

Fragiles Subjekt und Gnade

Magnus Striet

In seinen aus dem Nachlass edierten Vorlesungen aus *Die Regierung der Lebenden* aus den Jahren 1979-1980 äußert Michel Foucault die Vermutung, dass der »Antrieb, sich von der Macht frei zu machen«, »als Indikator für die Veränderungen des Subjekts und der Beziehung« diene, »die es zur Wahrheit unterhält«¹. Ich eröffne deshalb meine Überlegungen zu Judith Butlers Subjektdenken mit diesem Hinweis auf Foucault, weil bis heute zu hören ist, dass Foucault kein Subjekt kenne. Die Explizitheit, mit der er in diesen späten Vorlesungen am *Collège de France* den Subjektbegriff nutzt, ist eindrucklich, und: Sie ist auch nicht überraschend. Und ebenso selbstverständlich ist, dass auch Butler ein Subjekt kennt. Sie verkörpert ein solches, und zwar mit Gewicht.

Dass das Subjekt nicht so begriffen werden darf, wie es René Descartes noch tat², sollte auch nicht Anlass geben, so paradox dies klingen mag, das Konzept »Subjekt« aufzugeben. Entscheidend ist, welches Konzept von Subjekt vertreten wird. Denn soll nicht eine deterministische oder naturalistische Philosophie des Geistes vertreten werden, so ist nicht nur darauf zu bestehen, dass es eine um sich wissende Subjektivität gibt, sondern dass es eine in den Alltagspraktiken gegenseitig unterstellte Aktivität gibt, die als die Aktivität von Subjekten bestimmt wird. Es war Kant, der gegen alle theoretischen Aufhebungsprogramme dessen, was im Subjektbegriff gedacht wird, und damit zur Ehrenrettung der Wirklichkeit von Freiheit, das entscheidende Argument lieferte: Es darf gar nicht erst versucht werden, die Aktualität von menschlicher Freiheit und damit ihre Wirksamkeit durch eine Kausalität zu erklären, die nicht sie selbst wäre (auch nicht eine göttliche im Übrigen).³ Faktisch folgt Butler in diesem Punkt Kant, ohne ihn an

-
- 1 Foucault, Michel: *Die Regierung der Lebenden*. Vorlesungen am Collège de France 1979-1980. Aus dem Französischen von Michael Hamburger, Berlin: 2020 (2014), S. 113.
 - 2 Vgl. Descartes, René: *Meditationen über die erste Philosophie*. Auf Grund der Ausgabe von Artur Buchenau hg. von Erich Ch. Schröder (= PhB, Band 250), Hamburg: 1956, S. 137: Descartes meint zeigen zu können, dass das Ich von seinem »Körper wirklich verschieden« sei »und ohne ihn existieren könne«.
 - 3 Vgl. Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B 216 (= Werkausgabe. Hg. von Wilhelm Weischedel, Band 7), Frankfurt: 1977, S. 810.

dieser Stelle ausdrücklich aufzurufen. Ihr Gesprächspartner ist Theodor W. Adorno. Selbstverständlich gibt es keinen Nullpunkt für ein Subjekt, von dem aus es sich die Welt und mit ihr sich selbst vollständig durchsichtig machen könnte. Es gibt kein »Ich«, das »außerhalb der herrschenden Matrix ethischer Normen und widerstreitender moralischer Rahmenvorgaben« existiert. Aber es ist auch nicht aus »diesen Normen kausal ableitbar«, »ganz einfach die Wirkung oder Werkzeug eines vorhergehenden Ethos oder eines zugrunde liegenden Feldes widerstreitender oder diskontinuierlicher Normen«⁴ sei. Was bei Butler, aber auch bei Adorno oder aber auch bei Michel Foucault zu studieren ist, ist, dass dann, wenn die immer wieder aufbrechenden Kontroversen um den Begriff des Subjekts, sollte in ihm die Möglichkeit von Eigenaktivität von Individuen aus Freiheit gedacht sein, diese schlicht unsinnig sind. Jedenfalls dann, wenn die Debatte als eine um das Erbe Kants geführt wird. Es gilt, mit Kant über Kant hinauszudenken.

