

6 Alterität und die Politik der Anerkennbarkeit (Butler)

Aus alteritätstheoretischer Warte sind jede Gemeinschaft und jedes Gemeinwesen sich selbst entzogen. Keine Bestandsaufnahme des ‚Volkes‘ kann das Gesamt der relevanten Akteure abschließend abstecken. Mit dem grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber einer substanziellen Delimitation des Bereichs legitimer politischer Akteurschaft rücken, wie sich gezeigt hat (Abschn. 4.5), Fragen ethischer und politischer Subjektivierung und damit der *Anerkennbarkeit* in den Fokus, um einen der zentralen Begriffe Butlers aufzugreifen. Das Konzept der *Anerkennbarkeit* unterstreicht, dass ethisch-politische Relevanz nicht epistemisch vorgegeben ist, sondern im Rahmen sozialer und politischer Konstitutionsprozesse bestimmt, verteilt, verhandelt und neuverhandelt wird. Gegenüber konventionellen Anerkennungstheorien radikalisiert das *Anerkennbarkeitsmotiv* die Problematik der Subjektivierung. In ihren neueren Arbeiten entfaltet Butler diesen Gedanken in kritischer Auseinandersetzung mit Levinas' Alteritätsdenken. Mit Butler lassen sich das komplexe Verhältnis von Sozialität und Alterität sowie die politische Bedeutsamkeit sozialer Ordnungen der *Anerkennbarkeit* analysieren. Dazu rekonstruiere ich in diesem Kapitel Butlers Arbeiten seit der Jahrtausendwende als Beitrag zu einer Politik der Alterität, die Sozialität und *Anerkennbarkeit* ausgehend von der Verstrickung des Ethischen und des Politischen in den Blick nimmt.

Schon eine kursorische Lektüre von Butlers Schriften zeigt, dass die Frage nach der Relation von Ethik und Politik in ihren neueren Arbeiten immer dezidierter in den Fokus rückt. 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 in mehrfachen Neuanläufen, das Ethische unter Rückgriff auf alteritätstheoretische Überlegungen abseits klassischer Auslegungsbahnen neu zu denken und daraus kritische Orientierungen für politische Fragestellungen zu gewinnen. Levinas' Alteritätsdenken bildet für Butler nicht nur seit beinahe zwei Jahrzehnten einen kontinuierlichen kritischen Bezugspunkt, sondern stellt einen privilegierten Ort dar, um die Frage zu verhandeln, inwiefern und unter welchen Bedingungen ethischen Ansprüchen im Bereich des Politischen Rechnung zu tragen ist. Ich zeige im Folgenden auf,

dass Butlers Einbeziehung alteritätstheoretischer Denkfiguren eine triftige Intuition zugrunde liegt, insofern der Übergang zu Fragen der Alterität sich aus dem Grundanliegen ihrer politischen Theoriebildung ergibt (6.1). Dieses Grundanliegen besteht in der Erarbeitung einer konsequent post-souveränen Konzeption des Politischen (6.2). Dabei bezieht sich Butler auf das Alteritätsmotiv primär mit dem Ziel, die politischen Bedingungen ethischer Verantwortlichkeit sowie die ethischen Triebfedern und Dispositionen politischen Handelns zu untersuchen (6.3). Freigelegt werden damit Anerkennungsverhältnisse und Sichtbarkeitsordnungen, die ansonsten in der politischen Philosophie weitgehend unthematisch bleiben (6.4).¹

6.1 Ethik und Entpolitisierung – Facetten ethischer Gewalt

In einem Aufsatz aus dem Jahr 2000 mit dem sprechenden Titel „Ethical Ambivalence“ liefert Butler eine Skizze ihrer frühen Levinas-Rezeption. Im Zentrum steht die Grundthese, dass wir als Subjekte bereits vor aller bewussten 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 2000, 18) Butler rekonstruiert die alteritätstheoretische Konzeption ethischer Subjektivität, das Ausgesetztsein gegenüber dem Anspruch des Anderen, in Begriffen der Vulnerabilität, so dass das von der Alterität her gedachte Subjekt in einer ursprünglichen Verwundung hervortritt: „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 2000, 18f.) Das Antwortenmüssen auf die Ansprüche Anderer wird als unvordenkliches Trauma adressiert.

Butlers erste, ablehnende Reaktion auf diese Motive bestand darin, dem, was sie bei Levinas als eine Aufwertung der Selbstaufopferung, des Maso-

1 Dieses Kapitel kombiniert und aktualisiert Überlegungen aus mehreren veröffentlichten Arbeiten zum politischen Denken Judith Butlers: einen Aufsatz zum Verhältnis von Butler und Levinas (Seitz 2018a), eine Rekonstruktion von Butlers Denken der Fotografie und der politischen Repräsentation in Auseinandersetzung mit Rancière (Seitz 2018b) und eine Analyse des Vulnerabilitätsbegriffs bei Butler und Elsa Dorlin (Seitz 2021).

chismus und der Sklavenmoral ansah, mit Nietzsche den Willen und die Affirmation des Lebens sowie mit Spinoza den *Conatus essendi* entgegenzustellen (vgl. Butler 2000, 20). Das Alteritätsdenken schien auf eine gewaltsame, moralisierende und entpolitisierende Überforderung hinauszulaufen. Das Genötigtsein zum Antworten auf die Ansprüche Anderer im Zentrum und am Anbeginn von Subjektivität zu verorten, wie Levinas es tut, stellt in dieser Perspektive eine hyperbolische Geste dar, die uns geradezu „die Luft zum Atmen raubt“ (Butler 2000, 27).² Zugleich unterstreicht Butler bereits in diesem ersten Zugang, dass Levinas, indem er ein präskriptiv-normativistisches Verständnis des Ethischen zurückweist, den unthematischen Status des Subjekts normativer Theorie problematisiert.

Diese Akzentverschiebung, im Zuge derer Subjekt nicht mehr als *Grund* fungiert, sondern vielmehr als *Problem* auftritt – als Problem der Subjektivierung (vgl. Lloyd 2015) –, findet Widerhall in Butlers eigenen frühen Schriften, und tritt dort im Register des Politischen auf. Butler verortet bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* die politische Ausrichtung ihrer gendertheoretischen Überlegungen in einer Kritik der gesellschaftlichen Subjektivierungsweisen, die Subjekte entlang einer heteronormativen und androzentrischen Matrix hervorbringen. Zur Analyse der gesellschaftlich wirksamen Subjektivierungsweisen bezieht sich Butler auf Michel Foucaults These, dass gesellschaftliche „Machtregime die Subjekte, die sie schließlich repräsentieren, zuerst auch produzieren“ (Butler 1990, 16). Daran anschließend argumentiert Butler, dass im Interesse von Egalität und Emanzipation herauszuarbeiten ist, wie Individuen als vergeschlechtlichte Subjekte konstituiert werden, um die machtgesättigten Prozeduren sichtbar zu machen, die diese Konstitutionsprozesse naturalisieren und damit dem Zugriff der Kritik entheben.

