

Politik, Körper, Vulnerabilität

Ein Gespräch mit Judith Butler

JUDITH BUTLER

Übersetzt von Sergej Seitz und Gerald Posselt

Das vorliegende Gespräch mit Judith Butler geht auf einen von Gerald Posselt und Anna Babka veranstalteten Workshop am 7. Mai 2014 an der Universität Wien zurück, der im Anschluss an die von der Sigmund Freud Privatstiftung kuratierte XLI. Sigmund Freud Vorlesung *Politik des Todestriebes: Der Fall Todesstrafe* stattgefunden hat (erschieden bei Turia + Kant 2014). Das Gespräch wurde für diese Veröffentlichung von Butler nochmals durchgesehen und aktualisiert. Diskussionsgrundlage bildeten zwei Artikel, die in Butlers *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (Berlin: Suhrkamp 2016) wiederaufgenommen wurden: »Bodies in Alliance and the Politics of the Street«, in: McLagan, Meg/McKee, Yates (Hg.): *Sensible Politics. The Visual Culture of Nongovernmental Activism*. New York: Zone Books 2012, 117–136; »Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics«, in: Sabadell-Nieto, Joana/Segarra, Marta (Hg.): *Differences in Common: Gender, Vulnerability, Community and Community*. Amsterdam/New York: Rodopi 2014, 99–119.

JUDITH BUTLER: Ich möchte unserem Austausch zwei kurze Bemerkungen voranschicken, und dann freue ich mich auf Ihre Fragen und Anmerkungen. Erstens: Mit meinen Arbeiten zur Vulnerabilität bin ich in den USA oft auf scharfe Kritik gestoßen, wobei ich immer wieder mit zwei zentralen Einwänden konfrontiert wurde. Der eine Einwand ist relativ offensichtlich, nämlich die Sorge, dass ich – wenn ich mich dem Thema der Vulnerabilität aus einer feministischen Perspektive zuwende – eine essenzielle Vulnerabilität von Frauen affirmieren oder Vulnerabilität als eine wesentliche Eigenschaft von Frauen verstehen würde. Dies wäre in der Tat eine problematische Geste und ganz entgegen meiner Intention. Prinzipiell ist die Sorge aber berechtigt, dass Vulnerabilität als eine spezifische Eigenschaft von Frauen aufgefasst werden könnte, die dann wiederum den Ausgangspunkt feministischer Politik bilden würde.

Ich befürworte weder das eine noch das andere. Ich denke, dass Vulnerabilität auf unterschiedliche Weise aufgeteilt und zugewiesen wird – sowohl durch Gender als auch durch andere soziale Kategorien; und ich glaube nicht, dass sie einem Geschlecht wesentlicher zukommt als einem anderen. Darüber hinaus glaube ich nicht, dass Vulnerabilität als Ausgangspunkt oder Slogan neuer sozialer Bewegungen dienen kann. Und doch scheint Vulnerabilität in den gegenwärtigen sozialen Bewegungen eine wichtige Rolle zu spielen, die es zu analysieren gilt. Vulnerabilität ist in diesem Sinne ein Merkmal sozialer Bewegungen; es ist weder Ausgangspunkt oder Grundlage für Identität noch eine Art letztes Ziel der Politik – was immer das auch sein würde.

Vulnerabilität ist jedoch in mindestens zwei Hinsichten für gegenwärtige soziale Bewegungen relevant. Einerseits im Sinne einer zunehmenden Prekarität in Zeiten steigender ökonomischer Ungleichheit, die immer breitere Bevölkerungsschichten in sowohl ökonomisch als auch sozial prekäre Positionen drängt. Daran schließt sich die Frage an: Welches Verhältnis besteht zwischen Vulnerabilität und Prekarität? Andererseits wird Vulnerabilität im Zusammenhang mit Polizeigewalt relevant: etwa bei der gewaltsamen Auflösung von Demonstrationen, insbesondere von Demonstrationen, die Prekarität oder ökonomische Fragen thematisieren – wie z.B. in Athen vor dem Wahlsieg von Syriza oder in vielen anderen Teilen der Welt anlässlich von Studierendenprotesten oder Großdemonstrationen, in deren Zentrum so unterschiedliche Dinge standen wie Gehälter, private Verschuldung, Wohnverhältnisse, die Rechte von Refugees oder Sozialabbau. Was bedeutet es folglich, Polizeigewalt ausgesetzt zu sein oder ein Recht auf Versammlungsfreiheit in dem Wissen auszuüben, dass man sich damit polizeilicher Gewalt aussetzt? Wie lässt sich ein solcher Akt des Sich-Aussetzens gegenüber der Polizeigewalt beschreiben? In diesem Zusammenhang wäre auch an die Gezi-Park-Proteste 2013 in der Türkei zu denken – eine Bewegung, die täglich mit Polizeigewalt zu kämpfen hatte, insofern das Recht auf Versammlungsfreiheit nur mit dem Risiko ausgeübt werden konnte, sich selbst, den eigenen Körper – oder Körper im Plural – der Gewalt auszusetzen. Neben dem Problem des Verhältnisses von Vulnerabilität und Prekarität stellt sich somit auch die Frage: Welches Verhältnis besteht zwischen Vulnerabilität und dem willentlichen körperlichen Sich-Aussetzen gegenüber der Polizeigewalt? Das wären also zwei unterschiedliche Weisen, sich dem Problem von Vulnerabilität, Prekarität und Ausgesetztsein anzunähern.