Entscheidend ist zu beschreiben, wie groß der tatsächliche Freiheitsraum von Menschen ist. Jedoch Subjekte als vermachtet zu begreifen und Veränderungen der realen Verhältnisse für möglich zu halten, ist gleichbedeutend damit, mit Subjekten zu rechnen, die Veränderungen von Ordnungen registrieren, sich dazu ins Verhältnis setzen können, indem sie diese normativ bewerten (woher sie auch immer ihre Kriterien nehmen) und sich politisch einsetzen können. Foucault hat seine Antrittsvorlesung am *Collège* über Kant gehalten.⁵ Bei Kant meint Kritik, das Geschäft der Selbstkritik der Vernunft zu betreiben, um so die Möglichkeit und Grenzen des Vernunftgebrauchs bestimmen zu können. Dabei ist Kants kritisches Sondierungsunternehmen stark darauf konzentriert, einer Metaphysik ihr Ende zu bereiten, die nicht die Grenzen des menschlichen Vernunftvermögens beachtet.

Foucault denkt Kritik komplexer. Er sucht zwar den deutlichen Anschluss an Kants kritisches Unternehmen, radikalisiert ihn aber zugleich, indem er Vernunft nicht mehr ahistorisch und als apriorisches Vermögen begreift. Es gibt für ihn nicht die, von Empirie unbelastete oder sich von dieser befreien könnende Vernunft. Vielmehr sind immer bereits Episteme wirksam, die im historischen Prozess erzeugt wurden und damit auch veränderbar sind.⁶

Bei Butler taucht Kant nur relativ selten als unmittelbarer Gesprächspartner auf. Das scheut mich nicht, sie als eine Denkerin zu beschreiben, die insofern Aufklärungsphilosophie in der Tradition Kants betreibt, als dieser sich strikt geweigert hatte, das Phantasma zu akzeptieren, dass es jemals ein aufgeklärtes Zeitalter geben könnte. Was möglich und zugleich notwendig ist, ist das Projekt der Auf-

4 Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Auflage, Frankfurt: 2007, S. 14f.

5 Foucault, Michel: Einführung in Kants Anthropologie. Aus dem Französischen von Ute Friesch. Mit einem Nachwort von Andrea Hemminger, Frankfurt: 2010.

6 Vgl. exemplarisch Foucault, Michel: Was ist Kritik?, Berlin: 1992, S. 15.

klärung auf Dauer zu stellen⁷, was bedeutet – dieses Projekt hat Kant nicht mehr verfolgt, deshalb schließt Butler auch an Hegel und das im 19. Jahrhundert mit Friedrich Nietzsche einsetzende Projekt einer Genealogie von Vernunft und Moral an –: den Prozess der Reflexion darüber, welche Ordnungen der Macht subjektivierend wirken, immer wieder neu anlaufen zu lassen. Wer dies will, verfolgt aber ein Interesse – und zwar das Interesse eines »Ich«, das nicht nur bestimmt sein will, durch die es vermachenden und zugleich ermöglichenden Ordnungen, sondern das sich in ein Verhältnis zu diesen bringen will, das – frei sein will, und: für das Selbstbestimmungsrecht anderer, der Übersehenen und der unter den herrschenden Ordnungen Leidenden eintreten will. Ein Ich kann sich dazu bestimmen, diesen unvertretbar in der Instanz einer ersten Person übernommenen Willen zu einem ethischen Universalismus als den eigenen zu identifizieren. Einen solchen Universalismus zu vertreten bedingt aber gerade, das Kantische Vermächtnis des Aufklärungsprojekts zu verstetigen. Deshalb verortet sich Butler auch ausdrücklich in den Aufklärungstraditionen, die die Grenze der Vernunft als »Zeichen unserer Humanität«⁸ anerkennen.