In dieser ersten Annäherung zeigt sich – trotz der Distanz, mit der Butler ihre eigene frühe Levinas-Rezeption rekapituliert –, dass sich die Ansätze von Levinas und Butler als Problematisierungen ethisch-politischer Subjektivierung darstellen. Während Levinas sich dabei auf das Moment der radikalen Alterität bezieht, die jede Selbstpräsenz unterläuft, verweist Butler unter Rückgriff auf Foucault und Nietzsche auf das Moment machtdurchwirkter Sozialität, die ihrerseits der Handlungsfähigkeit vorausliegt und Individuen allererst als Subjekte konstituiert. Vor diesem Hintergrund lassen sich Butlers spätere Schriften nicht zuletzt als ein Versuch begreifen, die alteritätstheoretische und die diskursanalytisch-genealogische Problematik

2 Derselbe Vorwurf findet sich noch vier Jahre später in *Gefährdetes Leben* (Butler 2004, 166).

sierung des Subjekts miteinander zu vermitteln. Kurz, in Butlers Aufnahme alteritätstheoretischer Überlegungen steht die Frage nach dem Verhältnis von Politik, Sozialität und Alterität auf dem Spiel.

Dabei liegt das Ziel von Butlers Engführung alteritätstheoretischer und diskursanalytischer Überlegungen in einer Konzeption des Politischen, die sich der „ethischen Gewalt“ entgegenstellt. Ihrer Auffassung nach sind den klassischen Ausprägungen der politischen Philosophie unterschiedliche Formen ethischer Gewalt eingeschrieben. Ich schlage vor, drei Ausformungen der ethischen Gewalt zu unterscheiden, die Butler in ihren Adorno-Vorlesungen zur *Kritik der ethischen Gewalt* herausarbeitet: (1) die ethische Gewalt der Selbsttransparenz, (2) die ethische Gewalt abstrakter Allgemeinheit und (3) die ethische Gewalt verdinglichter Gemeinschaft.

(1) Die ethische Gewalt der Selbsttransparenz

Hier steht das Subjektmodell liberaler normativer Theorien im Fokus. Diese gehen von einem Verständnis von Subjektivität und Handlungsfähigkeit aus, das bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* die Zielscheibe der Kritik bildet. Das Subjekt wird als Akteur begriffen, der über eine relativ kohärente Präferenz- und Begehrensstruktur verfügt, eigeninteressiert handelt und sich allenfalls, wie bei Rawls, im Sinne eines „kooperative[n] Unternehmen[s] zum wechselseitigen Vorteil“ (Rawls 1977, 355) mit anderen in einer politischen Gemeinschaft zusammenschließt. Ein solches Subjekt verfügt über einen hohen Grad an Kohärenz und Selbstidentität und ist jederzeit in der Lage, von sich selbst Rechenschaft abzulegen, d.h. seine Interessen, Begehren und Ziele nichtwidersprüchlich und transparent zu artikulieren sowie zu verfolgen.

Dieses Denkbild stellt für Butler eine geradezu gewaltsame Zumutung dar. Es wird unserem tatsächlichen Sein als verwundbare, abhängige, auf Gemeinschaft mit Anderen angewiesene Subjekte nicht nur nicht gerecht, sondern liefert uns auch einem rigiden Kohärenz- und Identitätszwang aus – einer Forderung nach Nichtwidersprüchlichkeit, Übereinstimmung mit sich selbst und Autarkie, die zu erfüllen wir in Butlers Augen nur scheitern können. Der Anspruch, kohärent Rechenschaft von sich selbst abzulegen – der englischsprachige Titel von Butlers Adorno-Vorlesungen lautet *Giving an Account of Oneself* –, bildet den Angelpunkt von Butlers Kritik. Wie Butler im 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, nicht als empirische Komplikation abzutun, um die sich eine ideale Theorie nicht weiter zu kümmern braucht, sondern vielmehr als wesentlich für alle intersubjektiven Bezüge und Relationen anzusehen. Insofern stellt sich Butler mit der „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“ (Butler 2002, 59).

Entscheidend ist dabei, dass es Butler bei dieser „Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität“ keineswegs darum geht, chaotischer Beliebigkeit das Wort zu reden oder ein Lob der Unverbindlichkeit vorzutragen. Vielmehr zielt sie darauf ab, „aus diesem unausweichlichen Scheitern“ am Erfüllen der Kohärenz- und Identitätsforderung einen „neue[n] ethischen Sinn“ zu gewinnen (Butler 2002, 59). Die Frage lautet, was sich ändert, wenn wir das Subjekt nicht mehr als einen kohärenten, sich selbst transparenten Akteur begreifen, sondern als verletzliches Wesen, das immer schon auf Andere verwiesen ist und allererst in dem Bezugsgeflecht sozialer Normen und Diskurse zu einer, wie immer prekären, vorläufigen und instabilen Identität gelangt. Insofern lassen sich Butlers Lektüren des Alteritätsdenkens gerade als Beitrag zu dem verstehen, was ich die Arbeit am Denkbild des Politischen nenne.

(2) Die ethische Gewalt abstrakter Allgemeinheit

Ein Moment ethischer Gewalt liegt, wie Butler argumentiert, nicht nur in der Zumutung konstanter, souveräner Rechenschaft von sich selbst, sondern ist auch dem klassischen Universalitätsideal eingeschrieben. Butler knüpft hier an Adorno an und macht darauf aufmerksam, dass Adorno in seiner Vorlesung *Probleme der Moralphilosophie* von einer Gewalt spricht, die der Ethik eigen ist. Diese Gewalt kommt „im Kontext von Universalitätsansprüchen“ (Butler 2002, 11) zum Ausdruck. Was Adorno im Blick hat, ist das Primat des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen in der modernen Moraltheorie. Die Kritik an der Privilegierung universaler Normen gegenüber der partikularen Situiertheit der ethischen Subjekte lässt sich, wie wir gesehen haben (Abschn. 4.1), als das Kernstück der „ungeschriebene[n] Moraltheorie Adornos“ verstehen, insofern sich „erst im angemess-

senen Umgang mit dem Nicht-Identischen der Anspruch menschlicher Gerechtigkeit erfüllt“ (Honneth 1994, 134). Nicht anders als Honneth greift Butler Adornos Gedanken auf, dass die einseitige Fokussierung auf universale Normen zulasten des Nichtidentischen geht, das unterhalb des Radars normativer Allgemeinheit verbleibt. Wie Adorno im kritischen Anschluss an Hegel ausführt, stellt sich eine normative Theorie, die das Universale fetischisiert – im Blick hat er freilich Kant –, „als ein Gewalttames und Äußerliches [dar], das für die Menschen selber eigentlich keine Substantialität hat“ (Adorno 1963b, 35).

