

3. Judith Butlers Subjekttheorie in konkreten Bezügen

Indem ich Judith Butler als Theoretikerin zeichne, die an einem – zwar noch weiter zu differenzierenden – Subjektbegriff festhält, kann ich die *theologische* Rezeption erst weiterführen, wenn deutlich gemacht werden kann, dass Subjekte sich zu sich und ihrer Umwelt verhalten können. In den praktischen Vollzügen der Trauer, der Anerkennung, der Rechenschaft, der Vergebung wird offensichtlich, wie sich die Subjektphilosophie Butler auswirkt. Diese Konkretisierungen versteht Butler selbst als ethisches Thema, das sich im Kern um die Frage der Anerkennung dreht. Hier nimmt Butler aufgrund ihrer philosophischen Grundlagen eine kritische Perspektive ein. Denn die Grenze des Subjekts besteht ja gerade darin, um sich selbst nicht alles zu wissen. Dementsprechend bedeutet dies handlungstheoretisch, in einer Ethik diese Grenze in das eigene Handeln und Urteilen zu implizieren.²⁴⁹

Deswegen sind Rechenschaft, Anerkennung, selbst Urteile fragmentarisch und vulnerabel, weil sie auf eine Teil-Unwissenheit des Subjekts von sich selbst, die mit einer Abhängigkeit des Subjekts von der Narration der oder des Anderen zusammenhängt, angewiesen ist.²⁵⁰ Für die theologische Rezeption wird die Rekonstruktion des Subjektbegriffs positiv mit Blick auf die gendertheoretischen Explikationen, insbesondere in ihrer Analyse der zugrundeliegenden Machtförmigkeit von Belang sein. Kritisch wird es nötig sein, den Subjektbegriff als Subjektbegriff auf ein zur Freiheit fähiges Aktzentrum zu erweitern, um eine verantwortete Erste-Person-Singular-Perspektive denken zu können.

3.1 Untersuchungen zu Trauer und Melancholie

Die Bedeutung der Melancholie wird für Butler zunächst prägnant an der binären Konstruktion der Geschlechter deutlich, denn die binäre Konstruktion arbeite mit Ausschlüssen, die per se melancholische Geschlechter hervorbringe.²⁵¹ Denn der ausgeschlossene Teil der Identität trauere eben genau um jenes, was nicht sein konnte, sein durfte, allerdings bleiben diese Ausschlüsse gerade nicht ohne Folgen. Butler zieht Sigmund Freuds Arbeiten zur Melan-

249 J. Butler: 2002, S. 113; M. Striet.

250 Vgl. J. Butler: 2007, S. 51; B. Grümme: 2018, S. 139.

251 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 189f.

cholie heran²⁵², um die Folgen des Ausschlusses auf der persönlichen ebenso wie auf der sozialen und politischen Ebene zu beschreiben. Damit kann die Einsicht in die psychische Dimension der Macht um eine theoretische Implikation der Subjektwerdung erweitert werden. Die Figur der Melancholie wird sogar zu der zentralen Figur im psychischen Leben des Subjekts, wenn im Subjekt Macht und Handlungsfähigkeit überhaupt eine Rolle spielen soll.²⁵³

Im Folgenden geht es vor allem um die Frage, wie Butler die Melancholie-Theorie Freuds versteht und welche Bedeutung der Begriff ›Melancholie‹ hat. Es wird sich zeigen, dass an dieser Stelle ein Kernpunkt der Philosophie Butlers liegt, der sich weit über den Geschlechter- und Körperbegriff hinausdenken lässt. Sie bietet mit der These der Melancholie als nicht zugelassene Trauer²⁵⁴) die Denkfigur, die die abstrakte Figur der Subjektivation füllt.

Wenngleich Melancholie als Gemütszustand seit Jahrhunderten in der Ästhetik und der Literatur, der Mystik und der Spiritualität bedacht und dargestellt wird, erfährt sie als psychischer Zustand mit ganz konkreten Ursachen und Folgen doch erst Beachtung bei Freud.

»Trauer ist regelmäßig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw. Unter den nämlichen Einwirkungen zeigt sich bei manchen Perso-

252 Vgl. S. Freud: 1949, S. 428-466; ders.: 1962, S. 251-289.

253 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 110.

254 Dabei entwickelt Freud seine Gedanken zur Trauer und Melancholie weiter. In einer ersten Fassung erscheint Melancholie als nicht bewältigte Trauer. »Wie die Trauer das Ich dazu bewegt, auf das Objekt zu verzichten, indem es das Objekt für tot erklärt und dem Ich die Prämie des Amleben-Bleibens bietet, so lockert auch jeder einzelne Ambivalenzkampf die Fixierung der Libido an das Objekt, indem er dieses entwertet, herabsetzt, gleichsam auch erschlägt« (S. Freud: 1949, S. 445). Freud geht also davon aus, dass »eine Objektbesetzung durch Identifizierung abgelöst wird.« (S. Freud: 1962, S. 254). In seinem Beitrag zum »Das Ich und Es« erkennt Freud, dass dieser Vorgang häufig stattfindet und zur Bildung des Charakters beiträgt. Gleichwohl bleibt Freud auch 1923 bei seiner Einsicht, dass das Ich in der Melancholie in den Bann des Überichs steht und es wagt »keinen Einspruch, bekennt sich schuldig und unterwirft sich den Strafen [...]. Bei der Melancholie aber ist das Objekt, dem der Zorn des Über-Ich gilt, durch Identifizierung ins Ich aufgenommen worden.« (S. Freud: 1962, S. 281). Der Bruch mit dem Objekt erscheint in den späteren Überlegungen als kaum möglich, vielleicht sogar in dem Maße unmöglich. Die Aussage, dass die Melancholie zur Voraussetzung der Trauer werde, habe ich so nicht lesen können. Vgl. J. Butler: 2001, S. 157-184.

nen, die wir darum unter den Verdacht einer krankhaften Disposition setzen, anstelle der Trauer eine Melancholie.«²⁵⁵

Er macht deutlich, dass der Mensch, der einen starken Verlust erleidet und sich weigert zu trauern oder nicht trauern darf, diesen Verlust nicht loslassen kann.²⁵⁶ In einem ›normalen‹ Trauerprozess kommt es irgendwann zu Vorwürfen, dass der andere Mensch einen verlassen hat. In seinem Text von 1917 geht Freud davon aus, dass die Melancholie mehr beinhaltet als die Trauer. Während der Mensch um ein konkretes ›Objekt‹ trauert, scheint es in der Melancholie zu einem komplizierten, ambivalenten Verhältnis zum Objekt zu kommen.²⁵⁷

»Es spinnt sich also bei der Melancholie eine Unzahl von Einzelkämpfen um das Objekt an, in denen Hass und Liebe miteinander ringen, die eine, um die Libido vom Objekt zu lösen, die andere, um diese Libidoposition gegen den Ansturm zu behaupten.«²⁵⁸

In einem nicht ermöglichten Trauerprozess kommt es dagegen zur Identifizierung mit dem Verlust. Freud fällt auf, dass Trauer und Melancholie dieselben Züge tragen. Der wesentliche Unterschied liegt in der »Störung des Selbstgefühls«, die in der Melancholie auftritt. Auf diese Weise wird das ›Objekt‹²⁵⁹ in das Ich aufgenommen, wird Teil des Ichs.²⁶⁰ Der im Trauerprozess stattfindende Konflikt mit dem verlorenen Objekt findet jetzt auch statt, aber er ist internalisiert. Genau diesen innerpsychischen Prozess versteht Freud als Melancholie. Auf diese Weise erscheint das Ich als ein Ort der erinnerten Objekte.²⁶¹

Das Über-Ich als Ort des internalisierten Objekts kann das Ich mit Vorwürfen belasten.²⁶²

»Insofar as identifications become the psychic preserve of the lost object, and such identifications come to form the ego, then the lost object continues

255 S. Freud: 1949, S. 428f.

256 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 114.

257 Vgl. S. Freud: 1949, S. 444.

258 Ebd.

259 Objekt im Sinne der Eigenschaft einer Person oder auch eines Gegenstandes.

260 Vgl. J. Butler: 2006b, S. 118.

261 Vgl. J. Butler: 2005, S. 37.

262 Vgl. S. Freud: 1949, S. 429.

to haunt and inhabit the ego as one of its constitutive identifications, and is, in that sense, made coextensive with the ego itself.«²⁶³

Das nicht betrauerte Objekt ist Ursache andauernder Konflikte der seelischen Instanzen, die zu Aggressionen und Schuldgefühlen führen. In der Melancholie wird das Objekt bewahrt und ein vollständiger Verlust lässt sich dadurch vermeiden.²⁶⁴ »Vom Objekt lassen bedeutet, wie wir hier sehen können, paradoxerweise kein vollständiges Verlassen des Objekts, sondern seine Übertragung von außen nach innen.«²⁶⁵ Das Ich selbst verarmt in Folge der in der Melancholie zugrundeliegenden innerpsychischen Konflikte.

»Hört man die mannigfaltigen Selbstanklagen des Melancholikers geduldig an, so kann man sich endlich des Eindrucks nicht erwehren, dass die stärksten unter ihnen zur eigenen Person oft sehr wenig passen, aber mit geringfügigen Modifikationen einer anderen Person anzupassen sind, die der Kranke liebt, geliebt hat oder lieben sollte. [...] So hat man denn den Schlüssel zum Krankheitsbild in der Hand, indem man die Selbstvorwürfe als Vorwürfe gegen ein Liebesobjekt erkennt, die von diesem weg auf das eigene Ich gewälzt sind.«²⁶⁶

Judith Butler überträgt diesen Prozess wiederum mit Hinweisen auf Freud²⁶⁷ auf die geschlechtliche Identität.²⁶⁸ In einer primär binären Welt erscheint die Entstehung des Ichs immer schon durch den Verlust nicht-möglicher, weil

263 J. Butler: 1995c, S. 3-12.

264 Vgl. J. Butler: 2006b, S. 121.

265 J. Butler: 2001, S. 126f.

266 S. Freud: 1949, S. 132.

267 V. Hey: 2006, S. 445, macht darauf aufmerksam, dass das Zusammendenken des Sozialen und Psychoanalytischen, wie Butler es macht, Teile einer Korrektur der psychoanalytischen Auffassung der Identität beinhaltet. Gerade in der Reflexion des Unbewussten im Blick auf Gender-Fragen verändert sie die bisherige Auffassung, dieses sei vor allem der Akt der Denaturalisierung des Geschlechts.

268 Vgl. J. Butler: 2001, S. 133ff. Auch schon in *Körper von Gewicht* u.a. Unklar an ihrer Theorie der Melancholie bleibt, ob sie die späte Erkenntnis Freuds als Grundlage für ihr Verständnis des melancholischen Geschlechts nicht doch umsetzt. In dem Gedankengang bezieht sie sich von der Logik her auf die Idee des frühen Freud. Inwieweit seine eigene Revidierung Konsequenzen für die Melancholie der Geschlechtsidentität habe, müsste eigens reflektiert werden. Auch für die Ausführungen zur Trauer und Melancholie in den späteren Werken Butlers wird der Bezug nicht deutlich.

vom Über-Ich als Ort der Normen nicht erlaubter Geschlechtsidentitäten. Als Norm definierte Heterosexualität lässt eine Homosexualität nicht zu.

»Das Homosexualitätsverbot kommt dem Trauerprozess schon zuvor und führt zu einer melancholischen Identifizierung, durch die das homosexuelle Begehren wirkungsvoll gegen sich selbst zurückgewendet wird.«²⁶⁹

Die Homosexualität, so Butler, verschwindet damit aber nicht, sondern im Gegenteil, sie wird bewahrt. Deswegen versteht Butler die aus diesem Prozess hervorgehende sexuelle Orientierung provokant im Sinne einer melancholischen Heterosexualität, denn die Homosexualität bleibt als nicht zu betrauernder Verlust und Ausschluss im Ich.

»Und dieses Fehlen erzeugt eine Kultur der heterosexuellen Melancholie, die sich an den überzogenen Identifizierungen ablesen lässt, durch die sich heterosexuelle Männlichkeit und heterosexuelle Weiblichkeit selbst bekräftigen.«²⁷⁰

Heterosexuelles Begehren erscheint also als ein prinzipiell instabiles Begehren, dass nur durch den Ausschluss von Homosexualität bestehen kann.²⁷¹ Da Homosexualität als ein Begehren, das dem heterosexuellen Diskurs nicht entspricht, von sich aus als Widerstand erfahren wird, scheint Butler die implikative Melancholie in demselben Maße nicht anzunehmen. Problematisch an dieser Form der Melancholie ist allerdings, dass sie sich in Zorn umwenden, die nach innen gegen das Ich gewendet lebensgefährlich wird, nach außen gewendet, gewalttätig und/oder politisch werden kann.²⁷² Die Unabgeschlossenheit der Identität ist in dieser Perspektive einmal mehr total, Identitäten

269 J. Butler: 2001, S. 134.

270 Ebd., S. 139. In Absetzung zu früheren Ausführungen wendet sie die Analyse der Melancholie auch für homosexuelle Geschlechtsidentitäten und für die Parodie in der Transvestie an. Ebd., 137-141.

271 In J. Butler: 2000d, S. 447, führt Butler Freud weiter aus: »In Freud's view, the formation of conscience enacts an attachment to prohibition which founds the subject in its reflexivity. Under the pressure of the ethical law, a subject emerges who is capable of reflexivity, that is, who takes him/herself as an object and so mistake him/herself since he/she is, by virtue of that founding prohibition, at an infinite distance from his/her origin.« (Ebd.).