1. Subjektivation

In Theologiekontexten hat die Rezeption von Theoriefiguren und -konzepten Butlers in den letzten Jahren insgesamt zwar deutlich zugenommen. Dies gilt insbesondere für religions- bzw. theologieaffine Kreise, die auf die Ablösung einer schöpfungstheologisch begründeten essentialistischen Anthropologie drängen und auf eine Implementierung von Genderdiskursen in die theologische Theoriebildung drängen. Dasselbe gilt für Ethikdiskurse. Werden die Vulnerabilität des Menschen beziehungsweise Externalisierungen von Menschen aus gesellschaftlicher Normalität als Themen zentral gestellt, entwickelt Butler eine hohe Attraktionskraft. An ihrer Rezeption beziehungsweise strikten Ablehnung auf dem religiösen Feld ist abzulesen, wie sich die Protagonisten zu einer in einer reflexiven Weise darum wissenden Moderne stellen, die um die historische Genealogie von sozialen Praktiken, Ethiken etc. weiß.⁹

7 Vgl. Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung? (= Werkausgabe. Hg. von W. Weischedel, Bd. 11), S. 59: »Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung«.

8 J. Butler: 2007, S. 113.

9 Zur Rezeption und Auseinandersetzung mit Butler in Religionsdiskursen beziehungsweise Theologie vgl. Werner, Gunda: » Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: Theologische Revue 114 (2018), S. 179–203. Vgl. zum Folgenden meine Überlegungen: Striet, Magnus: »Freiheit und Subjektivationsprozesse. Oder:

Einen deutlichen Nachholbedarf gibt es jedoch bezogen auf die christlich-theologische Anthropologie. Dies gilt insbesondere für die Frage, was es bedeutet, dass Menschen subjektiviert werden – eine Einsicht, die Butler immer wieder im Anschluss an Foucault und Louis Althusser herausgearbeitet hat. Der weitgehend negative Befund sollte deshalb in theologischen Kreisen deutlich irritieren, weil das Theoriekonzept »Subjektivierung« beziehungsweise »Subjektivierung« in der Soziologie und der philosophischen Anthropologie inzwischen mehr oder weniger selbstverständlich akzeptiert wird.

Butlers Augenmerk liegt nicht, wie bereits gesehen, auf einer weiteren Ausarbeitung eines Subjektbegriffs in der Tradition der klassischen, zumal durch Kant eröffneten Philosophietradition, auch wenn die Gemeinsamkeiten beziehungsweise die faktische Verwendung beziehungsweise Beanspruchung des Subjektbegriffs nicht zu übersehen ist. Ihr, so Paula-Irena Villa, »Hauptaugenmerk richtet sich zunächst auf die Frage, wie das Subjekt *produziert* wird, und weniger, wenn überhaupt darauf, einen neuen Subjektbegriff zu entwickeln«¹⁰. Jedes Subjektdenken steht bei ihr unter dem Generalverdacht, abstrahierend und damit unwahr, unpolitisch beziehungsweise, weil es keinen politikfreien Raum gibt, ideologisch zu sein. Butler denkt über reale, Repressionen ausgesetzte Subjekte nach. Und darüber, dass es keine repressionsfreien Räume gibt. Wer dies behauptet, verkennt, wie Menschsein zustande kommt, oder aber unterschlägt, wie Menschen zu Menschen werden. Ob Butler schon deshalb, weil sie arbeitsprogrammatisch nicht daran interessiert ist, in der Tradition der klassischen Freiheitsphilosophie weiter am Subjektbegriff zu laborieren, nicht gleichwohl an den praktischen Grundüberzeugungen, die im Subjektbegriff wirksam sind, festhält, wird noch gesehen werden müssen. Man kann auch Hegel stark machen, Objektivationen von Geist wie Staat, Gesellschaft, Recht, Religion etc. zum Ausgangspunkt des Nachdenkens machen, sich an Desillusionierungstheoretikern wie Nietzsche und Freud abarbeiten, wenn es darum geht, die Behauptung einer absoluten Selbstdurchsichtigkeit als Illusion zu entlarven, ohne die im Subjektbegriff behauptete Aktualität von Freiheit zu verneinen.

Von Subjektivierung zu reden, bedeutet anzuerkennen, dass Menschen gemacht werden, bevor sie zu Subjekten ihrer eigenen Biographie werden. Bereits im historischen Prozess generierte, gesellschaftlich und sozial wirksame Normsysteme und Werte, kulturelle Praktiken etc. formatieren Menschen, aber: Diese subjektivierenden Faktoren sind zugleich auch die Bedingung dafür, dass Menschen überhaupt zu Subjekten werden können. »Subjektivierung«, so Butler, »bezeichnet den

Über die Rede von Gnade im Horizont einer reflexiven Moderne«, in: *Cardo* 11 (2013), S. 27–33 (auch online erreichbar).