Ein weiterer Aspekt, der mich besonders interessiert, ist, dass mit der Bezeichnung bestimmter Bevölkerungsgruppen als vulnerabel sehr häufig zugleich ein bestimmter Menschenrechtsrahmen aufgerufen wird. Denn als vulnerabel gelten solche Bevölkerungsgruppen, die man als schutzbedürftig erachtet und von denen man glaubt, dass sie auf (humanitäre) Interventionen angewiesen sind. Eine solche Rahmung geht sehr oft mit einer internationalen Politik einher, die es zu einer Pflicht der Ersten Welt macht, mit paternalistischer Macht jenen beizustehen, die in Not sind, unter prekären Bedingungen leiden oder schutzbedürftig sind. Dies ist zweifellos ein bemerkenswertes und höchst umstrittenes Machtverständnis: Was passiert, wenn

Menschenrechtsrahmen, die bestimmte Bevölkerungsgruppen als vulnerabel bezeichnen, letztlich paternalistische Machtformen festschreiben und damit sogenannte Graswurzelbewegungen oder Mobilisierungsformen, die von prekär Lebenden selbst entwickelt und angenommen werden, zunichtemachen? Anders gefragt: Inwiefern unterlaufen paternalistische Machtformen die Handlungsfähigkeit oder die politischen Widerstandspraktiken jener, die unter prekären Bedingungen leben? Sind vulnerable Bevölkerungsgruppen also einfach machtlos oder gibt es eine gewisse Macht der Enteigneten – eine Macht der Marginalisierten oder Prekarierten –, die man in Rechnung stellen und bejahen müsste, um den Vulnerabilitätsdiskurs nicht ohne weiteres in den Dienst eines paternalistischen Machtideals zu stellen? Diese Fragen beschäftigen mich seit Langem.

Meine zweite Vorbemerkung ist eher philosophisch, wenn auch nicht ohne bestimmte politische Implikationen. Wenn wir Vulnerabilität als einen statischen Zustand oder als eine Bedingung verstehen, die es zu überwinden gilt oder die in eine Form der Aktivität oder des Widerstands umgewendet werden müsste, dann missverstehen wir meiner Ansicht nach, wie Vulnerabilität wirkt. Vulnerabilität kann einerseits Verletzlichkeit (*injurability*) beinhalten. Dem Wörterbuch nach bedeutet Vulnerabilität unter anderem die Eigenschaft, verletzt werden zu können. Andererseits kann Vulnerabilität auch Formen von Responsivität implizieren, eine Art Offenheit gegenüber dem Nichtantizipierbaren. Wenn wir von Vulnerabilität in Bezug auf sexuelle Leidenschaften sprechen, so ist dies nicht das Gleiche wie im Kontext körperlicher Verletzungen, auch wenn es hier zu den allerschlimmsten Überschneidungen kommen kann. Was ich jedoch festhalten möchte, ist, dass – zumindest im Fall des willentlichen Sich-Aussetzens gegenüber Polizeigewalt und drohender Verhaftung – Vulnerabilität bewusst aufrechterhalten wird. In diesem Sinne ist Vulnerabilität kein zu überwindender Aspekt von Widerstandspraktiken, sondern vielmehr ein konstitutives Element des Widerstands selbst.

