

# Ethik, Sozialität und Unverfügbarkeit

Ein lebendiger Ort für das ›Ich‹

---

HANNA MEISSNER

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

KIYAK 2016

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

---

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

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

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

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

## 1. DAS ETHOS INDIVIDUELLER SUBJEKTIVIERUNG

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die am Eigentumsmodell souveräner Subjektivität orientierte Version von Sozialität als abstrakter Vergesellschaftung individualisierter Subjekte war allerdings nicht immer unumstritten. Insbesondere feministische und post- oder dekoloniale Kritik macht das souveräne Subjekt als phantasmatische Gestalt erkennbar, deren Unabhängigkeit immer konkrete Andere voraussetzt, denen in historischen Machtverhältnissen als Frauen\* und/oder als kolonialen Subjekten die Last existenzieller Abhängigkeit zugewiesen wurde und die insofern nicht (völlig) am Status des vertragsfähigen (Besitz-)Subjekts teilhaben konnten oder können. Die mit der individualistischen sozialen Ontologie einhergehende vertrags- und tauschtheoretische Erzählung der modernen Gesellschaftsordnung beruht insofern in ihrer ganzen Architektur auf verschwiegene Prämissen: auf einer spezifischen hierarchischen Geschlechterordnung (vgl. Hausen 1976; Pateman 1988), einer rassistisch-kolonialen Ordnung (vgl. Stoler 1992; Mbembe 2014) sowie einer ableistischen Konfiguration subjektiver Befähigung<sup>4</sup> (vgl. Maskos 2010; Campbell 2012). Das Subjekt, das in der vom Gesellschaftsvertrag vorausgesetzten Souveränität und Unabhängigkeit auftreten konnte, ist folglich keineswegs einfach gegeben, sondern erweist sich als eine spezifische historische Figur, die im Rahmen spezifischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse Aufgaben der (Für-)Sorge Anderen zuweisen und diese Zuweisung in deren besonderer Natur begründen konnte. Insofern stellt das souveräne Subjekt eine Figur dar, die sich als freies Besitzindividuum nur dadurch behaupten konnte, dass Andere als Besitz

- 
- 3 Diese Figuration von Solidarität lässt sich aktuell in den Diskussionen um die Frage ethischer Verpflichtungen im Umgang mit Geflüchteten beobachten, wenn etwa debattiert wird, wie viel Humanität gegenüber Geflüchteten der ›einheimischen‹ Bevölkerung zuzumuten ist oder welche ›Gegenleistungen‹ von Geflüchteten erwartet werden können (oder müssen).
  - 4 Der Begriff *ableism* kommt aus den *disability studies*. Er stellt in der Kritik an gesellschaftlichen Konstruktionen von Behinderung die (zumeist unmarkierte) Norm der Befähigung oder Fähigkeit in den Fokus, die die Parameter menschlicher Subjektivität und Handlungsfähigkeit setzt. Der kritische Impetus besteht darin, die stillschweigenden Prämissen und unbenannten Bedingungen in den Blick zu bekommen, die bestimmte Formierungen von Fähigkeiten und Befähigung (als individuell zugerechnete Potenziale und Leistungen) überhaupt erst hervorbringen.

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

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

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

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

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

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

## 2. KONSTITUTIVE SOZIALITÄT: DEKONSTRUKTION DER ERSTEN PERSON

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## LITERATUR

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



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