10 Villa, Paula-Irene: Judith Butler, Frankfurt: 2003, S. 41.

Prozeß des Unterworfenwerdens durch Macht und zugleich den Prozeß der Subjektwerdung«¹¹. Weil alle subjektivierenden Faktoren in ihrer objektivierten Gestalt im historischen Prozess generiert, und d.h. zugleich durchgesetzt wurden, ist der Raum, in dem Menschen subjektiviert werden, zugleich als ein vermachteter zu begreifen. Macht gibt es nur in Relationen, und deshalb existieren auch subjektivierte Subjekte relational – und umgekehrt. Wird dies reflexiv ins Bewusstsein gehoben, so ist auch noch der ebenfalls keineswegs einfach feststehende *Begriff* des Subjekts als ein im diskursiven Prozess erzeugter zu begreifen. Was wiederum bedeutet, dass dieses Reflexivmachen bereits wieder als eine diskursive, soziale Wirklichkeit herstellende und damit subjektivierende Praxis zu begreifen ist. Es gibt demnach überhaupt keinen theoretischen Begriff des Subjekts, der nicht auch bereits wieder einen Menschen subjektivierender und damit vermachtender wäre. Kritik kann bisherige Machtstrukturen und hegemoniale Diskurse kennzeichnen, sie – begrenzt – in ihrer Genealogie aufklären. Dass es jedoch machtfreie Räume geben könnte, ist als Vorstellung bereits wieder Ideologie.

Umgekehrt betont Butler auch mit Nachdruck, dass das Subjekt sich »nicht auf die Macht *zurückführen*« lasse, der »es seiner Entstehung« verdanke. Und genauso wenig ließe sich »die Macht auf das Subjekt *reduzieren*«¹². »Die Bedingungen der Macht« müssten »ständig wiederholt werden, um fortzubestehen«. Das Subjekt sei »der Ort dieser Wiederholung, einer Wiederholung, die niemals bloß mechanischer Art«¹³ sei. Das Subjekt wird damit zum Reproduktionsort sozial und gesellschaftlich wirksamer Werte und Normen, sozialer Praktiken etc., aber: Es wird bei Butler nicht auf einen Reproduktionseffekt reduziert, weil es in der Lage ist, diese zumindest in relativer Weise kritisch zu distanzieren, abzulehnen oder aber auch zu bejahen. Das konkrete existierende Subjekt ist damit immer auch als ein politisches zu begreifen. Es moduliert die Wirklichkeit neu, indem es sich auf die auf die in ihm bereits wirksamen Faktoren bezieht. Dies gilt dann auch für den Begriff des Menschen, der als historisch hervorgebrachter wirksam ist.

2. Theologische Konsequenzen? Das subjektiviertes Subjekt als Subjekt im Singular

Welche theologischen Konsequenzen ergeben sich aus dem Bisherigen?

Theologisches Denken neigt dazu, in überzeitlich gültigen Ordnungen zu denken. Dies ist selbst dann zu beobachten, wenn mit einem Gott gerechnet wird,

11 Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt: 2001, S. 8.

12 Ebd., S. 20.

13 Ebd.

dem sich diese Weltwirklichkeit und aufzufindenden Ordnungen deshalb verdanken, weil er sie so wollte, wie sie existieren. Die Möglichkeit, dass existierende Ordnungen unkalkulierbaren Veränderungen dadurch ausgesetzt sind, weil Gott absolut frei ist, versuchte man durch die Denkfigur auszuschalten, dass Gott notwendig das seinem Wesen Entsprechende tut, sprich das Gute. Erst im historischen Nominalismus des 14. Jahrhunderts wird man den Akzent auf die Freiheit Gottes radikal anders setzen. Allein den Gedanken zu riskieren, Gott könnte jede Möglichkeit realisieren, ist bis heute theologisch geächtet. So viel Unkalkulierbarkeit ist nicht gewollt, wenn es um Gott geht.

