat der Ausübung pluraler Performativität ist.

Doch was bringt Menschen dazu, sich zu versammeln und gemeinsam zu handeln? Einerseits ist es sicherlich so, dass die konkreten Gründe von Fall zu Fall und

von Beteiligten zu Beteiligten unterschiedlich sein können und es daher eine Anmaßung wäre, darüber in einem Beitrag zur politischen Philosophie eine Auskunft geben zu wollen. Andererseits sollte uns dies nicht dazu verleiten, diese Frage in einem Bereich zu verorten, der einer Theoretisierung gänzlich verschlossen ist. Auch Butler deutet an einigen Stellen in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* an, dass es Formen der Gemeinsamkeit braucht, um plurales Handeln in Gang zu bringen und in Gang zu halten; ein geteiltes Gefühl von Ungerechtigkeit oder Unlebbbarkeit könnte etwa diese Rolle spielen (vgl. APV: 177).

An dieser Stelle kann ich nur einen Hinweis geben, in welche Richtung man gehen könnte, um hier weiter zu denken, ohne hinter die zentralen Einsichten, die Butler zu einer performativen Theorie der Versammlung geführt haben, zurückzufallen. Mit Sartres (1967) *Kritik der dialektischen Vernunft* ließe sich z.B. zeigen, dass es eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Bildung einer Versammlung ist, dass die Beteiligten bereits in irgendeiner Weise als Kollektiv strukturiert sind. Das lässt sich am Beispiel des eingangs geschilderten Flüchtlingsmarschs deutlich sehen: Dass die Flüchtlinge tagelang in derselben Bahnhofshalle ausharren mussten und ihre Situation dabei zunehmend als ausweglos erlebten, dürfte das wesentliche Moment gewesen sein, das sie dazu brachte, gemeinsam tätig zu werden. Das verweist auf ein weiteres Element, das von Sartre herausgearbeitet wurde: Die Bildung einer Versammlung geht mit der Einsicht einher, dass es ein gemeinsames Anliegen gibt (dieses muss keine konkrete Forderung sein und kann ein hohes Maß an Heterogenität der Einzelinteressen zulassen) und dass die Möglichkeit besteht, durch gemeinsames Handeln dahingehend etwas zu verändern. Mithilfe einer Theorie pluraler Performativität lässt sich betonen, dass diese Gemeinsamkeit dem Tun nicht vorgängig ist, sondern sich im gemeinsamen Tätigsein Anliegen abzeichnen und Handlungsmöglichkeiten eröffnen.

Der nächste Schritt wäre, die Formen von Bindungen zu untersuchen, die durch das gemeinsame Tätigsein gestiftet werden, um zu verstehen, wie diese dazu beitragen, die Gemeinschaftshandlung zu koordinieren und in Gang zu halten.⁷ Meines Erachtens würden diese Ergänzungen es ermöglichen, einen vollwertigen Begriff pluralen, performativen Handelns zu entwickeln, der auf der radikalen Relationalität menschlicher Subjektivität und Akteurschaft aufbaut und in der Lage ist, die spezifischen Bindungen in verschiedenen Gruppen zu thematisieren sowie die Macht und Handlungsmöglichkeiten, die sich durch das gemeinsame Handeln entwickeln, verständlich zu machen.

7 An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, Sartres Ansatz durch den Rückgriff auf eine Theorie des Miteinanderfühlens, wie er in der frühen Phänomenologie entwickelt wurde, in diese Richtung zu erweitern (vgl. Thonhauser 2017). Meines Erachtens ließe sich dies gut mit einer performativen Theorie der Versammlung verbinden.

7. VERSAMMLUNGEN ZWISCHEN NOTWENDIGKEIT UND FREIHEIT

Eine Theorie der Versammlung, die auf einem Verständnis pluraler Performativität aufbaut, erlaubt es, die Selbstkonstitution kurzlebiger Versammlung im gemeinsamen Handeln verständlich zu machen, ohne auf eine vorgängige Identität rekurrieren zu müssen. Es erlaubt zudem ein plurales Verständnis dieses Handelns, das der Heterogenität der Beteiligten Rechnung tragen kann. Der gemeinsame Marsch machte die Flüchtlinge zu einer Gruppe und eröffnete ihnen Handlungsmöglichkeiten, die sie zuvor nicht hatten und alleine nie hätten erreichen können. Es handelte sich hierbei um eine Akteurschaft, die von der bestehenden Ordnung nicht vorgesehen war; die Flüchtlinge waren vielmehr als passives Subjekt polizeilicher Maßnahmen konstituiert. Dies zeigt uns, dass spontane Versammlungen gerade dann eine kritische Funktion erfüllen, wenn die an ihr Beteiligten oder die Form ihrer Zusammenkunft zu jenen Ausgeschlossenen gehören, die in der bestehenden Ordnung des öffentlichen Raums keinen Platz haben.

Für Butler ist aber ebenso klar, dass kurzlebige Versammlungen weder intrinsisch gut noch intrinsisch schlecht sind. Dies führt sie zur normativen Frage, welche Versammlungen zu begrüßen und welche abzulehnen sind. Arendts Begriff der Revolution verspricht, hierfür ein Kriterium zu liefern. Eine entstehende Versammlung ist dann zu begrüßen, wenn sie nicht bloß der Befreiung, sondern der Gründung der Freiheit dient; dies erfüllt nicht jede Rebellion gegen eine ungerechte Situation, sondern nur ein Neuanfang im Namen von Freiheit und Gleichheit. Wenngleich eine scharfe Grenze zwischen Handeln aus Notwendigkeit und Handeln im Namen einer Gründung der Freiheit in der komplexen Wirklichkeit sozialer Kämpfe wohl kaum zu ziehen ist – weil die beiden Momente wohl immer vermischt auftreten –, verspricht Arendts Ansatz, ein Kriterium zu liefern, um bloße Befreiungsbewegungen von echten Revolutionen zu unterscheiden und damit jene Versammlungen zu identifizieren, die politische Macht im Namen der Demokratie anstreben. Mit Butler lässt sich anmerken, dass Arendts Kriterium vielleicht zu starr und idealistisch ist. Manchmal ist es berechtigterweise gerade die Forderung nach einem lebbareren Leben, die im Zentrum pluralen Handelns steht, und Versammlungen erfüllen manchmal gerade dann ihre kritische Funktion, wenn sie die Situation bestimmter Bevölkerungsgruppen, denen es verunmöglicht wird, ein lebbares Leben zu führen, thematisieren. Vielleicht lassen sich die Grundideen von Arendt und Butler in folgendem Kriterium zusammenführen: Im Entstehen begriffene Versammlungen erfüllen dann ihre kritische Funktion in zu affirmierender Weise, wenn sie performativ neue Gemeinschaften schaffen, welche die bestehende Ordnung des öffentlichen Raums infrage stellen, und dies nicht bloß im Dienst von Partikularinteressen tun, sondern im Namen von Freiheit und Gleichheit.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1955): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München/Zürich: Piper 2008.
- Arendt, Hannah (1960): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper 2009.
- Arendt, Hannah (1963): *Über die Revolution*. München: Piper 1974.
- Blume, Georg/Brost, Marc/Hildebrandt, Tina/Hock, Alexej/Klormann, Sybille/Köckritz, Angela/Krupa, Matthias/Lau, Mariam/Randow, Gero von/Theile, Merlind/Thumann, Michael/Wefing, Heinrich (2016): »Grenzöffnung für Flüchtlinge: Was geschah wirklich?«, in: *DIE ZEIT*, 18. August 2016, <http://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich/komplett-ansicht> (Zugriff 8.8.2016).
- Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Freud, Sigmund (1921): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt/M.: Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt/M.: Campus.
- Heath, Joseph (2015): »Methodological Individualism«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/methodological-individualism/> (Zugriff am 22.9.2016).
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Le Bon, Gustave (1895): *Psychologie des Foules*. Alcan.
- Muhr, Rudolf (2015): »Ergebnisse der Wahl des Österreichischen Worts des Jahres 2015«, http://www.oedeutsch.at/OEWORT/2015/01_Begr15/Pressemitteilung-Oewort-Wahl%202015.pdf (Zugriff 22.9.2016).
- Sartre, Jean-Paul (1960): *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek: Rowohlt 1967.
- Thonhauser, Gerhard (2017): »From Collectives to Groups. Sartre and Stein on Joint Action and Emotional Sharing« in: Luft, Sebastian/Hagengruber, Ruth (Hg.): *Women Phenomenologists on Social Ontology*. Clam: Springer (i. Ersch.).
- Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

IV. PERSPEKTIVIERUNGEN

Politische Philosophie bei Freud

Krieg, Zerstörung und die Fähigkeit zur Kritik¹

JUDITH BUTLER

Übersetzt von Anna Wieder und Sergej Seitz

Ich habe Bedenken Ihr Interesse zu mißbrauchen, das ja der Kriegsverhütung gilt, nicht unseren Theorien. Doch möchte ich noch einen Augenblick bei unserem Destruktionstrieb verweilen, dessen Beliebtheit keineswegs Schritt hält mit seiner Bedeutung.

SIGMUND FREUD AN ALBERT EINSTEIN (1932: 39)

Freud wird im Allgemeinen nicht als politischer Philosoph angesehen, auch wenn einige seiner Einsichten von philosophischen Ansätzen aufgegriffen wurden, die sich mit Fragen der Politik befassen. Umgekehrt greift Freud wiederholt auf Metaphern aus dem Bereich der Politik zurück, um seine Ansichten zu erläutern. In seinen Arbeiten zur Verdrängung spielt etwa der Begriff der Zensur eine wichtige Rolle, wenngleich Freud dabei natürlich nicht an einen Staat oder eine Institution denkt, die unsere Gedanken und Wünsche zensieren würden. Das Ich bezeichnet Freud gelegentlich als eine »Instanz«, wodurch er ihm einen sozialen Status und eine mögliche politische Signifikanz zuschreibt. Immer wieder spricht Freud zudem über die Gefahren des Nationalismus, den phantasmatischen Charakter von Staatsbürgerschaft, das Problem der Autorität, die Ursprünge von Gewalt und Krieg sowie die Aussichten auf Frieden. Dabei bedient sich Freud etwa in *Das Ich und das Es* (1923) einer operativen Metapher von der Psyche als einem eigenen Rechtssystem, das urteilt, Autorität durchsetzt, fremde Elemente verbannt und Strafen verhängt. In

1 Anm. d. Hg.: Dieser Text ist eine deutschsprachige Erstpublikation. Eine englische Fassung wird voraussichtlich in dem *Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, hg. von Michael Lacewing u. Richard Gipps, bei Oxford University Press erscheinen.

seinem 1915, mitten im Ersten Weltkrieg verfassten Text »Zeitgemäßes über Krieg und Tod« denkt Freud über die Bindungen nach, die Gemeinschaften zusammenhalten, sowie über die destruktiven Kräfte, die diese Bindungen zerreißen. Im Zuge seiner Forschungen zum Todestrieb befasst sich Freud erstmals 1920 in *Jenseits des Lustprinzips* und dann eingehender in der darauf folgenden Dekade mit den destruktiven Kräften des Menschen. Sadismus, Aggression und Destruktion fungieren hier zunehmend als typische Beispiele für den Todestrieb, dem Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) seine elaborierteste Ausformulierung gibt. Der Todestrieb, den er zehn Jahre zuvor, in *Jenseits des Lustprinzips*, bereits als einen unabänderlichen Teil der menschlichen Natur angesehen hatte, nimmt in *Das Unbehagen in der Kultur* eine neue Form an: Freud entwickelt dort eine dualistische Metaphysik, in der Eros – die Kraft, die immer komplexere menschliche Bindungen hervorbringt – und Thanatos – die Kraft, die diese Bindungen zerreißt – einander gegenübergestellt werden. Wenn jede dauerhafte politische Formation voraussetzt, dass soziale Bindungen relativ konstant aufrechterhalten werden können, wie kann dann ein politisches Gemeinwesen mit jener destruktiven Kraft umgehen, die Freud beschreibt?

Politische Philosophie zielt traditionellerweise auf die Erläuterung von Konzepten wie Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit ab, tut dies jedoch für gewöhnlich im Rahmen einer umfassenderen Fragestellung: Was ist die beste Form, in der Menschen sich gemeinsam regieren können? Diese Frage unterstellt bereits, dass politische Gemeinwesen eingerichtet und erhalten werden müssen, und dass Gesetze und Normen dazu da sind, diese Formen geteilter Existenz bzw. gemeinschaftlichen Lebens zu regulieren. Wenn wir also nach der besten Art und Weise fragen, in der das Zusammenleben der Menschen zu organisieren ist, und zur Lösung dieses Problems nach spezifischen staatlichen Strukturen oder Regierungsformen suchen, treffen wir bereits einige zentrale Voraussetzungen: Erstens setzen wir voraus, dass Menschen in gewisser Weise dazu geeignet sind oder dazu gebracht werden können, sich gemeinsam zu regieren. Dabei gehen wir etwa davon aus, dass Menschen sich um andere sorgen, dass sie Teile eines Gemeinwillens sind, dass sie nach dem streben, was für alle gut ist, oder dass sie sich aufgrund eines sozialen und politischen Sinns der Notwendigkeit bewusst sind, sich selbst als Teile einer Gemeinschaft zu sehen – oder zumindest dazu erzogen oder gezwungen werden können, eine derartige Orientierung auszubilden. Wir setzen zweitens voraus, dass die spezifischen Beziehungen, die innerhalb eines politischen Gemeinwesens gestiftet werden, zu dessen Erhaltung beitragen, außer in jenen Fällen, in denen das Gemeinwesen sich als so unerträglich und ungerecht erweist, dass es zugunsten einer anderen Ordnung überwunden werden muss. Wenn es zutrifft, dass – wie Aristoteles sagt – Menschen politische Lebewesen sind und dass sie sich nur im Zusammenhang politischen Lebens als Menschen erkennen und ausdrücken können, dann hat die je konkrete Form, die menschliche Beziehungen innerhalb eines politischen Gemeinwesens annehmen, unmittelbar damit zu tun, wie das spezifisch Menschliche an ihnen in die-

sem Gemeinwesen erkannt und ausgedrückt werden kann. Denn damit Menschen einander in Gemeinschaft regieren können, scheint es notwendig, dass sie sich entweder bereits in Verbindungen finden, die eine derartige Regierung ermöglichen, oder dass solche Verbindungen durch das Regieren hergestellt werden können. Die Verwirklichung politischen Lebens setzt nicht nur ein geteiltes Leben voraus, sondern auch eine Reihe sozialer Bindungen, die von der Verpflichtung zeugen, dieses geteilte Leben dauerhaft zu erhalten, eine Regierungsform zu finden und am gemeinsamen Regierungsprozess teilzunehmen.

Um zu verstehen, wie soziale Bindungen geschmiedet und erhalten werden, möchte ich mich in der Folge mit Freuds These auseinandersetzen, dass der Eros uns dazu treibt, menschliche Bindungen zu stiften und zu erhalten sowie immer komplexere Formen von Bindungen auszubilden. Demzufolge scheint ein Gemeinwesen – insofern es von der Möglichkeit abhängt, immer komplexere menschliche Bande zu erhalten und zu erweitern – in gewisser Weise auf den Eros angewiesen zu sein. Wenn es für ein Gemeinwesen notwendig ist, dass seine Mitglieder nach der Erhaltung und Kultivierung dieser Bande streben, dann setzt es – wie auch die politischen Philosophien, die es konzeptuell zu fassen versuchen – die Funktionsfähigkeit dieser Bindungen voraus und muss folglich auch mit deren Brüchigkeit rechnen. In seinen Überlegungen zum Krieg wird die Brüchigkeit dieser Bindungen für Freud zu einem der dringlichsten Probleme.

FREUD ÜBER DEN KRIEG

Freuds Gedanken zum Ersten Weltkrieg bereiteten vielen seiner späteren Einsichten zur Destruktivität den Weg. 1915 hatte Freud noch nicht den Begriff des Todestriebs eingeführt – jenes Triebes, der mitunter gerade auf die Zerstörung sozialer Bindungen abzielt; aber er bemerkt bereits die erdrückende und nie dagewesene menschliche Destruktivität zu seiner Zeit:

Der Krieg, an den wir nicht glauben wollten, brach nun aus und er brachte die – Enttäuschung. Er ist nicht nur blutiger und verlustreicher als einer der Kriege vorher, infolge der mächtig vervollkommenen Waffen des Angriffes und der Verteidigung, sondern mindestens ebenso grausam, erbittert, schonungslos wie irgend ein früherer. Er setzt sich über alle Einschränkungen hinaus, zu denen man sich in friedlichen Zeiten verpflichtet, die man das Völkerrecht genannt hatte, anerkennt nicht die Vorrechte des Verwundeten und des Arztes, die Unterscheidung des friedlichen und des kämpfenden Teiles der Bevölkerung, die Ansprüche des Privateigentums. Er wirft nieder, was ihm im Wege steht, in blinder Wut, als sollte es keine Zukunft und keinen Frieden unter den Menschen nach ihm geben. Er zerreißt alle Bande der Gemeinschaft unter den miteinander ringenden Völkern und droht eine Erbitterung zu hinterlassen, welche eine Wiederanknüpfung derselben für lange Zeit unmöglich machen wird. (Freud 1915: 328f.)

Diese Passage ist aus mehreren Gründen bemerkenswert, vor allem aber sticht Freuds Beobachtung einer Veränderung in der Geschichte der Destruktivität hervor: Eine derartige Destruktivität habe man, so Freud, bislang nicht gekannt. Doch während die Entwicklung neuer Waffen im Vergleich zu früheren Kriegen zu einem größeren Ausmaß an Zerstörung führte, scheint nach Freud der Grad an Grausamkeit gleich geblieben zu sein, was darauf hindeutet, dass das Problem nicht darin liegt, dass die Menschen grausamer geworden wären, sondern dass die Technik es der Grausamkeit ermöglicht hat, größere Zerstörungskraft als je zuvor zu entfalten. Ein Krieg ohne diese Waffen würde zwar weniger Zerstörung bringen, aber er würde nicht mit weniger Grausamkeit geführt werden. Freud scheint damit der vermeintlich naheliegenden These zu widersprechen, dass die Grausamkeit selbst durch die Technik eine Steigerung erfährt: Die Zerstörung nimmt zwar neue und historisch veränderliche Formen an, aber die Grausamkeit an sich bleibt dieselbe. Die menschliche Grausamkeit ist somit nicht alleine für die Zerstörung verantwortlich – die Technik spielt dabei ebenfalls eine Rolle. Die spezifisch menschliche Destruktivität wiederum ergibt sich aus der ambivalenten Verfasstheit der menschlichen Psyche. Fragt man danach, was getan werden kann, um der Destruktivität Einhalt zu gebieten, so muss man sich folglich unter anderem mit dieser Ambivalenz und mit der Technik auseinandersetzen – insbesondere im Kontext des Krieges.

Obwohl man im Allgemeinen davon ausgeht, dass Nationen die Akteure des Krieges sind, zerstört doch die blinde Wut, die zum Krieg antreibt, eben jene sozialen Bindungen, auf denen Nationen beruhen. Natürlich kann diese blinde Wut auch den Nationalismus einer Nation stärken, indem sie einen provisorischen, aus Krieg und Feindschaft gezimmerten Zusammenhalt stiftet, aber sie höhlt doch zugleich gerade jene Bindungen aus, die die Politik ermöglichen. Zudem ist nicht jedes Gemeinwesen ein Nationalstaat und umgekehrt kann die Nation nicht auf das Gemeinwesen reduziert werden. Wenn ein Gemeinwesen auf Übereinkünfte mit anderen Gemeinwesen angewiesen ist bzw. auf Gesetze, einschließlich jener Gesetze, die kriegerische Handlungen zwischen Gemeinwesen regeln, dann gefährdet, wie Freud anmerkt, der Krieg gerade diese Übereinkünfte und Gesetze. In der Tat missachtet der Krieg zumeist zentrale Dimensionen politischer Regelung – wie etwa das internationale Recht und die Menschenrechte, die Rechte von Nationen, die Verpflichtungen zum Schutz der Zivilbevölkerung und die Eigentumsrechte – und suspendiert diese oder verlässt sich darauf, dass die internationale Gemeinschaft gewisse Arten von Verbrechen tolerieren wird. Die Zerstörungskraft des Krieges zerreißt soziale Bindungen und hat Wut, Rache und Misstrauen (»Erbitterung«) zur Folge, wodurch zugleich die Möglichkeit von Wiedergutmachung fraglich wird. Denn der Krieg unterminiert nicht nur die Beziehungen, die in der Vergangenheit geknüpft wurden, sondern auch die zukünftige Möglichkeit friedlichen Zusammenlebens. Obwohl sich Freud in der zitierten Passage explizit auf den Ersten Weltkrieg bezieht, sagt er doch auch manches über den Krieg im Allgemeinen: Der Krieg

»wirft nieder, was ihm im Wege steht« (Freud 1915: 329). Freud legt damit nahe, dass der Krieg darauf abzielt, Hemmschwellen niederzureißen: Soldat*innen müssen etwa eine Lizenz zum Töten bekommen. Was auch immer die expliziten strategischen oder politischen Ziele eines Krieges sein mögen, sie verblassen neben den Zielen der Zerstörung; gerade die Zerstörungsverbote sind das Erste, was der Krieg zerstört. Wenn man von so etwas wie einem unausgesprochenen »Ziel« des Krieges sprechen kann, dann liegt dieses nicht primär darin, die politischen Verhältnisse zu verändern oder eine neue politische Ordnung zu errichten, sondern vielmehr darin, die soziale Basis der Politik selbst zu zerstören. Eine solche Behauptung mag übertrieben erscheinen, wenn wir an so etwas wie gerechte Kriege glauben – an Kriege etwa, die im Namen der Demokratie gegen faschistische oder massenmörderische Regime geführt werden. Aber selbst in diesem Fall kommt das explizit deklarierte Ziel der Kriegsführung mit der Destruktivität des Krieges nicht einfach zur Deckung. Auch der sogenannte »gerechte Krieg« läuft Gefahr, eine Destruktivität zu entfalten, die über seine deklarierten Ziele und ausdrücklichen Zwecke hinausgeht.