272 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 67.

sind daher stets instabil, weil sie sich in einem andauernden Konflikt nicht bewusster Verluste befinden.²⁷³

Erst mit dem Bezug auf die Melancholie lässt sich die abstrakte Denkfigur praktisch denken. Eine kritische Subjekttheorie, so Butler, müsse demnach immer daran erinnern, dass sich Subjekte durch *Ausschluss* konstituieren und diese Ausschlüsse in der Regel vor jeder bewussten Entscheidung liegen. »Der Prozess der Subjektformierung ist ein Prozess der Unsichtbarmachung – und des Effizientwerdens – der terrorisierenden Staatsmacht als Idealität des Gewissens.«²⁷⁴ Jenseits der Gender-Frage konkretisiert Butler in *Psyche der Macht* die möglichen Ressourcen für eine Veränderung, die durch die vermachten-Form der ideologischen Interpellation hervorgerufen werden. Wenn die Ausschlüsse nicht bewusst seien, seien sie vor allem, so Butler, in den auffälligen Begleiterscheinungen zu erkennen, nämlich in Wut und Gewalt.²⁷⁵ »Only on the condition of a separation enforced through prohibition does a subject emerge, formed through the attachment to prohibition (in obedience to it, but also eroticizing it).«²⁷⁶

Subjektivation als ein Prozess der Verarbeitung jener äußeren Macht wird, so kann Butler deutlich machen, zur Reflexionsaufgabe des Subjekts, der je eigenen und sozialen »Verlustspur«²⁷⁷ nachzugehen, die durch den vorherrschenden Diskurs hervorgerufen wird.²⁷⁸ Diese Reflexion ist die Voraussetzung für ein politisches Handeln und möglich, weil das Subjekt die Macht, die auf es einwirkt, als innere Macht erlebt und mit dieser agieren kann.

Dies ist exakt der Kern von Butlers Argument: Die Verluste geschehen vor jeder Selbstreflexion und sind in diesem Sinne der Identität entzogen. Dieser nicht-betrauerbare Verlust findet seine Gestalt in der Melancholie.²⁷⁹ Diese Verluste sind darüber hinaus, – exemplarisch in der Ausbildung des geschlechtlichen Begehrens –, bereits vorreflexiv verleiblicht.²⁸⁰ So »stellt sich

273 Vgl. B. Schippers: 2016, S. 41ff.

274 J. Butler: 2001, S. 177.

275 Vgl. A. Kotsko: 2008, S. 220.

276 J. Butler: 2008b, S. 447.

277 J. Butler: 2001, S. 181.

278 B. Mann: 2006, S. 166ff., kritisiert, dass Butler die Trauer nur intersubjektiv versteht und nicht auf die Natur und die Trauer um die Natur erweitert.

279 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 62f; A. M. Riedl: 2017, S. 136.

280 »[...] the melancholic suffers from a loss but does not know precisely what he or she has lost.« (J. Butler: 2006b, S. 118).

[damit] die politische Frage nach den Kosten der Artikulation einer kohärenten Identitätsposition durch Erzeugung, Ausschluss und Verleugnung einer Sphäre verworfener Gespenster, die die willkürlich abgeschlossenen Bezirke der Subjektpositionen bedrohen.«²⁸¹

Damit kann die Vorstellung postmoderner Subjekttheoretiker:innen, die um eine Denkbarekeit einer »Inkohärenz der Identität«²⁸² ringen, aus der Perspektive der Ausschlüsse vertieft begründet werden. Für Butler sind diese Reflexionen allerdings alles andere als ein Glasperlenspiel! Für sie hängt an der Frage der Melancholie und Trauer und ihren zugrundeliegenden Ausschlüssen die Feststellbarkeit, wer als Mensch so gilt, dass sein/ihr Verlust des Lebens betrauert wird.²⁸³

In der Analyse der Berichterstattung und Reden nach dem 11. September 2001²⁸⁴, die Judith Butler vornimmt, um ihr Verständnis von Trauer und Menschlichkeit zu verdeutlichen, ist dieser Zusammenhang äußerst prekär.²⁸⁵ Denn durch die Ereignisse sowohl am 11. September 2001 als auch die einschneidenden politischen Entwicklungen in der Zeit danach²⁸⁶ veranlasst, wendet Butler ihre kritische Perspektive der Ermächtigungs- und Entmachtungsstrukturen des Subjekts auf die daraus entstandenen ethischen Fragestellungen an.²⁸⁷ Was nach dem 11. September 2001 geschah, so Butler, führte sowohl zu einem Zusammenschluss als auch zu einer Abschottung in nationaler Perspektive. Beide Reaktionen reflektiert Judith Butler in einer Zusammenschau von Freuds Melancholieverständnis, dem ethischen Anspruch Lévinas' und der Subjektivationsprozesse Foucaults. Dabei interessiert sie insbesondere, was denn das verbindende Wir ist und was sich – gerade in den subtilen Strukturen der Trauerprozesse – über diese hinaus zeigt.²⁸⁸

281 J. Butler: 2001, S. 140.

282 Ebd.

283 Vgl. umfassend dazu der Sammelband: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (= Edition Moderne Postmoderne), Berlin: 2018; darin: J. Butler: 2018a, S. 271-298; dies.: 2018b. Auch S. Wendel: 2020a.

284 L. Segal: 2008, S. 387.

285 Vgl. J. Butler: 2005, besonders S. 36-68 in ihrem Essay »Gewalt, Trauer, Politik«.

286 Vgl. besonders J. Butler: 2005.

287 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 190-192.

288 Vgl. G. Ludwig: 2018, S. 84.

Für Butler ist es vor allem das psychoanalytische Verständnis des Verlustes, das erklären kann, »warum Aggression manchmal so schnell auf den Verlust folgt.«²⁸⁹ Um dies genauer zu verstehen, stellt Butler den Zusammenhang zwischen Verletzlichkeit und Verlust her. Sind die Ereignisse des 11. Septembers 2001 auch als ein nationales Moment der Verletzbarkeit verstanden worden, so interessiert Butler doch primär die anthropologische Implikation eines solchen Gedankens. Butler unterscheidet also zwischen der ontologischen Verletzbarkeit (*precariousness*) und den realen Gefahren (*precarity*). Während die erste alle Menschen trifft, sind nicht alle Menschen realen Gefahren gleich ausgesetzt.²⁹⁰ Die Vulnerabilität ist, so Saskia Wendel, als eine »Art Existenzial verkörperter Existenz« zu verstehen.²⁹¹ Der Verletzlichkeit durch andere geht eine primäre Verletzlichkeit²⁹² voran, welche vielleicht die einzige Erfahrung darstellt, die Menschen zu einem »Wir« zu verbinden vermag.²⁹³ Es kommt also darauf an, die Belastbarkeit einer Annahme des »Wir« angesichts der Verletzbarkeit und Trauer zu prüfen.²⁹⁴ Weil die ursprüngliche Verletzbarkeit in der realen Situation deutlich wird, sich manifestiert, könnte diese Kategorie als eine universale für das Mensch-Sein gelten.²⁹⁵ »Vielleicht liegt unsere Chance, menschlich zu werden, gerade in der Art und Weise, wie wir auf Verletzungen reagieren.«²⁹⁶ Würde also die primäre Verletzbarkeit sowie die darin sich ausdrückende Gefährdung und Abhängigkeit von der Anderen oder dem Anderen als eine echte gemeinsame Bedingung des Seins verstanden, so Leicht, so könnte diese existenziell geteilte Erfahrung in der Tat die Art und Weise des Zusammenlebens verändern.²⁹⁷ Zur selben Zeit fällt auf, dass in den Trauerprozessen des 11. September 2001 manche Menschenleben zu betrauern sind, wohingegen andere als nicht oder weniger betrauerbar erscheinen. Es wirkt dann so, als seien manche von einem

289 J. Butler: 2005, S. 10.

290 Vgl. u.v. A. M. Riedl: 2017, S. 152.

291 S. Wendel: 2020a, S. 224.

292 Vgl. B. Mann: 2006, S. 86f.

293 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 42.

294 Zugleich stellt sich die Frage, wie Trauern je beendet sein kann. Was ist eine gelungene Trauer? Vgl. Butler, ebd., S. 36f.

295 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 151-157; C. Schriever: 2018, S. 138ff.; I. Leicht: 2016, S. 105; B. Kohl: 2017, S. 223-244, 263-266.

296 J. Butler: 2002, S. 136.

297 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 90ff.

konstruierten Wir ausgenommen.²⁹⁸ Die Verwundbarkeit, die in einem Verlust jäh aufscheint, könnte die Denkform ermöglichen, mit der eine Grundlage für eine Gemeinschaft gefunden werden könnte. Das Menschliche, das im Trauern und im Verlust aufscheint, erscheint als eine vielschichtige Erfahrung, die nicht gesucht und nicht vermieden werden kann.²⁹⁹ Dennoch geschieht bereits im Trauern die Ausgrenzung und so wird der Prozess der Trauer zu einem doppelten Verlust. Aber – und dies ist besonders oder erneut seit dem 11. September 2001 wahrnehmbar – die Zugehörigkeit zur Gruppe des Menschlichen im Sinne der Betrauerbaren zu gehören, ist prekär.³⁰⁰

»Das bedeutet, dass jede (jeder) einzelne von uns zum Teil aufgrund der sozialen Verwundbarkeit unserer Körper politisch verfasst ist – als ein Ort des Begehrens und der physischen Verwundbarkeit, als Ort einer öffentlichen Aufmerksamkeit, der durch Selbstbehauptung und Ungeschützttheit zugleich charakterisiert ist.«³⁰¹

Dass Butler an dieser Stelle an ein Wir appelliert, dann nur deshalb, weil sie davon überzeugt ist, dass jeder Mensch weiß, was es heißt, einen Verlust erlebt zu haben, verletztlich zu sein. Der Mensch als sozial verfasster Körper ist schon von seiner Konstitution her auf Begrenzung und Abhängigkeit konstruiert, so dass Trauer auch der Ausdruck dieser Verletzbarkeit und dieses Gefährdetseins sein kann.³⁰² Allerdings, und dies macht der Bezug zu Freud deutlich, kann der Mensch nicht immer wissen, wen oder vielleicht sogar was er verloren hat. Das Trauern scheint also in der Melancholie durch eine Größe, die sich dem Wissen entzieht, präsent und erhalten zu bleiben.

»One may know that one has lost someone or some object, but one cannot seem to find ›what‹ is lost in the one who is lost, or ›what‹ kind of ideal is lost

298 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 352. Butler nennt konkret Menschen ohne Aufenthaltsgenehmigung sowie LGBTIQ* Menschen.

299 Vgl. B. Schippers: 2016, S. 69f.

300 Sie lenkt die Aufmerksamkeit auch immer wieder auf das schwul-lesbische Leben. »Clearly, however, the ›human‹ as previously defined has not readily included lesbians, gays and women, and the mobilization [1999, viele gewalttätige Übergriffe; Busch-Administration, GWB] seeks to expose the conventional limitations of the human, the termin that sets the limits on the universal reach of international law.« (J. Butler: 2000d, S. 39).

301 J. Butler: 2005, S. 37. An dieser Stelle scheint die Theorie Foucaults durch, dass die Subjektivation primär durch den Körper geht.

302 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 91f.

when, say, historical circumstance shifts a political formation, demands a geographical displacement, or introduces uncertainty into the very conception of where one belongs or how one may name oneself.«³⁰³

Weil Butler die Bedingungen der Möglichkeit des Subjekts, wie es in der Subjektivation konstruiert wird, auf konkrete Situation anwendet, kann sie den Mechanismus des Ausschlusses und seine implizierende Melancholie und Trauer-These in politische und ethische Reflexionen transferieren. Erst dann können die Auswirkungen von Verlusten sowohl im ideellen als auch im intersubjektiven Bereich untersucht werden. Weil das Subjekt in der Subjektivation als unterworfenes und ermächtigt Subject konstituiert und es so zum Ort der ambivalent wirkenden Macht wird, wird verständlich wieso diese Verstrickung, also die Verstrickung der Psyche und Macht, die Folie für die ontologisch verstandene Verletzbarkeit hervorbringt. Denn das Subjekt ist bis in die Entstehungsbedingungen hinein von der Anrufung von einem vermachtenden Diskurs abhängig. Es besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Anrufung und der Verletzbarkeit.³⁰⁴

»Wenn wir bestimmte Menschen verlieren, oder wenn uns ein Ort oder eine Gemeinschaft genommen wird, empfinden wir vielleicht nicht mehr, als dass wir etwas Vorübergehendes durchmachen, dass die Trauer vorbei sein wird und eine gewisse Wiederherstellung der früheren Ordnung zustande kommen wird.«³⁰⁵

Zugleich geht Butler davon aus, dass in dem Verlust mehr deutlich wird: Nicht nur das Du, das verloren ist, erscheint überdeutlich, sondern auch die Beziehung zu diesem Du und damit das Bild, die Erfahrung und das Subjekt des Ich als zutiefst an das Du gebunden. Es geht mit dem Verlust des Du ein Teil des Ichs verloren, »vielleicht eine Beziehungsförmigkeit, die weder ausschließlich aus mir noch aus dir besteht, sondern als *die Bindung* vorgestellt werden muss, durch die diese Ausdrücke differenziert und aufeinander bezogen sind.«³⁰⁶

Deswegen ermöglicht die Trauer – selbst auch die persönliche Trauer – die Denkbarkeit einer politischen Gemeinschaft, »indem sie die Beziehungsbande zum Vorschein bringt, deren Folgen für die theoretische Fassung der

303 J. Butler: 2006b, S. 118f.

304 Vgl. M. Schütt: 2015, S. 102; A. M. Riedl: 2017, S. 153.

305 J. Butler: 2005, S. 39.

306 J. Butler: 2005, S. 39 [kursiv im Original].

grundlegenden Abhängigkeit und ethischen Verantwortung nicht unerheblich sind.«³⁰⁷ Trauer also eröffnet die Verbundenheit und auch Einbindung in Beziehungen:³⁰⁸

»Dass wir uns von Anfang an und gegen unseren Willen einem Übergriff ausgesetzt finden, ist das Zeichen einer Verletzlichkeit und eines Verpflichtetseins, die wir nicht durch einen Willensakt loswerden können.«³⁰⁹

So sehr also die Trauer als eine singuläre Erfahrung erscheint, so sehr eröffnet sich in dieser Erfahrung die Bedeutung für das Wir. Denn die verbindende Erfahrung ist die Körperlichkeit als der Ort, an dem das Ich selbst enteignet wird, weil es sich als zutiefst angreifbar, ausgesetzt, verletzbar erfährt und diese Erfahrung dem Willen entzogen bleibt.³¹⁰ Eben weil sich diese Erfahrung willentlicher Zustimmung entzieht, kann das Subjekt auf diese grundlegende Konstitution und konkrete Erfahrung mit dem Wunsch reagieren, der eigenen Grundsituation wie auch den konkreten Verlusten ausweichen zu wollen.

