

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 verhalten. 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: Niemeyer ³1988.
- 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: Passagen ³1994.
- 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 & Humblot ³1979.
- 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: Mohr ³1971.