Stattdessen wurde und wird ein Gott angesetzt, der die Welt deshalb so eingerichtet hat, wie sie existiert, weil jede andere Weltwahl seiner Vollkommenheit widersprochen hätte. Dies führt in der Konsequenz dazu, dass auch anthropologisch stabile Verhältnisse angesetzt werden. Es gibt in diesem Denken nur eine Ordnung, die aus Freiheit hervorgegangen ist, die göttliche Ordnung; wenn der Mensch ihr entspricht, so entspricht er der wahren und guten Ordnung. Eine Evolution des menschlichen Selbstverständnisses, eine Veränderung im Begriff des Menschen von sich selbst ist in diesem Denken nicht vorgesehen. Es ist *der* Mensch, der theologisch als Mensch von Gott erschaffen wurde und nun vor diesem existiert. Aber kann man dies im 21. Jahrhundert noch sagen? Steht eine solche Aussage nicht konträr zum Wissen um die nicht nur biologische, sondern auch kulturelle Evolution »des« Menschen?

Wenn künftig vom Menschen im Singular gesprochen wird, so ist dies der essentialisierenden Wirkweise von Sprache und der Notwendigkeit diskursiver Verständigungen geschuldet. Diskursive Prozesse bringen generalisierende Begriffe hervor, ja mehr noch: sie setzen solche voraus. Begriffe bleiben, wenn das Konkrete zum Maßstab genommen werden, immer hinter diesem zurück. In gewisser Weise betreiben sie eine anthropologisch notwendige Komplexitätsreduktion dadurch, dass sie in einer essentialisierenden Weise verallgemeinern.

Nominalistisch zu denken, was bedeutet: darum zu wissen, dass Begriffe nie mit dem konkreten Sachverhalt identisch sind, Begriffe wie Mensch, Individuum, Person oder auch Subjekt immer verallgemeinernde Begriffe sind, die deshalb, weil sie verallgemeinern, nie den konkreten Menschen erfassen können –, ist deshalb gleichbedeutend damit, Ideologiekritik zu betreiben. Das ohnehin schon in seiner Körperlichkeit vulnerable Individuum soll vor dem Zugriff des verallgemeinernden und deshalb leicht verletzenden Begriffs geschützt werden. Zugleich bleibt aber eine solche Reduktion, der Gebrauch von Allgemeinbegriffen notwendig, wenn überhaupt Diskurs und Verstehen möglich sein sollen. Und was grundsätzlich gilt, kann theologisch nicht anders sein. Ein theologisches Nachdenken über den Menschen hat in der Logik der bisherigen Überlegungen historisch dimensioniert zu sein und in Rechnung zu stellen, dass der Begriff des Menschen aus diskursiven Praktiken hervorgeht, die immer vermagt sind und zugleich bereits wieder Menschen sub-

jektivieren. Daraus ergibt sich, dass theologisch-anthropologische Begrifflichkeiten aus ethischen Gründen einem Prozess dauerhafter Infragestellung auszusetzen sind. Menschlich sein zu wollen, heißt, die eigene Fehlbarkeit anzuerkennen, weil sich selbst undurchsichtig zu sein in einer grundlegenden Weise das Menschsein bestimmt. Sie ist »ein fester Bestandteil unserer Selbstformierung«, und zugleich geht der Mensch in »seiner Undurchschaubarkeit für sich selbst einige seiner wichtigsten ethischen Bindungen«¹⁴ ein.

Wenn die begriffliche Explikation des Menschen relational zu anderen Tieren erfolgt, ist zwar auch mit Konstanzen in dieser Selbstexplikation zu rechnen. Sich selbst in die Objektstellung des Denkens zu bringen und sich selbst bestimmen zu können, gehört zu einer solchen Rahmenbeschreibung von Menschsein, aber: So auf sich aufmerksam zu werden, hat auch bereits wieder eine Genealogie und verändert als reflexives Wissen nicht nur den Begriff des Menschen von sich selbst, sondern auch dessen praktisches Selbst- und Weltverhältnis. Noch drastischer verändert sich der Selbstbegriff des Menschen in dem Moment, da dem Menschen in einer reflexiven Weise bewusst wird, dass die bereits subjektivierend wirksam gewesenen Weltausdeutungen, Normsysteme etc. im historischen Prozess erzeugt wurden. Wenn aber der Begriff des Menschen aus diskursiven Prozessen hervorgeht, dann zwar stabile Strukturen aufzeigen mag, aber ansonsten dem historischen Prozess ausgesetzt ist und sich faktisch auch Wandlungen im Selbstverständnis zeigen – ja mehr noch: der Singular in der Rede vom Menschen sowohl in diachroner als auch in synchroner Perspektive problematisch ist, so kann dies theologisch nicht ignoriert werden. Dies betrifft auch zentrale theologische Begrifflichkeiten, die sich allesamt in der Vorstellung konzentrieren, der Mensch sei das Ebenbild Gottes. Ist auch diese Vorstellung nur historisch?