Selbst ein kursorischer Blick auf die umfassende Literatur zum gewaltlosen Widerstand zeigt, inwiefern körperliche Vulnerabilität in solchen Widerstandspraktiken mobilisiert wird. Wenn Vulnerabilität Teil einer politischen Mobilisierung ist, dann ist sie nicht im Namen einer »Invulnerabilität« zu überwinden. Es geht gerade nicht darum, unverwundbar zu werden (wie dies scheinbar für Putin oder George Bush das höchste Lebensziel darstellt), sondern vielmehr darum, Vulnerabilität als Teil des Widerstands selbst zu mobilisieren. Ich möchte Vulnerabilität nicht als das Gegenteil von Widerstand, sondern als einen konstitutiven Teil davon verstehen. Davon ausgehend müsste man bestimmte gängige Vorstellungen in Frage stellen, wie etwa die Gleichsetzung von Vulnerabilität mit Passivität oder die Gleichsetzung von Widerstand mit Aktivität. Vielleicht eröffnet sich ausgehend von jenen bewussten Formen

der Mobilisierung von Vulnerabilität, die es weder zu beherrschen noch zu überwinden gilt, eine Möglichkeit, um Handlungsfähigkeit im Allgemeinen sowie die spezifische Handlungsfähigkeit in Akten des Widerstands neu zu denken.¹

MARLEN BIDWELL-STEINER: Meine Frage betrifft Ihren Begriff der Vulnerabilität und sein Verhältnis zur *Affektion* – insbesondere im Kontext der Psychoanalyse. Könnte der Begriff der Affektion Ihr Verständnis von Vulnerabilität erhellen? In dem Artikel »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik«² beziehen Sie sich explizit auf Spinoza und Deleuze, die beide der Affektion eine doppelte Bedeutung zuschreiben: Affektion impliziert bei Spinoza und Deleuze einerseits eine passive Vulnerabilität im Sinne einer Passion, aber andererseits auch aktive Handlungsfähigkeit. Sehen Sie eine Verbindung zwischen Ihrer Konzeption von Vulnerabilität und dem Begriff der Affektion, wie er sich bei Spinoza und Deleuze findet?

JUDITH BUTLER: Vielen Dank für Ihre Frage. Ich kenne diese Überlegungen; dabei ist natürlich als erstes an Deleuzes Spinoza-Lektüre in *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* zu denken, insbesondere an das Kapitel »Was ein Körper vermag«, das für mich sehr hilfreich war, um die traditionellen Unterscheidungen zwischen Aktivität und Passivität zu überdenken. Jedoch scheint mir Deleuze davon auszugehen, dass der Affektion immer diese doppelte Bedeutung zukommt und uns folglich stets zugleich in Aktivität und Passivität versetzt. Mir geht es aber gerade um diejenigen politischen Situationen, in denen sich zeigt, dass dies zwar manchmal der Fall sein, aber auch ausbleiben kann. Konkreter gesprochen: Man kann vulnerabel sein und brutal ermordet werden; man kann willentlich vulnerabel sein, während einem zugleich vielerlei Ungewolltes zustößt. Es muss also auf einer rein metaphysischen Ebene nicht zutreffen, dass Vulnerabilität oder Affektion immer einen ermächtigenden Aspekt haben – damit würden gerade die politischen Bedingungen ausgeblendet, die eine solche Ermächtigung verunmöglichen können. Eine derartige metaphysische Annahme ist unproduktiv, um politische Kämpfe zu beschreiben. Diese politische Dimension fehlt mir im Deleuze'schen Rahmen, der, wie mir scheint, gleichsam zu viele Festlegungen im Voraus macht.

Ich möchte auch erwähnen, dass Vulnerabilität meinem Verständnis nach nicht in besonderer Weise mit der Psychoanalyse verbunden ist. Ich habe, denke ich, erstmals im Kontext der Frage nach dem gefährdeten Leben über Vulnerabilität nachgedacht; genauer: in meiner Analyse der US-amerikanischen Reaktion auf die Anschläge vom 9. September 2001 und wie diese eine bestimmte nationale Definition des Selbst und

1 Vgl. auch Butler, Judith/Zeynep, Gambetti/Leticia, Sabsay (Hg.) (2016): *Vulnerability in Resistance*. Durham/London: Duke Univ. Press 2016.

2 Wiederaufgenommen in: APV: 163–200.

ein nationales Selbstverständnis des Undurchdringlichen unterminierten. Dabei schien es mir ratsam, sich auf die feministische Kritik der Undurchdringlichkeit zu besinnen, um der im nationalen Diskurs vorherrschenden Figur eines sich selbst verteidigenden Selbst etwas entgegenzusetzen. Das hat sicherlich eine psychoanalytische Komponente, aber wohl am ehesten eine feministisch-psychoanalytische.