An diese Überlegungen Adornos anknüpfend macht Butler geltend, dass gesellschaftliche Normen und „Regeln so beschaffen sein müssen, dass sie von den Individuen ‚lebendig‘ angeeignet werden können“ (Butler 2002, 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.“ (Butler 2002, 14) Diese Form ethischer Gewalt ist die Gewalt abstrakter Allgemeinheit; sie besteht in der Auferlegung universaler Regeln, die die sozialen, kulturellen und geschichtlichen Bedingungen ignoriert, unter denen Subjekte in der Lage wären, sich mit den Normen in einer lebhaften Weise zu identifizieren.

(3) Die ethische Gewalt verdinglichter Gemeinschaft

Butlers Kritik an der ethischen Gewalt abstrakter Universalität knüpft zwar über Adorno an gewisse Hegel'sche Motive an; dennoch läuft Butlers Kritik nicht auf eine Art Krypto-Kommunitarismus heraus. In der Tat stehen kommunitaristische Denkfiguren ebenso sehr im Fokus ihrer Kritik ethischer Gewalt. Während die kommunitaristische Kritik dem liberalen Fokus aufs Universale das Moment unhintergebarerer gesellschaftlicher Partikularität unvermittelt entgegenstellt – die wesentliche Instanz der Normenbegründung ist nicht mehr die universale praktische Vernunft, sondern der gesellschaftlich-geschichtliche Horizont der Sittlichkeit –, wendet sich Butler nicht gegen die Geste der Berufung aufs Universale. Vielmehr kritisiert sie jene abstrakten Formen der Allgemeinheit, „die kulturelle Besonderheiten außer Acht lassen“ (Butler 2002, 12). Die Universalität von Normen ist nicht als solche gewalttätig, sondern sie wird zur Gewalt, sofern sie mit einer „Indifferenz gegenüber den gesellschaftlichen Bedingungen“ einhergeht, „unter denen eine lebendige Aneignung [der Normen] vielleicht möglich würde“ (Butler 2002, 14).

Anstatt den Wert der Universalität fallen zu lassen, schlägt Butler vor, das Universale anders zu denken, und zwar über Prozesse „kultureller Übersetzung“.³ Bereits zwei Jahre vor ihrer *Kritik der ethischen Gewalt* argumentiert Butler in der Auseinandersetzung mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek (2000), dass ein Moment der Universalität stets notwendig ist, um politische Forderungen zu erheben und Kritik an sozialen Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten zu üben. Wie Butler geltend macht, artikuliert sich auch in partikularen Forderungen ein Appell ans Universale. Zugleich vollziehen sich universale Forderungen aus einer partikularen Position und erfordern eine Übersetzungsleistung, um über ihren partikularen Artikulationsort hinaus politische Intelligibilität und Wirkkraft entfalten und ihren universalen Anspruch überhaupt einlösen zu können (vgl. Butler, in Butler/Laclau/Žižek 2000, 46).⁴ Abstrakter Universalismus und verding-

3 Butler übernimmt den Begriff der kulturellen Übersetzung von Homi Bhabha. Vgl. Bhabha 2000, 317ff., Butler 2002, 15, Butler/Laclau/Žižek 2000, 46f.

4 Butler spricht in diesem Zusammenhang von „konkurrierenden Universalitäten“ (Butler 2013a). Dabei macht sie geltend, dass der Begriff der Universalität die Überschreitung partikularer Kontexte oder Kulturen impliziert und damit von sich aus auf die Faktizität und Notwendigkeit von Übersetzung verweist: „Universalität in Begriffen [...] kultureller Übersetzung neu zu denken“ meint für Butler, dass sich „weder die Annahme sprachlicher oder geistiger Gemeinsamkeiten noch ein teleologisches Postulat einer endgültigen Verschmelzung aller kulturellen Horizonte als gangbarer Weg für den universalen Anspruch erweisen“ können (Butler 2013c, 27). Kulturelle Übersetzung bedeutet nicht eine friedvolle Versöhnung partikularer Akteure, die geduldig ihre jeweiligen Differenzen in Übersetzungszirkeln aufarbeiten, sondern muss als ein krisenhaftes und spannungsreiches Geschehen nachvollzogen werden. Dabei versteht Butler das Motiv der kulturellen Übersetzung durchaus ambivalent. Übersetzung ist nicht nur ein notwendiger Bestandteil emanzipatorischer Politik, sondern „Übersetzung (kann auch) in Komplizenschaft mit der Logik kolonialer Expansion arbeiten, wenn sie zum Instrument wird, um dominante Werte in die Sprache der Unterdrückten zu übertragen, sodass die Unterdrückten Gefahr laufen, diese Werte als Zeichen ihrer ‚Befreiung‘ zu erkennen und zu verstehen.“ (Butler 2013c, 47) Übersetzung kann also gerade auch ein gewaltsames Mittel sein, den Anderen seiner Andersheit zu berauben. Andererseits ist Übersetzung zur Solidarisierung zwischen unterschiedlichen Akteuren notwendig, gerade um jenseits der Gewalttätigkeit eines im klassischen Sinne universalistischen Paradigmas universale Forderungen erheben zu können. Übersetzung als politischer Begriff verweist darauf, dass das Universale gerade nicht – wie das eine lange philosophische Tradition beanspruchte – transparent ist, sondern vielmehr stets Resultat eines Kampfes um Deutungsmacht und Interpretationshoheit. In diesem Sinn tritt Butler für eine „Politik der Übersetzung [...] [ein], die dazu dient, eine Bewegung konkurrierender und einander überlappender Universalismen zu beurteilen und diese aufeinander abzustimmen.“ (Butler 2013a, 213) Damit arbeitet Butler eine grundsätzliche Ambivalenz kultureller Übersetzung heraus: Kolonialismus und Imperialismus sind einerseits ohne die Bewegung der Übersetzung nicht zu denken: Übersetzung der

lichter Partikularismus sind für Butler zwei Seiten einer Medaille. Beide Positionen übersehen, dass Universalität und Partikularität im Politischen immer schon verwoben sind.

In den *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (2015) wendet sich Butler gegen Kommunitarismen, „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“ (Butler 2015, 133). Eine solche Konzeption verunmöglicht 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 (Butler 2015, 134).⁵ Während die ethische Gewalt abstrakter Allgemeinheit darin besteht, die besonderen kulturellen und historischen Bedingungs-lagen zu ignorieren, unter denen Normen entstehen und soziale Bindungskraft erlangen, lässt sich hier von einer ethischen Gewalt verdinglichter Gemeinschaft sprechen, die das Moment kultureller Besonderheit verabsolutiert und als alleinigen Geltungshorizont normativer Verpflichtungen hypostasiert. So fasst Butler die Kritik an beiden Positionen 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.“ (Butler 2015, 139) Demnach gilt es, soziale Bindungen sowohl jenseits eines abstrakten Universalismus als auch jenseits eines verdinglichenden Partikularismus zu denken.