Zunächst einmal ja. Es gibt *den* Menschen nicht, wenn es den Menschen nicht ohne einen Begriff von sich selbst gibt und das diskursiv erzeugte Selbstverständnis des Menschen, das nicht nur dem historischen Wandel unterliegt, sondern zudem plural ausgeformt ist und zugleich wieder subjektivierend wirksam ist. Jedenfalls gibt es dann keinen Begriff des Menschen, der aus einer Quelle ableitbar ist, die nicht mit dem Menschen und damit seiner Vernunft identisch wäre. Stabil wirksam ist lediglich, dass der Mensch das »nicht festgestellte Thier«¹⁵ ist, was wiederum damit zusammenhängt, dass das Mensch genannte Tier zwar wie alle anderen Organismen und Tiere auch aus biologisch-evolutiven Prozessen hervorgegangen ist, aber – was seine faktische Sonderstellung im Reich des Lebendigen ausmacht – in einer eigentümlichen Bewusstseinsspaltung existiert: Es weiß in einer auf sich zurückgewendeten Weise um sich, kann sich in einer reflexiven Weise

14 J. Butler: 2007, S. 30–31.

15 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. 2., durchgesehene Auflage (= KSA, Band 5), München: 1988, S. 81.

zum Objekt des Nachdenkens machen. Dies geschieht solitär, aber auch in einer sozialisierten Weise. Deshalb gibt es nicht nur Natur und biologische Evolution, sondern Kultur, die wiederum ständigen Transformationsprozessen ausgesetzt ist und deren Wertesysteme, normative Ordnungsmuster und sozial geteilte Praktiken durchgesetzt wurden, d.h.: die das Ergebnis von machtförmigen Prozessen sind. Es gibt dann auch kein Subjekt, das unabhängig von den diskursiven Praktiken existieren würde, in denen darüber befunden wird, was Menschen sind. Weil dem so ist, ist die Geschichte eine Geschichte des Grauens. Auch der ethische Universalismus führt den Index historischer Kontingenz mit sich, er hat eine Geburtsstunde erlebt, wenn nicht gar mehrere – und ist stets gefährdet.

Ein theologisches Denken wird über diese Einsichten in eine, vorsichtig gesagt, unbequeme Lage versetzt. Sie kann als unbequem oder gar als prekär beschrieben oder aber auch in ihren Möglichkeiten wahrgenommen werden. Theologisch gebräuchliche Begriffe wie *imago dei*, Natur des Menschen, Sünder etc. sind keine in ihrer Bedeutung feststehenden Begriffe, sondern sie werden diskursiv semantisiert, durchgesetzt und sind dann wiederum als semantisierte Begriffe subjektivierend wirksam. Es ist nicht lohnend, nach wahren Ursprungsbedeutungen dieser Begriffe zu suchen. Sie sind genealogisch in ihrer faktischen normativen subjektivierenden Wirksamkeit aufzuklären, um sie dann einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Ethische Praxis verlangt, wenn sie verantwortet sein will, nach einer immer wieder neu einsetzenden Kontrolle ihrer normativen Grundlage. Dass die ethische Praxis eines Menschen, der sich als gläubig beschreibt, keine andere sein wird und sein darf als die Praxis anderer Menschen, die eine Menschen mögliche Menschlichkeit praktizieren wollen, sollte keiner Diskussion bedürfen. Theologie als Reflexion auf den gelebten Glauben wiederum hat diese Kontrolle so zu praktizieren, dass sie theoretische Einsichten anderer Wissenschaften in ihre Theoriebildung einbindet. Subjektivierungstheoretische und ethische Einsichten Butlers fruchtbar zu machen, kann nur humanisierend sein.