ARNO BÖHLER: Spinoza und Deleuze vertreten die Ansicht, dass alle Körper affiziert werden können. Demnach kann nicht nur der menschliche Körper affiziert werden; vielmehr handelt es sich dabei um einen Allgemeinbegriff bzw. um einen Gemeinbegriff, wie Spinoza sagen würde. Darüber hinaus kann man einen Körper nicht ohne sein Außen denken. Wenn man also von »einem Körper« spricht, so impliziert dies auch ein Außen, was wiederum bedeutet, dass das Außen ein konstitutiver Bestandteil des Körpers ist. Folglich sind selbst die USA als Gesellschaftskörper vulnerabel. Der Begriff der Vulnerabilität bezieht sich somit auf unterschiedliche Verwendungsbereiche: auf menschliche Körper, aber auch auf nicht-menschliche Körper und selbst auf Körperschaften wie etwa den Gesellschaftskörper.

JUDITH BUTLER: Ich stimme Ihnen zu, dass es nicht nur um menschliche Körper geht, sondern um alle Körper, und dass das Außen ein konstitutiver Bestandteil des Körpers selbst ist, insofern es keinen Körper ohne sein Außen gibt. Was ich bei Deleuze aber vermisste, ist Merleau-Pontys Begriff des Fleisches. Bei Merleau-Ponty bezeichnet das Fleisch eine Art Übergang oder Schwelle zwischen Innen und Außen, was darauf verweist, dass diese Unterscheidung niemals stabil ist. In diesem Sinne gilt es, die Körperoberfläche und die Körperöffnungen, die *aperture* des Körpers, als genau jene Orte zu bedenken, an denen Innen und Außen sich nicht gänzlich voneinander unterscheiden lassen. Darin liegt für mich die Pointe von Merleau-Pontys Begriff *entrelacs*, der ins Englische mit *intertwining* und ins Deutsche mit *Geflecht* übersetzt wird. Was ich mir wünsche, dass der Körper für meine Theorie »vermag« – und ich bin mir sicher, dass er sich mir widersetzen wird – ist zu erläutern, inwiefern Vulnerabilität auf ungleiche Weise verteilt wird.

Wenn wir allzu schnell von »allen Körpern« sprechen, dann stellen wir metaphysische Behauptungen auf. Natürlich muss auch ich auf solche Behauptungen zurückgreifen. Zu sagen, was alle Körper sind oder vermögen, löst jedoch noch nicht das Problem. Wenn wir von vornherein sagen, dass alle Körper nur in Relation zu einem Außen gedacht werden können oder dass Vulnerabilität als Teil dieser relationalen Dimension des Körpers zu verstehen ist – wogegen ich nichts einzuwenden habe –, wie können wir dann die Ungleichverteilung der Vulnerabilität begreifen, wenn beispielsweise bestimmte Bevölkerungsgruppen sehr viel gefährdeter als andere sind oder wenn sich gewisse Bevölkerungsgruppen wirksamer als andere gegen Prekarität zu schützen vermögen? Damit sind zwei unterschiedliche Analyseebenen angespro-

chen, die es stets im Blick zu behalten gilt. Mit anderen Worten: Die Universalisierung auf der metaphysischen Ebene scheitert, sobald wir das soziale und ökonomische Problem der Ungleichheit und der Ungleichverteilung zu analysieren versuchen. Darüber hinaus lässt sich die metaphysische Behauptung sogar als normativ verstehen, wenn man beispielsweise sagt: »Alle Körper sollten...« und dergleichen. Allerdings ist mir nicht klar, wie der Übergang vom Metaphysischen zum Sozialen und Ökonomischen zu vollziehen ist. Mir geht es darum, gerade zwischen diesen beiden Modalitäten zu arbeiten.

SERGEJ SEITZ: Mit Blick auf den Text »Körperallianzen und die Politik der Straße«³ möchte ich nach dem Verhältnis zwischen Ausgesetztsein und Interdependenz fragen. Unter Rückgriff auf den Begriff der Interdependenz argumentieren Sie, dass Akteure immer schon in Abhängigkeitsbeziehungen stehen, die neben menschlichen und nichtmenschlichen Akteuren auch die materiellen Bedingungen des Handelns umfassen. Der Begriff des Ausgesetztseins verweist dagegen darauf, dass das verkörperte Subjekt konstitutiv dem Anderen ausgesetzt ist. Es scheint, dass hier ein gewisser Perspektivenwechsel vollzogen wird. Während der Begriff der Interdependenz eine drittpersonale Perspektive zu implizieren scheint, ist der Begriff des Ausgesetztseins stärker phänomenologisch grundiert und impliziert eine erstpersionale Perspektive: *Ich* bin der Welt und den Anderen ausgesetzt, während wir *alle* in der einen oder anderen Weise von Anderen abhängig sind. Welches Verhältnis besteht zwischen diesen beiden Perspektiven?