In *Die Macht der Gewaltlosigkeit* (2020) unterstreicht Butler im Anschluss an die frühere *Kritik der ethischen Gewalt*, dass jede Reflexion auf Gewalt und Gewaltlosigkeit mit dem Problem zu kämpfen hat, dass der Weg zu einer neutralen, eindeutigen und konsensfähigen Gewaltdefinition aus prinzipiellen Gründen verstellt ist. So ist in Rechnung zu stellen, dass „der

eigenen Werte und Normen in die Sprache der Unterdrückten, aber auch Übersetzung und so Vereigentlichung der fremden Sprachen und Praktiken. Andererseits ist eine solidarische anti- oder dekoloniale Politik ohne Übersetzung nicht zu haben.

5 Butler teilt in dieser Hinsicht Derridas Anliegen, Solidarität abseits identitärer Vorstellungen gemeinschaftlicher Brüderlichkeit neu zu denken (s. oben Abschn. 5.2).

Unterschied zwischen Gewalt und Nichtgewalt so oft zur Verschleierung und Erweiterung gewaltsamer Ziele und Praktiken genutzt wird“ (Butler 2020, 17). Abschließend festzulegen, was Gewalt ist und was nicht, führt dazu, dass bestimmte Erfahrungen im Rahmen der gewählten Definition nicht mehr *als* Gewalt thematisiert und zur Sprache gebracht werden können. In dieser Hinsicht erweisen sich sowohl enge als auch weite Gewaltbegriffe als problematisch: Ein enger Gewaltbegriff läuft Gefahr, eine ganze Reihe an ‚eigentlich‘ gewaltvollen Erfahrungen unsagbar zu machen; ein weiter Gewaltbegriff birgt dagegen das Risiko, dass ‚eigentlich‘ gewaltlose politische Aktionen und dissidente Verhaltensweisen als Gewalt delegitimiert, geächtet oder kriminalisiert werden.⁶

Dass Gewalt und Gewaltlosigkeit immer auch Resultat politisch-medialeler Framingprozesse sind, sollte aber, wie Butler argumentiert, nicht zu der relativistischen Auffassung führen, „Gewalt und Gewaltlosigkeit sei eben das, was die Machthabenden dafür ausgeben“ (Butler 2020, 17). Im Gegenteil verfolgt sie das Ziel, „die Schwierigkeit anzunehmen und zu einer tragfähigen Definition von Gewalt“ (Butler 2020, 17f.) und Gewaltlosigkeit zu gelangen. Butler entwickelt dazu eine Ethik der Gewaltlosigkeit, die an ihre früheren Überlegungen zu Fragen der Anerkennbarkeit, der Interdependenz, der Vulnerabilität und der Betrauerbarkeit anschließt. Praktiken der Gewaltlosigkeit zeichnen sich in diesem Rahmen dadurch aus, dass sie die wesentliche Bezüglichkeit und Interdependenz des Lebens anerkennen: Wenn „derjenige, der Gewaltlosigkeit praktiziert, in Beziehung zu demjenigen [steht], gegen den Gewaltanwendung erwogen wird, dann scheint zwischen beiden ein vorgängiger sozialer Bezug zu bestehen; sie sind Teil voneinander, das eine Selbst ist im anderen impliziert. Gewaltlosigkeit wäre dann eine Weise, diesen Bezug anzuerkennen, so belastet er auch sein mag, und auch die normativen Zielsetzungen zu bejahen, die sich aus diesem schon bestehenden sozialen Bezug ergeben“ (Butler 2020, 20f.). Gewaltlose Praxis zeichnet sich demnach durch eine Achtung jener grundlegenden und vorgängigen Interdependenz aus. Die Ethik der Gewaltlosigkeit, die Butler vorschwebt, setzt in diesem Sinn eine „Kritik des Individualismus“ (Butler 2020, 21) voraus, die zugleich eine Kritik des Anthropozentrismus ist. Insofern Menschen nicht nur voneinander, sondern auch von infrastrukturellen und natürlichen Lebensbedingungen abhängig sind, „betrifft die Frage der Gewaltlosigkeit nicht nur menschliche Beziehungen, sondern

6 Vgl. dazu ausführlich Seitz 2021, 9f.

sämtliche lebendigen und wechselseitig konstitutiven Beziehungen“ (Butler 2020, 21).

Was Butler dabei im Auge hat, ist alles andere als eine pazifistische Gesinnungsethik. Klassische Formen gewaltlosen Widerstands und zivilen Ungehorsams sind keineswegs frei von Aggressivität. Butler unterstreicht mehrfach, dass eine „[a]ggressive Gewaltlosigkeit [...] kein Selbstwiderspruch“ ist, und macht geltend, dass „Formen gewaltlosen Widerstands auf durchaus aggressive Weise verfolgt werden können und müssen“ (Butler 2020, 36). Damit setzt sich Butler zugleich von einem moralistischen Verständnis von Gewaltlosigkeit ab, das Gewaltlosigkeit als einsame Haltung der schönen Seele sieht, die sich nicht die Hände in der politischen Auseinandersetzung schmutzig machen möchte. Im Gegenteil ist, so Butler, die gewaltlose Aktion plural und kollektiv zu denken. Gewaltlosigkeit muss „weniger als moralische Haltung von Individuen in Bezug auf ihre Handlungsoptionen und eher als gemeinsame soziale und politische Praxis verstanden werden, die in einer Form von Widerstand gegen systemische Zerstörung gipfelt, verbunden mit der Verpflichtung zur Schaffung einer Welt, die globale Interdependenzen respektiert, in denen die Ideale wirtschaftlicher, sozialer und politischer Freiheit und Gleichheit zum Ausdruck kommen“ (Butler 2020, 36).