Dieses von Butler postulierte ›postsouveräne‹ Subjekt aber erkennt die primäre Verletzbarkeit als existenzielle Gestalt seines Menschseins an, denn es weiß um den Preis der Verweigerung.³¹¹ Der Preis für diese Verweigerung ist hoch und auch nur vorläufig möglich³¹², denn das Verlorene, die Vergangenheit können jederzeit auftauchen und Erschütterung und Erschrecken auslösen.³¹³ »The past appears in the present in ways that we could not have envisioned or imagined.«³¹⁴ Der Schmerz der Trauer beinhaltet,

»eine Form der Enteignung zu verstehen, die grundlegend dafür ist, wer ich bin. Diese Möglichkeit bestreitet nicht die Tatsache meiner Autonomie, aber sie schränkt diesen Anspruch ein durch den Rückgriff auf die grundlegende Sozialität des leiblichen Lebens [...].«³¹⁵

307 Ebd.

308 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 45.

309 J. Butler: 2002, S. 135.

310 Vgl. dazu I. Müllner: 2020.

311 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 293.

312 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 118f.

313 »But what has been foreclosed, as Butler herself teaches us, always returns« (B. Mann: 2006, S. 86).

314 S. Ali: 2008, S. 38.

315 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 45.

Trauer scheint also einherzugehen mit einer fundamentalen Enteignung. In der Unterscheidung von Trauer und Melancholie macht Butler auf die unterschiedliche Ich-Verfassung aufmerksam, wie Freud sie beschreibt.

»In mourning Freud tells us famously, the world becomes impoverished, but in melancholia, it is the ego itself. Whereas mourning seems to be about the loss of an object [...] melancholics do not know what they grieve. And they also somewhere resist the knowledge of this loss. As a result, they suffer the loss as a loss of consciousness and so of knowing self.«³¹⁶

Enteignung geschieht auch und gerade da, wo das Subjekt nicht genau weiß, was es verloren hat und wer es selbst in und durch den Verlust geworden ist.³¹⁷ Butler setzt aber genau hier mit ihrer These an, indem sie sagt, dass diese Sphäre der Enteignung eben die ist, »die meine Unwissenheit, den unbewussten Abdruck meiner primären Sozialität aufdeckt« und dass von dort die Einsicht zu einer »normativen Neuorientierung in der Politik«³¹⁸ zu finden ist. In der Berücksichtigung der Verletzbarkeit sucht Butler die Begründung für eine nicht-militärische, politische Lösung in Konflikten. Gleichwohl ist dieser Begründungszusammenhang eine starke These und ein innovativer Gedanke zugleich.³¹⁹ Denn zu sagen, dass es nur eine strapazierfähige Grundlage eines Wir geben kann, die in der faktischen und grundsätzlichen Verletzlichkeit liegt, eröffnet in der Tat Handlungsmaximen, die bereits die Ausschlussmechanismen, die selbst dort wirken, wo die Ehre, das Leben, die Würde in den Vordergrund gestellt wird. Nicht also die Unverletzlichkeit des Lebens ist die Begründung für politische Verhandlungen, sondern die Tatsache, dass vor jeder faktischen Verletzung Leben bereits verletzt, ausgesetzt, gefährdet und voller Ausschlüsse ist.

Die politische Dimension erscheint in der Frage, welche Subjekte betrauert werden können, und wird von Butler mit der Brille Emanuel Lévinas' reflektiert.³²⁰ Lévinas erschütternde Betrachtungen über das Antlitz sind der sprachliche Hintergrund, mit dem Butler weiterdenkt.³²¹ Denn auch Lévinas

316 J. Butler: 2006b, S. 119.

317 Vgl. M. P. Murphy: 2008, S. 140f.

318 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 45.

319 Vgl. G. Werner: 2018c.

320 Vgl. ebd., S. 157f., S. 160ff.; vgl. auch die Ausführungen zu Lévinas in Diskussion mit Nietzsche: J. Butler: 2009b, S. 77-79.

321 Vgl. u.v. P. Delhom: 2016, S. 77-83; J. Butler: 2010a, S. 43f.

beobachtet, dass das Antlitz, das doch eindeutig sein müsste, dennoch zweideutig ist.³²² Die Zweideutigkeit erschließt sich erst im zweiten Blick, wirkt es doch zunächst selbstverständlich, dass das Antlitz die Botschaft des »Du sollst nicht töten« aussendet. In der Argumentation von Lévinas ist dies in der biblischen Fundierung gegründet, die das Antlitz als göttliches Ebenbild verstehen und somit dem Gebot des Nicht-Tötens unterstellen. Butler denkt Lévinas in ihrer subjekttheoretischen Reflexion weiter und konzentriert sich dabei auf die Verletzlichkeit. Paradox erscheint dabei die Spannung, dass der Bezug zur allgemeinen Verletzbarkeit zwar eindeutig ist, aber »[...] wir die Quelle dieser Verletzbarkeit nicht wiederfinden können. Sie geht der Ausbildung des ›Ichs‹ voraus.«³²³ Durch die transzendente Struktur des Subjekts, dessen Bedingung der Möglichkeit eben der Ausschluss ist, wird dieses Ausschlussverfahren zu konkretem, oft eben auch erfülltem Leben, verschleiert. So gehört dieser Ausschluss in den Bereich der Nicht-Narrativierbarkeit der Identität, wenn sie ihre Entstehung und Entwicklung erzählen will. »The paradox of subjection – a paradox in which the very conditions for subjection are the conditions for freedom – is a melancholic affair.«³²⁴

Allerdings werden bestimmte Menschen vor Verletzbarkeit geschützt, und andere wiederum nicht. Deswegen geht Butler davon aus, dass es eine »Hierarchie der Trauer« gibt, denn manche werden betrauert, während andere nicht einmal als menschliches Gesicht dargestellt werden.³²⁵ Dahinter liegt die Logik, dass die, die nicht real sind und nicht menschlich erscheinen, durch Gewalt auch nicht verletzt werden können, »weil diese Menschenleben bereits negiert sind.«³²⁶ Diese Hierarchie der Trauer ist, so Kohl, eng verbunden mit dem Verständnis der Anerkennung, denn diese legt fest, wer als betrauerbar gilt.³²⁷ Auch die Trauer unterliegt damit der Macht des Diskurses! Der

322 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 105.

323 J. Butler: 2005, S. 48.

324 D. K. Kim: 2007, S. 113.

325 »Welche Abwehr gegen ein Begreifen des Verlustes äußert sich in der ungenierten Art, wie wir Tode, die mit militärischen Mitteln herbeigeführt wurden, mit einem Schulerzucken, mit Selbstgerechtigkeit oder mit unverkennbarer Rachsucht hinnehmen? In welchem Umfang sind arabische Völker, überwiegend praktizierende Gläubige des Islam, aus dem ›Menschlichen‹ herausgefallen, so wie dies durch die zeitgenössischen Mechanismen des Humanismus in seiner ›westlichen‹ Form naturalisiert wurde?« (J. Butler: 2005, S. 49).

326 J. Butler: 2005, S. 50.

327 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 177.

Diskurs der Trauer spielt hier eine ambivalente Rolle, denn im Diskurs wird festgelegt, wer als Mensch gilt und wer nicht, denn – erneut – nicht um alle Menschen wird getrauert. Wie aber kann dem Diskurs, der die menschliche Intelligibilität festlegt, eine Grenze gesetzt werden?

»Es ist also nicht einfach so, dass es einen Diskurs der Entmenschlichung gibt, der diese Folgen hat, sondern vielmehr so, dass dem Diskurs eine Grenze gesetzt ist, welche die Grenzen menschlicher Intelligibilität festlegt. Es ist nicht nur so, dass ein Tod kaum erinnert wird, sondern dass er nicht erinnerbar ist. Ein solcher Tod geht unter, er verschwindet nicht in ausdrücklichen Diskurs, sondern verliert sich in den Schleifen, in denen der öffentliche Diskurs verläuft.«³²⁸

Mit der Konkretisierung der diskurstheoretischen Konstruktion der Normen wird deutlich, dass Widerstand gegen einen Diskurs keine unschuldige Kategorie ist – so als wäre Widerstand an sich bereits positiv. In der Öffentlichkeit werden die Menschleben der öffentlichen Trauer bekannt gegeben, die innerhalb des Diskurses stehen. Allerdings fordert der bestehende Diskurs immer heraus, sich dem unbekanntem Diskurs gegenüber zu verhalten, denn im Verhältnis zu dem Bekannten

»werde ich nicht von der Nähe des Unvertrauten beunruhigt, von der Nähe des Unterschieds, die mich zwingt, neue Beziehungen der Identifikation aufzubauen und meine Vorstellung davon zu erneuern, was es heißt, zu einer Gemeinschaft von Menschen zu gehören, in der nicht immer gemeinsame epistemologische und kulturelle Grundlagen unterstellt werden können.«³²⁹

Die Kernfrage, die Butler stellt, ist, ob aus der primären Erfahrung der Verletzbarkeit eine politische und ethische Theorie geschlussfolgert werden kann.³³⁰

328 J. Butler: 2005, S. 52. Ausdrücklich weist Butler darauf hin, dass das »Leben der *Queers*, die am 11. September umkamen, [...] der Idee nationaler Identität, die auf den Zeitungsseiten und Nachrufen ausgebreitet wurde, nicht öffentlich willkommen [war], und ihre Angehörigen wurden nur verspätet und sehr selektiv in die Hilfeleistungen einbezogen [...]«. (Ebd. [kursiv im Original]).

329 J. Butler: 2005, S. 56.

330 Vgl. u.v. B. Kohl: 2017, S. 266ff., 298.

»Kann im Bereich des Politischen etwas gewonnen werden, indem man die Trauer zu einem Bestandteil des Rahmens macht, mit dessen Hilfe wir unsere internationalen Beziehungen pflegen?«³³¹

Weil Butler die Frage nach der Trauer stellt, wird deutlich, dass sie die Vorstellung der Melancholie als Grundlage skeptisch gegenübersteht, weil aus dieser Verletzbarkeit bereits in der Subjektwerdung kein Entrinnen möglich ist und sie deswegen eine Grundlage für ethische Handlungsmuster darstellt. Erst dann kann eine Melancholie, die sich gegen sich oder andere wenden kann, zu einem freiheitlichen Akt werden.

»In other words, the melancholic freedom of performative agency is an apt expression for an age in which the exhaustion and depleted vitality of progressive movements and intellectuals have led many to ask whether there is any viable rationale for action for the post Marxist political left that is not merely ›academic‹, in the most pejorative sense of that term.«³³²

Butlers Verdienst ist es, aus ihrem konkreten internationalen und sexual-politischen Bezügen heraus für einen Rahmen einzutreten, der die rein akademische Diskussion weit hinter sich lässt.

»Dieser Rahmen, wonach die Normen der Anerkennung unerlässlich sind für die Konstituierung von Verletzbarkeit als einer Vorbedingung für das ›Menschliche‹, ist nämlich genau aus dem Grunde wichtig, dass wir diese Normen brauchen und ihre Geltung wollen, dass wir für ihre Etablierung kämpfen und dass wir ihre kontinuierliche und umfassende Wirkungsweise zu schätzen wissen.«³³³

Die Anerkennung dieser Verletzbarkeit ist der Schlüssel für eine Ethik des Menschlichen.³³⁴ Dabei geschieht in der Anerkennung zugleich die Veränderung der involvierten Subjekte. Im Fragen ist bereits etwas Neues geworden. Zugleich liegen hier genau die Weichen für ein Verständnis des Dialogs, das an den Grenzen der eigenen Verständlichkeit, der Verletzbarkeit und der Verbundenheit mit dem/der Anderen begründet ist.