3. Meditation der »Kritik der ethischen Gewalt«: säkulare Gnade?

Die erweiterte Ausgabe der *Kritik der ethischen Gewalt* endet mit fast schon meditativen Ausführungen, die mich bereits seit einigen Jahren nachdenklich stimmen. Butlers Theorie von Subjektivierung als vermachtendem und zugleich freiheitseröffnendem Faktum ist auch für diese grundlegend.

Sie beschreibt hier eine eigentümliche Überforderung des Subjekts, die sie ihrerseits nochmals als den Effekt einer sozialen Formung und damit als ethische Gewalt beschreibt. Sie spricht von »Versionen selbstversunkener moralischer Befragung«, die auf einen »Narzissmus« hinausliefen. In der Frage von »Selbstannahme oder Vergebung« kenne diese Gewalt »keine Gnade«, will sagen: Es gibt aufge-

zwungene Formen der Selbstdisziplinierung auch in Fragen der Ethik, die endliche Subjekte gnadenlos überfordern. Zugleich identifiziert Butler in der ethischen Praxis die Chance, »menschlich zu werden«, indem das »selbstgenügsame, als Besitz verstandene ›Ich‹ hinter sich« gelassen werden könne. Butler spricht bezogen auf solche ethischen Situationen von »Momenten unseres Unwissens«, in denen wir uns »aufs Spiel« zu setzen hätten.¹⁶ Es sind bisher ethische Positionierungen, die in diesen Momenten fraglich werden – und: sich auf Ungewissheiten einlassen zu müssen, wenn ich mich zum Handeln veranlasst sehe, weil ich als soziales Wesen dazu aufgefordert werde. Solche Momente sind risikobehaftet. Entscheidungssituationen sind unklar, und dennoch muss auf eine nur begrenzt kalkulierbare Zukunft hin entschieden werden. Zudem vermag das Ich nie ganz durchsichtig zu werden. Nie ist damit restlos abzuschätzen, welche Faktoren und Motive möglicherweise auch noch wirksam sind und unter welchen Bedingungen und mit welchen möglichen Folgen ein solches Handeln geschieht. Verantwortungsvoll handeln zu wollen, ist nicht gleichbedeutend damit, auch tatsächlich verantwortungsvoll zu handeln. Oder besser gesagt: Verantwortung zu übernehmen bedeutet immer, als subjektiviertes Ich-Subjekt dies nur in einer relativen Weise bezogen auf die immer bereits subjektivierend wirksamen Faktoren tun zu können, die diesem Ich aber nie ganz durchsichtig werden können. Weder ist der Wille mit der Apriorizität in Reinform zu bestimmen, wie Kant es um der Moral willen gefordert hatte, noch kann man sich gewiss sein, dass das Wissen um mögliche Handlungsfolgen hinreichend so zur Verfügung steht, dass Negativfolgen auszuschließen sind.

Aber: Ich muss handeln, wenn ich mich überhaupt ethisch beanspruchen lassen und so menschlich werden will. Butler lässt ihre Ausführungen mit einem hoffnungslosen Satz enden: »Wenn wir von hier aus sprechen und Rechenschaft zu geben versuchen«, und damit meint Butler: von einem Standpunkt aus, der kein selbstgenügsames Ich mehr kennt, sondern eines, das sich selbst nur begrenzt durchsichtig ist und sich ins Offene, ebenfalls nur begrenzt Durchschaubare hinein riskiert, »werden wir nicht verantwortungslos sein, und wenn doch, so wird man uns bestimmt vergeben«¹⁷.

Faktisch verantwortungslos, wie sich retrospektiv betrachtet zeigen kann, und zwar deshalb, *weil* ich Verantwortung übernommen, mich ausgesetzt und gehandelt habe. Es gibt ein Schuldigwerden jenseits eines moralischen Versagens. Sprachlich drückt sich dies Phänomen in der Redewendung aus, einem anderen Menschen etwas schuldig geblieben zu sein, obwohl ich ihm nichts schuldig bleiben wollte. Nicht genügend tun zu können, gehört zu den grundlegenden Erfahrungen von Menschen. Aber wer verantwortet dies? Muss ich nicht entschei-

16 J. Butler: 2007, S. 180.

17 Ebd.

den und handeln, wenn ich menschlich werden will? Wenn menschlich zu werden heißt, Verantwortung zu übernehmen?