Hier scheint der Einwand nahezuliegen, dass Regierungen doch durchaus Gründe für ihre Kriegseinsätze geben: die Ausweitung oder Wiedergewinnung von Territorium und natürlichen Ressourcen, die Volks- und Landesverteidigung, die Wiederherstellung von Ehre, Patriotismus und dergleichen mehr. Freud stellt dies in zweierlei Hinsicht in Frage. Erstens macht Freud geltend, dass neben den offiziell verkündeten Kriegszielen stets auch noch ein anderes Ziel am Werk ist, das er in der zitierten Passage »blinde Wut« nennt. Zweitens verweist Freud darauf, dass gerade die Wut, die ein Volk oder eine Nation im Krieg anzuspornen und sogar zu vereinen vermag, dieses Volk oder diese Nation zugleich spaltet und sich so gegen die intendierten Kriegsziele der Selbsterhaltung oder der Selbsterhöhung richtet. Diese blinde Wut zielt schließlich vor allem darauf ab, bestehende Hemmungen und Zerstörungsverbote zu beseitigen, soziale Bindungen – die unter anderem dazu dienen, die Destruktivität in Schach zu halten – zugunsten einer gesteigerten Destruktivität zu zerreißen und Zerstörung auf lange Sicht hin zu reproduzieren, was entweder zu einer Zukunft der Zerstörung oder zu einer Zerstörung der Zukunft führt. Gerade in den deklarierten räumlich und zeitlich begrenzten Zielen der Kriegsführung kann somit ein anderes Ziel oder gar ein »Trieb« hervorbrechen: eine grenzenlose Destruktivität. Mag eine Gruppe oder Nation durch den Krieg auch einen gewissen Zusammenhalt gewinnen, indem sie sich hinter den expliziten Zielen der Landesverteidigung oder der Vernichtung des Feindes vereint, so kann sich innerhalb dieser Vereinigung doch etwas herausbilden – oder zum Vorschein kommen –, das alle diese offiziell anerkannten Ziele übersteigt und damit nicht nur die sozialen Bindungen der kriegsführenden Gruppen, sondern auch diejenigen sozialen Bindungen zerreißt, die der Krieg erst etablieren soll. Der Gedanke einer »blinden Wut«, den Freud der griechischen Tragödie entlehnt, nimmt bereits in gewissem Maße den Todestrieb vorweg, den er fünf Jahre später explizit einführen wird. Bereits 1915 be-

schäftigt ihn die Macht, die der Todestrieb erlangt, sobald er durch Zerstörungstechnologien gesteigert wird, die es vermögen, die Welt in Schutt und Asche zu legen und gerade jene sozialen Bindungen zu zerstören, die die Macht hätten, der Destruktivität Einhalt zu gebieten. Spätestens 1930, in *Das Unbehagen in der Kultur*, widmet Freud sich eingehender der Möglichkeit des Genozids. Dort schreibt er:

Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. In diesem Bezug verdient vielleicht gerade die gegenwärtige Zeit ein besonderes Interesse. Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. (Freud 1930: 506)

1931 fügt er diesem Absatz noch eine Zeile hinzu, in der er an den »ewigen Eros« appelliert, eine »Anstrengung [zu] machen [...], um sich im Kampf mit seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten« (Freud 1930: 506), wobei er hinzusetzt, dass niemand voraussehen kann, wie erfolgreich diese Anstrengung sein wird. Freud sucht augenscheinlich nach einem Potential im Triebleben, das der katastrophalen Destruktivität entgegenzuwirken vermag, die er im Ersten Weltkrieg beobachtet hat und die er in noch größerem Ausmaß im Europa der 1930er Jahre wiederkehren sieht. Freud bezieht sich also in seinem Versuch, die Destruktivität zu verstehen, nicht auf die Geschichte oder auf empirische Beispiele, sondern auf das, was er die »Triebe« nennt – ein Zug, der auf den ersten Blick ziemlich spekulativ anmutet. Warum diese Bezugnahme auf das Triebleben? Nach Freud unterscheiden sich die bewussten Gründe, die Gruppen sich selbst für ihr Handeln geben, von den Motivationen, die ihrem Handeln tatsächlich zugrunde liegen. Folglich kann ein Denken, das nach den besten Möglichkeiten sucht, Zerstörung abzuwenden, sich nicht einfach darauf beschränken, vernünftig nachvollziehbare Argumente zu liefern, sondern es muss in gewisser Weise auch an den Trieb appellieren oder einen Weg finden, mit und zugleich gegen den Destruktionstrieb zu arbeiten, der zum Krieg führen kann.

Eine der Ursachen für die Skepsis gegenüber Freuds Triebtheorie im englischsprachigen Raum hat mit der Fehlübersetzung des Ausdrucks »Trieb« durch das englische *instinct* zu tun. Freud verwendet sowohl das Wort *Instinkt** als auch das Wort *Trieb**, doch letzteres kommt in seinen Schriften bei weitem häufiger vor; und der *Todestrieb** wird auch niemals »Todesinstinkt« genannt. James Strachey übersetzte in seiner Übertragung von Freuds Schriften ins Englische durchgehend beide Begriffe mit *instinct*, was zu einem biologistischen Verständnis von Freuds Triebbegriff in der englischsprachigen Rezeption führte sowie zu der Auffassung, dass Freud in Bezug auf die Triebe eine Art biologischen Determinismus vertrete. In seinem Aufsatz »Triebe und Tribschicksale« (1917a) – dessen Titel mit »Instincts and

their Vicissitudes« ins Englische übersetzt wurde, während wohl »Drives and their Destinies« eine zutreffendere Übersetzung gewesen wäre – hält Freud fest, dass die Triebe weder allein in den Bereich der Biologie fallen noch eine schlechthin autonome psychische Domäne darstellen. Der Trieb fungiert vielmehr »als ein Grenzbezugriff zwischen Seelischem und Somatischem« (Freud 1917a: 214). Entgegen einer biologistischen Reduktion des Triebs betont Freud an einer Stelle, dass die »Triebe« der poetischen Dimension seines Werks angehören.² In *Jenseits des Lustprinzips* verweist er außerdem darauf, dass die Psychologie und die wissenschaftliche Sprache insgesamt auf figurative Rede angewiesen sind, was darauf hindeutet, dass auch biologische Erklärungen es nicht vermögen, auf figurative Rede zu verzichten. Freud stellt damit die Vorstellung in Frage, dass Triebe rein biologische, unbewusste und deterministische Handlungsursachen seien. Festgehalten werden kann dagegen fürs erste, dass Triebe als kraftvolle Motivationsquellen fungieren, die sich im Fühlen und Handeln manifestieren und nicht allein durch bewusste Reflexion verstanden werden können.

DER TODESTRIEB

Bis 1920 hatte Freud die Ansicht vertreten, dass die Psyche von der Lust, der Sexualität oder der Libido regiert wird. Erst als er mit Formen der Kriegsneurose in Berührung kam, zog er die Möglichkeit in Betracht, dass bestimmte Krankheitsbilder, wie etwa der Wiederholungszwang, nicht immer durch Wunscherfüllung oder Triebbefriedigung erklärt werden können. Freud begann also unter dem Eindruck des Krieges, den Todestrieb zu formulieren, was auch durch seine Beschäftigung mit jenen Formen repetitiver Destruktivität vorangetrieben wurde, die sich von aller erotischen Befriedigung unterscheiden.³ Als Freud in *Jenseits des Lustprinzips* zum ersten Mal den Todestrieb einführte, ging es ihm folglich um eine Erklärung für Formen repetitiven Verhaltens, die scheinbar nicht von einem Streben nach Befriedigung geleitet waren. Er war, wie erwähnt, auf Patienten getroffen, die an Kriegsneurosen litten und traumatische Szenen der Gewalt und des Verlusts stets aufs Neue durchlebten, ohne dass dies jenen Formen der Wiederholung ähnelte, die mit

2 In *Jenseits des Lustprinzips* versichert Freud den Leser*innen, dass es keinen Grund gebe, sich über den spekulativen Charakter seiner Trieblehre zu beunruhigen, da »wir genötigt sind, mit den wissenschaftlichen Terminus, das heißt mit der eigenen Bildersprache der Psychologie [...] zu arbeiten« (Freud 1920: 65). In der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* geht er noch weiter: »Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit.« (Freud 1933: 101)

3 Freud bezeichnet dies später als »nicht erotische[] Aggression« (Freud 1930: 479).

der Libido und der Wunscherfüllung verbunden sind. Diese Art der unkontrollierbaren Wiederholung des Leidens schien keinerlei Befriedigung hervorzurufen, sondern den Zustand des Patienten im Gegenteil sukzessive zu verschlechtern. Ausgehend von diesem Befund entwickelte Freud seine erste Theorie des Todestriebes, der zufolge der Organismus nach einer Rückkehr zu seinem ursprünglichen anorganischen Zustand strebt – ein Zustand, der von aller Spannung frei ist. Demgemäß strebt jeder menschliche Organismus danach, zu seinem Ursprung zurückzukehren, sodass der Verlauf eines Lebens nichts anderes als eine Abfolge von »Umwege[n] zum Tode« ist (Freud 1920: 41).⁴ Ebenso wie es im Menschen ein Streben nach Wunscherfüllung und organischer Selbsterhaltung gibt, gibt es etwas, das abseits jeder Wunscherfüllung danach strebt, die organischen Bedingungen des Lebens zu negieren, egal ob es sich dabei um das eigene Leben oder um das Leben anderer handelt.

Damit stellt Freud in umfassender Weise einen der zentralen Grundsätze klassisch-liberaler politischer Philosophie in Frage, nämlich die Vorstellung, dass das Primat der Selbsterhaltung als Grundlage der Herausbildung von Gemeinschaften und Regierungsformen fungiert. Geht man von der Hobbes'schen Figur aus, dass Eigeninteresse oder Selbsterhaltung die Menschen zum Krieg treiben, dann übersieht man dabei gerade jene Dimension der Destruktivität, die Freud herauszuarbeiten versucht und die potentiell sowohl gegen das Eigeninteresse als auch gegen die Selbsterhaltung gerichtet ist. Freuds Überlegungen sind vor diesem Hintergrund äußerst bedeutsam, da politische Formationen von der Erhaltung sozialer Bindungen abhängen, sodass, wenn es etwas gibt, das an der Zerstörung dieser Bindungen arbeitet, dadurch auch die Grundlage politischer Gemeinschaft selbst unterminiert wird. Die Erhaltung sozialer Bindungen setzt voraus, dass Menschen nicht nur danach streben, sich als Individuen zu erhalten, sondern auch als soziale Wesen, deren Überleben von dem Fortbestehen sozialer Beziehungen abhängt. Diese Behauptung setzt jedoch ihrerseits voraus, dass die Selbsterhaltung an soziale Beziehungen geknüpft ist, d.h., dass das »Selbst«, das sich zu erhalten strebt, in einer fundamentalen Weise durch seine sozialen Beziehungen bestimmt ist und folglich nicht einfach oder primär ein vereinzelt Individuum darstellt.

Wenn Wesen, deren höchstes Ziel die eigene Selbsterhaltung ist, mit anderen zusammenleben müssen, für die dies ebenfalls das höchste Ziel darstellt, wie können sie dann (a) danach streben, die Leben der jeweils anderen zu erhalten, und (b) eine Sorge um die Gemeinschaft als Ganze ausbilden? Eine bekannte Antwort lautet, dass es eben gerade die Gesellschaft ist, die für die Selbsterhaltung sorgt und so diesen höchsten Zweck menschlichen Lebens erfüllt. Inwiefern wäre diese Vorstel-

4 In *Jenseits des Lustprinzips* beschreibt Freud die »Umwege zum Tode« (Freud 1920: 41), die ein Leben nimmt, das in flüchtiger Weise von einem Trieb regiert wird, der es dazu antreibt, wieder in einen anorganischen Zustand zurückzukehren.

lung zu revidieren, wenn man mit Freud eine andere Tendenz in der menschlichen Psyche in Anschlag bringt, die im Gegensatz dazu gerade nach der Rückkehr zu einer Zeit vor dem individuellen Leben des menschlichen Organismus strebt? Welche Konsequenzen hat die Freud'sche Auffassung, dass die Selbstzerstörung genauso mächtig ist wie die Selbsterhaltung, für die Theoretisierung der politischen Formationen, in denen Menschen leben?

Freuds Überlegungen zum Destruktionstrieb konzentrierten sich zunächst auf die Möglichkeit der Zerstörung der Leben anderer, vor allem im Zusammenhang mit dem Krieg, in dem die moderne Waffentechnologie die menschliche Zerstörungskraft vervielfacht. Jene, die an der Kriegsneurose litten, durchlebten die psychischen Folgen des Krieges und boten Freud damit einen Anlass, darüber nachzudenken, inwiefern die Destruktivität nicht nur gegen andere, sondern auch gegen einen selbst gerichtet ist. Die Kriegsneurose setzt die Leiden des Krieges in Form traumatischer Symptome fort, die vor allem durch den Wiederholungszwang charakterisiert sind. Diese Form der Wiederholung dient nicht der Wunscherfüllung und verschlechtert den Zustand des Patienten ohne Aussicht auf Besserung immer weiter. Freud erkennt darin den Wiederholungscharakter von Zerstörung. Beim einzelnen Patienten führt dies zu sozialer Isolation; in einem weiteren Sinne werden dadurch nicht nur die sozialen Bindungen geschwächt, die die Gesellschaft zusammenhalten, sondern es wird auch der menschliche Organismus als solcher dem Verfall preisgegeben, im Sinne einer Selbstzerstörung, die bis zum Suizid führen kann. Libido und Sexualität spielen in dieser Form der Destruktivität, wenn überhaupt, nur eine sehr geringe Rolle; die sozialen Bindungen, die für das politische Leben unverzichtbar sind, werden von ihr zerrissen. Es gibt zwar durchaus Gemeinschaften und solidarische Bindungen, die sich unter Bedingungen des Krieges herausbilden und scheinbar durch gemeinsam geteilte und kommunizierte Ziele der Zerstörung belebt werden. Soziale Bindungen, die im Widerstand, in der Opposition oder im gemeinsamen bewaffneten Kampf geschmiedet werden, findet man in allen Facetten des politischen Spektrums. Von noch entscheidenderer Bedeutung ist jedoch, dass unter bestimmten zerstörerischen Bedingungen sogar diese Formen sozialer Beziehungen ausgehöhlt und vernichtet werden können – etwa dann, wenn Traumata die Subjekte von sich selbst und von den Anderen entfremden. Wenn sich dies in größerem Umfang ereignet, ist die soziale Grundlage politischen Lebens in Gefahr; Wiedergutmachung und Erneuerung werden dann bis ins Unendliche suspendiert.

In *Jenseits des Lustprinzips* macht Freud gegen Ende des Textes geltend, dass jeder menschliche Organismus in gewisser Weise nach seinem eigenen Tod strebt und dass dieses Streben nicht abschließend von den Sexualtrieben her verstanden werden kann. Belege für den Todestrieb finden sich zwar, wie er argumentiert, im

sexuellen Sadismus und allgemeiner im Phänomen des Sadomasochismus.⁵ Der Todestrieb kann demnach sexualisiert werden, wodurch seine Destruktivität den nicht-destruktiven Zielen der Sexualität untergeordnet wird. Umgekehrt kann aber der Todestrieb auch seinerseits die Vorherrschaft unter den Trieben erlangen – was etwa in Phänomenen sexueller Gewalt mit besonderer Deutlichkeit hervortritt. Darüber hinaus können im Sadomasochismus sowohl die Selbstzerstörung als auch die Zerstörung des Anderen eine Rolle spielen, was für Freud darauf hindeutet, dass ein Trieb, der vom Sexualtrieb unabhängig ist, dennoch durch diesen wirken kann. Der gleichsam flüchtige und opportunistische Todestrieb vermag das sexuelle Begehren in Beschlag zu nehmen, ohne sich dabei direkt und explizit bemerkbar zu machen. So kann etwa das Begehren, sich miteinander zu verbinden, das am Beginn einer sexuellen Beziehung steht, durch Formen der Selbstzerstörung unterbrochen werden, die die ausdrücklichen Ziele der Liebenden manifest zu konterkarieren scheinen. Das Verstörende an Handlungen, die eindeutig selbstzerstörerisch sind oder die gerade die Bindungen zerstören, die man am stärksten aufrechterhalten möchte, ist nur eine alltägliche Form der Zerrüttung, durch die sich der Todestrieb im Sexualleben bemerkbar macht.

In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) – ein weiterer Text, der sich mit den zerstörerischen Folgen des Krieges befasst – wird der Sadismus erneut als »Vertreter« des Todestriebes eingeführt, wobei in diesem späteren Werk der Todestrieb noch stärker mit den Begriffen der Aggression und der Destruktion in Verbindung gebracht wird. Deren Wirksamkeit wird nicht mehr bloß im Kontext des sexuellen Sadomasochismus verhandelt, »da wir«, wie Freud bemerkt, »die Ubiquität der nicht erotischen Aggression und Destruktion [nicht mehr] übersehen« dürfen (Freud 1930: 479). Freud hat hier offenbar den Ausbruch von Kriegslust und Nationalismus sowie das Erstarken des Antisemitismus in ganz Europa im Blick. Diese Formen der Aggression stehen in keiner Relation zur Lust oder zu den Befriedigungen, die mit der Lust einhergehen: »Dieser Aggressionstrieb ist der Abkömmling und Hauptvertreter des Todestriebes, den wir neben dem Eros gefunden haben, der sich mit ihm die Weltherrschaft teilt.« (Freud 1930: 481) Obwohl »Eros« und »Thanatos« für gewöhnlich nicht unabhängig voneinander auftreten, haben sie doch entgegengesetzte Ziele: Eros strebt danach, getrennte Einheiten innerhalb der Gesellschaft zu verbinden und zu synthetisieren, indem er Individuen in Gruppen zusammenführt sowie diese Gruppen noch einmal zusammenbringt, um größere soziale und politische Formationen hervorzubringen. Thanatos treibt diese Einheiten auseinander und treibt sogar jede Einheit weg von sich selbst. Folglich ist in jeder Hand-

5 Während Freud den Sadomasochismus in »Triebe und Triebchicksale« (1917) mittels der Libidotheorie zu erklären versucht hat, revidiert er seine Überlegungen dazu in *Jenseits des Lustprinzips* (1920) sowie in »Das ökonomische Problem des Masochismus« (1923) im Lichte des Todestriebes.

lung, die danach strebt, eine soziale Bindung zu etablieren, ein gegenläufiges Streben am Werk, das ebenso eifrig daran arbeitet, diese Bindung zu zersetzen. Wir kennen das: ich liebe dich, ich hasse dich; ich kann nicht ohne dich leben; ich sterbe, wenn ich weiter mit dir zusammenlebe.

Freud geht dieses Problem bezüglich der Liebe auf zwei unterschiedliche Weisen an. Einerseits insistiert Freud im gesamten Verlauf seines Werks auf der konstitutiven Ambivalenz aller Liebesbeziehungen. Dies wird in »Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen«, einem Kapitel aus *Totem und Tabu* (1913), besonders deutlich, aber auch in »Trauer und Melancholie«, wo er den Verlust eines geliebten Menschen mit der Aggression in Verbindung bringt (vgl. Freud 1917b: 434–439). Diesem Modell zufolge ist die Liebe selbst ambivalent (vgl. Freud 1917b: 437). Andererseits ist »Liebe« ein anderer Name für »Eros« und bezeichnet nur einen der Pole der emotionalen Ambivalenz. Mit anderen Worten: Es gibt Liebe und Hass; demnach benennt Liebe entweder die ambivalente Konstellation von Liebe und Hass oder nur den einen Pol dieser zweigliedrigen Struktur. Freuds eigene Position scheint in dieser Frage selbst ambivalent zu sein, was seinen Behauptungen vielleicht rhetorisch noch weiteren Nachdruck verleiht. Diese paradoxe Darstellungsweise wird in seinen Schriften tatsächlich nie ganz aufgelöst und erweist sich durchgehend als fruchtbar. Sie tritt in seinen späteren Schriften in einer symptomatischen Weise in den Vordergrund: Liebe ist dort das, was eine Person an eine andere bindet, aber die Liebe birgt aufgrund ihrer inhärenten Ambivalenz auch ein Potential zur Zerstörung sozialer Bindungen. Oder, wenn es nicht die Liebe an sich ist, die diese Bindungen zerstört, dann ist es zumindest eine destruktive Kraft, die in der Liebe liegt oder ihr anhaftet, die die Menschen zu Zerstörung und Selbstzerstörung bewegt, einschließlich der Zerstörung dessen, was sie am meisten lieben.

Die Frage, ob die Liebe Destruktivität enthält oder dieser entgegensteht, hält Freuds Denken beständig in Unruhe. Diese Unruhe verweist auf ein Problem, das sich ihm nicht nur im Kontext seiner Reflexionen über Liebesbeziehungen, sondern auch in seinen Untersuchungen zur Massenpsychologie und zum zerstörerischen Potential von Massen stellt: Liegt das Zerstörungsvermögen in den Bindungen selbst, die solche Mengen zusammenhalten – im Sinne eines destruktiven Bandes – oder handelt es sich dabei vielmehr um eine Kraft, die »alle Bande der Gemeinschaft zerreißt« – als ein antisozialer Impuls, der die sozialen Beziehungen zersetzt?

Was ist in Gruppen, großen Menschenmengen oder dem, was Freud »Massen« nennt, am Werk, das dazu führt, dass destruktive Ziele Einzug halten? Obwohl Freud diese Frage in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1922) nicht dezidiert an den Anfang stellt, macht sie sich doch über den gesamten Text hinweg mit besonde-

rer Dringlichkeit bemerkbar.⁶ Freud verweist darauf, dass Individuen in Massensammlungen dazu neigen, ihre Urteilskraft oder ihre »Fähigkeit zur Kritik« (Freud 1922: 86) abzugeben – insbesondere in Massen, die einem Führer folgen und deren Individuen sich in der Aussicht auf Gewalt gegenseitig in Erregung versetzen.

DIE FÄHIGKEIT ZUR KRITIK UND DIE MASSE

In seiner Auseinandersetzung mit Gustave Le Bons *Psychologie der Massen* versucht Freud, dem Rechnung zu tragen, was Le Bon als jene »unüberwindliche[] Macht« bezeichnet, die es dem Einzelnen »gestattet, Trieben zu frönen, die er für sich allein notwendig gezügelt hätte« (Le Bon 1895: 15). Der Einzelne »wird ihnen [den Trieben]« in einer anonymen Masse »um so eher nachgeben« (Le Bon 1895: 15). Freud stellt die Frage, ob Individuen in einer Masse plötzlich neue Eigenschaften ausbilden, oder – was ihm plausibler scheint – ob bereits vorhandene unbewusste Impulse hervorbrechen, die im Gefüge der Masse kaum noch vom Gewissen oder vom Verantwortungsgefühl eingeschränkt werden. Zumindest um 1922 ist Freud der Ansicht, dass es sich beim Gewissen um eine Art »soziale Angst« handelt – eine Sorge darum, was andere über einen denken, und ein Gefühl des Eingeschränktseins durch die Urteile der anderen. Eine Masse, die die Einzelnen, die Teil von ihr sind, dazu anhält, sich nicht darum zu kümmern, was andere denken, erscheint dann von Hemmungen wie auch von sozialer Angst befreit.

Freud greift zwei miteinander verschränkte Aspekte in Le Bons Darstellung auf, um zu verstehen, wie sich Massen verhalten, sobald soziale Hemmungen wegfallen. Der erste Aspekt ist der der Ansteckung, genauer: der Umstand, dass Phänomene der Gefühlsansteckung in Massen von »hypnotischer Art« sind (Le Bon 1895: 15), in dem Sinne, dass das Individuum seine persönlichen Interessen denen des Kollektivs opfert (vgl. Freud 1922: 79). Der zweite Aspekt ist der der »Beeinflussbarkeit« oder »Suggestibilität« (vgl. Le Bon 1895: 16; Freud 1922: 80), d.h., dass das Subjekt in der Masse dazu neigt, äußeren Impulsen nachzugeben. Während Le Bon zur Erklärung dieses Phänomens auf Bilder wie etwa das der »magnetischen Anziehung« zurückgreift, geht Freud davon aus, dass jene, die unter dem Einfluss der Suggestion stehen – und sich damit in einer Art Hypnosezustand befinden –, mit einem durch die Masse gesteigerten »unwiderstehlichen Ungestüm« handeln (vgl. Freud 1922: 80). Die Ansteckung ist folglich ein zentrales Phänomen und die Suggestibilität

6 Die englischsprachige *Standard Edition* von Freuds Werken übersetzt das titelgebende *Massenpsychologie* missverständlicherweise mit *Group Psychology*. Freuds deutscher Begriff der Masse meint aber eine weitaus größere Menschenmenge und verweist auf Le Bons *Psychologie der Massen*. In der *Penguin Edition* aus dem Jahr 2004 übersetzt J. A. Underwood korrekt mit *Mass Psychology*.

steigert sich, wenn sie sich mit der Ansteckung koppelt. Von vielleicht noch größerer Bedeutung ist jedoch der Umstand, dass die Masse von unbewussten Motiven regiert wird, die von großen Gesten gesteuert werden können: »Wer auf [die Masse] wirken will, [...] muß in den kräftigsten Bildern malen, übertreiben und immer das Gleiche wiederholen.« (Freud 1922: 83) Die Masse verlangt nach Gewalt. »Sie will«, wie Freud schreibt, »beherrscht und unterdrückt werden« (Freud 1922: 83f.).