331 J. Butler: 2009a, S., 43.

332 D. K. Kim: 2007, S. 120.

333 J. Butler: 2005, S. 61.

334 C. Janel: 2020, S. 224ff., bringt vielfältige Beispiele, wie dies interkulturell-theologisch auszubauen ist.

Trauer, so ebenfalls Brianne Jacobs³³⁵, macht deutlich, wer in den Bereich des Humanen gehört. Besonders Ilse Müllner³³⁶ artikuliert diese öffentliche Bedeutung von Trauer in einem Vergleich zweier Frauengestalten, nämlich Antigone und Rizpva, einer der Frauen Sauls. Müllner kann deutlich machen, dass Trauer weit über die Verwandtschaftsverhältnisse hinausgeht. Die Fähigkeit zum Trauern kann sogar eine moralbegründende Funktion haben, indem die Trauer auf eine Verhaltensänderung drängt. Zudem muss, dies kann wiederum Müllner in der narrativen Analyse aufweisen, Trauer nicht nur auf die Vergangenheit und auf den Verlust bezogen sein, sondern kann auch einen möglichen Verlust vorwegnehmen und insofern eine mahnende Funktion haben. Für Müllner besteht in der Trauer der entscheidende Unterschied zur Empathie, dass Trauer ohne den Perspektivwechsel auskommt, nicht also fühlen können muss wie es der/dem anderen geht, sondern eine moralische Positionierung erwartet. Für Müllner gehört Trauer deswegen in die »anerkenntnistheoretisch relevante Figuration des Dritten.«³³⁷ Gerade also die Frage, was Trauer bedeutet und wie mit der grundsätzlichen Verletzlichkeit umgegangen werden kann, ist theologisch relevant. Uta Poplutz³³⁸ macht darauf aufmerksam, dass die Gewaltfreiheit, die Butler postuliert, kein Zustand, sondern eine Praxis sei.³³⁹ Diese Praxis ist für theologisches Denken außerordentlich produktiv.

3.2 Freiheit des Subjekts zwischen Rechenschaft und Anerkennung

Wenn aber die Situation des Subjekts prekär ist und es auf seine eigene Entstehungsgeschichte nur zum Teil zurückgreifen kann, ist der Wunsch nach Anerkennung auf der einen Seite, der Drang nach Rechenschaft in einer Erzählform auf der anderen Seite groß. Butler wiederum stellt das Thema Anerkennung in den Zusammenhang der Rechenschaft und zieht daraus Konsequenzen für eine Neuformulierung der Ethik. Darin wird deutlich, dass nicht

»Macht und Herrschaft von Männern über Frauen [...] hier also im Mittelpunkt [stehen], nicht der phallogozentrische Charakter normaler Sexualität

335 B. Jacobs: 2020, S. 195ff.

336 Vgl. I. Müllner: 2020.

337 I. Müllner: 2020, S. 117.

338 U. Poplutz: 2020, S. 133.

339 Uta Poplutz setzt dies mit den Antithesen der Bergpredigt in Beziehung. Ebd.

und dessen Bedeutung für heterosexuelle Frauen, vielmehr Lebens- und Anerkennungsjnteressen all derjenigen, die im Zuge der kulturellen Normierung von Genus-Gruppen als nicht normal ausgegrenzt werden.«³⁴⁰

Indem Butler die Ethik mit dem Subjektbegriff verbindet, kann sie diese als Kritik an einem bestimmten ethischen Subjekt nachzeichnen, einem Subjekt, von dem verlangt wird, transparent und kohärent zu sein.³⁴¹ Gegen diese Form einer »gewissen ethischen Gewalt«³⁴², die ihre Wurzel im Begehren nach Anerkennung und der narrativen Struktur der Rechenschaft findet, möchte Butler ein verändertes Verständnis der Ethik setzten.³⁴³ Diese Ethik wiederum, die auf die Ansprache des Anderen zurückgeht, solle darauf zielen, menschlich zu werden, indem wir zum Menschlichen geführt werden, dort, wo wir es nicht zu finden vermuten: »in seiner Fragilität und an den Grenzen seiner Fähigkeit, verständlich zu sein.«³⁴⁴

Im Kontext der Butler'schen Subjektivation ist die Anerkennung immer ein Prozess des Tastens. Es ist ein Suchen und Wagen und kein abgeschlossener Prozess.³⁴⁵ Anerkennung ist zutiefst verbunden mit der Ansprache durch den Anderen.³⁴⁶ Ja, Anerkennung sei sogar zum konstitutiven Scheitern verurteilt, so Distelhorst in seiner Einführung.³⁴⁷ Gibt es dann überhaupt so etwas wie Anerkennung? In der Reflexion über Anerkennung geht Butler auf Hegel zurück³⁴⁸, dessen Verdienst es ist, das Thema Anerkennung einer systematischen philosophischen Reflexion unterzogen zu haben. Die Entwicklung der Anerkennung hat Hegel vor allem im Dilemma »Herr und Knecht«³⁴⁹ in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellt.³⁵⁰ In einem ersten Gedankenschritt beschreibt Hegel den Menschen als jemanden, der sich in seiner Singularität erlebt. In dieser Perspektive erscheint ihm alles in seiner Person begründet. Wenn dann ein zweiter Mensch dieses Szenario betritt, entwickelt sich

340 R. Becker-Schmidt/G.A. Knapp: 2000, S. 86.

341 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 78.

342 Ebd.

343 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 248.

344 J. Butler: 2005, S. 178.

345 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 216ff.

346 Vgl. die Systematisierung bei A. M. Riedl: 2017, S. 105-109.

347 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 72.

348 Vgl. J. Butler: 2008b, S. 97-119, hier S. 101. Vgl. auch J. Butler: 2008b, S. 40f.; B. Kohl: 2017, S. 22-44, 155-176; G. Werner: 2016, S. 48-50.

349 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 63; J. Butler: 2002, S. 39ff.

350 Vgl. G. F. W. Hegel: 1975.

das Dilemma zwischen diesen beiden Subjekten, die sich plötzlich aus ihrem wahrgenommenen Mittelpunkt dezentriert wissen. Das Dilemma schließlich endet im Kampf um die eigene Vorrangstellung.³⁵¹ Die beiden Menschen erkennen in ihrem Kampf, dass sie sich einigen müssen. Die Verursachung der Dezentrierung kann nur durch dieselbe Person wieder gut gemacht werden. Die Einigung besteht in eben der Anerkennung, die in der wechselseitigen Anerkennung des Seins besteht.³⁵²

Diese Wechselseitigkeit bezeichnet das Wesen der Anerkennung: »In dem Moment, in dem ich sie gebe, wird sie mir potentiell gegeben und die Form, in welcher ich sie anbiete, ist eine Form, die mir potentiell erst gegeben wurde.«³⁵³ Anerkennung wird so zu einem Prozess, in dem das Subjekt ein anderes ist, nachdem es Anerkennung gegeben hat. Es gibt kein Zurück zum ursprünglichen Subjekt. In der Anerkennung gibt es demnach eine Veränderung und einen »konstitutiven Verlust.«³⁵⁴ Das Selbst kann unmöglich in sich selbst bleiben. Der Hegel'sche Kampf zeigt zudem die Unangemessenheit einer dyadischen Beziehung auf und verweist auf eine Reihe von Normen, die den Kampf der Anerkennung übersteigen.³⁵⁵ Butler ergänzt den Gedankengang Hegels selbst in mehreren Aspekten.³⁵⁶ Vor dem Hintergrund der Subjektivation ist jeder Anerkennungsprozess immer zugleich durch die Anwesenheit der Normen geprägt. Die Bedingung der Anerkennung wird durch bestehende Normen, die den Anerkennungsdiskurs strukturieren, gelegt.³⁵⁷

»Macht bezieht sich, folgt man Foucault und Althusser, auf etwas, das streng genommen noch gar nicht existiert, sondern erst durch Macht hervorgerufen, oder, wie Althusser annimmt, durch die Macht ›angerufen‹ wird.«³⁵⁸

351 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 243.

352 H. Bublitz: 2002, S. 103, unterstreicht, dass Butler das Subjektkonzept Foucaults bereits bei Hegel präfiguriert sieht. »Subjektivation als Form des Selbstbewusstseins greift demnach tiefer als die bloße Unterordnung des Subjekts durch einen Machtapparat.«

353 J. Butler: 2002, S. 39.

354 Ebd., S. 41.

355 Vgl. ebd., S. 42.

356 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 96.

357 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 106-108.

358 H. Bublitz: 2002, S. 103.

Um anerkennen zu können, braucht es ein Raster, nach dem der Mensch einen anderen als Mensch anerkennen kann.³⁵⁹ »Wenn mein Antlitz überhaupt lesbar ist, dann nur, weil es in einem visuellen Rahmen eintritt, der die Voraussetzung seiner Lesbarkeit ist.«³⁶⁰

»Auf das Gesicht zu reagieren, seine Bedeutung zu verstehen heißt, wach zu sein für das, was an einem anderen Leben gefährdet ist, oder vielmehr wach zu sein für die Gefährdetheit des Lebens an sich. [...] Es muss ein Verständnis der Gefährdetheit des Anderen sein. Denn genau das führt dazu, dass das Gesicht zur Sphäre der Ethik gehört.«³⁶¹

Darin wird aber die Differenz zu Hegel gesucht, und auf diese Weise – so Riedl – die *erste* Veränderung des Anerkennungsprozesses herbeigeführt, denn hier treffen zwei Andere im Anerkennungs geschehen aufeinander. Als je Anderes sind sie einander ausgesetzt und begeben sich im Anerkennungs geschehen zugleich in die Gefahr des Verlustes. Allerdings kann das Subjekt nicht anders als in die Anrede hinzugehen, denn sie ist ja die Initialzündung für das Subjekt.³⁶² Damit werden die Subjekte nicht nur einmal, sondern fortlaufend durch Anerkennungsprozesse sowohl hervorgerufen als eben auch ausgeschlossen.³⁶³ Dieser visuelle Rahmen selbst ist durch einen Machteffekt gesetzt, der festlegt, was als ein menschliches Antlitz zu erkennen sei, auf welches ethisch reagiert werden könnte.³⁶⁴ An dieser

359 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 56f. Dort arbeitet sie das Beharren im Sein im Kontext der Anerkennung heraus.

360 J. Butler: 2002, S. 43.

361 Ebd., S. 160.

362 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 146-150.

363 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 191f.

364 In der Auseinandersetzung und Erwiderung auf Honneths Vorlesungen diskutiert Butler, ob alleine die emotionale Verbundenheit mit dem anderen – wie sie das bei Honneth wahrgenommen hat – etwas über den Inhalt der Beziehung und damit über die Ethik aussage. Denn der emotionale Bezug könne ebenso voller Hass sein. Sie fragt nach dem Framing für Anteilnahme und Beziehung und stellt im Bezug auf die Formen von Wut und Aggression, die möglich sind, fest, dass dieses hoch emotionale Beteiligtsein keinerlei Respekt beinhalte. »If we accept the proposition that to be affectively engaged is to affirm the existence of the other, we continue to have no way of really explaining human aggression.« (J. Butler: 2008b, S. 103). Involviert-Sein sei selbst kein Gut. Butler stellt heraus, dass ihrer Meinung nach Involviert-Sein unterschiedliche moralische Deutungen hat und nicht durch eine einzige Voraussetzung gebunden ist, sondern wir in der Verantwortung stehen, die Bezogenheit – so gut wie es geht –

Stelle wird die ganze Reichweite der Argumentation deutlich: Wenngleich Anerkennung als interpersonelles Geschehen erlebt wird, stellt es doch die gesellschaftliche Realität dar, indem der Mensch eine »Lesehilfe« braucht, um das existierende Gesicht als Antlitz, als eine religiöse und geschenkte Gestalt, zu lesen. So kommen die Normen, die eben diese Grammatik bereitstellen, zur Geltung.³⁶⁵

Dieser Prozess des Machteffekts erscheint bei Foucault als Wahrheitsregime auf, welches die »Möglichkeit seines [des Menschen, GWB] Werdens« bedingt und dafür sorgt, dass begrenzt ist, »was die Wahrheit seines Selbst ist und was nicht, die Wahrheit, die er über sich selbst ausbreitet, die Wahrheit, durch welche er erkannt und als Mensch anerkannt werden kann, die Rechenschaft, die er von sich selbst gibt.«³⁶⁶

Dies ist die zweite Veränderung im Anerkennungskonzept, denn es wird die Geschlossenheit des Subjekts hinterfragt. Nachdem eben Subjekte fortlaufend in Anerkennungsgeschehen konstituiert und/oder ausgeschlossen werden, sind solche Subjekte nie abgeschlossen.³⁶⁷ Die politische Relevanz und Brisanz zugleich ist in eben dieser Erkenntnis zugrunde gelegt, dass festgelegt wird, wer als Mensch anerkannt wird. Darin liegt der direkte Bezug zur Trauer, weil es manchen Menschen untersagt ist, als zu betrauende Subjekte anerkannt zu werden.³⁶⁸ Die Theorie der Anerkennung in ihrer gesellschaftlichen Relevanz wird durch die unpersönliche Funktion der Normen konstituiert. Diese Normen, die in einer anderen Zeitlichkeit

zu finden (vgl. ebd., S. 104). Nur weil wir leidenschaftlich involviert sind, tun wir nicht schon das Richtige (vgl. ebd., S. 105f.). »In my view, there is no innate moral trajectory in involvement, participation, and emotionality, since we are beings who, from the start, both love and resist our dependency, and whose psychic reality is, by definition, ambivalent« (ebd., S. 106).