Butler geht davon aus, dass Gewaltlosigkeit ein egalitäres politisches Imaginäres voraussetzt. Hier kommt der Begriff der Betrauerbarkeit (*grievability*) ins Spiel. Dieser Begriffsprägung liegt der Gedanke zugrunde, dass vulnerables Leben in sozialen und politischen Dispositiven als betrauerbares oder unbetrauerbares Leben gerahmt wird: „Wenn wir sagen, dass ein Leben unbetrauerbar ist, sprechen wir nicht bloß von Leben, die bereits vorbei sind. In der Welt als betrauerbar zu leben heißt auch zu wissen, dass der eigene Tod *betrauert werden würde*. Es heißt auch zu wissen, dass das eigene Leben wegen seines Wertes geschützt werden wird. Diese Evaluation der Betrauerbarkeit ist Teil der Biopolitik.“ (Butler 2020, 139) Leben, die nicht betrauerbar sind, sind der Zerstörung schutzlos ausgesetzt. Die faktische Ungleichverteilung der Betrauerbarkeit von Leben verweist aus Butlers Sicht auf ein normatives Ideal radikaler Gleichheit – einer Gleichheit der Betrauerbarkeit von Leben: „Wir sollten also vielleicht einen offen normativen Schritt machen und davon ausgehen, dass jedes Leben betrauerbar sein sollte; damit würden wir einen utopischen Horizont öffnen, in dem sich Theorie und Beschreibung bewegen müssen“ (Butler 2020, 136f.). Praktiken gewaltlosen Widerstands lassen sich aus dieser Perspektive präfigurativ, d.h. als Vorgriff auf einen utopischen Horizont deuten: Indem sie Gewalt-

losigkeit ins Werk setzen, achten sie noch das Leben derer, gegen die sie sich richten. Insofern ist „Betrauerbarkeit [...] ein Definitionsmerkmal von Gleichheit“ (Butler 2020, 138).

6.2 Sozialität und Alterität

Eine alteritätstheoretische Relektüre sozialer Bindungen soll einen Ausweg aus den skizzierten Formen ethischer Gewalt bieten. Ein Problem, das sich für Butler dabei stellt, betrifft die Beziehung zwischen der *alteritätstheoretischen* und der *sozial-diskursiven* Erläuterung der Subjektkonstitution. Butler begreift Subjektivität mit Nietzsche und Foucault wesentlich als Resultat sozial-diskursiver, machtgesättigter Normierungsprozesse und Anerkennungsdispositive. Unter Rückgriff auf Foucault verweist sie auf das gesellschaftliche „Wahrheitsregime“, das einen historisch-kontingenten „Rahmen für den Schauplatz der Anerkennung“ (Butler 2002, 34) bietet. 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“ (Butler 2002, 34). Butler macht darauf aufmerksam, dass das soziale Regime der Anerkennung normiert und exkludiert. Widersetzt man sich den grundlegenden Normen der Anerkennung, „dann riskiert man in Bezug auf das gegenwärtige Regime, kein anerkennungsfähiges Subjekt mehr zu sein“ (Butler 2002, 35). Subjektwerdung ist 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“ (Butler 2002, 36, meine Hvhbg.). Somit fasst Butler Anerkennung nicht, wie Honneth (1992), als ein primär reziprokes und symmetrisches Geschehen, sondern geht vielmehr davon aus, dass wir es immer schon mit sozial und politisch begründeten Asymmetrien zu tun haben, sobald wir den Schauplatz der Anerkennung betreten (vgl. Bedarf 2010). Darin liegt der Sinn, dem Begriff der Anerkennung ein Konzept der Anerkennbarkeit (*recognizability*) vorausgehen zu lassen (vgl. Butler 2009, 13f.).

Vor diesem Hintergrund liegt die Frage auf der Hand, wie das Verhältnis zwischen der sozial-diskursiven Konzeption von Subjektivierung über soziale Normen und Anerkennungsraaster einerseits und der alteritätstheoretischen Konzeption von Subjektivierung durch eine Nötigung zum Ant-

wortenmüssen andererseits zu denken ist. Für Butler ist die Antwort auf diese Frage eindeutig: Sozialität geht der Alterität voraus. Der Anspruch des Anderen artikuliert sich immer schon in einem weiteren Kontext sozialer Normen und Anerkennungsbeziehungen. Butler unterstreicht, 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“ (Butler 2002, 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“ (Butler 2002, 37f.). Die Beziehung zum Anderen kann sich nur innerhalb eines sozialen Raums ereignen, der von Normen, Machtverhältnissen und Anerkennungsstrukturen durchwirkt ist (vgl. Schönwälder-Kuntze 2010).

In dieser Perspektive ist die Alterität sozial vermittelt. Der Bezug zum Anderen wird als ein soziales Ereignis gedacht, das immer auch ausbleiben kann – etwa, wenn gewisse Normengefüge, Repräsentationsregime und Anerkennungsordnungen verhindern, dass Andere *als* Andere in den Blick kommen und als ethisch-politisch bedeutsame Subjekte Berücksichtigung finden. Mit diesem Verständnis sozial-diskursiv vermittelter Alterität zielt Butler auf eine kritische Untersuchung der sozial-diskursiven Bedingungen, unter denen wir von Anderen zum politischen Handeln herausgefordert werden. Butler scheint damit zwei Aspekte der Alterität zu trennen, die für Levinas zusammengehören, nämlich das *subjektkonstitutive* Moment des Anspruchs des Anderen einerseits und das *responsive* Moment eines Aufrufs zur Verantwortung innerhalb ebendieses Anspruchs andererseits. Für Butler ist ausgemacht, dass die *soziale* Konstitution von Subjektivität durch diskursive Normengefüge der *ethischen* Konstitution von Subjektivität durch Alterität vorausgeht: „[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.“ (Butler 2002, 37) Die Begegnung mit dem Anderen setzt eine Ordnung der Sichtbarkeit und Anerkennbarkeit voraus, die diese Begegnung ermöglicht und begünstigt.

6.3 Politik des Antlitzes – Politik der Kohabitation

Alterität wird in Butlers Denkraum zu einer Frage politischer 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 politische Subjektivierung – eine bestimmte Disposition zum Handeln, eine bestimmte politische Haltung usw. – hervorruft? Diese Frage steht im Zentrum von *Gefährdetes Leben*: Über welche sozialen und politischen Rahmendispositive wird es möglich, die Leben Anderer als gefährdet, schützenswert und betrauerbar, kurz: als ethisch und politisch bedeutungsvoll wahrzunehmen? Butler geht davon aus, dass „die Politik – und die Macht – zum Teil so funktionieren, daß“ sie „Schemata der Intelligibilität“ einrichten und kontrollieren, die festlegen, wer oder was als Subjekt – als Anderer, dem gegenüber ich verantwortlich bin – „erscheinen darf und [wer oder] was gehört werden kann“ (Butler 2004, 174). Damit wird zugleich deutlich, wie Butler das Verhältnis zwischen Ethischem und Politischem begreift. Das Politische reguliert, normiert und orchestriert die Bedingungen der Artikulation ethischer Ansprüche. Wenn Ansprüche, die relevant wären, nicht als solche vernehmbar werden, dann liegt das, so Butler, an den strukturellen Exklusionsmustern der politischen Ordnung der Anerkennbarkeit, die den konkreten Anerkennungsakten und -beziehungen vorausliegt. Das Politische kommt für Butler als Sphäre der Distribution von Anerkennbarkeit, von ethisch-politischer Affektivität und Aufmerksamkeit in den Blick. Sofern die Anerkennbarkeit differenziell verteilt ist, werden gewisse Existenzweisen aus dem sozial vorgegebenen Rahmen des Anerkennbaren verdrängt und können allenfalls noch an den Rändern der sozialen und medialen Repräsentationsdispositive aufscheinen.