Der Satzschluss *so wird man uns bestimmt vergeben* berührt mich deshalb so, weil er von einer unerschütterlichen Gewissheit gestimmt ist. Niemand, so scheint Butler sagen zu wollen, wird mich doch auf das fixieren, was ich angerichtet habe, wenn ich mich redlichen Gewissens so entschieden habe, wie ich mich entschieden habe. Woher nimmt Butler die Gewissheit, dass Vergebung gewährt werden wird, wenn Menschen ethische Verantwortung übernehmen und fehlgehen in ihren Annahmen?

Ich weiß es nicht, aber: Der Abschluss ihrer *Adorno-Lectures* löst in mir ein ähnliches Gefühl aus wie der der *Kritik der praktischen Vernunft* Kants. Zwei Dinge, so äußert sich Kant, erfüllten das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, der »bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir«¹⁸. Eine metaphysische Gottesgewissheit kennt Kant nicht mehr, nur – aber was heißt schon »nur« angesichts der Größe dieses Glaubens, schließlich gründet er auf Moral: eines praktischen Vernunftglauben. Gottes Dasein sei notwendig zu postulieren.¹⁹ Will sagen: Ohne Gott laufen die dem Menschen möglichen Sehnsüchte, dass da noch jemand Gerechtigkeit schafft und das Ärgernis des Todes nicht das letzte Wort über den Menschen sein lässt, ins Leere. Wie gewiss dieser Glaube Kant war, weiß ich nicht; am Ende tut es auch nichts zur Sache. Ich kann auch nicht entscheiden, ob Butler, wenn sie den Begriff Gnade in ihre Überlegungen aufnimmt, ein theologisches Konzept von Gnade aufruft, das sich zu leben lohnt. Aber es wäre darüber nachzudenken, ob angesichts der fragilen Situation subjektivierter Subjekte, die verantwortlich handeln und so menschlich werden wollen, sich jedoch niemals gewiss sein können, was aus ihrer Übernahme ethischer Verantwortung folgt, von grundsätzlichen Überforderungsmomenten endlicher Freiheit ganz zu schweigen –, das Bewusstsein, in der Gnade eines ganz Anderen, nein nicht eines ganz Anderen: eines Gottes, der es unendlich gut mit dem Menschen meint, leben zu dürfen, nicht eine ganz eigentümliche Dynamik entwickeln kann. Und zwar ein Gefühl von Freiheit und Verantwortungsbewusstsein, das nicht überfordert, weil es am Ende auf die immer noch größeren Möglichkeiten Gottes vertraut. Kierkegaard lässt an dieser Stelle grüßen. Aber warum der eine Mensch so menschlich werden kann und ein anderer wiederum nicht, ist auch wiederum nicht restlos aufzuklären. Auch in dieser Frage spielen Subjektivationsfaktoren eine entscheidende Rolle.

Irrational ist ein solches Gnadenerleben nicht, solange die Möglichkeit eines solchen Gottes nicht ausgeschlossen werden kann. Und mit einer Dispension ethi-

18 Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (Werkausgabe. Hg. von W. Weischedel; Bd. VII), A 289.

19 Ebd., A 226.

scher Autonomie hat ein solcher Gottglaube ganz gewiss nichts zu tun. Wenn man nicht den ethischen Monotheismus eines kantianischen Judentums ablehnt zugunsten eines Gnadenabsolutismus eines Augustinus, der in allen Selbstregungen des Menschen nur noch die Ursprungssünde sich austoben sieht.

Ich muss leider noch hinzufügen, dass auch ein solches, sich in einem Gott festmachenden Gnadenerleben aus diskursiven Selbstverständigungspraktiken subjektivierter Subjekte hervorgeht. Über Gott zu reden, hieß aber immer bereits, über den Menschen zu reden, den es nicht gibt. Wer er ist, muss sich das seltsame Geschöpf oder aber auch Nicht-Geschöpf Mensch selbst sagen. Jedoch gibt es gute und schlechte Gründe dafür, sich so oder anders zu begreifen und zu wollen. Die Differenz zu vergangenen Generationen liegt lediglich darin, dass dies nun reflexiv bewusst sein *könnte*.