365 Vgl. H. Bublitz: 2002, S. 103.

366 J. Butler: 2002, S. 44.

367 Vgl. u.a. A. M. Riedl: 2017, S. 146.

368 Butler macht diese Dynamik besonders in internationalen Konflikten deutlich. Unter vielen Beispielen stellt sie im Kontext einer Reflexion der medialen Berichterstattung in den USA vom Krieg im Irak fest: »Wenn wir aber die Worte, die uns diese Botschaft [der Verwundbarkeit des Lebens und der getöteten Menschen] überbringen, weiterhin überhören, und wenn die Medien solche Bilder nicht zeigen werden, und wenn solche Menschenleben unbenannt und nicht betrauenswert bleiben, wenn sie nicht in ihrer Gefährdetheit und in ihrer Vernichtung erscheinen, werden wir nicht bewegt werden. Wir werden nicht zu einer ethischen Empörung zurückkehren, die sich unverkennbar für einen Anderen, im Namen eines Anderen einsetzt.« (J. Butler: 2005, S. 177)

existieren als der Mensch, der Anerkennung gibt und empfängt, enteignen den Menschen in dem Prozess, in dem der Mensch sich zutiefst als er/sie handelnd erlebt. Dies ist die *dritte* Erweiterung im Anerkennungsprozess, die Butler vornimmt. Die wechselseitige Formung der Subjekte ist also durch die wechselseitige Anerkennung von gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen geprägt.³⁶⁹ Dabei findet der ambivalente Prozess der Vermachtung statt: Denn das Subjekt bindet sich ja durchaus an die Normen, denn es wird von dem Begehren, im erkannten und bekannten Diskurs zu bleiben, sich oder diesen nicht zu verändern, geleitet.³⁷⁰ Weil Butler Macht auch als eine psychische Größe versteht, kann sie diese doppelt analysieren. Auf der einen Seite kann sie durch die Analyse der Macht den Anerkennungsprozess auf seine Macht untersuchen, auszusagen, wer anerkenubar sei und wer nicht.³⁷¹ Auf der anderen Seite ist das Subjekt durch die Normen der Anerkennung, also durch den faktischen Ausdruck der Macht und seines intrapsychischen Vorgangs nie vollständig determiniert. Denn die internalisierte Macht kann sich gegen den Diskurs wenden.

Butler rekurriert auf Adriana Cavarero³⁷², um die Foucault'sche Frage »Was kann ich werden?« zur Frage »Wer bist du?« – wie sie von Cavarero formuliert wird – umzuwandeln.³⁷³ In Cavareros Ausführungen wird zugleich die Erweiterung von Hegels Auffassung von Anerkennung deutlich.³⁷⁴ Das ›Ich‹ in Cavareros Begegnung begegnet keinem Ich, das bekannt ist oder nur einzelnen Attributen des Ichs, sondern »der Tatsache dieses Anderen als eines von Grund auf exponierten, sichtbaren, gesehenen, körperlich existierenden und notwendig in der Sphäre der Erscheinung angesiedelten Wesens.«³⁷⁵

369 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 92f.

370 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 61.

371 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 177.

372 Vgl. J. Butler: 2002, S. 45ff. Vgl. G. Werner: 2016, S. 49.

373 Vgl. ebd., 44 und 46.

374 An dieser Hegel-Rezeption setzt K. D. Magnus: 2006, S. 96, kritisch an: »Accordingly, Butler raises the question of desire here, she ask not about the consciousness's desire to receive recognition, but about its desire to bestow recognition on the other. In this way, she demonstrates the inadequacy of the phenomenological perspective, which begins with and gives priority to an isolated consciousness that only later realizes its intrinsic connection with others. However, despite Butler's increased attention to the intersubjective production of subjectivity, she continues to give precedence to the role of social discourse in subject formation.« (Ebd., S. 96).

375 J. Butler: 2002, S. 47.

Im Gegensatz zu Hegel verankert sie zudem das Soziale im dyadischen System und sieht es nicht als ein Ergebnis eines Fortschreitens.³⁷⁶ Cavareros Theorie der Anerkennung expliziert die grundsätzliche Abhängigkeit vom anderen und weiß um die Andersheit des anderen und um die Grenzen der Anerkennung. Sie macht deutlich,

»dass wir nicht deshalb aneinander gebunden sind, weil wir vernünftig denkende Wesen sind, sondern viele deshalb, weil wir einander ausgeliefert sind und einer Anerkennung bedürfen, die den Anerkennenden nicht durch den Anerkannten ersetzt.«³⁷⁷

Das Ich ist bei ihr ein Wesen, das um das Ausgesetzt- und Angewiesensein weiß, in dem die Singularität liegt.³⁷⁸ Die Singularität ist zugleich der Grund für das Scheitern in einem kollektiven Wir.³⁷⁹ Gleichzeitig erscheint das körperliche Ausgesetztsein als ein Zustand, der »sich unserer körperlichen Exis-

376 Vgl. ebd., S. 46f.

377 J. Butler: 2005, S. 67.

378 Butler macht in J. Butler: 2002, S. 46 deutlich, dass Cavarero damit eine entschiedene Kritik an Nietzsches Auffassung vom Leben durchführt. Während bei Nietzsche Leben vor allem durch Zerstörung und Leiden gekennzeichnet sei, ist bei Cavarero der Mensch jemand, der in seinem Wesen auf andere angewiesen und diesen ausgesetzt ist.

379 In ihrer Auseinandersetzung mit dem Anerkennungsverständnis von Honneth im Kontext der Reifikation (J. Butler: 2008b, S. 115ff.) geht sie auf die Frage nach der Singularität und der Intersubjektivität ein und hinterfragt dabei die Annahme Honneths, dass wir uns erst einer zweiten Person anschließen und dann, als Teil dieses Anschlusses, die Perspektive der anderen als diese Person übernehmen müssten. »That is: we must come to regard that second person as second, that is, not as me, separate from me.« (Ebd., S. 115). Im Blick auf das Kind müsse dieses seinen Egozentrismus überwinden. »This loss of egocentrism is accomplished, then, in at least two steps: the first is through the recognition of the second person as second, and the taking on the second person's perspective (still unclear, and then through that displacement in the second-person perspective or appropriation of the second-person perspective, opening up perceptually to a world that exists in its objectivity and also, its independence from us.« (Ebd., S. 115f.). Offen bleibt für Butler auch die Spannung zwischen der Wahrnehmung, dass Alterität konstruiert und produziert ist vom Subjekt und der anderen Perspektive, dass es zu einem interaktiven Modus gehört, der die Möglichkeit der Anerkennung und Affirmation des Anderen in seinem Anders-Sein, seiner Unabhängigkeit darstellt. »In either case, a confusion exists between recognition as a social a priori and recognition as an empirically induced or facilitated more of relationality.« (Ebd., S. 118). Butler plädiert dafür, dass die Relationalität die Bedingung der Möglichkeit ist und damit koexistent mit menschlicher Sozialität.

tenz verdankt, endlos wiederholt werden kann«, ein »kollektiver Zustand« ist und »uns alle gleichermaßen« charakterisiert³⁸⁰. Dieses Ausgesetztsein ist nicht letztlich erzählbar und bezieht sich auf eben jene Normen, denen eine andere Zeitlichkeit inne ist. Diese Unterbrechung und Enteignung sind auf unterschiedliche Art möglich, im Kontext der Rechenschaft wird das besonders deutlich. Foucault macht deutlich, dass man sein Leben nicht durch einen Diskurs erlösen oder verlängern kann, die Normen selbst sind dem Leben gegenüber gleichgültig. »Noch während ich Antwort gebe, sind mir meine Worte genommen; ins Wort fällt mir die Zeit eines Diskurses, die nicht dieselbe ist wie die meines Lebens.«³⁸¹

Die Komplexität des Anerkennungsprozesses ist in den subjekttheoretischen Implikationen Butlers enthalten: Wenn es bereits nicht möglich ist, sich selbst wirklich zu kennen, wie kann es dann möglich sein, einen anderen wirklich zu kennen und anzuerkennen? In dieser Frage wird die Unabgeschlossenheit der Identität konkret.³⁸² Jedes Anerkennen bedeutet immer, in einem Ungewissen zu bleiben. Dieses Ungewisse ist zum einen psychoanalytisch begründet, zum anderen durch die körperliche Ausgesetzttheit. Beides sind Größen, die in der Subjektivation eine entscheidende Rolle spielen. Butlers nachhegelsche Theorie der Anerkennung erweitert Hegels Auffassung um den bedeutenden Punkt der eigenen Undurchsichtigkeit.³⁸³ Diese eigene Undurchsichtigkeit eröffnet die Fähigkeit, einem anderen, einer anderen gegenüber diesem, dieser eine gewisse Anerkennung zu verleihen.

»Diese Zeitlichkeit des Diskurses verschiebt die eigene Zeitlichkeit. Folglich kann man nur unter der Bedingung anerkennen und anerkannt werden, dass man durch etwas, was nicht man selbst ist, von sich selbst abgebracht wird – unter der Bedingung, dass man dezentriert wird und beim Erwerb seiner Selbstidentität ›scheitert‹.«³⁸⁴

Das Wissen um die eigenen Grenzen zieht die ethische Konsequenz nach sich, von anderen nicht die völlige Selbsteinsicht zu erwarten.³⁸⁵

380 J. Butler: 2002, S. 50.

381 Ebd., S. 51.

382 Vgl. J. Butler: 2000d, S. 34.

383 Vgl. J. Butler: 2002, S. 58.

384 Ebd., S. 59.

385 In der Diskussion um hegemoniale Diskurse und Universalität mit Laclau und Žižek geht Butler noch einen Schritt weiter in ihren ethischen Fragen und nimmt die Folgen für die Demokratie in den Blick. »In other words, should not the incompleteness of

»Um die Grenzen der Anerkennung zu wissen, heißt, selbst dies nur begrenzt zu wissen, und ist damit eine Erfahrung der Grenzen des Wissens selbst. Diese Einsicht kann im Übrigen zu Bescheidenheit und Großzügigkeit gleichermaßen führen, denn ich brauche Vergebung für das, was ich nicht vollständig wissen konnte, und ganz ähnlich gilt für mich die Verpflichtung, anderen zu vergeben, die sich ihrerseits teilweise konstitutiv undurchschaubar sind.«³⁸⁶

Der Prozess der Rechenschaft setzt einen Erkenntnisprozess des Subjekts bereits voraus und stellt sich auf den Boden der Subjektivation als eine komplexe Angelegenheit dar.³⁸⁷

»Wenn wir feststellen, dass dieses Subjekt so verfasst ist, dass es sich selbst immer – bis zu einem gewissen Grad jedenfalls – undurchschaubar, unbekannt bleibt, so folgt daraus, dass es niemals vollständig erklären kann, weshalb es so und nicht anders gehandelt hat, und es folgt auch, dass sich dieses Subjekt niemals für seine Selbstidentität im Verlauf der Zeit verbürgen kann.«³⁸⁸

Unter der Perspektive der Rechenschaft konkretisiert und veranschaulicht Butler die Prozesse der Subjektivation. Rechenschaft von sich zu geben, geht in unterschiedlichen Perspektiven, jede hat ihre eigenen Implikationen. In einer *ersten* Wahrnehmung kann Rechenschaft als Prozess der narrativen Rechenschaft beschrieben werden: In dem Moment, in dem ich erzähle, wie es kommt, dass ich die bin, die ich bin, beziehe ich mich auf Momente meiner

subject-formation be linked to the democratic contestation over signifiers?» (J. Butler: 2000d, S. 12f.). Gerade weil Butler betont, dass sie am Projekt radikaler Demokratie festhalten will – dies sogar unbedingt (vgl. ebd., S. 13) – stellt sich die Frage nach der Universalität ebenso wie die Frage nach der Hegemonie. Ohne auf die umfassende Diskussion eingehen zu können, sei die kritische Perspektive Butlers auf ein feministisches Projekt hinzugefügt, in dem es genau darum geht, Universalitäten zu postulieren ohne die ihnen in der Identität zugrundegelegte Unabgeschlossenheit und Undurchsichtigkeit zur Voraussetzung zu machen (vgl. ebd., S. 35). Butler betont dagegen mit Foucault, dass die Universalität eine Entstehung sei, ein »Nicht-Platz«. »Consequently, no one is responsible for an emergence: no one can glory in it, since it always occurs in the interstice.« (Ebd., S. 37f.).

386 J. Butler: 2002, S. 59f.

387 Vgl. u.a. A. M. Riedl: 2017, S. 158ff.

388 J. Butler: 2002, S. 10.

Subjektwerdung, die ich nicht sicher wissen kann.³⁸⁹ Es gibt Momente im Leben des Menschen, die nicht bewusst zu erzählen sind. Sie können erzählt werden, weil sie vermittelt sind und in eine Zeit fallen, die vor der bewussten Erinnerung liegt. Butler teilt damit die Einsicht der Psychoanalyse in die Existenz des Unbewussten.³⁹⁰

»Dieses ›Ich‹ wird angesprochen, artikuliert, und obgleich es in einer gewissen Weise die Grundlage meiner Erzählung zu bilden scheint, ist es auch deren grundlosestes Moment, denn die eine Geschichte, die das ›Ich‹ nicht erzählen kann, ist die Geschichte seiner eigenen Entstehung als ›Ich‹, das nicht nur spricht, sondern schließlich sogar Rechenschaft von sich selbst ablegt.«³⁹¹

Das Ich, das Rechenschaft ablegt, kann nur durch die bereits bestehende Beziehung zu anderen Subjekten bestehen. »Vollkommen über sich selbst Auskunft geben zu wollen würde bedeuten, den Anderen besitzen zu wollen.«³⁹²

Zweitens gibt das Ich Rechenschaft ab von sich, in dem es sich auf bereits vorhandene Normen bezieht.³⁹³ Damit ist jede Rechenschaft von sich selbst eingebunden in eine »gesellschaftliche Zeitlichkeit«³⁹⁴. Das Ich, das von sich und seinen Entstehungsbedingungen erzählt, muss zum »Gesellschaftstheoretiker« werden, indem es sich mit den Normen auseinandersetzt, die ihn geprägt haben. Damit ist jede Geschichte des Ichs zugleich eine Geschichte der Beziehung des Ichs zu diesen Normen. Die Fähigkeit zur Selbstreflexion bewegt sich immer in den Grenzen der Normen. Diese Normen fungieren eben auch unter dem Ausschlussprinzip, so dass jede Rechenschaft zugleich eine Abgrenzung und Abgrenzung ist. So kann das Subjekt nur mit und durch

389 Vgl. u.a. J. Butler: 2002, S. 91.

390 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 79; J. Butler: 2002, S. 78. Butler führt ihr Verständnis zum Unbewussten im Kontext der Abgrenzungen, die im Rahmen der Individuation geschehen, aus: »The unconscious is not a psychic reality purified of social content that subsequently constitutes a necessary gap in the domain of conscious, social life. *The unconscious is also an ongoing psychic condition in which norms are registered in both normalizing and non normalizing way, the postulated site of their fortification, their undoing and their appropriation in identifications and disavowals that are not always consciously or deliberately performed.*« (J. Butler: 2000b, S. 153 [kursiv im Original]).