Dieser Gedanke steht im Zentrum von *Gefährdetes Leben* und *Raster des Krieges*. Butler analysiert dort eingehend die ethisch-politische Bedeutsamkeit medialer Repräsentationsdispositive anhand der Zirkulation von Bildern im Kontext des Irakkrieges. Paradigmatisch im Fokus stehen dabei die Diskurse rund um das Publik-Werden der Folter-Bilder von Abu Ghraib. Butler skizziert, wie die mittlerweile weltweit bekannten Fotografien die Folter nicht nur dokumentierten, sondern als intrinsischer Teil der Folter fungierten: Indem sie die Erniedrigung und die Gewalt festhielten, rahmten und vervielfältigten, erzeugten sie durch ihre Publikation und Verbreitung zugleich neue Kontexte und riefen Reaktionen, Affekte und Handlungen hervor, die über die Intentionen der Beteiligten hinausgingen. Im Zentrum

steht dabei die Frage, wie diese in verletzender und erniedrigender, ja entmenschlicher Absicht aufgenommenen Bilder durch ihre Rekontextualisierung die Frage der Wahrnehmbarkeit gefährdeten Lebens aufbrechen lassen konnten.

Butler greift in diesen Analysen auf den Begriff des Rahmens oder Rasters (*frame*) zurück, den sie bewusst mehrdeutig hält. Einerseits fungieren bildliche Darstellungen selbst als Rahmungen, insofern sie niemals eine bloß sinnliche Präsenz und auch nicht ein rein geschichtliches Datum registrieren. Vielmehr setzt jede Fotografie über die Entscheidung, was innerhalb des aufgenommenen Rahmens zu sehen ist und was nicht, eine Grenze zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren. Die Fotografie hat nicht nur eine latent deutende, interpretative Qualität, sondern fungiert auch als ein Dispositiv der Ein- und Ausschließung. Darüber hinaus versteht Butler unter „Rahmen“ auch die kulturellen, historischen und sozialen Normenraster, die regeln, was überhaupt als anerkenbare, ethisch und politisch relevante Subjektivität sichtbar wird. Butler betont, dass Rahmen immer in gewissem Maß brüchig und offen sind: „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“ (Butler 2009, 16). Auf beiden Ebenen – auf der Mikroebene der einzelnen Darstellung wie auf der Makroebene der Normenraster – haben wir es mit machtsättigten politischen Rahmungsprozessen zu tun.

Die kritische Analyse muss sich auf die diskursiven, medialen und politischen Dispositive richten, in deren Rahmen die Vulnerabilität und Betrauerbarkeit von Existenzen differenziell verteilt wird. Dabei unterstreicht Butler, dass es, um als Subjekt von politischem Gewicht zu erscheinen, nicht hinreicht, im medialen und politischen Raum „zur Darstellung [...] [zu] gelangen“ (Butler 2004, 167). Repräsentation steht nur allzu oft im Dienst der Entmenschlichung, wie Butler mit Blick auf die Berichterstattung in den USA rund um den Irak-Krieg ausführt: „Vielleicht müssen wir an die verschiedenen Formen denken, in denen Gewalt geschehen kann: eine Form ist genau die *durch* die Herstellung des Gesichts, des Gesichts von Osama bin Laden, des Gesichts von Jasir Arafat, des Gesichts von Saddam Hussein. [...] Es handelt sich dabei um mediengerechte Porträts, die oft im Dienst des Krieges arrangiert werden, so als ob Bin Ladens Gesicht das Gesicht des Terrors wäre, als ob Arafats Gesicht das Gesicht der Täuschung wäre, als ob Saddams Gesicht das Gesicht zeitgenössischer Tyrannei wäre.“ (Butler 2004, 168) Butler macht auf ein politisches Element medialer Darstellungsweisen des Feindes im Kontext der gegenwärtigen

Kriege aufmerksam. Gesichter werden zu Allegorien des Terrors oder der Tyrannei, und diese Allegorisierung ist eine eigene Form der Dehumanisierung. Um Gewalt unsichtbar zu machen, wird die Begegnung mit dem Anderen verstellt. An seine Stelle tritt ein bloß noch allegorisches Gesicht. Politische Ordnungen der Anerkennbarkeit und der Sichtbarkeit regulieren und orchestrieren die Arten und Weisen, in denen ethisch-politische Ansprüche vernehmbar werden.

Im Lichte dieser Konzeption stellt sich die Frage, wie eine Kritik oder ein Aufbegehren gegen exkludierende Anerkennbarkeitsordnungen möglich ist. Wo soll die Kritik ansetzen, wenn vorausgesetzt wird, dass die politisch-medialen Rahmendispositive die Wahrnehmung bestimmter gefährdeter Leben je schon verstellen, indem sie sie in einen Bereich des Nichtanerkennbaren und des Unbetrauerbaren verwerfen? In *Raster des Krieges* verweist Butler darauf, dass bildliche Darstellungen, die humanisierende oder dehumanisierende Folgen haben, immer in weitergehenden politischen und medialen Kontexten stehen, aber zugleich über die Kraft verfügen, mit ihrem Kontext zu brechen und in Bahnen zu zirkulieren, die die ursprüngliche Situation und die damit verbundenen Intentionen und Absichten überschreiten. So können bspw. Fotografien, wie das heute regelmäßig geschieht, geleakt oder anderweitig weiterverteilt werden. Butler spricht von einer wesentlichen „Zirkulierbarkeit“ oder „Zirkulabilität“ der Bilder (Butler 2009, 17) und schließt damit an Derridas Gedanken der Iterabilität sprachlicher Zeichen an. Butler argumentiert, dass Bildern und deren Rahmungen gerade ein solches Moment der Iterabilität im Sinne einer strukturellen Zirkulierbarkeit zukommt. Dass Bilder aus ihren ursprünglichen Entstehungs- und Aufnahmesituationen, aus ihren intendierten Verwendungskontexten sowie aus den Perspektiven, unter denen sie vorgesehenermaßen wahrgenommen werden sollten, herausgenommen oder herausgerissen werden und in andere Kontexte Einzug halten können, um dort unvorhergesehene, der anfänglichen Abbildungs- und Gebrauchsin-tention gegenläufige Wirkungen zu zeitigen, ist dem Bild, umso mehr im Zeitalter seiner technischen (Re)Produzierbarkeit, wesentlich.