Gerade weil Le Bon nicht näher untersucht, inwiefern sich Verdrängtes innerhalb von Massen gewaltsam Ausdruck zu verleihen vermag, sieht sich Freud dazu genötigt, den Zusammenhang von Enthemmung und Unbewusstem neu zu denken. Freud bestreitet darüber hinaus Le Bons Auffassung, dass das Begehren nach einer Autorität, der sich die Masse unterwerfen kann, ein tierisches Erbe darstellt. Dieser Auffassung zufolge würden Menschenmassen sich letztlich genauso wie Tierherden verhalten, wie Freud paraphrasierend festhält: »Die Masse ist eine folgsame Herde« (Freud 1922: 86). Freud verweist demgegenüber darauf, dass die Masse einen Führer nur dann annimmt, wenn dieser »selbst durch einen starken Glauben (an eine Idee) fasziniert« ist (Freud 1922: 86). Nur indem er seinen eigenen starken Glauben präsentiert und wirksam kommuniziert, kann der Führer seinerseits einen starken Glauben in der Masse erwecken. Freud schreibt über den Führer: »[E]r muß einen starken, imponierenden Willen besitzen, den die willenlose Masse von ihm annimmt« (Freud 1922: 86). Dadurch wird der Wille des Führers zum Äther der Masse – zu jener reinen Essenz, die die Götter atmen. Später fügt Freud dem hinzu, dass in dem Maße, wie die Masse den Willen des Führers annimmt, auch dessen Wille wiederum, eben durch ihren Glauben, gestärkt wird.⁷ Dass man dem Führer derartige Kräfte zuschreibt, ist nach Freud eine Folge von dessen »Prestige« sowie von einer Lähmung der »Fähigkeit zur Kritik« (Freud 1922: 86). Später verweist er auch darauf, dass in einer Masse die Wahrnehmung eines anderen, der sich in einem Erregungszustand befindet, bei einem selbst zur Übernahme dieses Zustands führt, was eine Art primitive Sympathie darstellt. Dieser Zwang wird umso größer, je stärker der wahrgenommene Affekt ist, und der Affekt steigert sich wiederum genau durch jene Formen der Ansteckung, die in Massen am Werk sind. Mit Bezug auf William McDougalls Arbeiten zum Gruppengeist (vgl. McDougall 1920) bemerkt Freud, dass das »merkwürdigste und zugleich wichtigste Phänomen der Massenbil-

7 Dies wird in Franz Kafkas Erzählung »Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse« besonders deutlich (vgl. Kafka 1924). Dort wird die Führerin – eine Sängerin – vom Volk überhöht und bis ins Unmögliche idealisiert, weil nur sie es vermag, ein Gefühl nationaler Einheit und Zugehörigkeit zu vermitteln. Obwohl sie am Ende bereits völlig geschwächt ist und kaum mehr spricht oder singt, bleibt der Idealisierungsmechanismus selbst intakt und es zeigt sich, dass es eigentlich das Volk (der Mäuse) ist, das durch seine idealisierende Kraft die Führerin erhält. Am Ende siegt jedenfalls die Vergänglichkeit und die ganze Geschichte gerät in Vergessenheit.

«[...] nun die bei jedem Einzelnen hervorgerufene Steigerung der Affektivität« ist, die sich aus der »unmittelbaren Induktion« eines gesteigerten Affekts ergibt (Freud 1922: 91). In einem solchen Zustand »schweigt«, wie Freud festhält, »die Kritik des Einzelnen« (Freud 1922: 91). Wenig später referiert er noch einmal eine These McDougalls: »Gegen die kollektive Herabsetzung der Intelligenzleistung schützt man sich dadurch, daß man die Lösung der intellektuellen Aufgaben der Masse entzieht und sie Einzelnen in ihr vorbehält.« (Freud 1922: 94) Freud selbst formuliert dies anders: »Die Aufgabe besteht darin, der Masse gerade jene Eigenschaften zu verschaffen, die für das Individuum charakteristisch waren und die bei ihm durch die Massenbildung ausgelöscht wurden.« (Freud 1922: 94)

Freud scheint also in gewisser Weise zu sagen, dass uns das Eintreten in Massen dumm macht bzw. dass Menschen, wenn sie sich in Massen zusammenfinden, gemeinschaftlich ihre Fähigkeit zur Kritik verlieren, weil sie das Denken jemand anderem überlassen oder auch niemandem – wenn man die Masse an die Stelle des Individuums treten lässt und den Selbstverlust der Individualisierungsarbeit vorzieht (vgl. Freud 1922: 84). Darüber hinaus geht die Steigerung der Affektivität mit einer »kollektiven Hemmung der intellektuellen Leistung« einher (Freud 1922: 88). Während es also so scheint, als würde die Bildung von Massen zur Enthemmung führen, verstärkt die Masse in Wahrheit eine bestimmte Form der Hemmung, nämlich die Hemmung kritischen Denkens. Wo einst die Hemmung antisozialer Impulse vorherrschte, greift nun die Hemmung des Denkens um sich und hebt so die Hemmung der antisozialen Impulse auf. Wenn uns die Masse also verspricht, dass wir, indem wir in sie eintreten, unsere Hemmungen ablegen können, dann erweist sich dies offenbar als ein falsches Versprechen, da die Hemmung in Wahrheit nur ihren Ort wechselt und ihre Wirkung verkehrt, indem sie nun selbst als Enthemmung auftritt.

Freud vertritt die Ansicht, dass kritisches Denken die Macht hat, Formen affektiver Erregung zu hemmen und dass umgekehrt die gesteigerte Affektivität die Fähigkeit zur Kritik zu hemmen vermag. Nach Freud kann es folglich nicht so sehr darum gehen, die Macht der Hemmung im Allgemeinen zu vergrößern. Ziel müsste es in diesem Zusammenhang vielmehr sein, die hemmende Macht jener Fähigkeit zur Kritik zu fördern. Vor diesem Hintergrund stellt sich eine weitere Frage: Wenn die gesteigerte Affektivität in Formen kollektiver Grausamkeit zum Ausdruck kommt, ist es dann notwendig, diejenigen sozialen Bindungen zu stärken, die auf der Liebe beruhen (das hieße, Eros gegen Thanatos stark zu machen), oder müsste man eben diejenige kritische Instanz stärken und schärfen, die Freud in *Das Ich und das Es* (1923) mit dem Begriff des Über-Ich fasst? Freud geht es hier nicht nur darum, Formen des Massenverhaltens zu analysieren, die zerstörerisches Potential haben, sondern auch darum, jene menschlichen Vermögen ausfindig zu machen und zu stärken, die solchen Formationen Paroli bieten können. Während manchmal die Liebe als wichtigste Gegenkraft zur Zerstörung in den Blick kommt, erscheint Freud an anderen Stellen die »Fähigkeit zur Kritik« am vielversprechendsten. In

Massenpsychologie und Ich-Analyse umfasst die »Fähigkeit zur Kritik« verschiedene Formen des Überlegens und der Reflexion, doch schon ein Jahr später gewinnt sie eine neue Bedeutung, indem sie mit dem Über-Ich in Verbindung gebracht wird – einer Form der Grausamkeit, die über das Ich hereinbricht. Das Über-Ich wird schließlich als »eine Reinkultur des Todestriebes« bestimmt (Freud 1923: 283), was bedeutet, dass es willentliche Formen der Selbsteinschränkung sind, die sich gegen die Destruktivität wenden, bzw. dass man die Destruktivität gegen den eigenen Destruktionsimpuls richtet. (Selbsteinschränkung ist folglich eine willentliche und reflektierte Form der Destruktivität, die sich gegen die Externalisierung destruktiver Ziele richtet.) Anders gesagt: Während in seinen früheren Schriften eine Form der Hemmung dafür zuständig war, der Entfesselung des Destruktionsimpulses Einhalt zu gebieten, kommt diese Aufgabe nun, seit Freuds Einführung des Über-Ich, einem eigenen psychischen Mechanismus zu. Das Über-Ich ist gerade dazu da, seine destruktive Kraft gegen den eigenen Destruktionsimpuls zu richten. Das Problem an dieser Lösung liegt offenbar darin, dass ein uneingeschränktes Wirken des Über-Ich zum Suizid führen kann, wenn das Über-Ich die Zerstörung des Anderen in Selbstzerstörung umschlagen lässt. Einerseits scheint die »Fähigkeit zur Kritik« also auf die Konsequenzen von Handlungen abzustellen, indem sie Ausdrucks- und Handlungsformen kontrolliert, um schädliche Folgen abzuwenden. Andererseits vermag sie, als eine Äußerung des Todestriebes, das Ich selbst zu zerstören. Eine moderate Form der Selbstkontrolle kann somit in unkontrollierte, selbstmörderische Selbstgeißelung ausschlagen – zumindest dann, wenn der Todetrieb selbst unkontrolliert bleibt. Dies bedeutet paradoxerweise, dass die kritische Instanz, auf die man angewiesen ist, um den Destruktionsimpuls in Schach zu halten, zum Instrument eben jenes Destruktionsimpulses werden kann und so das Ichleben selbst gefährdet. Folglich muss die Selbsterhaltungsfunktion des Eros auf den Todetrieb gerichtet werden, um sein destruktives Wirken zu kontrollieren. Wenn das Über-Ich gegen das Ich arbeitet, um dessen destruktives Tun zu hemmen, bedient es sich also selbst noch der Destruktivität, wobei das gefährdete Objekt nun nicht mehr der Andere oder die Welt ist, sondern das Ich selbst. Die Fähigkeit zur Kritik scheint also nur von begrenztem Nutzen zu sein, um sich der Destruktivität zu widersetzen, da sie es nicht vermag, jene Destruktivität zu kontrollieren, die im Über-Ich selbst am Werk ist. Daher bedarf es einer ausgleichenden Kraft, die nach Selbsterhaltung und, allgemeiner, nach Lebenserhaltung strebt. Heißt diese Kraft nun Liebe – oder Manie? Geht sie mit einer Desidentifizierung einher oder mit einer neurotischen Position, die eine kritische Distanz gegenüber dem sadistischen Rausch schafft, der die Gesellschaft in Beschlag nimmt?

Die Kontrolle ungehemmter Formen von Destruktivität ist keine einfache Angelegenheit, da sie mit einer Reihe konstitutiver Paradoxien einhergeht. Wenn wir dazu einfach nur das Über-Ich bräuchten, hätten wir kein Problem; doch sobald sich das Über-Ich ebenfalls als potentiell zerstörerisch erweist, scheint es keinen Aus-

weg aus dem Teufelskreis der Destruktivität zu geben. Welchen Unterschied würde es machen, wenn wir uns dieser Frage über die Massenpsychologie zuwenden? Schließlich gilt unser Interesse hier nicht der Beziehung zwischen dem Über-Ich, dem Es (den Trieben) und dem Ich (dem Realitätsprinzip), sondern den Verhältnissen in Gruppen. Welche Gefahren und Möglichkeiten liegen in einem erneuten Rekurs auf die Massenpsychologie und welche Auswirkungen hätte dieser Perspektivenwechsel auf unsere Überlegungen zur Destruktivität?

In *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, ein Jahr vor der Entwicklung seiner Theorie des Über-Ich, geht Freud dezidiert auf die folgenden Fragen ein: Welcher Mechanismus ist für die Enthemmung der Grausamkeit verantwortlich? Wie können wir seine Funktionsweise erklären? Und was hat Enthemmung etwa mit Identifizierung zu tun – jenem Prozess, durch den Gruppenidentitäten geformt werden? Was meinen wir, wenn wir sagen, dass eine Masse von einer Gefühlswelle erfasst wird? Oder, wenn bestimmte Leidenschaften in einer Masse *entfesselt* werden, die ansonsten unausgedrückt bleiben würden – wie verstehen wir diese »Entfesselung«? Bedeutet Entfesselung, dass ein Begehren immer schon da war und bloß unterdrückt wurde? Oder geht die »Entfesselung« immer in strukturierter Form vonstatten, sodass es dem aufwallenden Begehren oder Zorn allererst eine distinkte Form gibt? Wenn wir sagen, dass ein gewählter Amtsträger einer neuen Welle der Misogynie stattgegeben oder weit verbreiteten Rassismus salonfähig gemacht hat, welche Form von Handlungsmacht schreiben wir ihm dann zu? Waren diese Phänomene bereits da oder hat er sie hervorgebracht? Oder waren sie in einer bestimmten Form bereits da, sodass sein Sprechen und Handeln ihnen nur neue Formen verleiht? In jedem Fall wird der Impuls entweder von der Macht der Verdrängung strukturiert, die sie in gewisser Weise bestimmt und formt, oder von einer Macht der »Befreiung«, die den Impuls mit einer spezifischen Bedeutung im Verhältnis zur früheren Verdrängung versieht. Wenn wir einem einfachen hydraulischen Modell folgen oder auch einem »Energie«-Modell, demzufolge eine bestimmte Menge an Energie freigesetzt wird, sobald die Hemmung aufgehoben wird, dann bleibt der Impuls selbst unverändert, egal ob sie gehemmt oder ausgedrückt wird. Wenn es jedoch von Bedeutung ist, welche Instanz die Hemmung durchsetzt und wenn diese Instanz allererst den verdrängten Inhalt hervorbringt, dann schiebt das Auftreten des vormals gehemmten Impulses nicht einfach die hemmende Kraft beiseite, sondern richtet vielmehr einen koordinierten Angriff gegen diese Kraft, indem deren Gründe, deren Legitimität und deren Ansprüche entlarvt werden. Der aufkommende Destruktionsimpuls wäre demnach keine reine Energie, sondern vielmehr mit Interpretationen aufgeladen und durch ihr Verhältnis zu Verbotenem und Erlaubtem bestimmt. Der Impuls bekämpft somit aktiv die moralischen und politischen Ansprüche, die ihre Hemmung begründen und aufrechterhalten; sie arbeitet unentwegt gegen die Fähigkeit zur Kritik – nicht nur gegen moralische Urteile und politische Bewertungen, sondern auch gegen das reflexive Denken im Allgemeinen, das diese

ermöglicht. Der Destruktionsimpuls strebt danach, die moralischen Selbsteinschränkungen zu zerschlagen und zu vernichten, die die Grundlage dessen bilden, was Freud das Über-Ich nennt. Es könnte den Anschein haben, als bestehe angesichts einer solchen Herausforderung des Über-Ich die Aufgabe darin, moralische Verbote zu stärken – vor allem solche, die das Selbst sich selbst auferlegt. Wenn das Über-Ich sich aber selbst als eine potentiell zerstörerische Kraft erweist, werden die Dinge komplizierter.

Freuds Überlegungen können uns etwas über einen möglichen kollektiven oder geteilten Gebrauch der Fähigkeit zur Kritik lehren sowie darüber, was ein solcher Gebrauch zur Folge hätte, wo seine Grenzen liegen und warum Gruppen und politische Formationen nur bestehen können, wenn eine gewisse vermittelnde Fähigkeit zur Kritik kontinuierlich am Werk bleibt, die sowohl die Veräußerlichung destruktiver Ziele als auch ihre selbstzerstörerische Internalisierung zu kontrollieren vermag. Es geht dabei nicht darum, die Gesellschaft nach dem Modell des Ich zu gestalten, sondern darum, nach den spezifischen sozialen Formen, die die Destruktivität annehmen kann, sowie nach ihren Implikationen für ein geteiltes politisches Leben zu fragen. Einerseits gibt uns Freud eine psychologische Erklärung der Bedingungen an die Hand, unter denen Gruppen überleben können, ohne andere oder sich selbst zu zerstören. Andererseits tritt in seinen Ausführungen ein politisches Prinzip zu Tage, das auf die Bedeutung der Massenpsychologie für die politische Philosophie verweist: Gesellschaften, die sich auf der Grundlage einer prinzipiellen Opposition gegen Grausamkeit organisieren, etwa gegen Krieg oder Todesstrafe, müssen das destruktive Potential mitbedenken, das allen Gruppenbildungen inhärent ist, und davon ausgehend ein geteiltes Verständnis für die Form und die Kraft einer Kritikfähigkeit sowie einer Urteilskraft entwickeln, die weiß, wann und wie diese Destruktivität in Schach zu halten ist, und die auch über die dafür nötige Durchsetzungskraft verfügt. Eine solche Urteilskraft ist unverzichtbar für das Funktionieren von Politik, und eine der Aufgaben der politischen Theorie besteht darin, die Bedingungen ihrer Möglichkeit herauszuarbeiten (vgl. Zerilli 2016).

IDENTIFIZIERUNG, HEMMUNG UND DAS ÜBER-ICH

Freud versucht mehrmals zu zeigen, dass der »Gemeingeist« oder »*esprit de corps*« (Freud 1922: 134) aus Neid, aber auch aus geteilter Trauer hervorgeht. Die Mitglieder einer Gruppe streben danach, dass ihre Beziehungen zueinander durch einen idealisierten Führer vermittelt werden, den sie zugleich bewundern und hassen. Sie lehnen es ab, dem Ideal untergeordnet zu sein, dessen sie zugleich bedürfen. Und selbst wenn die idealisierte Figur beseitigt wird, ist doch niemand von ihnen in der Lage, dieses Ideal selbst zu verkörpern – und deshalb einigen sie sich im Angesicht

des Verlusts auf eine gewisse Form der Gleichheit. Das ist die Konsequenz, die Freud aus dem Mythos von der Urhorde zieht, in dem eine Gruppe von Brüdern ihren Vater ermordet, nur um dann seinen symbolischen Status in Form eines Totems festzuschreiben.⁸ Die Brüder finden sich so in einer solidarischen Gemeinschaft zusammen, die durch ein gemeinsames Scheitern gekennzeichnet ist:

Keiner soll sich hervortun wollen, jeder das gleiche sein und haben. Soziale Gerechtigkeit will bedeuten, daß man sich selbst vieles versagt, damit auch die anderen darauf verzichten müssen, oder was dasselbe ist, es nicht fordern können. Diese Gleichheitsforderung ist die Wurzel des sozialen Gewissens und des Pflichtgefühls. (Freud 1922: 134)

Was Freud das »soziale Gefühl« nennt, »ruht also auf der Umwendung eines erst feindseligen Gefühls in eine positiv betonte Bindung von der Natur einer Identifizierung« (Freud 1922: 134). An früherer Stelle im selben Text heißt es: »Ein demokratischer Zug geht durch die Kirche, eben weil vor Christus alle gleich sind, alle den gleichen Anteil an seiner Liebe haben.« (Freud 1922: 102) Dieses Gleichheitspotential innerhalb einer lateralen Affektbindung entwickelt sich zu einer Bindung an einen gemeinsamen Führer oder ein Ideal, d.h. an eine dritte Instanz, die mögliche Feindseligkeiten zu schlichten vermag. Ebenso wie Identifizierung zur Unterdrückung der Feindschaft führen kann (und so einen Ersatz für die libidinöse Bindung darzustellen vermag), kann sie auch Neurosen und höherstufige intellektuelle Denkvorgänge unterdrücken. Letztere sind selbstverständlich für die Ausübung kritischer Urteilskraft unverzichtbar – wie vielleicht auch die Neurose, insofern sie mit einer gewissen Distanzierung vom sozialen Konsens einhergeht.

Die kollektive Identifizierung mit einem Ideal – einem Führer, einem Nationenideal oder einem »Ich-Ideal« – kann die mörderische Feindschaft vorläufig beseitigen, aber sie kann auch zur Externalisierung des Feindes führen sowie zu nationalistischen Formen von Gemeinschaft. Das Ideal lässt sich scheinbar nicht gänzlich ertragen: Es ist immer überlegen, und zudem stört Neid die Gleichheit der Subjekte,

8 Freud bespricht den Mythos der »Urhorde« in den Nachträgen zu *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Es handelt sich dabei um eine Ursprungserzählung, in der der Urvater von den Söhnen, die ihn idealisieren, getötet und zerstückelt wird. Idealisierung und Mordlust spielen hier zusammen – eine ursprüngliche Form der Ambivalenz, die mit Freuds Überlegungen zu den idealisierenden und mörderischen Aspekten der Liebe verbunden ist. Die Totenbruderschaft, die nach dem Mord entsteht, betrauert den Verlust, aber zieht auch Gewinn daraus, in Form einer politischen Gleichheit unter den Brüdern. Diese Gleichheit ist jedoch offenbar schwer zu ertragen und das Vaterideal taucht nun innerhalb der Familie wieder auf, wo die Macht des Mannes die matriachale Herrschaft durchbricht. Der gemeinsame Mord lässt die Brüder vaterlos zurück, aber durch die Institution der patriarchalen Familie und durch die Kategorien des »Ehemanns« und »Vaters« wird jeder von ihnen zum Ersatz für das verlorene Vaterideal (vgl. Freud 1922: 152f.).

die dem einen unterworfen sind, der das Ideal verkörpert. Dies führt dazu, dass man ihm mit Gewalt begegnet. Wenn das Ideal dem Mord zum Opfer fällt oder wenn es als mangelhaft entlarvt wird, dann zerbricht die Gruppe und die Feindschaft tritt wieder hervor – ebenso wie das Bedürfnis, ein neues Ideal zu errichten.

Feindseligkeit kann darin bestehen, dass man mit dem Anderen oder mit sich selbst bricht. Ein Jahr nach seinen Überlegungen in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* hat Freud der exzessiven Kraft der Selbstmaßregelung den Namen »Über-Ich« gegeben. Damit wurde es auch notwendig, zu untersuchen, wie dessen Wirken am besten kontrolliert werden kann. Die »Pflicht«, die er in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* als Ergebnis einer geteilten Affektivität verstanden hatte – jene Selbst-einschränkung, die sich Individuen im Namen des Gemeinwohls auferlegen –, beschreibt er in *Das Ich und das Es* als »Über-Ich«. In diesem Zusammenhang erlangt auch die Fähigkeit zur Kritik einen neuen und potenziell gefährlichen Charakter. Sie ist nicht mehr bloß das Vermögen einer Vernunft, die die menschlichen Neigungen kontrolliert, sondern das Werkzeug einer zerstörerischen Kraft und eines unbändigen Sadismus. Wie bereits erwähnt, beinhaltet das Über-Ich eine »destruktive Komponente« (Freud 1923: 283), die sich gegen das Ich richtet, es für mangelhaft befindet und sogar mit dem Tod bedroht. Die »Fähigkeit zur Kritik«, die nunmehr mit dem Über-Ich gleichgesetzt wird, erlegt ebenso Zwänge und Verbote auf, wie es auch eine starke Hemmung tun würde – mit dem Unterschied, dass das Über-Ich zudem Gefahr läuft, das Ich umfassend zu zerstören. Freud formuliert dies folgendermaßen:

[D]as überstarke Über-Ich, welches das Bewußtsein an sich gerissen hat, [wütet] gegen das Ich mit schonungsloser Heftigkeit [...], als ob es sich des ganzen im Individuum verfügbaren Sadismus bemächtigt hätte. [...] Was nun im Über-Ich herrscht, ist wie eine Reinkultur des Todestriebes, und wirklich gelingt es diesem oft genug, das Ich in den Tod zu treiben [...]. (Freud 1923: 283)

Was könnte dieser schonungslosen Gewalt Einhalt gebieten, die ein Teil des Selbst gegen einen anderen Teil ausübt? Freud verweist hier auf die Manie. Er beendet die zitierte Passage mit der Behauptung, dass das Ich die Selbstzerstörung unter Umständen dadurch abwenden kann, dass es sich »durch den Umschlag in Manie seines Tyrannen erwehrt« (Freud 1923: 283).