391 J. Butler: 2002, S. 91.

392 L. Distelhorst: 2009, S. 79.

393 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 67.

394 J. Butler: 2002, S. 15.

die Normen sprechen und erfährt darin eine Äußerlichkeit, die es nicht umgehen kann. Es spricht von sich und dieser als Zentrierung wahrgenommene Akt ist zugleich eine Dezentrierung des Subjekts.³⁹⁵ Subjekttheoretisch ist das Ich sich selbst durch diese Entstehungstheorie enteignet. Butler weist jedoch deutlich daraufhin, dass das kein Verlust der »subjektive[n] Basis der Ethik«³⁹⁶ ist, sondern bedeutet, dass das Ich sich mit den Normen auseinandersetzen muss, die es gebildet haben. Butler sieht im Gegenteil in dieser »Unverfügbarkeit gerade die Voraussetzung moralischer Fragestellungen [...], die Bedingung, unter welcher die Moral selbst erst entsteht.«³⁹⁷

Warum würde jemand Rechenschaft abgeben wollen? Es ist Friedrich Nietzsche, der in seiner *Genealogie der Moral* darüber reflektiert.³⁹⁸ Er geht davon aus, dass der Mensch Rechenschaft von sich selbst abgibt, weil er in einem Rechts- und Strafsystem Antwort geben muss.³⁹⁹ Rechenschaft bekommt die Bedeutung des Erklärens. Ich erkläre jemanden, der durch ein Rechtssystem die Macht hat, mich anzufragen, warum ich etwas getan oder auch nicht getan habe. Reflexiv wird der Mensch – nach Nietzsche – vor allem, weil er Angst hat.⁴⁰⁰ Nietzsche betont dabei besonders die Entstehung der kausalen Kraft des Selbst: Im Antworten auf eine Frage akzeptiert der Mensch immer auch, dass das Selbst eine kausale Beziehung zum Leiden anderer Menschen hat.⁴⁰¹ Er muss, um sich erfolgreich erklären zu können, eine Struktur finden, die überzeugt. Diese ist in der narrativen Struktur zu finden. »Die Erzählung muss [...] ein überzeugendes Medium anbieten, in dem sich die kausale Kraft des Selbst verstehen lässt.«⁴⁰² Während Nietzsche Rechenschaft im Sinne einer juridisch vermittelten Zuschreibung versteht, setzt sich Foucault vom unmittelbaren Zusammenhang von Angst und Rechenschaft ab. Denn denkbar ist auch das Erzählen, das angesichts von Sympathie entsteht. In diesem Sinne ist Rechenschaft das Erzählen meiner Geschichte.

395 Vgl. ebd., S. 16ff.

396 Ebd., S. 15.

397 Ebd.

398 Neben Lévinas und Althusser rekurriert Butler vor allem auf Nietzsche, um die Dynamik Rechenschaft dazustellen.

399 Vgl. M. Striet: 1998, S. 153f.

400 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 61.

401 Vgl. J. Butler: 2002, S. 21.

402 Ebd.

Im Blick auf die Struktur, die die beiden Formen des Erzählens prägt, fällt auf, dass sie sich in den wesentlichen Elementen gleicht. Auch das Erzählen der Geschichte setzt eine Anrede voraus, bedient sich der narrativen Struktur und ist in das Normensystem der Gesellschaft, in der die Anrede stattfindet, immer schon eingebunden.

»Zum reflexiven Subjekt werde ich folglich, wenn ich eine narrative Darstellung meiner selbst versuche, nachdem ich von jemandem angesprochen und aufgefordert wurde, mich an den zu wenden, der sich an mich wendet.«⁴⁰³

Unter der Perspektive der Subjektwerdung als Subjektivation geht es um die Entstehungsbedingungen des Subjekts, die in der Strafszene, wie Nietzsche sie versteht, nicht verallgemeinert werden darf. Foucault setzt sich vom Zynismus Nietzsches ab, dass Menschen nur die Normen befolgen, um der straffenden Anrede und der aus ihr folgenden Rechtfertigung zu entgehen.⁴⁰⁴ Er versteht die Subjektwerdung als solche so, dass das Subjekt sich im Verhältnis zu einer Menge von Codes, Vorschriften und Normen bildet. Subjektbildung ist als Selbsterzeugung jenseits der Normen nicht möglich, die die mögliche Form beschreiben, die ein Subjekt annehmen kann.⁴⁰⁵

Sowohl bei Nietzsche als auch bei Foucault wird deutlich, dass die Entstehung des Subjekts in der Anrede durch jemanden auf eine narrative Struktur rekurriert, die zu einem Teil einen nicht narrativierbaren Teil der eigenen Geschichte zur Rechenschaft herausfordert. Rechenschaft ist stets nur partiell möglich.⁴⁰⁶ Es gibt die Möglichkeit, die eigene Geschichte angesichts von Angst oder Sympathie zu erzählen. In beiden Fällen wird es darum gehen, sich zu den prägenden Normen in ein Verhältnis zu setzen. Zu dem Nicht-Wissen der Normen, die das Subjekt haben entstehen lassen, gehört

403 Ebd., S. 24.

404 Vgl. ebd., S. 26.

405 Butler macht den Unterschied zwischen Nietzsche und Foucault an der Reflexion des Subjekts fest. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach der Moral virulent. »Für Nietzsche entsteht Moral als schreckerfüllte Antwort auf Strafe. Doch dieser Schrecken erweist sich als eigenartig fruchtbar [...]. Während in Nietzsches Augen die Kraft der Bestrafung das wesentliche Movens der Verinnerlichung der Wut und der nachfolgenden Hervorbringungen des schlechten Gewissens (und anderer moralischer Größen) ist, wendet sich Foucault zunehmend moralischen Codes als Verhaltenscodes und *nicht* primär als Codes der Bestrafung zu.« (J. Butler: 2002, S. 25f.; kursiv im Original). Sie bezieht sich auf M. Foucault: 2008a, S. 1157-1370.

406 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 290f.; A. M. Riedl: 2017, S. 158f.; G. Werner: 2018b, S. 398-402.

das Nicht-Wissen über die eigene Person im Zusammenhang mit Beziehungen zu anderen Menschen.⁴⁰⁷

»Wenn unsere Selbstformierung im Kontext von Beziehung verläuft, die wir zum Teil nicht mehr werden rekonstruieren können, dann scheint Undurchsichtigkeit ein fester Bestandteil unserer Selbstformierung zu sein.«⁴⁰⁸

Butler streicht besonders heraus, dass die Rechenschaft stets einem anderen gegenüber abgelegt wird, der diese Anredeszene in eine ethische Beziehung wandelt.⁴⁰⁹ Darüber hinaus ist diese für Foucault eine gesellschaftliche und öffentliche, die sich immer und unweigerlich im Kontext der Normen bewegt, durch die sie entsteht.⁴¹⁰ Die Frage nach dem möglichen Subjekt wird so immer zur Frage nach der Gesellschaft, in der ein Subjekt sein kann und wie es sein kann.

»Indeed, precisely because certain kinds of gender identities fail to conform to those norms of cultural intelligibility, they appear only as developmental failures or logical impossibilities from within that domain.«⁴¹¹

Das Subjekt handelt in einer Welt, deren Struktur es zum größten Teil nicht selbst gemacht hat. Es entsteht in einer Anrede, an die es sich nicht erinnern kann und wird sich selbst im Erzählen enteignet und in eine ethische Beziehung gebunden.⁴¹² »Das Ich, das handelt, tut dies in einem Schmelztiegel unterschiedlicher wiederholbarer Beziehungen, von denen manche nicht zu rekonstruieren sind.«⁴¹³ Rechenschaft von sich zu geben ist eingebunden in ein Konglomerat gesellschaftlicher Parameter von Anredeszenen und durch die Normen, durch die das Ich verständlich wird. Rechenschaft von sich zu geben, bedeutet immer zugleich auch, die Entstehung des Subjekts und seine Beziehung zur Verantwortung zu reflektieren.

Subjektivation im Kontext der Rechenschaft zu bedenken führt also zur Erkenntnis, dass das Subjekt in einer Anredeszene entsteht, die zu einer Antwort herausfordert. Die Geschichte, die das Subjekt von sich erzählen kann,

407 Vgl. J. Butler: 2002, S. 30.

408 Ebd.

409 Ebd., S. 32.

410 Vgl. J. Butler: 2002, S. 152.

411 J. Butler: 1997c, S. 283.

412 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 100.

413 J. Butler: 2002, S. 176.

will oder muss, beruht aber zugleich auf nicht narratивierbaren Parametern, die in der Anrede und der Konstruktion des Subjekts durch Normen entsteht.

»Wenn wir verlangen, dass jemand in der Lage sein muss, in Form einer Geschichte die Gründe dafür auszuführen, aus denen sein Leben so und nicht anders verlaufen ist, wenn wir also von jemanden verlangen, ein kohärenter Autobiograph zu sein, dann könnte es in der Tat sein, dass wir der Machtlosigkeit der Geschichte den Vorzug vor dem geben, was wir versuchsweise einmal die Wahrheit der Person nennen können [...].«⁴¹⁴

In diesem Sinne erfordert die Subjektivation im Kontext der Rechenschaft eine Theorie der Verantwortung. Darüber hinaus stellt die Suche nach einer Ethik in der Subjekttheorie⁴¹⁵ die Herausforderung dar, wie das Subjekt sein kann. Damit ist, so Kohl, das »unausweichbare ethische Scheitern der Rechenschaft vor sich selbst« als eine »ethische Disposition« zu verstehen, die zugleich ethisch bedeutet, die Grenze des Aktes der Anerkennung und der Rechenschaft anzuerkennen.⁴¹⁶ Gleichwohl ist zu bedenken, dass auch sie bereits die Normen, in deren Rahmen sie sich konstituiert, kritisch bedenken muss. Die ethische Antwort in der Subjekttheorie auf die Frage der Subjektconstitution und ihrer Rechenschaft beinhaltet die Erkenntnis, dass die Inter-subjektivität nicht nur gleichursprünglich mit der Subjektivität ist, sondern konkret Leben für eine Person Leben für eine andere ist. Praktisch wird die Ethik dort, wo sie gegen Gewalt in jeglicher Form eintritt. Also auch gegen die Gewalt, Rechenschaft im Sinne einer kohärenten Biographie zu verlangen.

»It would be an ethic that not only avows the desire to live but recognizes that desiring life means desiring life for you, a desire that entails producing the political conditions for life that will allow for regenerated alliances that have no final form, in which the body, and the bodies, in their precariousness and their promise, indeed, even in what might be called their ethics, incite one another to live.«⁴¹⁷

Damit wird aber gerade die Handlungsfähigkeit in diese Grenze der Rechenschaft mithineingenommen. An der Grenze der eigenen Rechenschaft besteht für das Subjekt die Chance, die eigene Reflexion auf sich selbst von dort her

414 Ebd., S. 88.

415 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 63.

416 B. Kohl: 2017, S. 291.

417 J. Butler: 2006b, S. 130.

zu gewinnen. Die Einsicht in die eigene Begrenzung des Narratierbaren aus der Ich-Perspektive ist zugleich, so Riedl, der Beginn der ethischen Verantwortung.⁴¹⁸

3.3 Menschlich-Werden in Vergebung und Gnade: Die Grenze ethischer Forderungen

Die von Butler gedachte Ethik resultiert aus der Ausgesetztheit des Menschen in seiner körperlichen und subjekttheoretischen Verfasstheit. Das Subjekt als verkörpertes Wesen ist Teil der Öffentlichkeit und als solcher dann den die Öffentlichkeit beherrschenden Diskurse ausgesetzt, die sich auch als Gewalt äußern können.⁴¹⁹ An den Körpern, so Meißner, kann abgelesen werden, wie sich vergeschlechtlichte Diskurse mit ihren Normen materialisieren. Butlers Konsequenz besteht in einer Gesellschaftskritik, die genau diese Diskurse als historisch kontingente aufweist und damit die notwendig scheinenden Materialisierungen in Frage stellt.⁴²⁰ Der Körper kann aber auch ein Moment außerhalb des Diskurses sein, wenn der Diskurs diese Materialisierung ausschließt. Damit ist aber der Körper die nicht-sprachliche Materialisierung der vorherrschenden Diskurse, die die Grenzen der Ausdrucksform setzen.⁴²¹ So sehr Butler dafür plädiert, von der Anredeszene her Ethik neu zu denken⁴²², so sehr ist von ihr die Gefährdung des Subjekts als verkörpertes Subjekt mitgedacht. Das kann durchaus das Subjekt zu einem kritischen Subjekt werden lassen, indem es seine Entstehungsbedingungen kritisch hinterfragt und es darin zugleich zu einem gefährdeten Subjekt werden lässt⁴²³: Mit dem Wissen um die Ausschlüsse in der Subjektwerdung und deren kritischer Hinterfragung stellt das Subjekt sich selbst in seinen Bedingungen der Existenz in Frage.⁴²⁴ Menschlich zu werden, ist zutiefst mit der Frage verbunden, wie das Subjekt auf Verletzungen reagiert, die es aufgrund seines Ausgesetzt-Seins erleidet.⁴²⁵ An diesen kurzen Hinweisen wird deutlich, dass an der Frage des

418 Vgl. u.a. M. Riedl: 2017, S. 157-167.

419 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 104.