Damit erweisen sich nach Butler die Rahmen, innerhalb derer uns dehumanisierende Repräsentationen begegnen, als konstitutiv offen und veränderlich. Diese Offenheit des Rahmens führt dazu, dass Darstellungen uns durch ihr Zirkulieren und Eingehen in unvorhergesehene Kontexte mit anderen Formen ethischer Sensibilität sowie politischem Handlungs- und Einspruchswillen in Berührung bringen können: „Je nachdem, wie die Inhalte durch Verschiebungen von Zeit und Ort gerahmt werden, reibt

man sich die Augen, empfindet Wut und Ekel oder Bewunderung und sieht Dinge überhaupt zum ersten Mal.“ (Butler 2009, 18) Über Rekontextualisierungsprozesse können als dehumanisierend intendierte Repräsentationsweisen einen Anspruchscharakter entfalten sowie zum Ausgangs- und Bezugspunkt politischen Handelns werden. Einer Anerkennbarkeitsordnung gelingt es nie, das Feld dessen, was ethisch-politisch bedeutsam erscheint, zu totalisieren. Ausgangspunkte politischer Transformation wären gerade die vermeintlich randständigen Momente, in denen sich an den Grenzen des politisch Sicht- und Wahrnehmbaren ein Anspruch meldet, der in der gegebenen politischen Ordnung keine Berücksichtigung findet.

Butler richtet den Blick auf die Mikrotransformationen, im Zuge derer sich Rahmen und Normenraster beständig reproduzieren und verändern. Ein politisches Handeln aus der Binnenperspektive von Normenrastern verschiebt über das kritische Reframing von Darstellungspraktiken die Normen der Anerkennung und die Bedingungen der Anerkennbarkeit. Dabei geht es Butler nicht nur um die „Erzeugung neuer Rahmen“ (Butler 2009, 19), d.h. die Schaffung neuer interpretativer Kontexte, sondern darum, die Infragestellung der bildlich dargestellten Realität, die in der Differenz des Rahmens zu sich selbst latent angelegt ist, politisch zu mobilisieren: „Wenn ein Rahmen sich von sich selbst löst, wird eine unhinterfragte Realität infrage gestellt“ (Butler 2009, 19).

Diese Überlegung sollte nicht den Blick darauf verstellen, dass die autodekonstruktive und selbstdifferenzierende Kraft von Rahmen normativ uneindeutig ist. Auch wenn zutrifft, dass Normenrastern und Darstellungspraktiken ein Moment der Offenheit im Sinne der Iterabilität eingeschrieben ist, wie Butler betont, dann heißt das weder, dass eine Neurahmung automatisch wirkmächtige Veränderungen hervorruft noch dass diese wünschenswert sein werden. Während Butler in Bezug auf die Folterfotografien von Abu Ghraib argumentiert hatte, dass jene Bilder, die zunächst zur Dokumentation und Vervielfältigung entmenschlichender Gewalt aufgenommen wurden, später einen Anlass bieten konnten, um die Gefährdetheit jener Leben zu thematisieren, wurden etwa im Rahmen der sogenannten „Flüchtlingskrise“ von 2015 bildliche Darstellungen Geflüchteter immer wieder vonseiten der extremen Rechten strategisch aufgegriffen und subversiv rekontextualisiert. Aufgrund der zirkulativen Struktur des Rahmens ist es stets möglich, dass Ansprüche dort spurhaft aufscheinen, wo sie in ein Jenseits des Anerkennbaren verbannt werden sollten; allerdings kann die iterative Dynamik ebenso in die Gegenrichtung verlaufen und der Exklusion wie der Inklusion, der Subjektivierung wie der Desubjektivierung,

der Humanisierung wie der Dehumanisierung dienen. Iterabilität und Zirkularität ermöglichen, an den Rändern der Repräsentationsrahmen das gefährdete Leben sichtbar zu machen, aber subversive Rekontextualisierungen können genauso sehr seiner Zerstörung zuarbeiten. Ebenso wie das Reframing ermöglicht, die Spur des Anderen im Zerstörten dem Schweigen zu entreißen, kann sie Werkzeug der Dehumanisierung sein.

Butlers repräsentationskritische Politik des Antlitzes wird in *Am Scheideweg* und in den *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* zu einer Politik der Kohabitation erweitert. 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), und palästinensischen Autor:innen (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 Butlers frühere *Kritik der ethischen Gewalt* primär gegen universalistische und individualistische Ansätze gerichtet war, geraten hier kommunitaristische Positionen – und damit die oben (Abschn. 6.2) skizzierte ethische Gewalt verdinglichter Gemeinschaft – stärker in den Fokus ihrer Kritik. Dabei zielt Butler auf einen „Bruch mit einem kommunitaristischen Diskurs“ ab (Butler 2012, 18), der die normativen Bindungen innerhalb einer gegebenen Gemeinschaft verdinglicht und 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“ (Butler 2012, 18) zu liefern. Gegen das partikularistische Insistieren auf der normativen Souveränität der eigenen Gemeinschaft führt Butler ein alteritätstheoretisches Verständnis von Normativität ins Treffen: „Sobald Ethik nicht mehr ausschließlich als Disposition oder Handlung eines fertigen Subjekts begriffen wird, sondern vielmehr als relationale Praxis in Erwiderung 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 damit über meinen Souveränitätsanspruch hinaustragen in Richtung einer Herausforderung meines Selbstseins von anderswoher“ (Butler 2012, 19). Das ist der Antikommunitarismus des Alteritätsdenkens; es insistiert auf ein Herausgefordertsein durch Andere, mit denen mich gerade keine vorgängige Gemeinschaft zusammenschweißt (s. Abschn. 3.3). Die Alterität zerreißt

die Selbstidentität kultureller/nationaler Gemeinschaft. 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“ (Butler 2012, 19). Und sie stellt in Aussicht, dass sich aus „dieser Konzeption der ethischen Beziehung“ auch eine „Neukonzeption sowohl sozialer Bindungen wie politischer Pflichten [ergibt], die uns über den Nationalismus hinausführt“ (Butler 2012, 19).

Um die hegemoniale kommunitäre Logik der normativen Integration der Gemeinschaft in Frage zu stellen, bezieht sich Butler erneut auf Levinas. Dabei zielt sie darauf ab – entsprechend dem titelgebenden Motto ihrer Lektüre: „Levinas kontra Levinas“ (vgl. Butler 2012, 70–85) –, Levinas’ Alteritätsdenken für eine antinationalistische und anti-ethnozentrische Politik fruchtbar zu machen, und zwar entgegen Levinas’ eigenen konkret-politischen Einwüfen, die teils von nationalistischen und ethnozentrischen Ressentiments geprägt sind.⁷ Somit geht es Butler darum, „mit Lévinas gegen Lévinas [zu] denken und eine mögliche Richtung seiner Ethik und seiner Politik aus[z]uleuchten, die er selbst nicht verfolgt hat“ (Butler 2012, 78).