Freud zitiert an dieser Stelle auch seinen Text »Trauer und Melancholie« (1917), in dem er seine bekannte Unterscheidung zwischen Trauer und Melancholie einführt. Während die Trauer die bewusste Anerkennung des Verlusts einer Person oder eines Ideals impliziert, scheitert die Melancholie daran, diesen Verlust wirklich anzuerkennen. In der Melancholie wird der verlorene Andere als Bestandteil des Ich internalisiert (bzw. inkorporiert). Eine Art gesteigerter Selbstgeißelung wiederholt und verkehrt das Verhältnis des Ich zum verlorenen Anderen innerhalb der Psyche. Die Schuldzuweisungen an die verlorene Person oder das verlorene Ideal kehren

sich gegen das Ich, wodurch die Beziehung als innerpsychische am Leben erhalten wird (vgl. Freud 1917: 437). Damit macht Freud bereits in diesem Text deutlich, dass die Feindseligkeit, die sich in der Melancholie gegen das Ich richtet, fatale Konsequenzen haben kann. Die Szene melancholischer Selbstgeißelung dient folglich als Modell für die spätere Topographie von Ich und Über-Ich. Die Melancholie setzt sich jedoch aus zwei gegenläufigen Tendenzen zusammen: Die erste Tendenz ist die Selbstgeißelung, die den charakteristischen Ausdruck des Gewissens darstellt. Die zweite Tendenz ist die »Manie«, die darauf abzielt, die Bindung zum verlorenen Objekt dadurch zu abzubrechen, dass sie das verlorene Objekt verneint (vgl. Freud 1917: 440–443). Die energischen »manischen« Angriffe auf das Objekt sowie die gesteigerten Bemühungen des Ich, die Bindungen an das verlorene Objekt oder Ideal zu zerreißen, verweisen auf das Begehren, den Verlust zu überleben und das eigene Leben nicht wegen dieses Verlusts hinzugeben. Die Manie ist gleichsam der Protest des lebendigen Organismus gegen die Gefahr, von einem unkontrollierten Über-Ich zerstört zu werden.

Wie wir gesehen haben, können Formen gesteigerter Selbstgeißelung (und in weiterer Folge der Selbstzerstörung) zumindest zeitweilig durch die soziale Verbundenheit im Scheitern gelindert werden, die darin besteht, den Umstand anzuerkennen, dass es niemandem von uns gelingt, dem Ideal gerecht zu werden. Dieses geteilte Scheitern begründet nach Freud unsere Solidarität und unseren Gleichheits-sinn. Eine derartige Linderung der Gewalt des Über-Ich erweist sich jedoch als zeitlich begrenzt, wenn die Gruppe daran scheitert, mit der Feindseligkeit umzugehen und sie zu kontrollieren, was zu fatalen Konsequenzen führen kann. Darüber hinaus gibt es Gruppen, die diese destruktive Feindseligkeit auf einen äußeren Feind richten, was wiederum die Vernichtung von Leben – bis hin zur Massenvernichtung – zur Folge haben kann. Bezeichnenderweise verweist Freud, wenn er die »Manie« als eine Kraft bestimmt, durch die der innere Tyrann überwältigt werden kann, auf die Macht des Organismus, die identifizierenden Bindungen selbst zu zerreißen. In der Tat wird die aktive *Desidentifizierung* zu einer Möglichkeit, durch die der Organismus seine selbstzerstörerischen Kräfte mindern kann, um zu überleben. Die Manie dient der Desidentifizierung, aber sie vollzieht auch eine »Kritik« am Tyrannen und liefert so eine Möglichkeit, um über die Ausübung einer *Fähigkeit zur Kritik am Über-Ich* nachzudenken, die nicht bereits dessen eigener Logik folgt.

Kurz gesagt: Das Über-Ich, das die Destruktionsimpulse in Schach halten soll, ist immer auch selbst ein mögliches Werkzeug der Zerstörung, was nicht nur eine Erklärung dafür liefert, dass Gewalt moralisiert und als gerecht hingestellt werden kann, sondern auch zeigt, warum jene, die ein besonders strenges Gewissen haben, davon in den Tod getrieben werden können. In ähnlicher Weise scheinen Identifizierungen zentral für die Empathie und die Aufrechterhaltung sozialer Bindungen zu sein, aber auch ein destruktives Potential zu beinhalten. So stellt etwa die melancholische Internalisierung des verlorenen Anderen oder des verlorenen Ideals eine

Form der Identifizierung dar, die eine Feindseligkeit am Leben hält, welcher die Macht zukommt, den lebenden Organismus selbst zu zerstören. Obwohl das Über-Ich der Externalisierung der Destruktivität Einhalt gebietet, bleibt es doch ein potentiell destruktives Werkzeug, das – in Form des Selbstmords – gerade den mörderischen Zwecken dienen kann, denen es eben Einhalt gebieten sollte. Gibt es hier also überhaupt eine Möglichkeit, der Destruktivität etwas entgegenzuhalten, das nicht noch weitere Destruktivität zur Folge hat? Das Über-Ich scheint nämlich ein schwaches Werkzeug der Gewaltvermeidung zu sein – außer wir ziehen die Gewalt des Über-Ich, wie fatal diese auch sein mag, den nach außen gerichteten Formen der Gewalt vor. Ist dies aber tatsächlich der einzig mögliche Weg?

FREUD UND EINSTEIN: SOLIDARITÄT IM LEBEN

Gerade diese Problematik tritt im Briefwechsel zwischen Freud und Albert Einstein zu Tage, den sie von 1931 bis 1932 geführt haben – also in den Jahren unmittelbar vor Hitlers Machtergreifung und ihrer darauffolgenden Emigration aus Deutschland bzw. Österreich.⁹ Einstein fragt Freud in seinem Brief, wie die Menschheit »von dem Verhängnis des Krieges« befreit werden kann (Einstein an Freud 1932: 15), und beklagt, dass das Schicksal der Menschheit in den Händen einer machtgerigen »herrschenden Schicht« liegt, deren »Machtbedürfnis [...] sich einer Einschränkung der Hoheitsrechte« des Staates »widersetzt« (Einstein an Freud 1932: 18). Einstein sieht in Freud jemanden, dessen kritische Urteilskraft – in einer Zeit, in der Europa erneut der Gefahr eines Weltkrieges ins Auge sieht – von allergrößter Bedeutung ist. Er stellt Freud die Frage, ob es in den Trieben, die die menschliche Psyche konstituieren, eine Grundlage für eine politische Ordnung gibt, die in der Lage wäre, Kriege zu verhindern. Darüber hinaus fragt er nach der Möglichkeit, eine Vereinigung oder einen Gerichtshof einzurichten, die in der Lage wären, die destruktive Macht dieser Triebe zu kontrollieren. Zunächst verortet Einstein das Problem also auf der Ebene der Destruktionstriebe, aber er bezieht sich auch auf die Ebene der politischen Institutionen und spricht sich dafür aus, dass die Nationen ihre Souveränität an eine internationale Organisation abtreten, die von allen Mitgliedsstaaten eine Verpflichtung zur Kriegsvermeidung und zur Erhaltung internationaler Sicherheit einfordern würde. Dieses politische Ziel lässt sich nur dann erreichen, wenn Menschen Wesen sind, denen es möglich ist, internationale Autoritäten zu erschaffen und anzuerken-

9 Einstein verließ Deutschland 1933 und Freud emigrierte 1938 aus Wien. Ihr Briefwechsel findet sich in Einstein/Freud 1932. Das *Völkerbundinstitut für geistige Zusammenarbeit* hatte Einstein 1931 dazu eingeladen, mit einem Denker seiner Wahl in einen Dialog zu treten, um über Fragen der Politik und des Friedens zu diskutieren. Er entschied sich für Freud, den er einige Jahre zuvor flüchtig kennengelernt hatte.

nen, die die Macht haben, Kriege zu verhindern. Wenn es eine Tendenz oder einen Trieb gibt, der dem entgegensteht, dann könnte es sich als unmöglich erweisen, den Krieg zu bannen. Einstein, der offenbar Freuds Schriften gelesen hat, fragt ihn, ob Menschen ein »Bedürfnis zu hassen und zu vernichten« haben und ob dies bis hin zu Formen von »Massenpsychose gesteigert werden« kann (Einstein an Freud 1932: 19). Er fragt also sowohl danach, ob die Destruktionstrieb gezügelt werden können, als auch danach, ob institutionelle Praktiken kultiviert werden können, die einen sicheren Schutz vor Kriegen bieten. Dabei verweist er darauf, dass Gewalt sowohl in Form zwischenstaatlicher Kriege als auch in Form von – durch religiösen Fanatismus geschürten – Bürgerkriegen sowie in Form der »Verfolgung von nationalen Minderheiten« (Einstein an Freud 1932: 20) auftreten kann.

Freud gibt eine komplexe Antwort auf Einsteins Fragen, wobei er seinen Ausführungen einige allgemeine Überlegungen zu Einsteins Brief voranstellt: Er sei kein Staatsmann und fühle sich von derlei praktischen Aufgaben eingeschüchtert (vgl. Freud an Einstein 1932: 25). In der Folge distanziert er sich von dieser anfänglichen Feststellung; jedoch nicht, weil er nun doch der Ansicht wäre, ein politischer Denker zu *sein*, sondern weil er mit Einstein ein politisches Begehren nach Frieden und nach der Linderung des Leidens teilt und daher als »psychologischer Beobachter« politische Überlegungen anstellen muss. Freud schickt zwar voraus, dass er keine praktischen Vorschläge machen wird, doch in seinen Überlegungen entfaltet er sehr wohl eine politische Position, die theoretische und praktische Implikationen hat. Zunächst schlägt er vor, die von Einstein vorgebrachte Unterscheidung von *Recht* und *Macht* durch eine Unterscheidung von *Recht* und *Gewalt* zu ersetzen. Wie Freud geltend macht, werden Konflikte zwischen Personen und Gruppen ursprünglich gewaltsam gelöst, wobei dies mit der zunehmenden Entwicklung menschlicher Gemeinschaftsformen mit immer geringerer Häufigkeit der Fall ist. Dabei betont er, dass »ein Weg von der Gewalt zum Recht« führte, nämlich der einer »Vereinigung mehrerer Schwachen« gegen die Stärke des einzelnen Menschen bzw. des Führers. So hält er fest: »Gewalt wird gebrochen durch Einigung« oder durch »die Macht einer Gemeinschaft« (Freud an Einstein 1932: 28). Wie er ausführt, konnte »die größere Stärke des Einen wettgemacht werden [...] durch die Vereinigung mehrerer Schwachen« (Freud an Einstein 1932: 28). Dem fügt er hinzu: »Aber damit sich dieser Übergang von der Gewalt zum neuen Recht vollziehe, muß [...] [d]ie Einigung der Mehreren [...] eine beständige, dauerhafte sein.« Die psychologische Bedingung dafür ist das Anwachsen von »Gemeinschaftsgeföhle[n], in denen [die] eigentliche Stärke [der Gruppe] beruht« (Freud an Einstein 1932: 29).

Ein ganzes Jahrzehnt nach dem Erscheinen von *Massenpsychologie und Ich-Analyse* stellt Freud in seinem Brief an Einstein also nun die Hypothese auf, dass die Gemeinschaft *nicht* durch die allgemeine Unterwerfung unter einen idealen Führer zusammengehalten wird, sondern im Gegenteil gerade durch ihre Macht, einen Tyrannen oder einen autoritären Herrscher abzusetzen und nach dieser Abset-

zung allgemeine und sichere Gesetze sowie Institutionen einzurichten. Können aber die »Gemeinschaftsgefühle« und die »Gefühlsbindungen« (Freud an Einstein 1932: 29) lange genug fortbestehen, um ein solches Ziel tatsächlich zu erreichen? Um diese politische Frage zu beantworten, ist es für ihn wiederum notwendig, nach den psychologischen Bedingungen dafür zu fragen. Die Antwort scheint nämlich davon abzuhängen, wie wir diese »Interessengemeinschaft« (Freud an Einstein 1932: 29) verstehen. Freuds Vermutung lautet, dass in dem Maße, wie Macht (nicht Gewalt) auf komplexere Formationen übertragen wird, die Mitglieder von Gruppen ein zunehmend größeres Ausmaß an Rechten erhalten und auch stärker dazu motiviert werden, solidarisch zu handeln. Einstein hatte die Verpflichtung von Nationalstaaten zur Sprache gebracht, ihre Souveränität an eine größere internationale Organisation abzutreten. Freud versucht ebenfalls, die Verteilung der Macht jenseits des Souveränitätsmodells zu denken. Je größer die Gemeinschaft und ihre Selbstregierungskräfte werden, und je mehr sie sich vom individuellen Herrscher unterscheiden und diesem sogar entgegenstehen, umso bedeutender wird die Rolle des Solidaritätsgefühls, das sich in einer Reihe von selbstgegebenen und selbstbeschränkenden Gesetzen ausdrückt und die Destruktivität in Schach halten soll. Das Problem, das sich dabei jedoch immer noch stellt, besteht darin, dass es in der Gemeinschaft jederzeit zu Ausbrüchen von Gewalt kommen kann – etwa wenn eine Gruppe eine andere angreift oder wenn das Widerstandsrecht gegen den Staat oder die internationale Vereinigung ausgeübt wird, die die staatliche Souveränität begrenzt.

Der Schlüssel für die Begrenzung der Gewalt scheint sowohl für Freud als auch für Einstein in der Begrenzung staatlicher Souveränität durch die Schaffung einer internationalen Vereinigung zu liegen. In den 1930er Jahren sahen sie beide im nationalistischen Eifer die Ursache für das Ausbrechen der Gewalt, wenngleich keiner der beiden die Formen der Staatsgewalt in den faschistischen und nationalsozialistischen Regimen voraussehen konnte, die in den darauffolgenden Jahren auftreten würden. Die internationale Organisation oder den internationalen »Gerichtshof«, den beide im Sinn hatten, gab es in gewisser Weise bereits in den frühen 1930er Jahren, nämlich in Form des Völkerbundes – aber diese Institution stellte keineswegs eine oberste Machtinstanz dar, da die Mitgliedschaft in ihr nicht mit der Begrenzung staatlicher Souveränität einherging. Idealerweise würde eine internationale Institution zur Entwicklung und Erhaltung internationalen Rechts, die auch über die dafür nötige Durchsetzungskraft verfügt, dem Krieg Einhalt gebieten – jedoch nur, wenn internationale Solidaritätsgefühle kultiviert werden können, die ihren Bestand und ihre Wirkkraft sichern. Ohne wirkliche Macht zur Durchsetzung vermag sie es jedoch nicht, Kriege tatsächlich zu verhindern. Freuds und Einsteins Vorstellung von Internationalität bestand darin, internationale Institutionen ausgehend von supranationalen Selbstregierungsformen einzurichten, die die Souveränitätsmacht dezentrieren und begrenzen. Einstein, der von sich selbst sagte, dass er »ein von Affekten nationaler Natur freier Mensch« sei (Einstein an Freud 1932: 16), war der

Ansicht, dass man einen Versuch in dieser Richtung unter allen Umständen wagen sollte: »Der Weg zur internationalen Sicherheit führt über den bedingungslosen Verzicht der Staaten auf einen Teil ihrer Handlungsfreiheit beziehungsweise Souveränität, und es dürfte unbezweifelbar sein, daß es einen andern Weg zu dieser Sicherheit nicht gibt.« (Einstein an Freud 1932: 17f.) Wenn ein solches Unterfangen scheitert, dann sind dabei, wie Einstein vermutet, »mächtige psychologische Kräfte am Werke« (Einstein an Freud 1932: 18).

Freud ist sich selbstverständlich im Klaren darüber, dass das Recht die verschiedensten Funktionen erfüllen kann und dass es daher widersinnig wäre, ein naives Vertrauen in die Macht des Rechts zu setzen. Das Recht kann soziale Ungleichheiten festschreiben und reproduzieren und nur allzu oft werden »die Gesetze [...] von und für die Herrschenden gemacht« (Freud an Einstein 1932: 30). Dass das Recht zu einem Werkzeug wird, das die Macht der Herrschenden über das Volk verfestigt, kann nur dann vermieden werden, wenn die Massen einen »Prozeß der Kulturentwicklung« durchlaufen, durch den das Ideal der internationalen Selbstregierung zunehmend breitere Sympathien findet (Freud an Einstein 1932: 45). Wenn eine Gemeinschaft sich nationalistische Ideale gibt, dann kehrt die Gewalt in Form des Krieges zwischen rivalisierenden Nationalstaaten wieder. Daher stärken internationale Ideale nach Freud das Solidaritätsgefühl. Wenn jedoch internationale Ideale Gemeinschaften und Gruppen immer noch primär nach dem Vorbild der Nation begreifen, dann sollten wir vielleicht besser von »transnationaler« Solidarität sprechen, um Solidaritätsgefühle denken zu können, die nicht mehr vom Nationalstaat und seinem Nationalismus strukturiert sind. Dazu müsste man allerdings über den Freud'schen Rahmen hinausgehen.

In jedem Fall bleibt dabei jedoch das Problem bestehen, ob solche Gefühle die Aggression gänzlich einhegen und wirksam umlenken können. Freud gibt uns einige Hinweise zur Lösung dieses Problems an die Hand, wobei er selbst nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft hat, die sein Werk dafür bereithält. Abschließend möchte ich daher Freuds Plädoyer zur Suche nach Kriegsvermeidungsstrategien ins Auge fassen, das ihn auf einen Gedanken bringt, der sich in seinen Überlegungen zur Massenpsychologie noch nicht findet. Erstens ist es, wie er geltend macht, notwendig, dem nationalistischen Rausch zu widerstehen. Zweitens gilt es, der *organischen* Basis der menschlichen Natur Rechnung zu tragen. Obwohl der Trieb kein bloßer Instinkt ist, ist er nicht frei von allem Organischen. Und obwohl der Fortbestand des Lebens immer eine bestimmte Form annimmt, ist er doch nicht auf eine seiner möglichen Formen reduzierbar. Dieses Paradox liegt einem zentralen Argument zugrunde, das Freud zugunsten des internationalen Widerstands gegen den Krieg vorbringt.

Wie sich gezeigt hat, gibt es für Freud keine Möglichkeit, den Todestrieb sowie die Formen der Aggression und Destruktivität, die mit ihm einhergehen, zu »be-zwingen«. Zum Abschluss seines Briefs an Einstein insistiert Freud vehement darauf, dass es nur zwei Möglichkeiten gibt, um dem Hang zum Krieg entgegenzutre-

ten: die Anrufung des Eros, des »Gegenspieler[s] dieses Triebes« (Freud an Einstein 1932: 41), und eine gemeinschaftliche Gefühlsbindung durch Identifizierung. Einstein hatte eine dritte Möglichkeit ins Feld geführt, nämlich die Bildung einer Vereinigung der intellektuellen Elite, die in der Lage wäre, die Massen zu leiten und zu führen. Freud folgt diesem Vorschlag nicht und geht dagegen davon aus, dass die Entwicklung der Massen durch Bildung und die Kultivierung nicht-nationalistischer Solidaritätsgefühle möglich ist.¹⁰ Im Idealzustand würde jedes Mitglied einer Gemeinschaft sich in Selbsteinschränkung üben und dabei anerkennen, dass die Lebenserhaltung selbst ein Gut ist, das gemeinschaftliche Achtung verdient. Freud ist sich über das Utopische dieses Gedankens im Klaren, aber er stellt zumindest einen feinsinnigeren Gegenentwurf zu Einsteins unverhohlenem Elitismus dar.

Obwohl Freud die politische Alternative zum Elitismus nicht weiterverfolgt, eröffnet sein Idealbild der Gemeinschaft, deren Mitglieder dazu verpflichtet sind, sich zum Zweck der Lebenserhaltung Selbsteinschränkungen aufzuerlegen, die Möglichkeit der Demokratisierung eines kritischen Urteilens und Denkens, das nicht ungehindert auf das Extrem einer Selbstgeißelung durch das Über-Ich hinausläuft. Ist seine Antwort auf die skeptische Position, der zufolge die destruktiven Kräfte der Menschen dem Triebleben so tief eingepägt sind, dass keine politische Ordnung sie wirksam in Kraft halten kann, letztlich stark genug? Einerseits fordert Freud, dass wir uns im Zeichen der Liebe, die soziale Bindungen stiftet und erhält, und der Identifizierung, die Solidaritätsgefühle stiftet und erhält, gegen den Hass oder gegen Thanatos verbünden, der soziale Bindungen wild und unbedacht zerreißt. Andererseits betont er immer wieder, dass Liebe und Hass für das Triebleben gleichermaßen bestimmend sind und dass es nicht möglich ist, die Destruktivität durch einen gesteigerten Eros auszulöschen. Nicht nur müssen wir manchmal unsere Leben *aggressiv* verteidigen, um Leben zu erhalten (das Ziel des Eros), wir müssen uns auch darauf einlassen, mit denen zusammenzuleben, denen gegenüber wir tiefe Gefühle der Feindseligkeit hegen. Aus seinen Überlegungen zu Identifizierung und Melancholie geht klar hervor, dass alle Liebesbeziehungen ambivalent sind, was darauf hinweist, dass Liebe und Hass gleichermaßen für die Liebe konstitutiv sind. Liebe benennt demnach sowohl einen Pol im Widerspiel von Liebe und Hass, als auch dieses Widerspiel selbst, das als Ambivalenz des Gefühlslebens ausgetragen wird. Man kann sagen, dass Liebe das Gegenteil des Hasses ist, aber man kann auch sagen, dass Liebe und Hass miteinander verknüpft sind und dass wir gerade dieses Paradox »Liebe« nennen. Gemäß der ersten Formulierung ist Liebe unzweideutig; gemäß der zweiten kann sie der Ambivalenz nicht entkommen. Könnte der, wenn auch holprige, Rhythmus zwischen diesen beiden Formulierungen auf einen breiter gefassten Begriff der Liebe bei Freud hindeuten?