420 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 40f.

421 Vgl. ebd., S. 55-57.

422 Vgl. L. Segal: 2008, S. 387.

423 Vgl. G. Werner: 2016, S. 42; H. Meißner: 2010, S. 71-90.

424 Vgl. L. Distelhorst: 2009, S. 88.

425 In J. Butler: 2009b, S. 78f., beschreibt Butler im Anschluss an Lévinas den Zustand des Subjekts in der Ambivalenz seines Ausgesetzt-Seins. Gerade im Kontext von Lévinas

Menschlich-Werdens die Gedanken um die Subjektivation in ihrer Bedeutung für die Ethik kulminieren. Menschlich-Werden erscheint als eine Doppelbewegung, die auf der einen Seite die Normen geltend macht, die Subjekte zu Subjekten machen und auf der anderen Seite eben diese Normen auch immer kritisch hinterfragt.

Anerkennung wurde als zentraler Begriff der Butler'schen Subjekttheorie deutlich. Wenngleich Anerkennung als ein Geschehen aufscheint, das von der Freiheit seines Bezugs abhängig ist, ist es doch auch fraglich geblieben, wie diese Freiheit gedacht werden kann. Es fällt auf, dass der Begriff der Freiheit im Denken Butlers eine weniger gewichtige Rolle spielt. Daher entzündet sich an der Struktur der Anerkennung auch die Kritik, dass der Anerkennungsvorgang eben kein freiheitlicher sei, sondern dass das Subjekt keine Wahl habe und reagieren müsse.⁴²⁶ Wenn zudem die Anerkennung einhergeht mit der Erkenntnis, dass jede subjektive Selbsterkenntnis und Erkenntnis des anderen immer nur begrenzt und in Ansätzen möglich ist, erscheint Anerkennung als fragiler Vorgang.

»Diese Einsicht, dass man nicht jederzeit ganz der ist, als der man sich im verfügbaren Diskurs gibt, könnte umgekehrt zu einer gewissen Geduld gegenüber anderen führen, so dass wir zunächst einmal von der Forderung ablassen, dass der Andere jederzeit mit sich selbst identisch zu sein hat.«⁴²⁷

Von dieser Forderung abzulassen, wirke eben jener ethischen Gewalt entgegen, die verlangt, immer und zu jeder Zeit der eigenen Selbstidentität gewahr zu sein oder sie von anderen zu verlangen.⁴²⁸ Dieses Scheitern wird ergänzt

zeigt sich die Frage nach dem Gottesbezug in Blick auf den Holocaust (vgl. E. Lévinas: 1992). Er zitiert Ezechiel, dass Gott die, die das Mal auf der Stirn haben, verschone. Mit diesem Zitat lässt Lévinas die Frage nach Gott selbst radikal offen. »The subject who might seek to become righteous according to the ways of such a God will be one who is not only accused but also accusing and persecuting. In this view, there is no innocence, only the navigations of ambivalence, since it seems to be impossible to be persecuted without once being or becoming the persecutor as well.« (J. Butler: 2009b, S. 79) Sie beendet die Überlegung mit der Schlussfolgerung, dass es nur eine Ethik geben könne, die verantwortlich ist. Vgl. J. Butler: 2006b, S. 122.

426 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 94f.

427 J. Butler: 2002, S. 59.

428 K. D. Magnus: 2006, S. 93, macht darauf aufmerksam, dass gerade die Einsicht des Subjekts, sich selbst niemals ganz zu begreifen, es notwendig macht, eine Verantwortlichkeit in sozialer Hinsicht zu denken. Es sollen Grenzen gezogen werden, in denen ein einzelnes Subjekt zur Verantwortung gezogen wird und dafür Handlungen verstanden

durch die Zeitlichkeit der Normen. Butler schlägt vor, aus dieser Situation einen neuen ethischen Sinn zu folgern: »Dieser neue ethische Sinn entspringt einer gewissen Bereitschaft, die Grenzen der Anerkennung selbst anzuerkennen.«⁴²⁹ Butler folgert daraus, dass diese Grenze zu einem Ort der Bescheidenheit und Großzügigkeit wird, weil die primäre Erfahrung das Subjekt zur Einsicht führt, dass es auch dem anderen so geht.⁴³⁰ Mehr noch: Butler beschreibt die Bescheidenheit als Folge, denn ich »brauche Vergebung für das, was ich nicht vollständig wissen konnte [...]«.⁴³¹ Mit den Grenzen des Wissen und der Anerkennung scheidet auch jedes Bemühen um und jedes Verlangen nach Rechenschaft.

»Indem wir auf diese Befriedigung [eine klare Antwort zu bekommen, GWB] verzichten und die Frage offen lassen, ja, indem wir ihr ihre Virulenz lassen, lassen wir den Anderen leben, denn das Leben ließe sich als eben das verstehen, was über jeden Erklärungsversuch hinaus geht. Wenn den Anderen leben zu lassen Teil einer jeden Definition der Anerkennung sein müsste, dann würde eine solche Anerkennung weniger auf dem Wissen gründen als vielmehr auf der Einsicht in dessen Grenzen.«⁴³²

Was bleibt dann noch möglich und übrig? Butler knüpft mit der Erkenntnis in die Grenzen der Anerkennung⁴³³ die Frage nach dem Urteilen an. Sie plädiert für das Aufschieben des Urteils und bedient sich damit einer paradoxen Ethik⁴³⁴: Auf der einen Seite müssen wir das Urteil gegen andere aufschieben oder sogar aufheben, auf der anderen Seite muss das Subjekt aber

werden als ein Ergebnis der Interaktion zwischen den Subjekten und ihren Bedingungen. Die Fragen nach dem freien Willen werden an dieser Stelle virulent.

429 J. Butler: 2002, S. 59.

430 Vgl. ebd., 60.

431 Ebd.

432 Ebd.

433 Ich gehe an dieser Stelle nicht auf die Frage nach dem Begehren ein. Butler selbst folgt Hegel in weiten Teilen seiner Argumentation, dass das Begehren nach Anerkennung mit dem Begehren nach dem Leben zusammengedacht werden kann. Als ein solches Begehren wird verständlich, warum Anerkennung immer begrenzt und unerfüllt bleiben müsse, da sonst das Leben selbst getötet würde. Das Stilllegen des Begehrens im Fixieren der Anerkennung komme dem nach, »dem Leben in einem bestimmten Sinn ein Ende zu machen.« (J. Butler: 2002, S. 61). Für diese Schlussfolgerung bezieht sich Butler auf Spinoza. Vgl. J. Butler: 2006b, S. 114f.; 121f.

434 Vgl. J. Butler: 2006b, S. 43f.; G. Werner: 2017b, S. 117-141.

eine soziale Kritik, die sich eben auch an Subjekten entzünden kann, ausüben.⁴³⁵ Der genaue Blick auf die Bedingungen, warum jemand so handelt, dass er/sie verletzt oder gegen eine Vorstellung handelt, eröffnet dann nach Butler gerade den Horizont der Beziehung, der in der Ansprache liegt. Indem sie die Grenzen des Urteilens – auch da wo Urteile als rechtliche Urteile ausgesprochen werden – postuliert, rekurriert sie auf die Szene des Angesprochen-Werdens.⁴³⁶ Ein Urteil als Form der Anerkennung komme deswegen nicht in Frage, weil das Urteil eine einseitige Beziehung ist, die vergessen hat, dass die grundlegende und ursprüngliche Angewiesenheit auf den anderen sich auch in dieser Szene wiederholt.

»Wenn wir vergessen, dass wir schon in einer Beziehung zu denen stehen, die wir verurteilen, auch zu denen, die wir verurteilen müssen, dann büßen wir die Chance ein, uns ethisch weiterzubringen oder ›adressieren‹ zu lassen, indem wir überlegen, wer die fraglichen Anderen sind und was ihr Personsein uns über die Bandbreite der menschlichen Möglichkeiten sagt [...]«. ⁴³⁷

Es wird deutlich, dass auch und gerade das Urteil im Modus der Anrede geschieht, das die Grundlage der Ethik legt. Es hängt alles davon ab, ob ein Urteil – auch ein rechtliches – den ontologischen Unterschied zwischen dem Urteilenden und dem zu Verurteilenden aufmacht. Das würde dem Prozess der Entmenschlichung entsprechen, der bereits in der Frage nach den zu betauernden Subjekten deutlich wurde.

435 Vgl. K. D. Magnus: 2006, S. 94.

436 Distelhorst betont, dass in einem Urteil weit mehr geschieht als ein Urteil über die Handlungsfähigkeit der Person zu fällen. Durch Urteile werden Menschen nicht nur beschrieben und bewertet, »sondern auch als Menschen mit bestimmten Eigenschaften hervorgebracht [...]«. (L. Distelhorst: 2009, S. 84) In der ursprünglichen Abhängigkeit des Menschen von der Sprache kann dieser ins Sein gerufen oder eben auch abgelehnt werden. »Damit entsteht ein Dilemma: Zu urteilen verfehlt den Anderen in seiner Andersheit, es nicht zu tun, lässt ihn da im Stich, wo er auf den Anderen angewiesen ist. Der Weg aus dieser Zwickmühle heraus führt für Butler über den Aufschub des Urteils. Der Aufschub des Urteils ist vielmehr ein Urteil, das zwar gesprochen wird, jedoch immer offen ist und nicht beansprucht, den Anderen vollkommen erkannt zu haben.« (Ebd., S. 85). Damit wird deutlich, dass ein Urteil in dieser Form innerlich die Lücke zwischen Gesagtem und Ermöglichendem in der Anrede offen lässt, denn Urteile müssen gesprochen werden. Wenn Butler etwas fordert, dann so etwas wie einen inneren Aufschub.

437 J. Butler: 2002, S. 64.

»Die Verurteilung neigt jedoch genau dazu, unsere eigene Undurchsichtigkeit auszutreiben und nach außen zu verlagern, womit sie unseren eigenen Grenzen nicht gerecht wird und keine glückliche Basis für die wechselseitige Anerkennung sich selbst undurchschaubarer, teilweise blinder, konstitutiv begrenzter menschlicher Wesen bietet.«⁴³⁸

Anerkennung in ethischen Urteilen eröffnet dem verurteilten Subjekt überhaupt erst die Möglichkeit zu einem selbstreflexiven Moment und zu einem künftigen anderen Handeln.⁴³⁹ Anerkennung erscheint im Kontext des ethischen Handelns als der Ort, der Leben von Anfang an ermöglicht. Jede Ansprache und jede Antwort in den Grenzen der Erkenntnis bewegt sich in einer Form der Demut und der Großzügigkeit sich selbst und dem Anderen gegenüber. Das Ich entsteht nur in der Adressierung auf ein Du überhaupt in einem Selbstbezug.

»Der Andere steht für die Aussicht, dass ich die Geschichte in neuer Form zurückerhalte, dass Fragmente in einen Zusammenhang gebracht werden könnten, dass Licht auf einen Teil des Undurchschaubaren fällt.«⁴⁴⁰

Die gesellschaftskritische Relevanz liegt für Butler darin, dass die Grenzen der Erkenntnis zum Teil in den Normen begründet liegen, die das Sein bilden. »Sie sind gewissermaßen die Bedingung meiner Rede, die ich aber mit den Mitteln meiner Rede nicht vollständig thematisieren kann.«⁴⁴¹ Sprechen über sich selbst, auch im Sinne der Rechenschaft, kann immer nur so gehen, dass die Grenzen, die jedes Handeln und Reflektieren bedingen, mitgedacht werden. Kritisches Handeln geschieht in diesen Grenzen der Narration und der Rechenschaft und zugleich in der grundlegenden Struktur der Anrede. Beides führt zum Menschlichen, das sich gerade darin zeigt, wie auf Verletzungen und Grenzen reagiert wird. »Certain kinds of values, such as generosity and

438 Ebd., S. 65.

439 Wird diese Position zur Beobachtung Foucaults gegengelesen, dass es zum System des Gefängnisses zu gehören scheint, erfolglos zu sein, dann eröffnet sich hier ein möglicher Begründungszusammenhang dafür. Wird im Urteil die Differenz eröffnet und dem anderen nicht die Chance gegeben, Mensch zu sein, dann wird von vornherein jedes andere Handeln bereits ausgeschlossen, da die Andersheit des Anderen schon festgelegt ist. Die Theorie Butlers im Kontext von Foucaults Beobachtungen zu reflektieren, wäre lohnenswert, ja nötig.