Butlers Ausgangspunkt ist dabei wiederum das Problem des Verhältnisses zwischen dem Anspruch des Anderen und seiner politischen Bedeutsamkeit bzw. Darstellung, d.h. die Frage, „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?“ (Butler 2012, 72) Anders gesagt, Butler geht es im Zuge ihrer kritischen Analyse medialer und politischer Repräsentationsregime stets um die Frage, wie Ansprüche hörbar werden können, die unter den gegebenen Repräsentationsbedingungen gerade nicht zur Darstellung gelangen können: „[W]ie

7 Siehe dazu die Ausführungen zu Levinas’ rassistischen Einlassungen in seinen politischen Schriften in Abschn. 1.3. 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. Butler 2012, 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, Butler 2012, 35, Butler 2015, 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 2012). Vgl. auch die Lektüre dieser Debatte bei Morgan 2016.

sollen wir nun die Verpflichtung durch den Anderen denken, wenn sein Antlitz buchstäblich nicht mehr sichtbar ist [...]?“ (Butler 2012, 66)

Erforderlich ist dazu, wie Butler argumentiert, das Aufscheinen eines Anspruchs, der sich an den Rändern des politisch Repräsentierbaren artikuliert. Politischer Handlungswille und politische Solidarisierung gehen nicht nur auf einen selbstbestimmten, autonomen Willensentscheid zurück, sondern setzen ein affektives Widerfahrnis voraus, das zum politischen Tätigsein mobilisiert. Bilder und andere Repräsentationen können unter gewissen Kontextbedingungen eine appellative Kraft entfalten, durch die wir „überwältigt und [zugleich] ‚entparalysiert‘ werden“, im Sinne eines „Wirken[s] einer ethischen Verpflichtung auf unsere Sensibilität“ (Butler 2015, 136). Demgemäß beginnt solidarische emanzipatorische Politik nicht bei sich selbst, sondern vielmehr müssen wir nach Butler „tatsächlich zu einem gewissen Grad überwältigt werden, um ein Motiv zum Handeln zu haben“ (Butler 2015, 137). Solidarisch-emanzipatorisches Handeln kann einsetzen, wenn die Leiden derer, die zunächst fern – oder gänzlich außerhalb unseres Gesichtskreises – zu sein schienen, sich auf einmal in nächster Nähe aufdrängen: „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.“ (Butler 2015, 138)⁸

8 Butler geht davon aus, dass sich Subjektivierung primär über soziale und diskursive Anerkennungs- und Normierungsprozeduren vollzieht. Alterität kommt dabei im Rahmen einer politischen Epistemologie ins Spiel. Der 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 der Spur des Anderen überwältigt werden, die an den Rändern der sozialen Repräsentationsdispositive aufscheint, um dazu motiviert zu werden, die überkommenen Strukturen der Anerkennbarkeit kritisch in den Blick zu nehmen und gegebenenfalls im politischen Handeln dagegen aufzubegehren. Damit läuft Butler allerdings letztlich Gefahr, nicht unähnlich wie Honneth (Abschn. 4.3), Andersheit zu epistemologisieren und zu konkretisieren. Das zeigt sich auch an der eigentümlichen Spannung zwischen dem Umstand, dass Butler zwar immer wieder betont, dass das Antlitz nach Levinas nicht mit dem sinnlich wahrnehmbaren Gesicht gleichzusetzen ist, aber in der Analyse medialer Repräsentationsdispositive bewusst die Zweideutigkeit von Antlitz und (empirischem) Gesicht ausnutzt, um Fragen der Anerkennbarkeit am Beispiel der medialen Darstellung von Gesichtern zu verhandeln.

Weder das Subjekt noch die je partikulare Gemeinschaft noch auch die Universalität der praktischen Vernunft können, wie Butler in der *Kritik der ethischen Gewalt* argumentiert, souveränen Status beanspruchen. Vielmehr ist Gewalt im Spiel, sobald sie sich als selbstgegründet, ungebrochen, ursprünglich geben. Die Kategorie des Subjekts erlangt gewaltsamen 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 lebbar Weise anschlussfähig zu sein hätte; und der Partikularismus wird gewaltsam, sobald der Wertehorizont der jeweiligen Partikulargemeinschaft zum unhintergehbaren normativen Geltungshorizont hypostasiert und verdinglicht wird. Damit zeigt sich, dass es in allen drei Formen ethischer Gewalt, die Butler freilegt, eine Verleugnung oder Verdrängung des Bezogenseins auf Andere(s) – oder, anders gesagt: eine Verleugnung oder Verdrängung des Antwortenmüssens – ist, die ein Moment der Gewalt mit sich führt.

Dieselbe Idee lässt sich auch mit Blick auf Butlers zentrales Anliegen einer kritischen Analyse und Öffnung der gesellschaftlichen Anerkennungsregime, Repräsentationssysteme und Sichtbarkeitsordnungen ins Treffen führen. Gewaltsam wären alle Repräsentationsformen, die sich anmaßen, die Subjekte, das Gemeinwesen und seine Teile in toto adäquat zu repräsentieren, d.h. jede Repräsentationsweise, die, mit Rancière gesprochen, geltend macht, dass es „keinen Anteil der Anteillosen“ (Rancière 1995, 27) gibt. 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 Anerkennbarkeit nicht entsprechen, ist die Selbst-Repräsentation des Gemeinwesens immer schon inadäquat. Sie enthält, wie Rancière seinerseits unterstreicht, immer eine „Verrechnung“ oder eine falsche Zählung seiner Teile – eine Überlegung, der wir im folgenden Kapitel nachgehen werden. Die Quintessenz von Butlers politischer Medienphilosophie liegt im Insistieren auf der Unmöglichkeit einer vollständigen Repräsentation der Gemeinschaft, die dazu führt, dass verworfene Ansprüche eine – wie immer marginale – Chance haben, trotz allem sichtbar und hörbar zu werden. Die Behauptung, die Gemeinschaft und ihre Teile adäquat und vollständig zu repräsentieren – die Behauptung, dass es keine (bedeutsamen) Ausschlüsse gibt –, nimmt einen unmöglichen

View from Nowhere in Anspruch. Responsive, demokratische Repräsentationsweisen stellen dagegen in Rechnung bzw. reflektieren, dass ihnen konstitutiv etwas entgeht: dass sie am Versuch scheitern, das Ganze zu repräsentieren. Sie müssen die Möglichkeit offenhalten, dass Ansprüche dort aufbrechen, wo sie es selbst nicht vorsehen. Das ist die alteritätstheoretische Grundidee im Feld politischer Aisthetik, die ich in der Folge in Auseinandersetzung mit Rancière (Kap. 7) und Latour (Kap. 9) weiter entfalte.