10 Zu Freuds Widerstand gegen Nationalismus und Zionismus vgl. Rose 2007: 17–38.

Aus Freuds Überlegungen zu Krieg und Destruktivität lassen sich, wie es scheint, zwei Schlüsse ziehen, die Freud selbst nicht weiterverfolgt hat. Beide haben unmittelbar mit der politischen Philosophie zu tun, die in seiner Massenpsychologie implizit am Werk ist. Ein mögliches Korrektiv gegen den zunehmenden Nationalismus liegt gerade in der Ambivalenz, in jenem »Zerren« an sozialen Bindungen, das sich aus einer bewussten Selbstdistanzierung von deren rauschhaften und feindseligen Aspekten sowie deren restriktiven nationalistischen Rahmungen ergibt. Man kann ein Land zugleich lieben und sich von seinem nationalistischen Eifer distanzieren. Dies wäre eine Möglichkeit, die Ambivalenz für eine kritische Reflexion auf die Möglichkeit des Krieges und die Weigerung, sich der Kriegsbegeisterung hinzugeben, produktiv zu machen. Die andere Möglichkeit besteht darin, den Hass gegen den Krieg selbst zu richten. Freud legt dies in seinem Brief an Einstein in der für ihn charakteristischen Rhetorik implizit nahe, wenn er etwa schreibt: »[D]er Hauptgrund, weshalb wir uns gegen den Krieg empören, ist, daß wir nicht anders können. Wir sind Pazifisten, weil wir es aus organischen Gründen sein müssen.« (Freud an Einstein 1932: 45) Er betont aber auch, dass unsere Abscheu und Ablehnung des Krieges Folgen der »Kulturentwicklung« sind. Kriegsgefühle erregen uns demzufolge nur dann nicht mehr, so Freud, wenn wir in die Lage gelangen, uns die kriegerische Zerstörung organischen Lebens vor Augen zu führen und vorzustellen – eine Zerstörung, die Menschen angesichts ihres eigenen organischen Lebens unmöglich hinnehmen können. Einerseits macht uns also das organische Leben selbst zu Pazifist*innen, da wir unsere eigene Zerstörung nicht wollen können (zumindest solange wir nicht unter dem Einfluss des Todestriebes stehen). Andererseits können wir die Folgen der Zerstörung organischen Lebens erst durch einen Prozess der Kulturentwicklung verstehen, der uns in die Lage versetzt, diese Zerstörung zu begreifen, über sie zu reflektieren und dadurch eine Abscheu vor der Zerstörung selbst auszubilden. Letztlich hofft Freud, dass das organische Leben gegen den Todestrieb die Oberhand behalten wird, der gerade auf die Zerstörung dieses Lebens aus ist, und dass wir zu der Einsicht gelangen werden, dass die verschiedensten Formen organischen Lebens durch Abhängigkeitsbeziehungen miteinander verbunden sind, die sich über das gesamte Reich des Lebendigen erstrecken. Er vertritt eine Politik des (und für den) lebendigen Organismus, auch wenn dieser Organismus manchmal auf abwegige oder zerstörerische Pfade geleitet wird. Nichts ist gänzlich frei von Hass, aber die verneinende Kraft des Hasses kann zu einer aggressiven Haltung gegen den Krieg gebündelt werden – eine Form der Zerstörung kann gegen eine andere aufgeboten werden. Diese Ansicht ließe sich unter anderem auch mit jener aggressiven Form von Pazifismus vereinbaren, die Einstein »militanten Pazifismus« nannte (Einstein an Freud 1932: 7).¹¹

11 Einstein hält fest: »Ich bin nicht nur Pazifist, ich bin militanter Pazifist. Ich will für den

Wenn Freud also davon ausgeht, dass das Über-Ich durch den Todestrieb bestimmt ist, ja eine Reinkultur des Todestriebs darstellt, und dass es bis zur Zerstörung des Ich und des lebendigen Organismus selbst führen kann (durch Suizid oder Mord), dann gehört jene Form von Aggression, die Freud gegen Ende seiner Korrespondenz mit Einstein im Auge hat, einer ganz anderen Kategorie an. Und wenn er festhält, dass die einzige Hoffnung, gegen das Mörderische des ungezügelterten Über-Ich zu bestehen, das das Ich gewissermaßen zum Tode verurteilen würde, in der Möglichkeit eines »manischen« Bruchs mit dem Tyrannen liegt (der uns unablässig anklagt), dann eröffnet er uns für einen kurzen Moment einen Blick auf Formen aufständischer Solidarität, die sich gegen autoritäre und tyrannische Herrschaft wenden, den nationalen Rahmen überschreiten und nach internationalem Einverständnis streben. Der Hass auf den Krieg gleicht vielleicht der Manie, die allein die Kraft hat, das Subjekt von seinem Tyrannen zu befreien. Beide brechen mit nationalistischen und militaristischen Formen sozialer Zugehörigkeit, indem sie eine Ausrichtung der Fähigkeit zur Kritik gegen die andere wenden. Jene Fähigkeit zur Kritik, die sich im Namen einer Demokratisierung des Dissens entfaltet, bekämpft den Krieg, stellt sich den Vergiftungen des Nationalismus entgegen und wendet sich gegen den Führer, der auf dem Gehorsam gegenüber einer kriegstreibenden Autorität besteht. Damit ermöglicht uns Freud, eine Demokratisierung der kritischen Urteilskraft zu denken, die auf Solidaritätsgefühlen basiert und sich gegen die lebensbedrohlichen Formen der Aggression wendet – einschließlich ihrer kritischen Manifestation. Aggression und Hass werden so nicht aus der Welt geschafft, aber sie werden dadurch doch gegen all das gerichtet, das die Aussicht auf eine Ausweitung der Gleichheit unterwandert und das organische Fortbestehen unserer miteinander verbundenen Leben gefährdet. Doch auf nichts davon können wir uns mit absoluter Sicherheit verlassen, denn der Todestrieb ist ebenfalls ein Teil des organischen Lebens, weshalb wir stets mit der Dualität von Leben und Tod rechnen müssen, von der alles Organische gezeichnet ist. Den Kampf, der uns als politische Wesen konstituiert, setzen wir in den Praktiken des Lebens und des Todes fort, ohne je ein vollkommenes, bewusstes Verständnis davon zu erlangen – trotz aller unserer zuweilen bewundernswerten Bemühungen, wachsam zu sein.

Frieden kämpfen. Nichts wird Kriege abschaffen, wenn nicht die Menschen selbst den Kriegsdienst verweigern. Um große Ideale wird zunächst von einer aggressiven Minderheit gekämpft.« (Einstein an Freud 1932: 9)

LITERATUR

- Einstein, Albert/Freud, Sigmund (1932): *Warum Krieg?* Mit einem Essay von Isaac Asimov. Zürich: Diogenes 1996.
- Freud, Sigmund (1913): *Totem und Tabu*. Gesammelte Werke Bd. 9. London: Imago 1996.
- Freud, Sigmund (1915): »Zeitgemässes über Krieg und Tod.« Gesammelte Werke Bd. 10. London: Imago 1991, 324–355.
- Freud, Sigmund (1917a): »Triebe und Triebchicksale.« Gesammelte Werke Bd. 10. London: Imago 1991, 210–232.
- Freud, Sigmund (1917b): »Trauer und Melancholie.« Gesammelte Werke Bd. 10. London: Imago 1991, 428–446.
- Freud, Sigmund (1920) *Jenseits des Lustprinzips*. Gesammelte Werke Bd. 13. London: Imago 1998, 3–69.
- Freud, Sigmund (1922): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Gesammelte Werke Bd. 13. London: Imago 1998, 73–161.
- Freud, Sigmund (1923): *Das Ich und das Es*. Gesammelte Werke Bd. 13. London: Imago 1998, 237–289.
- Freud, Sigmund (1924): »Das ökonomische Problem des Masochismus.« Gesammelte Werke Bd. 13. London: Imago 1998, 371–383.
- Freud, Sigmund (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*. Gesammelte Werke Bd. 14. London: Imago 1991, 421–506.
- Freud, Sigmund (1933): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Gesammelte Werke Bd. 15. London: Imago 1991.
- Kafka, Franz (1924): »Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse«, in: *Drucke zu Lebzeiten*. Hg. von Wolf Kittler et al. Frankfurt/M.: Fischer 1996, 350–377.
- Le Bon, Gustave (1895): *Psychologie der Massen*. Autorisierte Übers. von Rudlof Eisler, bearb. von Rudolf Marx. Stuttgart: Kröner ¹⁵1992.
- McDougall, William (1920): *The Group Mind*. Cambridge: The UP 2015.
- Rose, Jacqueline (2007): *The Last Resistance*. London: Verso.
- Zerilli, Linda (2016): *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.

Politik, Körper, Vulnerabilität

Ein Gespräch mit Judith Butler

JUDITH BUTLER

Übersetzt von Sergej Seitz und Gerald Posselt

Das vorliegende Gespräch mit Judith Butler geht auf einen von Gerald Posselt und Anna Babka veranstalteten Workshop am 7. Mai 2014 an der Universität Wien zurück, der im Anschluss an die von der Sigmund Freud Privatstiftung kuratierte XLI. Sigmund Freud Vorlesung *Politik des Todestriebes: Der Fall Todesstrafe* stattgefunden hat (erschienen bei Turia + Kant 2014). Das Gespräch wurde für diese Veröffentlichung von Butler nochmals durchgesehen und aktualisiert. Diskussionsgrundlage bildeten zwei Artikel, die in Butlers *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (Berlin: Suhrkamp 2016) wiederaufgenommen wurden: »Bodies in Alliance and the Politics of the Street«, in: McLagan, Meg/McKee, Yates (Hg.): *Sensible Politics. The Visual Culture of Nongovernmental Activism*. New York: Zone Books 2012, 117–136; »Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics«, in: Sabadell-Nieto, Joana/Segarra, Marta (Hg.): *Differences in Common: Gender, Vulnerability, Community and Community*. Amsterdam/New York: Rodopi 2014, 99–119.

JUDITH BUTLER: Ich möchte unserem Austausch zwei kurze Bemerkungen voranschicken, und dann freue ich mich auf Ihre Fragen und Anmerkungen. Erstens: Mit meinen Arbeiten zur Vulnerabilität bin ich in den USA oft auf scharfe Kritik gestoßen, wobei ich immer wieder mit zwei zentralen Einwänden konfrontiert wurde. Der eine Einwand ist relativ offensichtlich, nämlich die Sorge, dass ich – wenn ich mich dem Thema der Vulnerabilität aus einer feministischen Perspektive zuwende – eine essentielle Vulnerabilität von Frauen affirmieren oder Vulnerabilität als eine wesentliche Eigenschaft von Frauen verstehen würde. Dies wäre in der Tat eine problematische Geste und ganz entgegen meiner Intention. Prinzipiell ist die Sorge aber berechtigt, dass Vulnerabilität als eine spezifische Eigenschaft von Frauen aufgefasst werden könnte, die dann wiederum den Ausgangspunkt feministischer Politik bilden würde.

Ich befürworte weder das eine noch das andere. Ich denke, dass Vulnerabilität auf unterschiedliche Weise aufgeteilt und zugewiesen wird – sowohl durch Gender als auch durch andere soziale Kategorien; und ich glaube nicht, dass sie einem Geschlecht wesentlicher zukommt als einem anderen. Darüber hinaus glaube ich nicht, dass Vulnerabilität als Ausgangspunkt oder Slogan neuer sozialer Bewegungen dienen kann. Und doch scheint Vulnerabilität in den gegenwärtigen sozialen Bewegungen eine wichtige Rolle zu spielen, die es zu analysieren gilt. Vulnerabilität ist in diesem Sinne ein Merkmal sozialer Bewegungen; es ist weder Ausgangspunkt oder Grundlage für Identität noch eine Art letztes Ziel der Politik – was immer das auch sein würde.

Vulnerabilität ist jedoch in mindestens zwei Hinsichten für gegenwärtige soziale Bewegungen relevant. Einerseits im Sinne einer zunehmenden Prekarität in Zeiten steigender ökonomischer Ungleichheit, die immer breitere Bevölkerungsschichten in sowohl ökonomisch als auch sozial prekäre Positionen drängt. Daran schließt sich die Frage an: Welches Verhältnis besteht zwischen Vulnerabilität und Prekarität? Andererseits wird Vulnerabilität im Zusammenhang mit Polizeigewalt relevant: etwa bei der gewaltsamen Auflösung von Demonstrationen, insbesondere von Demonstrationen, die Prekarität oder ökonomische Fragen thematisieren – wie z.B. in Athen vor dem Wahlsieg von Syriza oder in vielen anderen Teilen der Welt anlässlich von Studierendenprotesten oder Großdemonstrationen, in deren Zentrum so unterschiedliche Dinge standen wie Gehälter, private Verschuldung, Wohnverhältnisse, die Rechte von Refugees oder Sozialabbau. Was bedeutet es folglich, Polizeigewalt ausgesetzt zu sein oder ein Recht auf Versammlungsfreiheit in dem Wissen auszuüben, dass man sich damit polizeilicher Gewalt aussetzt? Wie lässt sich ein solcher Akt des Sich-Aussetzens gegenüber der Polizeigewalt beschreiben? In diesem Zusammenhang wäre auch an die Gezi-Park-Proteste 2013 in der Türkei zu denken – eine Bewegung, die täglich mit Polizeigewalt zu kämpfen hatte, insofern das Recht auf Versammlungsfreiheit nur mit dem Risiko ausgeübt werden konnte, sich selbst, den eigenen Körper – oder Körper im Plural – der Gewalt auszusetzen. Neben dem Problem des Verhältnisses von Vulnerabilität und Prekarität stellt sich somit auch die Frage: Welches Verhältnis besteht zwischen Vulnerabilität und dem willentlichen körperlichen Sich-Aussetzen gegenüber der Polizeigewalt? Das wären also zwei unterschiedliche Weisen, sich dem Problem von Vulnerabilität, Prekarität und Ausgesetztsein anzunähern.

Ein weiterer Aspekt, der mich besonders interessiert, ist, dass mit der Bezeichnung bestimmter Bevölkerungsgruppen als vulnerabel sehr häufig zugleich ein bestimmter Menschenrechtsrahmen aufgerufen wird. Denn als vulnerabel gelten solche Bevölkerungsgruppen, die man als schutzbedürftig erachtet und von denen man glaubt, dass sie auf (humanitäre) Interventionen angewiesen sind. Eine solche Rahmung geht sehr oft mit einer internationalen Politik einher, die es zu einer Pflicht der Ersten Welt macht, mit paternalistischer Macht jenen beizustehen, die in Not sind, unter prekären Bedingungen leiden oder schutzbedürftig sind. Dies ist zweifellos ein bemerkenswertes und höchst umstrittenes Machtverständnis: Was passiert, wenn

Menschenrechtsrahmen, die bestimmte Bevölkerungsgruppen als vulnerabel bezeichnen, letztlich paternalistische Machtformen festschreiben und damit sogenannte Graswurzelbewegungen oder Mobilisierungsformen, die von prekär Lebenden selbst entwickelt und angenommen werden, zunichtemachen? Anders gefragt: Inwiefern unterlaufen paternalistische Machtformen die Handlungsfähigkeit oder die politischen Widerstandspraktiken jener, die unter prekären Bedingungen leben? Sind vulnerable Bevölkerungsgruppen also einfach machtlos oder gibt es eine gewisse Macht der Enteigneten – eine Macht der Marginalisierten oder Prekarisierten –, die man in Rechnung stellen und bejahren müsste, um den Vulnerabilitätsdiskurs nicht ohne weiteres in den Dienst eines paternalistischen Machtideals zu stellen? Diese Fragen beschäftigen mich seit Langem.

Meine zweite Vorbemerkung ist eher philosophisch, wenn auch nicht ohne bestimmte politische Implikationen. Wenn wir Vulnerabilität als einen statischen Zustand oder als eine Bedingung verstehen, die es zu überwinden gilt oder die in eine Form der Aktivität oder des Widerstands umgewendet werden müsste, dann missverstehen wir meiner Ansicht nach, wie Vulnerabilität wirkt. Vulnerabilität kann einerseits Verletzlichkeit (*injurability*) beinhalten. Dem Wörterbuch nach bedeutet Vulnerabilität unter anderem die Eigenschaft, verletzt werden zu können. Andererseits kann Vulnerabilität auch Formen von Responsivität implizieren, eine Art Offenheit gegenüber dem Nichtantizipierbaren. Wenn wir von Vulnerabilität in Bezug auf sexuelle Leidenschaften sprechen, so ist dies nicht das Gleiche wie im Kontext körperlicher Verletzungen, auch wenn es hier zu den allerschlimmsten Überschneidungen kommen kann. Was ich jedoch festhalten möchte, ist, dass – zumindest im Fall des willentlichen Sich-Aussetzens gegenüber Polizeigewalt und drohender Verhaftung – Vulnerabilität bewusst aufrechterhalten wird. In diesem Sinne ist Vulnerabilität kein zu überwindender Aspekt von Widerstandspraktiken, sondern vielmehr ein konstitutives Element des Widerstands selbst.

Selbst ein kursorischer Blick auf die umfassende Literatur zum gewaltlosen Widerstand zeigt, inwiefern körperliche Vulnerabilität in solchen Widerstandspraktiken mobilisiert wird. Wenn Vulnerabilität Teil einer politischen Mobilisierung ist, dann ist sie nicht im Namen einer »Invulnerabilität« zu überwinden. Es geht gerade nicht darum, unverwundbar zu werden (wie dies scheinbar für Putin oder George Bush das höchste Lebensziel darstellt), sondern vielmehr darum, Vulnerabilität als Teil des Widerstands selbst zu mobilisieren. Ich möchte Vulnerabilität nicht als das Gegenteil von Widerstand, sondern als einen konstitutiven Teil davon verstehen. Davon ausgehend müsste man bestimmte gängige Vorstellungen in Frage stellen, wie etwa die Gleichsetzung von Vulnerabilität mit Passivität oder die Gleichsetzung von Widerstand mit Aktivität. Vielleicht eröffnet sich ausgehend von jenen bewussten Formen

der Mobilisierung von Vulnerabilität, die es weder zu beherrschen noch zu überwinden gilt, eine Möglichkeit, um Handlungsfähigkeit im Allgemeinen sowie die spezifische Handlungsfähigkeit in Akten des Widerstands neu zu denken.¹

MARLEN BIDWELL-STEINER: Meine Frage betrifft Ihren Begriff der Vulnerabilität und sein Verhältnis zur *Affektion* – insbesondere im Kontext der Psychoanalyse. Könnte der Begriff der Affektion Ihr Verständnis von Vulnerabilität erhellen? In dem Artikel »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik«² beziehen Sie sich explizit auf Spinoza und Deleuze, die beide der Affektion eine doppelte Bedeutung zuschreiben: Affektion impliziert bei Spinoza und Deleuze einerseits eine passive Vulnerabilität im Sinne einer Passion, aber andererseits auch aktive Handlungsfähigkeit. Sehen Sie eine Verbindung zwischen Ihrer Konzeption von Vulnerabilität und dem Begriff der Affektion, wie er sich bei Spinoza und Deleuze findet?

JUDITH BUTLER: Vielen Dank für Ihre Frage. Ich kenne diese Überlegungen; dabei ist natürlich als erstes an Deleuzes Spinoza-Lektüre in *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* zu denken, insbesondere an das Kapitel »Was ein Körper vermag«, das für mich sehr hilfreich war, um die traditionellen Unterscheidungen zwischen Aktivität und Passivität zu überdenken. Jedoch scheint mir Deleuze davon auszugehen, dass der Affektion immer diese doppelte Bedeutung zukommt und uns folglich stets zugleich in Aktivität und Passivität versetzt. Mir geht es aber gerade um diejenigen politischen Situationen, in denen sich zeigt, dass dies zwar manchmal der Fall sein, aber auch ausbleiben kann. Konkreter gesprochen: Man kann vulnerabel sein und brutal ermordet werden; man kann willentlich vulnerabel sein, während einem zugleich vielerlei Ungewolltes zustößt. Es muss also auf einer rein metaphysischen Ebene nicht zutreffen, dass Vulnerabilität oder Affektion immer einen ermächtigenden Aspekt haben – damit würden gerade die politischen Bedingungen ausgeblendet, die eine solche Ermächtigung verunmöglichen können. Eine derartige metaphysische Annahme ist unproduktiv, um politische Kämpfe zu beschreiben. Diese politische Dimension fehlt mir im Deleuze'schen Rahmen, der, wie mir scheint, gleichsam zu viele Festlegungen im Voraus macht.

Ich möchte auch erwähnen, dass Vulnerabilität meinem Verständnis nach nicht in besonderer Weise mit der Psychoanalyse verbunden ist. Ich habe, denke ich, erstmals im Kontext der Frage nach dem gefährdeten Leben über Vulnerabilität nachgedacht; genauer: in meiner Analyse der US-amerikanischen Reaktion auf die Anschläge vom 9. September 2001 und wie diese eine bestimmte nationale Definition des Selbst und

1 Vgl. auch Butler, Judith/Zeynep, Gambetti/Leticia, Sabsay (Hg.) (2016): *Vulnerability in Resistance*. Durham/London: Duke Univ. Press 2016.

2 Wiederaufgenommen in: APV: 163–200.

ein nationales Selbstverständnis des Undurchdringlichen unterminierten. Dabei schien es mir ratsam, sich auf die feministische Kritik der Undurchdringlichkeit zu besinnen, um der im nationalen Diskurs vorherrschenden Figur eines sich selbst verteidigenden Selbst etwas entgegenzusetzen. Das hat sicherlich eine psychoanalytische Komponente, aber wohl am ehesten eine feministisch-psychoanalytische.

ARNO BÖHLER: Spinoza und Deleuze vertreten die Ansicht, dass alle Körper affiziert werden können. Demnach kann nicht nur der menschliche Körper affiziert werden; vielmehr handelt es sich dabei um einen Allgemeinbegriff bzw. um einen Gemeinbegriff, wie Spinoza sagen würde. Darüber hinaus kann man einen Körper nicht ohne sein Außen denken. Wenn man also von »einem Körper« spricht, so impliziert dies auch ein Außen, was wiederum bedeutet, dass das Außen ein konstitutiver Bestandteil des Körpers ist. Folglich sind selbst die USA als Gesellschaftskörper vulnerabel. Der Begriff der Vulnerabilität bezieht sich somit auf unterschiedliche Verwendungsbereiche: auf menschliche Körper, aber auch auf nicht-menschliche Körper und selbst auf Körperschaften wie etwa den Gesellschaftskörper.

JUDITH BUTLER: Ich stimme Ihnen zu, dass es nicht nur um menschliche Körper geht, sondern um alle Körper, und dass das Außen ein konstitutiver Bestandteil des Körpers selbst ist, insofern es keinen Körper ohne sein Außen gibt. Was ich bei Deleuze aber vermisste, ist Merleau-Pontys Begriff des Fleisches. Bei Merleau-Ponty bezeichnet das Fleisch eine Art Übergang oder Schwelle zwischen Innen und Außen, was darauf verweist, dass diese Unterscheidung niemals stabil ist. In diesem Sinne gilt es, die Körperoberfläche und die Körperöffnungen, die *aperture* des Körpers, als genau jene Orte zu bedenken, an denen Innen und Außen sich nicht gänzlich voneinander unterscheiden lassen. Darin liegt für mich die Pointe von Merleau-Pontys Begriff *entrelacs*, der ins Englische mit *intertwining* und ins Deutsche mit *Geflecht* übersetzt wird. Was ich mir wünsche, dass der Körper für meine Theorie »vermag« – und ich bin mir sicher, dass er sich mir widersetzen wird – ist zu erläutern, inwiefern Vulnerabilität auf ungleiche Weise verteilt wird.

Wenn wir allzu schnell von »allen Körpern« sprechen, dann stellen wir metaphysische Behauptungen auf. Natürlich muss auch ich auf solche Behauptungen zurückgreifen. Zu sagen, was alle Körper sind oder vermögen, löst jedoch noch nicht das Problem. Wenn wir von vornherein sagen, dass alle Körper nur in Relation zu einem Außen gedacht werden können oder dass Vulnerabilität als Teil dieser relationalen Dimension des Körpers zu verstehen ist – wogegen ich nichts einzuwenden habe –, wie können wir dann die Ungleichverteilung der Vulnerabilität begreifen, wenn beispielsweise bestimmte Bevölkerungsgruppen sehr viel gefährdeter als andere sind oder wenn sich gewisse Bevölkerungsgruppen wirksamer als andere gegen Prekarität zu schützen vermögen? Damit sind zwei unterschiedliche Analyseebenen angespro-

chen, die es stets im Blick zu behalten gilt. Mit anderen Worten: Die Universalisierung auf der metaphysischen Ebene scheitert, sobald wir das soziale und ökonomische Problem der Ungleichheit und der Ungleichverteilung zu analysieren versuchen. Darüber hinaus lässt sich die metaphysische Behauptung sogar als normativ verstehen, wenn man beispielsweise sagt: »Alle Körper sollten...« und dergleichen. Allerdings ist mir nicht klar, wie der Übergang vom Metaphysischen zum Sozialen und Ökonomischen zu vollziehen ist. Mir geht es darum, gerade zwischen diesen beiden Modalitäten zu arbeiten.

SERGEJ SEITZ: Mit Blick auf den Text »Körperallianzen und die Politik der Straße«³ möchte ich nach dem Verhältnis zwischen Ausgesetztsein und Interdependenz fragen. Unter Rückgriff auf den Begriff der Interdependenz argumentieren Sie, dass Akteure immer schon in Abhängigkeitsbeziehungen stehen, die neben menschlichen und nichtmenschlichen Akteuren auch die materiellen Bedingungen des Handelns umfassen. Der Begriff des Ausgesetzseins verweist dagegen darauf, dass das verkörperte Subjekt konstitutiv dem Anderen ausgesetzt ist. Es scheint, dass hier ein gewisser Perspektivenwechsel vollzogen wird. Während der Begriff der Interdependenz eine drittpersonale Perspektive zu implizieren scheint, ist der Begriff des Ausgesetzseins stärker phänomenologisch grundiert und impliziert eine erstpersonale Perspektive: *Ich* bin der Welt und den Anderen ausgesetzt, während wir *alle* in der einen oder anderen Weise von Anderen abhängig sind. Welches Verhältnis besteht zwischen diesen beiden Perspektiven?