440 J. Butler: 2002, S. 109.

441 Ebd., S. 112.

forgiveness, may only be possible through a suspension of this mode of ethicality and, indeed, by calling into question the value of ethics itself.«⁴⁴² Es wird deutlich, dass Ethik mit Verantwortung gedacht werden muss und dass Butler das in Rückbezug auf Lévinas tut. Verantwortung erscheint so als ein Teil einer grundlegenden Beziehung zum anderen.⁴⁴³ Diese Beziehung trägt die ethische Implikation, für den anderen verantwortlich zu sein.⁴⁴⁴ Wird diese grundsätzliche Angewiesenheit auf den anderen bereits in der Subjektkonstruktion als transzendental gedacht, dann ist Intersubjektivität notwendig ethisch. Für die konkrete Begegnung und Realisierung als gewaltfreien Weg schlägt Butler den Weg der Bescheidenheit, Demut und Großzügigkeit, selbst im Urteilen, vor.

Die Frage nach der Anerkennung wird bei Butler konsequent als ein Problem der Ethik rekonstruiert. Butler fasst ihre Handlungstheorie prägnant zusammen: »Die Grenze der Vernunft [ist] das Zeichen unserer Humanität [...].«⁴⁴⁵ Wenn das Subjekt von seinen ersten Anfängen an durch Ansprache des anderen geprägt, geformt und hervorgebracht wird, dann liegt die Grenze des Verstehens und der Vernunft im Subjekt ebenso wie in den Normen, die es hervorbringen.⁴⁴⁶

Wenn das Subjekt in einem Kontext lebt, in dem der Diskurs Rechenschaft und Selbstreflexivität im Sinne einer Selbsttransparenz verlangt, hat Rechenschaft-Geben im Verständnis Butlers einen sehr hohen Preis.⁴⁴⁷ Das Ich kann, selbst wenn es von ihm verlangt wird, viele seiner Entstehungsbedingungen ebenso wenig erzählen wie es vieler seiner Dimensionen, die es in die Erzählung einbauen muss, beraubt ist. Es unterliegt der Anrede, die wiederum gesellschaftlichen Bedingungen, den Normen und dem Unbewussten

442 J. Butler: 2009b, S. 79.

443 »[...] we can therefore argue that responsibility is not primary about accountability but about responding to others. And deliberation is not primarily about justifying oneself but about interpretation, about explanation, and about translation.« (A. Thiem: 2008, S. 142).

444 Vgl. ebd., S. 111.

445 J. Butler: 2002, S. 113.

446 Viele AutorInnen weisen daraufhin, dass die Betonung der Intersubjektivität in der Subjekttheorie Butlers eine Erkenntnis ist, die erst in den letzten Veröffentlichungen stärker berücksichtigt wird. In der Tat erscheint diese Ebene zunächst weniger ausgeprägt. Vgl. die Artikel von L. Segal: 2008; K. D. Magnus: 2006; C. Mills: 2000; L. Schwartzman: 2002.

447 Vgl. dazu M. Striet: 2020.

unterliegt. In diesen Prozess der Entstehung will Butler eine Theorie der Verantwortung in der ethischen Antwort situieren.⁴⁴⁸

Damit setzt sie zwei Implikationen: Die Theorie der Verantwortung hat *erstens* ihren Ursprung in der Anredeszene und in der Antwort auf diese Szene. Damit wird deutlich, dass die Skepsis gegenüber einem sich selbst transparenten Subjekt keine *Absage* an eine Theorie der Verantwortung und der Ethik ist. Weiterhin besteht darin keine *Aufgabe* des Subjekts, wohl aber ist damit noch nicht ausgedrückt, wie das Subjekt konkret gedacht werden kann. Allerdings kann dieses Verständnis des Subjekts selbst nur als eine ethische Reflexion gedacht werden.⁴⁴⁹ Aber diese Verantwortung und Ethik können nur in den Grenzen des Wissens und Verstehens geschehen.

»Ethics for Butler is a question that is contingent upon a situation in which we do not know what to do and so come to ask how we should and can act, while the situation equally demands action.«⁴⁵⁰

Zugleich wird daran deutlich, dass sich Butler zwar von der metaphysischen Vorstellung des Subjekts absetzt, aber an der transzendentalen Begründung des Subjekts festhält. Weil die Anredeszene zur Schlüsselszene des Subjekts und zum Ursprung der Ethik figuriert wird, ist die gesellschaftskritische Perspektive Butlers durch *zweitens* eine zunehmende *Intersubjektivität* geprägt.⁴⁵¹ Denn das Subjekt wird im Kontext des Diskurses in Form der Ansprache hervorgebracht dies ist sogar als seine Bedingung der Möglichkeit zu denken.

»For Butler the question of ethics arises as a question of how to continue dialogue, how to offer and receive recognition when the very conditions of the possibility for recognition and communication seem to have been eroded or are acknowledged to have never been there in the first place.«⁴⁵²

Selbst wenn also das Subjekt im Diskurs und durch die Macht der Normen im Diskurs entsteht, ist das Subjekt nicht aufgegeben, sondern gerade durch die Entstehungsbedingungen handlungsfähig als kritisches Subjekt – wenn sich das Subjekt dazu entscheidet. Subjekte sind aber immer schon gesellschaft-

448 Vgl. J. Butler: 2002, S. 179f.

449 Vgl. I. Leicht: 2016, S. 101; G. Werner: 2016, S. 42.

450 A. Thiem: 2008, S. 247f.

451 Vgl. u.a. A. M. Riedl: 2017, S. 145.

452 Ebd., S. 248.

lich geprägt und hervorgebracht.⁴⁵³ In diesem Kontext entwickelt Butler ihre Idee der Ethik.⁴⁵⁴

»Mit Hilfe von Foucaults Selbstkritik lässt sich vielleicht zeigen, dass die Frage der Ethik genau an den Grenzen unserer Systeme der Verständlichkeit erscheint, dort, wo wir uns fragen, was es heißen könnte, einen Dialog fortzuführen, für den wir keine gemeinsame Grundlage annehmen können, und wo wir uns gleichsam an den Grenzen unseres Wissens befinden und dennoch Anerkennung zu geben und zu empfangen haben: weil da jemand ist, der anzureden und dessen Anrede zu empfangen ist.«⁴⁵⁵

Dieser Dialog besteht in den Grenzen der Anerkennung.⁴⁵⁶

Damit wird deutlich, dass für Butler die Theorie der Verantwortung im Kontext einer Ethik zuallererst eine Einstellung und eine Haltung ist: die Akzeptanz der eigenen Grenzen, die zu Bescheidenheit und Demut gegenüber einem selbst führt. Diese Erkenntnis setzt die Haltung frei, anderen gegenüber großzügig in ihrer eigenen Unklarheit zu sein. Eine solche Haltung gründet in der Erfahrung eigener Verletzlichkeit.⁴⁵⁷ Die Fähigkeit, auf Verletzlichkeit gewaltfrei zu reagieren, ist ein Zeichen des Menschlich-Seins und aus ihr entspringen Handlungsoptionen. Sie bestimmen jede Handlung als ethische Handlung bis hinein in rechtliche Urteile. Das Subjekt hat die Wahl, in der Antwort auf die Frage »Wer bist du?« zurückgeworfen zu sein auf einen Narzissmus und in eine Haltung einer gewissen ethischen Gewalt. Denn dann würde das Subjekt darauf bestehen, über sich selbst und den anderen jene Wahrheit erfahren zu wollen, die nicht gegeben werden kann. Diese Reaktion führt also, so Butler, dazu, dass in der Begegnung mit dem anderen, der anderen weder Selbstannahme noch Gnade vorkommen kann.⁴⁵⁸ Das daraus resultierende Handeln ist zugleich ein unethisches und verantwortungsloses.

453 Vgl. u.a. I. Leicht: 2016, S. 100; A. M. Riedl: 2017, S. 115ff.

454 Vgl. A. Thiem: 2008, S. 248.

455 J. Butler: 2002, S. 33.

456 L. Segal: 2008, S. 390, weist daraufhin, dass es Geschichten der Selbstkonstruktion sind, die helfen können, Vergebung anzubieten. Gerade in der Konstruktion werden Grenzen deutlich und Einsicht möglich.

457 Vgl. L. Segal: 2008, S. 387.

458 Vgl. J. Butler: 2002, S. 180.

»Responsibility as responding to others and in relation to others is not external to social realities of norms, but, as Butler emphasizes, the encounter with others and the socially of norms are not reducible to each other.«⁴⁵⁹

Entscheidet sich das Subjekt für diese Antwort, kommt es darüber hinaus seiner Aufgabe der kritischen Perspektive auf die Gesellschaft nicht nach. Für Butler ist jedes Subjekt zugleich ein kritisches und ethisches Subjekt. Und weil sie kritisch danach frage, welchen Beitrag die Gesellschaft bei der Bildung der Subjekte hat und für sie jede Theorie der Verantwortung eine kritische Gesellschaftstheorie sei, deswegen, so Meißner entschieden, kann Butler als Gesellschaftstheoretikerin verstanden werden.⁴⁶⁰ Herausragend in dieser kritischen Gesellschaftstheorie Butlers ist der Gedanke der Gnade, die aus der Akzeptanz der eigenen Grenzen ebenso entspringt wie sie in einem inneren Zusammenhang zu Demut und Großzügigkeit steht.⁴⁶¹ Allerdings ist die Antwort des Subjekts, die Butler als verantwortliche und zu wählende entwirft, zugleich ohne einen erkennbaren Bezugsrahmen gezeichnet. Butler bleibt Fragilität des Subjekts auch hier dahingehend treu, dass das Subjekt in seiner Konstruktion ebenso wie in seiner primären Intersubjektivität auf sich geworfen ist. Das Subjekt steht vor der Aufgabe, diese Entmachtung so auszuhalten, dass es sich vergebend gegenüber der eigenen und fremden Verletzbarkeit und Inkohärenz verhalten kann. Zugleich bleibt ihm nur diese Antwort, will es sich selbst nicht verlieren.

Gegen eine gnadenlose Begegnung in der ethischen Gewalt setzt Butler eine Theorie der Verantwortung, die die Frage zurückdenkt, wie ein Subjekt von der sozialen Welt geformt wurde. Denn Form der ethischen Gewalt lässt manche Menschen nicht in den Bereich des Lebbaeren oder betrauerbaren Lebens kommen.⁴⁶² Dagegen möchte Butler eine andere Ethik und ein anderes Subjektverständnis setzen. »Die Ethik erfordert, dass wir uns gerade in den Momenten unseres Unwissens aufs Spiel setzen, wenn das, was uns prägt, von dem abweicht, was vor uns liegt, wenn in unserer Bereitschaft, uns im Verhältnis zu anderen aufzulösen und anders zu werden, die Chance liegt, menschlich zu werden.«⁴⁶³

459 A. Thiem: 2008, S. 148.

460 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 21, 71-90.

461 Vgl. dazu explizit: M. Striet: 2020.

462 Vgl. G. Werner: 2017b.

463 J. Butler: 2002, S. 180.

Im Handeln fordert Butler also das Subjekt auf, das Ich als selbstbezogenes Ich hinter sich zu lassen und sich der Herausforderung der Anrede zu stellen, wie sie sich durch sein ganzes Leben zieht. Es geht also um die Anerkennung, dass die wechselseitige Abhängigkeit die Grundlage ethischen Handelns darstellt. In diesem Sinne spricht Riedl von einer postsouveränen Ethik, »einer Ethik, die die Konstitutionsbedingungen des Subjekts und die Macht nicht leugnet«⁴⁶⁴, sondern nach dem möglichen Leben für alle fragt. »Wenn wir von hier aus sprechen und Rechenschaft zu geben versuchen, werden wir nicht verantwortungslos sein, und wenn doch, so wird man uns bestimmt vergeben.«⁴⁶⁵ Wer dieses »man« ist, auf dessen Vergebung Butler so unbedingt vertraut und auf das sie in einem Maße hofft, dass sie das eigene Subjekt aufs Spiel setzt, bleibt offen.⁴⁶⁶

4. Was von Judith Butler zu lernen wäre

Judith Butler nimmt in den untersuchten Büchern das Subjekt als solches in den Blick. Galt ihre Fragestellung in den frühen Veröffentlichungen der binären Struktur der Gesellschaft und seiner Folgen für das Geschlecht, führt sie nun die hermeneutische Perspektive der Subjektkonstruktion in seiner Bedingung der Möglichkeit ein. Dabei bewegt sie vor dem Hintergrund der politischen Entwicklungen in den USA seit dem 11. September 2001 und den sich anschließenden – vor allem mit der Brille der Medienkritik betrachteten Zeit – die Frage, wer denn als Mensch gilt und was es überhaupt heißt, menschlich zu werden. Um diese Aufgabe zu bewältigen, bezieht sie sich auf den Subjektentwurf von Foucault. Selbst wenn sie ihm nicht in allen Einzelheiten folgt und mehr noch durch das Hinzunehmen anderer Subjekttheoretiker:innen seine Auffassungen erweitert, ist sie sich mit Foucault darin einig, dass ein Subjekt, das auf seine eigenen Entstehungsbedingungen reflektiert, sich aufs Spiel setzt. Es setzt sich gesellschaftlich kritisch mit den Bedingungen seiner Entstehung ebenso auseinander wie es erkennen muss, dass es sich selbst nie ganz durchsichtig und ganz rekonstruierbar wird.

Foucault prägt den Begriff der Subjektivation für den komplizierten Prozess der Subjektwerdung, in dessen Entstehung das Subjekt immer schon

464 A. M. Riedl: 2017, S. 168.

465 J. Butler: 2002, S. 180.

466 Vgl. M. P. Murphy: 2008, S. 143.