JUDITH BUTLER: Bevor ich darauf genauer eingehe – und ich freue mich über diese Herausforderung – möchte ich kurz versuchen, aufzuzeigen, wie Ihre Frage an die vorige Frage anschließt, insofern sie ein bestimmtes Verständnis des »Phänomenologischen« nahelegt. Manchmal bezeichnet man mit diesem Ausdruck einfach nur die Beschreibung einer kontingenten Erfahrung, etwa wenn man davon ausgeht, dass Vulnerabilität eine bestimmte Erfahrung im größeren Kontext der phänomenologischen Beschreibung unseres Erfahrungslebens darstellt. In Ihrer Frage verstehen Sie Vulnerabilität in einem stärker phänomenologischen Sinne als eine konstitutive Bedingung, die nicht zu jeder Zeit akut erlebt wird, sondern über ihre sporadisch und kontingent erfahrene Aktualität hinausgeht.

In diesem strenger phänomenologischen Sinn erscheint die Vulnerabilität als konstitutiv für subjektive Erfahrung oder für das, was wir als relationale Erfahrung bezeichnen könnten. Damit wird Vulnerabilität nicht auf ein kontingentes Geschehen reduziert – das ich eher *Erlebnis** und weniger *Erfahrung** nennen würde. Anders

3 Wiederaufgenommen in: APV: 91–132.

gesagt: Vulnerabilität entzieht sich einer rein subjektiven Beschreibung oder der bloßen Registrierung eines Gefühls. Auch wenn wir dieses Gefühl manchmal haben – wenn wir beispielsweise sagen: »Heute fühle ich mich besonders verwundbar« oder »Dieser Person gegenüber fühle ich mich verwundbar« –, selbst dann beziehen wir uns wohl auf eine allgemeinere Bedingung unserer Relationalität zu anderen Körpern und zu anderen Dingen, zu unterschiedlichen Kräften außerhalb unserer selbst, die uns dennoch in ungewollter und beständiger Weise affizieren können. Dies verweist auf ein strukturelles Moment der Vulnerabilität, das nicht auf eine bestimmte Situation oder das sporadische oder kontingente *Erlebnis** des Sich-verwundbar-Fühlens reduziert werden kann.

Konkreter formuliert: Sie haben Recht, dass mit den Begriffen des Ausgesetztseins und der Interdependenz eine Perspektivenverschiebung einhergeht. Ich vermute sogar, dass diese Verschiebung von der ersten zur dritten Person zentral für die Entwicklung ist, die meiner allgemeineren Konzeption ethischer Verpflichtung zugrunde liegt. Ich habe dies in dem angesprochenen Artikel nicht systematisch ausgearbeitet, aber es ist sicherlich richtig zu sagen, dass das Ausgesetztsein etwas impliziert wie: Dieser Körper hier ist einer gewissen Kraft, Macht, Verletzung, Verführung oder dergleichen ausgesetzt, was sich als Vulnerabilität *durch etwas* verstehen lässt. So gesehen wäre Vulnerabilität stets »intentional« im Sinne der frühen Phänomenologie, d.h., Vulnerabilität wäre stets auf etwas bezogen. So wie Bewusstsein immer Bewusstsein *von etwas* ist, ist Vulnerabilität stets Vulnerabilität *durch etwas*, und diese Relationalität kommt ihr wesentlich zu.

Es ist jedoch gerade aus der Position des Ausgesetztseins – meiner Verletzlichkeit (*injurability*), meiner Empfindungsfähigkeit (*impressionability*) –, dass ich eine nicht-egologische Perspektive auf das erlangen kann, was Abhängigkeit und Interdependenz heißt. Mit anderen Worten: Ich kann nicht in einer Welt leben, in der ich die Möglichkeit der Vulnerabilität restlos auslöschen könnte. Ich kann es versuchen, aber selbst meine »Festung« kann angegriffen werden – in der Tat neigen Festungen dazu, angegriffen zu werden, dafür sind sie ja da; sie sind Monumente der Antizipation von Angriffen. Daran schließt sich die Frage an: Wie können wir den Übergang von Ausgesetztsein und Interdependenz genau denken? Mein Vorschlag lautet: Interdependenz impliziert das Risiko des Ausgesetztseins. Anders gefragt: Warum ist Interdependenz nicht einfach ein Zustand des Glücks oder der Verbundenheit? Warum kann Interdependenz sowohl zu einem Schauplatz von Aggression und mörderischen Wünschen als auch von Leidenschaften und Bedürfnissen werden? Nochmals anders formuliert: Im Kontext von Interdependenzbeziehungen kann eine gewaltige Menge unkalkulierbarer Leidenschaften auftreten. Wenn man der möglichen Aggression eines Anderen ausgesetzt ist, von dem man abhängig ist, dann befinden wir uns in einer Klein'schen Szene und sehen, inwiefern Ausgesetztsein ein Element am Schauplatz der Interdependenz darstellt.

Wenn zum Beispiel ein Kleinkind schutzlos seiner Umwelt ausgesetzt ist, wird es ganz wörtlich an diesem Ausgesetztsein sterben. Ödipus wurde von einem Hirten auf einem Hügel ausgesetzt und sollte an diesem Ausgesetztsein sterben: »Nimm dieses Kind, schneide ihm nicht die Kehle durch, sondern lass es einfach auf dem Hügel in der prallen Sonne zurück.« Hier haben wir das Bild eines hilflos den Elementen ausgesetzten Kindes, das nicht in der Lage ist, sich selbst zu verteidigen oder für sich selbst zu sorgen. Das Kind ist im Klein'schen Sinne ausgesetzt – aber vielleicht auch in einem Levinas'schen Sinne: Wie Sie wissen, verwendet Levinas den interessanten französischen Ausdruck »exposition«. Damit ist das Ausgesetztsein gemeint, aber auch ein expositorisches Moment des Erklärens oder Demonstrierens. Was im Ausgesetztsein (*exposure*) demonstriert wird, ist diese grundlegende Abhängigkeit des Lebewesens von den Lebensprozessen und von einer Reihe lebenserhaltender Bedingungen. Wenn diese lebenserhaltenden Bedingungen zerstört oder entzogen werden, wie etwa im Fall der Prekarität – um diesen Begriff wieder aufzugreifen –, dann steigert sich das Ausgesetztsein: Ausgesetztsein gegenüber den Elementen, gegenüber allen Risiken, denen ein Körper ausgesetzt sein kann. Auch wenn ich gegenüber dem Wort »Risiko« aufgrund seiner neoliberalen und versicherungstechnischen Implikationen starke Vorbehalte habe, würde ich, dessen ungeachtet, von einem Risiko im Kern der Interdependenz sprechen. Interdependenz ist fragil, die Bedingungen der Interdependenz müssen stets aufs Neue sozial und ökonomisch reproduziert werden, um die schädlichen, ja fatalen Konsequenzen des Ausgesetztseins zu lindern.

Noch einmal anders formuliert: Aus einer rein egologischen oder gar egozentrischen Perspektive kann ich sagen: »Ich bin ausgesetzt und ich will dies nicht. Ich brauche Schutz, ein Dach über dem Kopf, ich brauche grundlegende Dinge, die mir vorenthalten werden, ich fühle mich auf gefährliche Weise ausgesetzt.« Und dann kann ich versuchen, meine Probleme zu lösen, mir ein gutes Handbuch besorgen, einen Selbsthilferatgeber, der mir helfen wird. Das wäre ein rein egologischer Diskurs, der das Egologische sogar auf den begrifflichen Rahmen zur Beschreibung von Prekarität ausdehnt. Wenn ich dagegen mein Ausgesetztsein als eine Bedingung verstehe, die ich mit Anderen teile, die auf gleiche Weise ausgesetzt sind wie ich, weil wir beispielsweise arbeitslos sind oder Studierende mit enormen Schulden usw., dann – so scheint mir – verlasse ich nicht nur die Erste-Person-Perspektive, sondern beginne, eine geteilte, gemeinsame Erfahrung zu verstehen, eine durch und durch geschichtliche Erfahrung, die mir dann vielleicht erlaubt, einen bessere Einsicht in die breitere Struktur der Interdependenz zu gewinnen.

Dies ist meiner Ansicht nach der Grund dafür, warum viele Bewegungen – wie etwa Occupy oder die Indignados in Spanien – damit begonnen haben, kleinere Interdependenzgemeinschaften zu errichten. Am Anfang dieser Bewegungen steht die Inszenierung, Verkörperung, Inanspruchnahme und Befürwortung kleinerer Gemeinschaften, in denen eine Form der Arbeitsteilung am Werk ist und deren Mitglieder

unterschiedliche Aufgaben übernehmen. Dabei handelt es sich um kleinere, proviso-
rische und übergangshafte Modelle interdependenten Lebens. Das ist das erste, was
passiert, wenn man von der Perspektive der ersten Person zu der der Interdependenz
übergeht, und ich verstehe dies als eine Art provisorischen Experimentierens und
Ausprobierens unterschiedlicher Formen der Kohabitation und der Interdependenz.

ANNA BABKA: Ich würde gerne eine konkrete Frage zur Prekarität und zum Ausge-
setztsein im Kontext befristeter Arbeitsverhältnisse und forcierter Mobilität stellen –
nicht zuletzt im akademischen Kontext. Wir alle sind einer neoliberalen Ideologie aus-
gesetzt, die unterstellt, dass prekäre Arbeitsverhältnisse zu mehr Wettbewerb und damit
zu größerer Produktivität führen. So behauptete kürzlich eine Vertreterin der Universität
Wien, dass Jobunsicherheit zu mehr Produktivität und damit zu mehr Erfolg führe:
Umso unsicherer die eigene Situation ist, umso mehr arbeite man, um irgendwann ein-
mal »hinein« zu kommen. Was können wir einer solchen Behauptung entgegensetzen?

JUDITH BUTLER: Nun, es gibt Strategien und Taktiken. Man könnte etwa eine De-
monstration organisieren, in der man jedes Wort der Behauptung auseinandernimmt
und damit einen Gegendiskurs etabliert. Man könnte auch eine gesamte Tagung dar-
über veranstalten, Vortragende einladen und das Ganze dann online publizieren. Es
gibt viele Möglichkeiten. Sara Ahmeds Blog »feministkilljoys« ist ein gutes Beispiel
dafür. Sie würde von der Arbeit an der Universität nach Hause kommen, nachdem sie
dort wieder einmal etwas Unsägliches gehört hat, sich an den Computer setzen und
einen ganzen Blogbeitrag darüber schreiben. Damit wendet sie sich an die ganze Welt
und postet den Satz, damit alle ihn sehen können, etwa auf YouTube: »Diesen Satz
hat man heute zu mir gesagt.« Sie macht das wirklich großartig. Natürlich kann das
nicht jeder, aber in der Art und Weise, wie sie es macht, kritisiert sie die neoliberale
Ideologie der Eigenverantwortung und macht deutlich, wo die Verantwortung tat-
sächlich liegt. Sie übernimmt nicht die Verantwortung dafür, verletzt worden zu sein
– das wäre die neoliberale Geste schlechthin –, sondern stellt die Ungerechtigkeit
einer solchen Zumutung heraus.

Die Vorstellung, dass Prekarisierte für ihre Situation selbst verantwortlich sind,
ist geradezu absurd. Denn einerseits werden die Bedingungen ökonomischen Wohl-
ergehens gemeinsam mit den sozialdemokratischen Errungenschaften systematisch
zerstört, während man andererseits für dieses strukturelle Problem individuell ver-
antwortlich gemacht wird. Auf diese Weise wird das strukturelle Problem durch die
Zuschreibung von Verantwortung verschleiert: »Es liegt einzig und allein an dir
selbst, mehr aus dir zu machen, um in einer Welt wettbewerbsfähig zu bleiben, in der
die Chancen, dass man überhaupt irgendetwas bekommt, immer geringer werden.«
Ich denke, dass dies nicht zuletzt auch im akademischen Bereich der Fall ist, nicht
nur in Europa, sondern auch in den USA und anderswo. Es handelt sich dabei um ein
äußerst dringliches Problem.

Dabei beruht diese Vorstellung auf einer bestimmten Form von Individualismus bzw. auf dem Ideal eines kompetitiven Selbst in einer Welt schwindender Möglichkeiten, was auch noch positiv gesehen wird. Und aus welchen Gründen? Nun, aus sozialdarwinistischen – also sehr schlechten – Gründen. Es herrscht eine Ideologie, der zufolge nur der Stärkere überlebt und es nur die Besten ganz nach Oben schaffen. Aber »die Besten« – das sind nicht die Klügeren oder die, die mehr zu bieten hätten, sondern diejenigen, die bereit sind, ihre Gegner zu zerstören und die in diesem wahn-sinnigen Rausch des Konkurrenzkampfs sogar ihre Selbsterstörung in Kauf nehmen.

Mit anderen Worten: »Deine Wettbewerbsfähigkeit ist dein Humankapital.« Diese Ideologie bringt eine Vorstellung von Gemeinschaft oder Gesellschaft hervor, in der sich marktkonforme Individuen gegen andere Formen von Interdependenz und sozialen Institutionen durchsetzen, welche vielleicht besser dazu geeignet wären, grundlegende Fragen des Arbeitens zu thematisieren, was implizieren würde, die Art und Weise zu überdenken und zu restrukturieren, wie Wohlstand verteilt ist und wie staatliche Förderungen organisiert sind. Die psychischen und physischen Kosten eines Lebens unter ökonomischen Bedingungen, in denen eine Pflicht zur ständigen Steigerung des Humankapitals besteht, müssen dabei ebenfalls bedacht werden.

EVA LAQUIÈZE-WANIEK: Mit Bezug auf Ihren Artikel »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik« möchte ich auf das Problem der Gruppenbildung sowie die Verbindung zwischen dem Subjekt und der politischen Gruppe zu sprechen kommen. Aus psychoanalytischer Perspektive geht es dabei um das Problem der Identifizierung. Freud zeigt in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, dass das Individuum in der Masse dasselbe Über-Ich mit allen anderen teilt, wobei dieses Über-Ich sowohl ein konkretes libidinös besetztes Objekt als auch eine Idealvorstellung sein kann. Allerdings kann das Individuum sich mit sehr unterschiedlichen politischen Gruppen identifizieren – mit linken, rechten oder anderen –, sodass es entscheidend ist zu verstehen, mit welcher Art Über-Ich sich das Individuum identifiziert.

JUDITH BUTLER: Ich habe dazu einige Gedanken. Wenn Freud von Massenpsychologie spricht und danach fragt, was eine Gruppe oder Masse zusammenhält, so bezieht er sich auf den Begriff des Ich-Ideals. Über ein Jahr nach *Massenpsychologie und Ich-Analyse* führt er in *Das Ich und das Es* den Begriff des Über-Ich ein und verwendet von da an beide Begriffe. Das Über-Ich ist zweifellos gewaltsamer, und ich denke, dass die damit bezeichneten Gruppenbildungen sich eher auf nationale Gruppierungen beziehen oder auf Gruppen, deren Zusammenhalt durch die Autorität einer Regierung oder einer militärischen Führungsfigur stabilisiert wird – Figuren, die entweder reale Personen sind oder eine Art phantasmatische Dimension im Leben des Volkes annehmen.

Eine großartige Erzählung, die illustriert, wie dies funktioniert, ist Franz Kafkas »Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse«. Es heißt, dass Josefine singt, und

dass das Volk zusammenkommt, um sie zu hören. Der Erzähler behauptet, dass das Volk sich vereint fühlt, sobald sie singt. Es liebt ihren Gesang und ohne ihren Gesang würde nichts das Volk zusammenhalten. Dann stellt sich jedoch heraus, dass sie nicht wirklich singt, sondern bestenfalls pfeift. Sie gibt irgendwelche Töne von sich, die man nicht wirklich Gesang nennen kann, aber dennoch bringt dieser schöne Gesang – dieses Pfeifen, das kein Gesang ist – das Volk zusammen. Hier zeigen sich die Risse in einem nationalistischen Ethos: Sie singt und singt nicht, und selbst wenn sie nicht singt, singt sie und eint uns in ihrem Gesang. Schließlich stellt sich noch heraus, dass niemand Josefine jemals wirklich singen gehört hat. Sie hatte nie etwas zu sagen oder zu singen, und es bleibt reichlich unklar, ob sie jemals tatsächlich in Erscheinung getreten ist. Damit tritt die imaginäre Struktur, die das Volk eint, in den Vordergrund.

Übertragen auf politische Gruppenbildungen: Ich stehe Gruppenbildungen skeptisch gegenüber, die von einem Über-Ich oder einem starken Glauben an ein repressives Gesetz abhängen, da solche Gruppenbildungen auf Schuld und Selbstbestrafung beruhen oder auf einer Struktur des Gewissens, in der das Über-Ich innerpsychische Bestrafungen vornimmt, selbst wenn eine externe strafende Autorität nicht länger existiert oder notwendig ist. Ich denke also nicht, dass zum Beispiel eine Versammlung von Nicht-Staatsbürger*innen durch ein vereinigendes Über-Ich zusammengehalten wird. Auch kollektive Akte zivilen Ungehorsams lassen sich, wie ich denke, nicht auf diese Weise beschreiben. Es bräuchte dazu meiner Ansicht nach eine Art Gegenkraft, eine Bewegung gegen das Über-Ich, gegen die Schuld, gegen das Gewissen. Die Aufgabe besteht zweifellos darin, einen Weg zu finden, um dem Über-Ich im Namen einer anderen Ethik entgegenzutreten, und meine Überlegungen zur Interdependenz zielen gerade darauf ab.

Wenn man das Risiko in Kauf nimmt, ein »schlechtes« Subjekt im Sinne Althusers zu werden, dann wird es möglich, die psychische Form des Über-Ich im Zusammenhang mit der Gruppenzugehörigkeit zu bestreiten, und es tun sich dann andere Möglichkeiten der Gruppenbildung auf. Damit ist nicht gesagt, dass das Über-Ich überhaupt keine Rolle mehr spielt, aber ich glaube nicht, dass es das organisierende Prinzip jener anderen Arten von Gruppen darstellt, die mich hier interessieren. In der Rezeption von Freuds Arbeiten zur Massenpsychologie wurde unter anderem die Frage nach der sexuellen Dimension von Gruppenbildungen aufgeworfen sowie danach, wie das Begehren in einer Gruppe übertragen und weitergegeben wird. Es gibt einiges an Literatur zur erotischen Übertragung in Gruppenbildungsprozessen und ich frage mich, inwiefern es möglich wäre, Formen von Interdependenz zu denken, die auf einer affirmativeren Grundlage basieren, auch wenn sie nicht gänzlich der Gefahr entgehen, in einen Schuldkreislauf hineinzugeraten. In diesem Sinne geht es mir darum, andere Formen ethischer Beziehungen zu denken, die nicht auf Schuld gegründet sind.

SILVIA STOLLER: Ich möchte Ihren Begriff des Körpers thematisieren. Dabei interessiert mich vor allem die Frage, ob und inwiefern es tatsächlich der *Körper* ist, der auf die Straße geht. In Ihren Arbeiten sprechen Sie manchmal vom Selbst und manchmal vom Subjekt. In »Körperallianzen und die Politik der Straße« sowie in »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik« sprechen Sie jedoch fast ausschließlich vom Körper oder von Körpern: »Körper versammeln sich, sie bewegen sich und sprechen zusammen und sie erheben Anspruch auf einen bestimmten Raum als öffentlichen Raum.« (APV: 96) Aus phänomenologischer Perspektive ist es jedoch unstimmig zu sagen, dass es der Körper ist, der auf die Straße geht. Oder, wenn zum Beispiel meine Mutter stirbt, dann werde ich nicht sagen »Der Körper meiner Mutter ist gestorben«, sondern ich würde sagen: »Sie ist gestorben« oder »Die geliebte Mutter ist gestorben«. Auch wenn ich hier mit Ihnen spreche, spreche ich nicht zu einem Körper: Sie haben einen Namen, Sie sind ein Mensch. Könnten Sie vor diesem Hintergrund Ihre emphatische Bezugnahme auf den Begriff des Körpers erläutern und ausführen, warum sie etwa nicht von »Menschen« oder »Subjekten« sprechen? Ist es wirklich nur der *Körper*, der auf die Straße geht?

JUDITH BUTLER: Beginnen wir damit, was es heißt, auf die Straße zu gehen. Ich denke, wir sollten vorsichtig sein, wenn wir analysieren, was es heißt, auf der oder auf die Straße zu gehen, um nicht die Vorstellung eines Körpers, der auf die Straße geht, fälschlich zu substanzialisieren. Anders gesagt: Auf die Straße zu gehen, setzt Mobilität voraus oder das, was Merleau-Ponty *motilité*, *Motilität* nennt, ein Bewegungsvermögen, das sich nicht als eine bestimmte Fähigkeit oder ein bestimmtes Vermögen extrahieren und analysieren lässt, sondern gerade im Akt des Auf-die-Straße-Gehens ausgeübt wird. Wir können festhalten, dass eine Beziehung zur Umwelt damit zu tun hat, sich durch sie und auf ihr zu bewegen. Dabei ist es wirklich wichtig darüber nachzudenken, welche Rolle die Straße in den jeweiligen Situationen spielt. Wenn wir beispielsweise an die Favelas in Brasilien denken, dann beteiligen sich viele gerade deswegen an Aufständen, weil sie sich bereits auf der Straße befinden, einen Großteil ihres Lebens auf der Straße verbringen und weil es ihnen wichtiger ist, dass die Straßen in ihrer Nachbarschaft befestigt werden, als dass das ganze Geld für die Olympischen Spiele ausgegeben wird. Ähnliches zeigt sich auch in einigen der Shanty Towns in Südafrika, wo gerade für die Befestigung von Straßen und bessere Mobilitätsbedingungen mobilisiert wird. Dabei gilt es im Kopf zu behalten, dass Gehsteige und Straßen die infrastrukturellen Bedingungen für Bewegung darstellen. Deswegen sagen Behindertenrechtsaktivist*innen: »Wir benötigen abgeschrägte Randsteine und Rampen, damit wir mit unseren Rollstühlen von der Straße auf den Gehsteig kommen können und umgekehrt – und ohne diese Infrastruktur können wir uns nicht bewegen.« Dabei geht es um Fragen der Mobilität oder der Motilität, in denen etwas, was wir den Körper nennen, auf dem Spiel steht, auch wenn ich deshalb nicht sagen würde, dass der Körper eine Substanz darstellt, die sich durch diese Dinge

bewegt. Ich denke, dass es eine verkörperte Relationalität gibt, eine verkörperte Beziehung zur Umwelt, zur Motilität, und dass wir gerade über diese Relationen und Aktivitäten nachdenken müssen.

Wir haben es folglich mit zwei Fragen zu tun: Bewegung und Oberfläche, Bewegung und Infrastruktur. Aus dieser Perspektive kann verkörperte Bewegung in unterschiedlicher Weise durchkreuzt werden: etwa weil es einem verboten ist, auf die Straße zu gehen, oder weil man keine Möglichkeit hat, mit seinem Rollstuhl die Straße zu benutzen, oder weil es gar keine Straße gibt, weil man uns noch keine Straße gebaut hat. Geht man die Analyse so an, dann wird es uns möglich, diejenigen Merkmale der Verkörperung ins Auge zu fassen, die hier von zentraler Bedeutung sind, und wir können anfangen, über jene Techniken und infrastrukturellen Beschaffenheiten nachzudenken, die Bewegung ermöglichen oder verunmöglichen. Damit wird auch deutlich, dass egal über welchen Körper wir reden, dieser Körper immer schon auf eine errichtete Umwelt bezogen ist und so auf technische Mobilitätsprobleme stoßen kann. Ich glaube daher nicht, dass ich einen Schritt zurückzutreten und fragen muss: Wie definiere ich den Körper oder sollte ich den Menschen als einen Körper definieren? Das erschien mir als ein fundamentalistischer Ansatz, der diese Begriffe substanzialisiert und sie aus ihren gelebten Modalitäten herausnimmt, während es weitaus wichtiger wäre, gerade jene gelebten Modalitäten zu untersuchen und danach zu fragen, was diese uns über die grundlegenden Relationalitäten lehren, die die verkörperte Erfahrung bestimmen.

Es kann also ein menschlicher Körper sein, der auf die Straße geht, ein menschlicher Körper mit einem Tier oder ein menschlicher Körper mit einer Maschine oder Stütze oder mit einer technischen Unterstützung anderer Art. Ich könnte eines Tages einen Stock oder vielleicht einen Rollstuhl brauchen, um auf die Straße zu gelangen, oder auch einen barrierefreien Bus oder eine Rampe, die es mir ermöglicht, in den Bus einzusteigen. Anders gesagt: Ich bin Teil einer Welt, in der viele oder gar die meisten Menschen bauliche Unterstützungen brauchen, um auf die Straße zu gelangen. Meine Mobilität ist immer schon unterstützt; es gibt keine Mobilität, die nicht unterstützt wäre. Wir müssen die infrastrukturellen und technologischen Bedingungen für Bewegung berücksichtigen. Diese Art und Weise, über den Körper nachzudenken, lehren uns auch die Disability Studies.

Selbst meine Stimme und meine Rede als ein Vokalisierungsakt sind bereits komplexe verkörperte Ausdrucksformen. Es gibt keine Vokalisierung ohne den Kehlkopf, und dieser könnte auch so beschaffen sein, dass ich mich nicht stimmlich artikulieren kann. Ich müsste dann auf Gebärdensprache oder andere Ausdrucksformen zurückgreifen und manchmal kann ich auch jetzt schon nicht alles, was ich sagen möchte, stimmlich artikulieren und muss dann andere Bewegungen oder Ausdrucksformen einsetzen. Diese können visuell sein oder verkörpert, es können Gesten oder vielleicht sogar Tanzbewegungen sein. Müssen wir deshalb sagen, dass es eine Täter*in

hinter der Tat gibt? Wenn dem nicht so ist und wenn wir uns nicht entscheiden müssen, ob ich als ein Mensch oder als ein Körper auf die Straße gehe, dann gilt es, nicht nur die Tätigkeit selbst zu analysieren, sondern die Beziehungen, die artikuliert werden, wenn ich auf die Straße gehe oder spreche. Dann beginnen wir vielleicht, die Wandelbarkeit von Verkörperung so zu verstehen, dass das spezifisch Menschliche daran hervortritt, auch wenn das bedeutet, dass wir als Menschen immer schon mit Objekten und anderen Lebensprozessen in Beziehung stehen, und dass das Menschliche mit der organischen und anorganischen Welt in einer Weise verflochten ist, die von traditionellen Humanismen ignoriert worden sind.

BIRGIT SAUER: Ich habe ähnliche Frage in Hinblick auf die Politik. Was gewinnen wir für die Politik, wenn wir uns auf den Begriff des Körpers beziehen? Ich muss mich entschuldigen, ich bin Politikwissenschaftlerin ...

JUDITH BUTLER: Oh, kein Problem, ich lebe mit einer zusammen!

BIRGIT SAUER: Ich habe mich also gefragt: Warum der Körper? Warum nicht der Mensch, warum nicht das Subjekt? Denn in der Politikwissenschaft sprechen wir vom Individuum und vom Akteur, auch wenn diese Begriffe stetig dekonstruiert werden. Auch ich dekonstruiere die Vorstellung des Akteurs oder des individuellen Ich usw. Daher erscheint es mir durchaus sinnvoll, vom Körper zu sprechen und den Körper als Bestandteil politischen Handelns zu begreifen, da dies uns erlauben könnte, die Rolle des Individuums im Politischen auf andere Weise zu theoretisieren. Und selbstverständlich stellt der Körper, wie Sie immer wieder betonen, keine metaphysische Substanz dar. Vielmehr ist der Körper immer schon moduliert und auf sein Außen bezogen, wie die Begriffe der Vulnerabilität und der Affektion deutlich machen. Vielleicht ließe sich daher auch sagen, dass der Körper immer schon Teil einer Institution ist. Aus einer eher materialistischen und marxistischen Perspektive könnte man außerdem sagen, dass der Körper immer schon Teil gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Folglich wäre es möglich, zu sagen, dass der Körper immer durch Institutionen, gesellschaftliche Verhältnisse und Politik moduliert ist und dies könnte uns zu einem anderen Begriff des Körpers führen.

JUDITH BUTLER: Ich habe dazu zwei kurze Anmerkungen. Die erste bezieht sich auf Hannah Arendt und ihren Begriff des Erscheinungsraums als Bühne des Politischen. Wenn Arendt diesen Begriff in *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* einführt, spricht sie von einem Handeln, das paradigmatisch für die Politik ist und das einen spezifischen Sprechakt darstellt. Es geht um einen öffentlichen Akt der Rede und sie erachtet diese Fähigkeit zur öffentlichen Rede als wesentlich für demokratische Politik. Zugleich aber trifft sie in diesem Buch die zentrale Unterscheidung zwischen dem

Privaten und dem *Öffentlichen*, die das körperliche Leben und die körperlichen Bedürfnisse sowie die Reproduktion – wie auch alle Vorgänge des Lebens, des Sterbens und des Alterns – in eine vopolitische Sphäre verbannt. Eines meiner Ziele ist gerade die Befreiung und Öffnung der Privatsphäre auf das Politische hin, um zu sehen, wie sich Arendts Idee einer performativen Politik als eine verkörperte Form der Performativität neu denken ließe. Ich beziehe mich dabei auch auf ihren Begriff der Pluralität, um verkörperte und plurale Formen performativen Handelns in den Blick zu bekommen, was zugleich heißt, den Begriff öffentlicher Versammlung neu zu denken. Dabei handelt es sich um ein gegen Arendt gewendetes Argument, das dennoch einige ihrer zentralen Begriffe aufgreift.

Eine meiner weiteren Zielsetzungen wird vielleicht in einem marxistischen Kontext besser verständlich, nämlich das Anliegen, die Verschiebung von einem abstrakten zu einem konkreten Rechtsverständnis weiterzutreiben. Es geht mir dabei darum, konkrete Rechte als verkörperte Dimensionen menschlichen Lebens zu verstehen und danach zu fragen, in welchem Verhältnis diese zur Umwelt und zur Vorstellung der Gattung im Allgemeinen stehen, wie dies in Marx' Frühschriften deutlich wird. Wir können in diesem Zusammenhang beispielsweise an Frederick Douglass denken, jenen Sklaven, der durch Europa und die Nordstaaten der USA reisen und frei darüber sprechen konnte, was es heißt, ein Sklave zu sein, während er nicht zurück in den Süden gehen konnte, da er immer noch ein Sklave war. Er benötigte das Geld von seinen Redeauftritten, um sich von seinem Besitzer freizukaufen und ein freier Mann zu werden, was ihm nach seiner Europareise glücklicherweise auch gelang. Douglass hatte also das abstrakte Recht zu sprechen, aber er war zugleich immer noch Eigentum eines anderen. Diese Szene lehrt uns etwas über die Kluft zwischen der Ausübung abstrakter Rechte und der konkreten Materialisierung der Freiheit, die einem körperliche Selbstbestimmung ermöglicht, und zwar nicht nur als Individuum, sondern auch durch die Aufhebung der Sklaverei als Institution. Das ist nur ein Beispiel für eine Art von Widerspruch, der im klassischen liberalen Rahmen auftritt, in dem abstrakte Rechte ausgeübt werden können, während eine konkrete Freiheiten vorhalten werden. Vielleicht könnte man sagen, dass meine Arbeiten gerade darauf abzielen, diese Heuchelei oder diese Widersprüchlichkeit in einem gewissen Maße zu überwinden.

EVA LAQUIÈZE-WANIEK: Ich möchte die Frage nach dem Körper noch etwas kontextualisieren. Foucault hielt 1969 zur Zeit der Studentenrevolten seinen berühmten Vortrag »Was ist ein Autor?«. Dabei wurde Foucault von einem anwesenden Phänomenologen kritisiert, und ein Student hinterließ auf der Tafel den Satz: »Die Strukturen gehen nicht auf die Straße«. Lacan verteidigte Foucault in der Diskussion und sagte: »Wenn es etwas gibt, das die Ereignisse des Mai zeigten, dann das Auf-die-Straße-Gehen der Strukturen.« Nun scheint mir, dass Sie Foucault und Lacan hierin

grundsätzlich zustimmen würden. Liest man dagegen ihre Ausführungen in »Körperallianzen und die Politik der Straße« sowie in »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik«, so gewinnt man den Eindruck, dass es die Körper sind, die auf die Straße gehen, und nicht die Strukturen. Wie lassen sich diese beiden Alternativen miteinander vereinbaren?

JUDITH BUTLER: Wenn Sie die Frage so formulieren, gibt es nur zwei Alternativen: Humanismus oder Strukturalismus. Ich verstehe mich jedoch eher als Poststrukturalistin denn als Strukturalistin. Darüber hinaus habe ich noch eine andere Wende vollzogen – eine Wende hin zu einer ethischen Dimension im Politischen. Der Körper auf der Straße ist sicherlich strukturiert, und zwar nicht zuletzt durch die Straße selbst – vorausgesetzt, dass es überhaupt eine Straße gibt, wie ich zuvor im Zusammenhang mit der Frage der Mobilität ausgeführt habe. Dieser Körper steht in einer Reihe von Relationen zu dem, was körperliches Leben unterstützt oder behindert. Diese Bedingungen, die Mobilität möglich machen, erlauben mir, auf die Straße zu gelangen. Sie sind Teil dessen, worauf sich der Körper bezieht, wenn er sich bewegt oder wenn er sich nicht bewegen kann.

Wie würde ich also auf Ihre Frage antworten? Ich würde antworten: *weder ... noch**. Denn ich denke, dass es sich hier nicht nur um sprachliche Strukturen handelt, die an die Stelle des materiellen Körpers treten würden, auch wenn mir bewusst ist, dass ich in dem Moment, wo ich dies sage, sprachliche Strukturen verwende und mich auf vorgegebene Diskursformen beziehe. Ich denke weder, dass sich Materialität vollständig auf den Diskurs reduzieren lässt, noch, dass der Diskurs Materialität vollständig bestimmt. Meiner Ansicht nach besteht eine Überkreuzung zwischen Materialität und Diskurs, die permanent erneuert wird. In diesem Zusammenhang ist der Begriff des Chiasmus zwischen Sprache und Körper, zwischen Materialität und Diskurs von großer Bedeutung, den ich von Merleau-Ponty übernommen und weiterzuentwickeln versucht habe.

In diesem Zusammenhang ließe sich auch an die virtuelle Welt des Internet als eines möglichen Erscheinungsraums und eines Raums für politisches Handeln denken. Dabei darf man nicht vergessen, dass es ein Körper ist, der vor dem Computer sitzt, ein Körper, der unter Umständen verhaftet werden kann. Der Körper kann nicht auf seine virtuelle Erscheinung in der virtuellen Welt des Internet reduziert werden. Zugleich lässt sich das eine nicht vollständig vom anderen trennen. Ich denke, wir müssten angesichts der Frage, die Foucault gestellt wurde, über jenes Geflecht (*entrelacs*), jenen Chiasmus sprechen, und zugleich jene falsche Alternative zurückweisen: Entweder ist man Strukturalist*in und löst die Materialität des Körpers auf oder man ist Phänomenolog*in und affirmiert die Materialität des Körpers und es sind nicht die Strukturen, die auf die Straße gehen. Es ist vielmehr so, als würden Struktur und Körper »unglücklich« miteinander Hand in Hand gehen. Die Strukturen werden

revidiert, während sie gehen; sie werden reiteriert. Es handelt sich um iterable Strukturen. Das Verhältnis zwischen Materialität und Struktur unterliegt demnach aus post-strukturalistischer Perspektive einer zeitlichen Reiteration. Beide Momente werden reiteriert und die Strukturen ändern sich im Zuge dieser Iteration. Es geht darüber hinaus nicht einfach nur um Strukturen, sondern um institutionelle Formen, um etwas, das sich prozesshaft verändert, je nachdem mit wem es sich bewegt, in welchen Beziehungen es zur Umwelt steht und zu welchen Zwecken es dient. In diesem Sinne bleibe ich also beim *weder ... noch**.

GERALD POSSELT: Als Sie gerade das Internet erwähnten, haben Sie deutlich gemacht, dass man es nicht als einen körperlosen Raum begreifen kann. Vielleicht könnten Sie in diesem Zusammenhang noch etwas mehr über das Verhältnis von körperlicher und sprachlicher Vulnerabilität sagen. Denn die Frage von *hate speech*, symbolischer Gewalt und Vulnerabilität spielt in den gegenwärtigen Debatten rund um soziale Medien eine zentrale Rolle. Was hier mit ins Spiel kommt, ist die chiastische Verschränkung zwischen Sprache und Körper – ein Aspekt, der im Zentrum Ihrer Überlegungen sowohl in »Körperallianzen und die Politik der Straße« als auch in »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik« steht.

JUDITH BUTLER: Internetaktivismus gehört nicht zu meinen theoretischen Schwerpunkten. Ich habe dazu nur ein paar vorläufige Gedanken: Wenn man sich diesem Thema seriös zuwenden möchte, müsste man vermutlich die Frage an den Anfang stellen, welches Verhältnis zwischen dem Körper und den Maschinen besteht, die er verwendet, und welche bestimmte Form der Körper im Internet annimmt, wenn wir es etwa mit einem Avatar oder virtuellen Repräsentationsformen zu tun haben. So hat beispielsweise Sandy Stone über Transgender-Aktivismus im Web gearbeitet und die Frage aufgeworfen, was es für Menschen bedeutet, den geschlechtlichen Körper in einen Avatar zu verwandeln. Für Stone ist diese Technologie für die Definition von »trans« entscheidend. Damit wirft sie die Frage auf, wie maßgeblich diese Form virtueller Verwandlung für unser Verständnis von Transgender ist. Das impliziert auch die Frage nach der Materialität und ihren virtuellen Bedingungen. Dazu haben zahlreiche Autor*innen wichtige Arbeiten geleistet, einschließlich Elizabeth Grosz. Friedrich Kittler und andere haben elaborierte Theorien zum Verhältnis von Materialität und Virtualität vorgelegt, und es ist zudem entscheidend im Kopf zu behalten, dass das Internet nicht nur ein ideeller Raum ist, insofern es auch Maschinen, Server etc. voraussetzt, die sich größtenteils im Besitz großer Firmen befinden.

Man kann sich exponieren, während man das Internet für aktivistische Zwecke verwendet; man kann zurückverfolgt, überwacht, gefunden, geschlagen, verhaftet oder ins Gefängnis gesteckt werden. Selbst im Internet ist man also mit vielfältigen Formen politischer Vulnerabilität konfrontiert. Es gibt darüber hinaus einige neue und wichtige Arbeiten zum Phänomen des Cyberbullying, das nicht mehr nur

Teenager-Chats betrifft, sondern mittlerweile (nicht zuletzt unter der Trump-Administration und zu dem Zeitpunkt, wo ich dies Manuskript lese) eine neue Qualität erreicht hat. Dabei werden Dinge gesagt oder angesprochen, die vernichtend sein können. Wir können also fragen: Wo findet diese Vernichtung statt? Findet sie im Körper statt? In der Maschine? Oder geht es gerade darum, dass Körper im virtuellen Raum in verschiedenen Weisen geformt werden, sodass Vulnerabilität wiederum in dieser Relation verortet werden muss und nicht an einem ihrer Pole? Ich denke, dass wir manchmal fälschlich davon ausgehen, dass Verletzungen nur an einem Ort passieren und dabei gerade diese Überschneidungen übersehen.

Der Ort spielt jedoch eine gewichtige Rolle, wie auch die Möglichkeit, sich von der Maschine wegzubewegen oder sie aus dem Fenster zu werfen. Ich möchte sicherlich nicht Materialität und Virtualität in eins setzen; vielmehr müssen wir auch darüber nachdenken, welche Geräte und Anwendungen sowie welche Interneträume wem zur Verfügung stehen. Ich stehe mit Leuten auf der ganzen Welt in Verbindung, deren Interneträume polizeilich überwacht werden und denen viele Materialien nicht zur Verfügung stehen. Der Ort ist also von Gewicht und es gibt eine Dimension von Materialität und Körperlichkeit, die nicht auf den virtuellen Bereich reduziert werden kann, auch wenn wir hier immer komplexere Überlappungsformen beobachten können. Vielleicht verweist das auch auf sprachliche Vulnerabilität, auf das Problem der Beschimpfung und Verletzung sowie auf Formen des Ausgesetzseins, der Verleumdung oder des Ausgegrenztseins, die gegen den eigenen Willen erfolgen. All das entzieht sich häufig strafrechtlichen Konsequenzen, da es nicht immer möglich ist, derartige Verletzungen zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen.

Ich habe sicherlich viele Monate meines Lebens in banger Angst vor meinen E-Mails zugebracht, da mir viele Leute unsägliche Dinge zusendeten. Man sieht dann nur die Betreffzeile an und fragt sich schon: Soll ich das überhaupt öffnen? Zugleich gibt es Formen von globalem Aktivismus und globaler Vernetzung, die durch das Internet möglich werden und die zuvor undenkbar gewesen wären – und dafür bin ich sehr dankbar. Ich denke dabei u.a. an die Occupy-Bewegungen, die zur gleichen Zeit stattfanden oder an gut koordinierte Hungerstreiks in verschiedenen Teilen der Welt. Diese Formen der Koordination werden auf einmal möglich, womit sich zugleich eine ganz neue Ebene von Verbindungen und Interdependenzen auftut. Ich werde wahrscheinlich nicht diejenige sein, die Sie anrufen, wenn Sie ins Krankenhaus müssen, weil ich am anderen Ende der Welt lebe, aber es ist sehr wohl möglich, an andere Unterstützungsformen zu denken, die durch derartige Internetverbindungen erleichtert werden, die Menschen miteinander in Kontakt bringen und Unterstützung, Information und Solidarität ermöglichen.

Ich kann noch nicht genau sagen, was daraus weiter folgt, aber ich denke, dass bestimmte lokale Ereignisse, etwa ein Protest oder ein Streik, nicht in der intendierten Weise stattfinden können, wenn sie nicht von den Medien aufgegriffen werden. Somit sind die Medien in gewisser Weise bereits dem Ereignis eingeschrieben, was zugleich

heißt, dass zahlreiche andere Orte für das Ereignis, das hier und jetzt stattfindet, konstitutiv sind. Für gegenwärtige politische Mobilisierungen ist diese Frage der Multilokalität extrem bedeutsam.

ANDREAS OBERPRANTACHER: Meine Frage betrifft die körperliche Vulnerabilität im Verhältnis zur Möglichkeit des Erscheinens, wie sie in der Figur der illegalen Einwander*in als eines emergenten Subjekts deutlich wird. In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass Vulnerabilität nicht nur ungleich verteilt ist, sondern dass wir auch danach fragen müssen, wer in welcher Weise sprechen kann und wer das Vermögen hat, seine Vulnerabilität zur Sprache zu bringen. Dabei ist es oft der Fall, dass gerade diejenigen, von denen wir annehmen können, dass sie weniger vulnerabel sind, ihre Vulnerabilität nachdrücklicher artikulieren können. Man denke hier beispielsweise an die Europäische Union und ihre integrierte Grenzverwaltung: Die EU präsentiert sich selbst als extrem vulnerabel und minimiert zugleich die Vulnerabilität und Visibilität von Refugees. Mich würde interessieren, was Sie über diese Verbindung oder diese fehlende Verbindung zwischen Vulnerabilität und Erscheinen denken, in dem Sinne, dass nicht alle Formen körperlichen Ausgesetztseins sichtbar oder artikulierbar werden können.

JUDITH BUTLER: In meiner Auseinandersetzung mit Arendts Begriff des Erscheinungsraums sah ich mich unter anderem mit folgender Frage konfrontiert: Wer kann erscheinen und wer nicht? Darauf verweist auch Jacques Rancière mit Blick auf Arendt. In *Vita activa* analysiert Arendt unterschiedliche Gruppen, wie etwa Sklaven oder Frauen, die zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt nicht in Erscheinung treten konnten. Angesichts der gegenwärtigen politischen Verhältnisse scheint es mir, dass unter anderem das Gefängnis die Funktion erfüllt, bestimmte Teile der Bevölkerung aus dem Erscheinungsraum zu entfernen und auszusondern, sodass sie nicht erscheinen und nicht mehr erscheinen können. Wenn sie dennoch erscheinen, so nur vermittelt über Anwält*innen oder Netzwerke oder im Rahmen von Gefängnisprotesten. Sie erscheinen also nur durch Vertreter*innen. Es ist beispielsweise sehr schwer, Fotografien aus dem Inneren von Gefängnissen zu bekommen. Ein anderer Ort, an dem sich dies offensichtlich so verhält, sind die Grenzen der Nationalstaaten oder der EU, und dies trifft selbstverständlich auch auf die Flüchtlingslager an den Grenzen Europas oder Syriens zu.

Das berührt auch die Frage, wie Refugees repräsentiert werden, ob sie überhaupt repräsentiert werden, und welchen Zugang sie zu Mitteln der Selbstrepräsentation haben. Wir sprechen hier von Bevölkerungsgruppen, die aus dem Erscheinungsraum verstoßen sind und die hochgradig reglementiert sind in der Art und Weise, wie sie erscheinen können, in welchen Formen und in welcher Gestalt. Diese Verhältnisse üben Druck auf den Repräsentationsdiskurs aus, was zu einem politischen Kampf

darüber führen kann, wer diejenigen repräsentiert, denen es verwehrt ist, zu erscheinen und sich selbst zu repräsentieren, oder denen Grundfreiheiten der Selbstrepräsentation vorenthalten werden. Hier kommt wieder das Risiko des Paternalismus mit ins Spiel, das Risiko jeder Art von diskursiver Aneignung. In den USA wird beispielsweise ein ganz ähnlicher Diskurs über die Frage der Grenzen geführt. Die Grenze zu Mexiko wird ständig als vulnerabel hingestellt. Und als Weiße in Kalifornien vor einigen Jahren zu einer offiziellen Minderheit wurden, gab es viele Diskussionen über die vermeintliche Vulnerabilität von Weißen. Der Begriff der Vulnerabilität kann also strategisch verwendet und eingesetzt werden. Dies sollten wir niemals vergessen, und was ich in meinen Arbeiten versuche, ist gerade, den Begriff der Vulnerabilität auf andere Weise zu verwenden. Ich habe mich sozusagen auf einen hegemonialen Kampf um die Frage eingelassen, wie dieser Begriff am besten verwendet werden sollte, und ich bin nicht bereit, ihn der Rechten zu überlassen. Sie können den Begriff nicht besitzen, und nur weil sie ihn zu schändlichen Zwecken eingesetzt haben, heißt dies nicht, dass wir anderen ihn darum nicht mehr verwenden können.

Wenn wir beispielsweise der Frage nach dem Verhältnis von Vulnerabilität und (Eigen-)Interesse nachgehen, dann scheint es mir wichtig, sich von einem Hobbes'schen Modell zu distanzieren, demzufolge ich anerkenne, dass ich verletzbar bin und andere verletzen kann und dass es in meinem eigenen Interesse liegt, einen Gesellschaftsvertrag einzugehen, in dem wir uns darauf verpflichten, dies nicht zu tun. Verstehen Sie mich nicht falsch: Ich bin natürlich froh, in einem solchen Gesellschaftsvertrag zu leben; wir brauchen ihn wohl. Ich denke jedoch, dass die anthropologische Basis vertragstheoretischen Denkens impliziert, dass wir alle aus Eigeninteresse handeln und dass wir solche Verträge in dem Maße eingehen, wie sie unserem Eigeninteresse dienlich sind. Im Gegensatz zu diesem Modell versuche ich, einen anderen Begriff der Interdependenz ins Spiel zu bringen, demzufolge die Verletzung, die ich einem anderen zufüge, auch meine sozialen Bindungen verletzt bzw. die Art und Weise, in der ich in eine soziale Welt einbezogen bin. Damit findet zugleich eine Verschiebung statt, weg vom klassischen Modell, insofern ich mich nicht nur als eigeninteressiertes Individuum begreifen kann, sondern vielmehr als ein interdependentes Wesen, das mit anderen gemeinsam in einer Welt lebt.

SUSHILA MESQUITA: Ich würde gerne über die Möglichkeiten von Koalitionsbildungen in einem Menschenrechtsrahmen sprechen, vor allem mit Bezug auf LGBT-Kampagnen. Meiner Ansicht nach sind solche Koalitionsbildungen zum Scheitern verurteilt, wenn wir nicht auf die postkolonialen Verwerfungen und die paternalistischen Rahmen achten, die sie oft beinhalten. Meine Frage wäre daher, wie wir Koalitionen bilden können – im Wissen, dass sie scheitern oder sogar gegenläufige Wirkungen haben können –, und dabei kolonialistische, eurozentrische oder paternalistische Gesten vermeiden?

JUDITH BUTLER: Es gibt eine laufende Debatte darüber, wie LGBTQ-Koalitionen funktionieren sowie über den Menschenrechtsrahmen, der von eher konservativen Schwulen- und Lesbenorganisationen als unhinterfragter Bezugspunkt für das Nachdenken über Menschenrechtsverletzungen und soziale Unterdrückung angenommen wird. Einer der schärfsten Kritikpunkte daran ist, kurz gesagt, dass der Menschenrechtsrahmen kulturimperialistisch ist, in dem Sinn, dass er kulturelle Vorannahmen aus dem Westen, aus Europa oder den USA auf unterschiedliche kulturelle und soziale Kontexte und Weltregionen überträgt, mit dem Effekt, dass die lokalen Kämpfe durch diese umfassenderen Menschenrechtsrahmen aus dem Blick geraten. Meiner Meinung nach ist eine aktive Kritik der kulturimperialistischen Annahmen, die in manchen Menschenrechtsrahmen getroffen werden, durchaus sinnvoll, ohne dass damit der Menschenrechtsrahmen als ganzer verabschiedet wird. Mit anderen Worten: Es gibt eine Geschichte der Menschenrechtsrahmen, es gibt mehrere, diese stehen in Konkurrenz zueinander, je nachdem, ob wir davon sprechen, wie große Stiftungen Menschenrechtseinsätze finanzieren, oder davon, wie der Internationale Gerichtshof bestimmten Rechten Nachdruck verleiht, wenn er Genozid oder Vergewaltigung nach seinen Maßstäben beurteilt. Wie viele andere Diskurse auch ist der Menschenrechtsdiskurs nicht völlig singulär und er lässt sich auf unterschiedliche Weise mobilisieren und kritisieren. Ich weise daher die Vorstellung zurück, dass er nur eine einzige Form hat und dass er ausschließlich kulturimperialistische Implikationen hat.

Ich war vor langer Zeit in der *International Gay and Lesbian Human Rights Commission* (IGLHRC) involviert und habe heute ein sehr ambivalentes Verhältnis zum Menschenrechtsrahmen. Diese Organisation war bei vielen rechtlichen und politischen Problemen sehr hilfreich. Sie spielte eine wichtige Rolle in bestimmten Gerichtsprozessen, die entscheidende Präzedenzfälle geschaffen haben, um Gewalt und Diskriminierung unter Strafe zu stellen und bestimmte Freiheitsrechte zu unterstützen, wie etwa homosexuelle Elternschaft oder Migrationsrechte. Daher bin ich nicht bereit zu sagen: »Ich kann nicht gegen die Ermordung Homosexueller in Uganda eintreten, denn damit würde ich einen Menschenrechtsrahmen aufrufen, der mich dem Vorwurf des Kulturimperialismus aussetzen würde.« Das ist eine absolut inakzeptable Position. Ich werde Menschenrechtsrahmen kritisieren, die kulturimperialistische Ziele verfolgen, und ich werde sicherlich diese Morde verurteilen.

Diese Menschenrechtsverletzungen finden nicht nur in Afrika oder außerhalb der USA oder Europas statt. Nehmen wir zum Beispiel den Fall von Larry King aus Südkalifornien (sein selbstgewählter Name war Leticia), einem transsexuellen Jugendlichen, der im Alter von 15 Jahren getötet wurde, und analysieren wir dies in Relation zu dem, was in Afrika und Lateinamerika geschieht und durch erschreckende Statistiken zum *femicidio* dokumentiert wird. Oder denken wir an einen globalen Vergleichsrahmen, der nicht notwendigerweise die Vorstellung reproduziert, dass wir als Mitglieder der euro-atlantischen Allianz in irgendeiner Weise für wahre Menschen-

rechte stehen, während all die Menschenrechtsverletzungen im Rest der Welt geschehen, und dass wir allein mit unseren Mitteln in paternalistischer Weise eine gute Welt erschaffen könnten. (Während ich dieses Gespräch durchsehe, möchte ich hinzufügen, dass gerade die USA momentan einige Menschenrechtsgruppen bitter notwendig hätten, die das Erstarken der White Supremacy beobachten.)

Es braucht, denke ich, Mittel und Wege der Inszenierung, der Rahmung und der Kritik, damit wir nicht in eine völlige ethische Lähmung geraten, wenn etwa führende Schwulen- und Lesben-Vertreter*innen und Organisationen sich weigern, irgendetwas darüber zu sagen, was in der Welt vor sich geht, selbst wenn es sich um offensichtliche Verbrechen handelt. Wir müssen also mit diesem Dilemma umgehen – ich denke, es lässt sich nicht auflösen und ist Teil eines fortwährenden Kampfes. Auch wenn ich denke, dass Menschenrechtsrahmen nützlich und wichtig sind, so glaube ich doch nicht, dass sie uns ein vollständiges Bild der Macht bieten können. Wenn man mich also fragt, ob man die Menschenrechtsverletzungen in Palästina kritisieren darf, so antworte ich klar mit »Ja«. Man sollte gegen die Menschenrechtsverletzungen in Palästina eintreten. Aber das Problem an Palästina ist nicht nur die Liste an Menschenrechtsverletzungen. Wenn wir es so darstellten, dann berücksichtigen wir weder das Problem des Siedlerkolonialismus noch den Entzug von Bürgerrechten oder den Mangel an politischer Selbstbestimmung, was alles zentrale politische Probleme darstellen, die jeweils andere politische Rahmen mitimplizieren. Man kann dem Problem nicht dadurch beikommen, dass man die Anzahl der Leute zählt, die am Checkpoint schlecht behandelt werden, auch wenn eine solche Liste ein wichtiges Beweisstück in einer breiteren politischen Analyse systematischer Unterdrückung unter fortdauernder kolonialer Herrschaft darstellen kann. Anders gesagt: Die Menschenrechte stellen einen taktischen und instrumentellen Diskurs innerhalb einer breiteren Kritik institutioneller und ökonomischer Macht dar. Wir machen jedoch einen Fehler, wenn wir die Menschenrechte zur einzigen Perspektive werden lassen, in der wir über Politik und Macht nachdenken.

In meinem Versuch, diesen Fragen nachzugehen, habe ich auch auf den Begriff der kulturellen Übersetzung zurückgegriffen, wie er sich bei Gayatri Spivak und einer Reihe anderer Autor*innen wie etwa Talal Asad findet. Die Praxis der kulturellen Übersetzung besteht darin, Solidaritätsformen aufzubauen, die nicht darauf abzielen, eine einzige Idee des Menschlichen oder eine einzige Idee des guten Lebens auf alle anzuwenden. In diesen Situationen werden Verbindungen gerade dadurch gestiftet, dass man versucht, durch eine andere Sprache zu sehen, oder die eigene Sprache in produktiver Weise durch eine andere Sprache unterbrechen oder erweitern zu lassen, und dass man sich darauf einlässt, Behauptungen anders vorzubringen oder politische Probleme anders anzugehen – anstatt alle in den selben Diskurs zu assimilieren.

Ich frage mich manchmal, ob der Rahmen sich verschieben und sich stärker öffentlichen Diskursen über diese Fragen öffnen muss. Dort, wo ich in Kalifornien lebe,

gibt es ein großes Krankenhaus, in das immer wieder misshandelte Frauen eingeliefert werden. Ich hatte die Gelegenheit, mit einigen Mitarbeiter*innen vor Ort zu sprechen, die mir von der großen Anzahl an Frauen erzählten, die jedes Jahr, gewöhnlich im Zusammenhang von Ehestreitigkeiten, geschlagen oder gar getötet werden. Viele dieser Verbrechen sind sogenannte »Verbrechen aus Leidenschaft«; sie geschehen, weil ein Mann glaubt, dass eine Frau sexuell untreu wäre, dass sie ihn beleidigt oder sich seinen Forderungen widersetzt hätte. Ich denke an die vielen Orte auf der Welt, an denen Frauen geschlagen, mit dem Tod bedroht und manchmal getötet werden – einzig und allein wegen ihrem sexuellen Ungehorsam oder ihrer Unabhängigkeit. Der Rahmen, den wir verwenden, muss eine globale Perspektive beinhalten. Wenn wir Gewalt gegen Frauen analysieren und bekämpfen wollen, dann stellt sich beispielsweise die Frage: Wie lassen sich die Formen des Ehrenmords, die wir in bestimmten religiösen Kontexten beobachten, mit Gewalt gegen Frauen in US-amerikanischen Städten vergleichen, die nicht religiös gerahmt ist? Mit anderen Worten: Ist Religion der definierende Rahmen unserer Analyse? Sollte er es sein? Oder müssten wir den Blick nicht vielmehr auf jene globalen Verbindungen richten, die uns erlauben, die systematischen Formen zu sehen, in denen Frauen der Gewalt und dem Tod ausgesetzt sind – über alle Unterscheidungen zwischen dem Säkularem und Religiösem hinweg? Dabei würde es eben nicht nur um die Grenze zwischen dem Religiösen und dem Säkularen oder zwischen dem Islamischen und dem Nichtislamischen gehen. Frauen werden gewiss in vielen orthodox-religiösen Kontexten unterdrückt, aber nicht alle Religionen nehmen orthodoxe Formen an, und Frauen werden auch in nicht-religiösen Kontexten unterdrückt.

Es ist wichtig, der Versuchung zu widerstehen, einen Sündenbock finden zu wollen, und wir müssen die vielschichtigen Dimensionen der Unterdrückung von Frauen begreifen. Dazu müssen wir jene politischen und sozialen Bewegungen unterstützen und erhalten, die sowohl dynamische Übersetzungsprozesse als auch neue Weisen des Nachdenkens über globale Interdependenz und geteilte ethische Bestrebungen möglich machen. Denn es ist eines, Ethik als eine Angelegenheit des Urteilens aufzufassen, und es ist etwas anderes, Ethik in eine politische Vision einzubeziehen, die versucht, Gewaltlosigkeit und Interdependenz als konstitutive Merkmale der Welt, die wir gemeinsam aufbauen und bewohnen möchten, zu affirmieren.

Siglenverzeichnis

Werke von Judith Butler

- APV: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Übers. von Frank Born. Berlin: Suhrkamp 2016 [*Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard UP 2015].
- AS: *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Engl. von Reiner Ansén. Frankfurt/M.: Campus 2013 [*Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia UP 2012].
- AV: *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*. Übers. von Reiner Ansén. Mit einem Nachwort von Bettine Menke. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001 [*Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. New York: Columbia UP 2000].
- GL: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Übers. von Karin Würdemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005 [*Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London/New York: Verso 2004].
- HS: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Übers. von Kathrina Menke und Markus Krist. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006 [*Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York/London: Routledge 1997; dt. Erstausg. Berlin: Berlin Verlag 1998].
- KEG: *Kritik der ethischen Gewalt*. Übers. von Reiner Ansén und Michael Adrian. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007 [*Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham UP 2005].
- KG: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übers. von Karin Würdemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997 [*Bodies that Matter: On the Discursive Limits of »Sex«*. New York/London: Routledge 1993; dt. Erstausg. Berlin: Berlin Verlag 1995].
- MG: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Übers. Karin Würdemann und Martin Stempfhuber. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009 [*Undoing Gender*. London/New York: Routledge 2004].

- PM: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Übers. von Reiner An-sén. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001 [*The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford UP 1997].
- RK: *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Übers. von Rei-ner Ansén. Frankfurt/M.: Campus 2010 [*Frames of War: When is Life Grievable?* London u.a.: Verso 2009].
- SD: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia UP 1987 [Reprint 1999].
- SE: *Senses of the Subject*. New York: Fordham UP 2015.
- UG: *Das Unbehagen der Geschlechter Butler*. Übers. von Kathrina Menke. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991 [*Gender Trouble: Feminism and the Subver-sion of Identity*. New York/London: Routledge 1990; 10th-anniversary edi-tion with a new preface 1999].

Gemeinsam mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek:

- KHU: *Kontingenz, Hegemonie Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Hg. von Gerald Posselt unter Mitarbeit von Sergej Seitz. Übers. von Sergej Seitz, Gerald Posselt, Julian Enzensberger, Isabella Grandl, Christian Haddad, Gi-orgios Kolias, Nikolaus Lehner, Maria Schörghumer, Christina Schraml und Max Zirngast. Wien/Berlin: Turia + Kant 2013 [*Contingency, Hegemo-ny, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London/New York: Verso 2000].

Autorinnen und Autoren

Judith Butler ist Maxine Elliot Professorin am Department of Comparative Literature und am Program of Critical Theory an der University of California, Berkeley. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Kritische Theorie, Gender Studies, Vergleichende Literaturwissenschaft, Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, Sozialphilosophie und Politische Philosophie sowie das Verhältnis von Philosophie und Literatur. Sie ist Autorin zahlreicher Bücher, die in über 20 Sprachen übersetzt wurden. Zu ihren wichtigsten Publikationen zählen: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990, dt. 1991), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (1993, dt. 1995), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* (1997, dt. 2001), *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997), *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000, dt. 2001), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (2000, gem. mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek, dt. 2013), *Precarious Life: Powers of Violence and Mourning* (2004, dt. 2005); *Undoing Gender* (2004, dt. 2009), *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging* (2007, dt. 2007, gem. mit Gayatri Spivak), *Frames of War: When Is Life Grievable?* (2009, dt. 2010), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012, dt. 2013), *Dispossession: The Performative in the Political* (2013, dt. 2014, gem. mit Athena Athanasiou 2013), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015, dt. 2016), and *Vulnerability in Resistance* (2016, gem. hg. mit Zeynep Gambetti und Leticia Sabsay).

Maria do Mar Castro Varela, Professorin für Allgemeine Pädagogik und Soziale Arbeit mit Schwerpunkt Gender und Queer an der Alice Salomon Hochschule Berlin. Forschungsschwerpunkte: Gender und Queer Studies, Postkoloniale Theorie, Kritische Migrationsforschung und Kritische Bildungs- und Erziehungswissenschaft. Wichtigste Veröffentlichungen: *Unzeitgemäße Utopien. Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung* (Bielefeld 2007); *Soziale (Un)Gerechtigkeit. Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und An-*

tidiskriminierung (Münster/Hamburg/London 2011, Hg. mit N. Dhawan); *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart* (Bielefeld 2016, Hg. mit P. Mecheril).

Nikita Dhawan, Professorin für Politische Theorie mit thematischer Akzentuierung im Feld der Frauen- und Geschlechterforschung sowie Direktorin der Interfakultären Forschungsplattform Geschlechterforschung: Identitäten – Diskurse – Transformationen an der Universität Innsbruck. Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Postcolonial, Queer und Gender Studies. Wichtigste Veröffentlichungen: *Impossible Speech: On the Politics of Silence and Violence* (Sankt Augustin 2007); *Hegemony and Heteronormativity: Revisiting »the Political« in Queer Politics* (Hampshire 2011; Hg. mit M. Castro Varela und A. Engel); *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung* (Bielefeld 2015; mit M. Castro Varela).

Matthias Flatscher, Assistent am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien. Forschungsschwerpunkte: Politische Theorie, Politische Ideengeschichte, Sprachphilosophie und Sozialphilosophie. Wichtigste Veröffentlichungen: *Logos und Lethe* (Freiburg 2011); *Sprachphilosophie: Eine Einführung* (Wien 2016; mit G. Posselt).

Heike Kämpf, Außerplanmäßige Professorin für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Philosophie, Hermeneutik, Anthropologie, Sozial- und Kulturphilosophie und feministische Theorie. Wichtige Veröffentlichungen: *Tauschbeziehungen. Zur anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs* (München 1995); *Helmuth Plessner. Eine Einführung* (Düsseldorf 2001); *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie* (Berlin 2003); *Aspekte der Kulturanthropologie. Kultur, Mensch, Verstehen* (Saarbrücken 2012).

Hanna Meißner, Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung (ZIFG) der TU Berlin; Schwerpunkte: Gesellschaftstheorie, Feministische Theorie, Wissenschaftsforschung, Organisationssoziologie. Veröffentlichungen: *Das Denken des Möglichen. Kritische Theorie als Projekt des Zusammenhangs von Erkenntnis-kritik und Gesellschaftskritik – Feministische Reartikulationen* (mit S. Hark). In: Ullrich Bauer et al. (2016 Hg.) *Handbuch Kritische Theorie*.

Andreas Oberprantacher, assoziierter Professor am Institut für Philosophie und am Forschungszentrum »Migration & Globalisierung« sowie am Doktoratskolleg »Dynamiken von Ungleichheit und Differenz im Zeitalter der Globalisierung« der Universität Innsbruck. Forschungsschwerpunkte: Politische Theorie, Sozialphilosophie, Ästhetik, Technik- und Medienphilosophie. Wichtigste Veröffentlichungen:

»Of Other Spaces (of Memory)« (in *Social Research: An International Quarterly* 2016); *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices* (Basingstoke 2016; hg. mit Andrei Siclodi); *Das Phänomen der Klandestinität* (i.V.).

Florian Pistrol, Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Zeugenschaft, Politische Philosophie, Phänomenologie. Veröffentlichung: »Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers« (2016).

Gerald Posselt, Senior Lecturer am Institut für Philosophie der Universität Wien und Leiter des FWF-Forschungsprojekts *Language and Violence*. Forschungsschwerpunkte: Sprachphilosophie, Rhetorik, Politische Philosophie, Sozialphilosophie, Gendertheorie. Wichtigste Veröffentlichungen: *Katachrese. Rhetorik des Performativen* (München 2005); *Gender und Dekonstruktion* (Wien 2016; mit A. Babka); *Sprachphilosophie: Eine Einführung* (Wien 2016; mit M. Flatscher); *Handbuch Rhetorik und Philosophie* (Berlin 2017, Hg. mit A. Hetzel).

Julia Prager, Postdoc am Lehrstuhl für AVL der Universität Erfurt. Arbeitsgebiete: Performativitätstheorien, Gendertheorien, Ethik der Verletzlichkeit in medialen Konstellationen. Wichtigste Veröffentlichungen: *Frames of Critique. Kulturwissenschaftliche Handlungsfähigkeit ›nach‹ Judith Butler* (Baden-Baden 2013); *Heraus-Treten – Zur Konzeption eines exophonen lyrischen Ich bei Yoko Tawada* (Würzburg 2016).

Hans-Martin Schönherr-Mann, Professor für politische Philosophie an der Ludwig-Maximilians Universität München; Lehr und Prüfungsbeauftragter an der Hochschule für Politik; regelmäßiger Gastprof. an der Univ. Innsbruck. Wichtige Veröffentlichungen: *Involution oder Revolution – Vorlesungen über Medien. »Bildung und Politik«* an der Universität Innsbruck 2013–2017 (Norderstedt 2017); *Camus als politischer Philosoph* (Innsbruck 2015); *Gewalt, Macht, individueller Widerstand – Staatsverständnisse im Existentialismus* (Baden Baden 2015); *Was ist politische Philosophie* (Frankfurt/New York 2012); *Die Macht der Verantwortung* (Freiburg i.Br. 2010); *Der Übermensch als Lebenskünstlerin – Nietzsche, Foucault und die Ethik* (Berlin 2009).

Tatjana Schönwälder-Kuntze, apl. Professorin für Philosophie an der LMU München, derzeit Heisenbergstipendiatin der DFG sowie Leitung des Projekts ›Sich um sich (und andere) sorgen‹ im Forschungsverbund Bayern ForGenderCare. Schwerpunkte: Reflexiven Sozialphilosophie, insbesondere ethische Theoriebildung in der Moderne. Wichtigste Veröffentlichungen: *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre* (Frankfurt/Main 2001); *Störfall Gender. Grenzdiskussionen in und zwischen den Wissenschaften* (Wiesbaden 2003, Mithrsg.); *George Spencer*

Brown. *Eine Einführung in die Laws of Form* (Wiesbaden ²2009, Co-Autorin); *Freiheit als Norm? Moderne Theoriebildung und der Effekt Kantischer Moralphilosophie* (Bielefeld 2010) sowie *Philosophische Methoden zur Einführung* (Hamburg ²2015).

Sergej Seitz, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Wien. Arbeitsgebiete: Phänomenologie, Politische Philosophie, Ethik, Sprachphilosophie. Wichtigste Veröffentlichungen: »Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität. Zu den normativen Implikationen der Philosophie von Emmanuel Levinas« (ZfPP 2016); »Responsibility, Testimony, and Violence at the Margins of the Human: A Critical Encounter between Agamben and Levinas« (IYH 2016).

Gerhard Thonhauser, Erwin Schrödinger Stipendiat des FWF am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin mit dem Projekt »Sportfans: Eine phänomenologische Studie affektiven Teilens«. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Sozialphilosophie, Politische Philosophie, Philosophie der Emotionen. Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard* (Berlin 2016); *From Conventionalism to Social Authenticity. Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory* (Berlin 2017; Hg. mit H. B. Schmid).

Philosophie



Björn Vedder

Neue Freunde

Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

März 2017, 200 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einem Nachwort

von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8



Karl Hepfer

Verschwörungstheorien

Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3102-9

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3102-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**



Phillip M. Ayoub

Das Coming-out der Staaten

Europas sexuelle Minderheiten und die Politik der Sichtbarkeit
(übersetzt aus dem Englischen von Katrin Schmidt)

10/2017, 316 Seiten, kart., zahlr. Abb.,
29,99 €, ISBN 978-3-8376-3797-7,
E-Book: 26,99 €

■ In den letzten zwei Jahrzehnten ist die LGBT-Bewegung (Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender) in einer im Vergleich zu anderen Menschenrechtsbewegungen beispiellosen Geschwindigkeit gewachsen.

Phillip M. Ayoub zeichnet die jüngere Geschichte dieser transnationalen Bewegung in Europa nach. Er zeigt, wie das »Coming-out« die marginalisierte Gesellschaftsgruppe ins Zentrum der politischen Debatte rückte und ihr zu längst fälligen Rechten verhalf. Neben der Analyse der von der Bewegung vertretenen Normen steht vor allem die Frage im Zentrum, warum die gesellschaftsrechtliche Anerkennung der LGBT-Minderheiten in den jeweiligen Staaten so unterschiedlich verläuft.