JUDITH BUTLER: Bevor ich darauf genauer eingehe – und ich freue mich über diese Herausforderung – möchte ich kurz versuchen, aufzuzeigen, wie Ihre Frage an die vorige Frage anschließt, insofern sie ein bestimmtes Verständnis des »Phänomenologischen« nahelegt. Manchmal bezeichnet man mit diesem Ausdruck einfach nur die Beschreibung einer kontingenten Erfahrung, etwa wenn man davon ausgeht, dass Vulnerabilität eine bestimmte Erfahrung im größeren Kontext der phänomenologischen Beschreibung unseres Erfahrungslebens darstellt. In Ihrer Frage verstehen Sie Vulnerabilität in einem stärker phänomenologischen Sinne als eine konstitutive Bedingung, die nicht zu jeder Zeit akut erlebt wird, sondern über ihre sporadisch und kontingent erfahrene Aktualität hinausgeht.

In diesem strenger phänomenologischen Sinn erscheint die Vulnerabilität als konstitutiv für subjektive Erfahrung oder für das, was wir als relationale Erfahrung bezeichnen könnten. Damit wird Vulnerabilität nicht auf ein kontingentes Geschehen reduziert – das ich eher *Erlebnis** und weniger *Erfahrung** nennen würde. Anders

3 Wiederaufgenommen in: APV: 91–132.

gesagt: Vulnerabilität entzieht sich einer rein subjektiven Beschreibung oder der bloßen Registrierung eines Gefühls. Auch wenn wir dieses Gefühl manchmal haben – wenn wir beispielsweise sagen: »Heute fühle ich mich besonders verwundbar« oder »Dieser Person gegenüber fühle ich mich verwundbar« –, selbst dann beziehen wir uns wohl auf eine allgemeinere Bedingung unserer Relationalität zu anderen Körpern und zu anderen Dingen, zu unterschiedlichen Kräften außerhalb unserer selbst, die uns dennoch in ungewollter und beständiger Weise affizieren können. Dies verweist auf ein strukturelles Moment der Vulnerabilität, das nicht auf eine bestimmte Situation oder das sporadische oder kontingente *Erlebnis** des Sich-verwundbar-Fühlens reduziert werden kann.

Konkreter formuliert: Sie haben Recht, dass mit den Begriffen des Ausgesetztseins und der Interdependenz eine Perspektivenverschiebung einhergeht. Ich vermute sogar, dass diese Verschiebung von der ersten zur dritten Person zentral für die Entwicklung ist, die meiner allgemeineren Konzeption ethischer Verpflichtung zugrunde liegt. Ich habe dies in dem angesprochenen Artikel nicht systematisch ausgearbeitet, aber es ist sicherlich richtig zu sagen, dass das Ausgesetztsein etwas impliziert wie: Dieser Körper hier ist einer gewissen Kraft, Macht, Verletzung, Verführung oder dergleichen ausgesetzt, was sich als Vulnerabilität *durch etwas* verstehen lässt. So gesehen wäre Vulnerabilität stets »intentional« im Sinne der frühen Phänomenologie, d.h., Vulnerabilität wäre stets auf etwas bezogen. So wie Bewusstsein immer Bewusstsein *von etwas* ist, ist Vulnerabilität stets Vulnerabilität *durch etwas*, und diese Relationalität kommt ihr wesentlich zu.

Es ist jedoch gerade aus der Position des Ausgesetztseins – meiner Verletzlichkeit (*injurability*), meiner Empfindungsfähigkeit (*impressionability*) –, dass ich eine nicht-egologische Perspektive auf das erlangen kann, was Abhängigkeit und Interdependenz heißt. Mit anderen Worten: Ich kann nicht in einer Welt leben, in der ich die Möglichkeit der Vulnerabilität restlos auslöschen könnte. Ich kann es versuchen, aber selbst meine »Festung« kann angegriffen werden – in der Tat neigen Festungen dazu, angegriffen zu werden, dafür sind sie ja da; sie sind Monumente der Antizipation von Angriffen. Daran schließt sich die Frage an: Wie können wir den Übergang von Ausgesetztsein und Interdependenz genau denken? Mein Vorschlag lautet: Interdependenz impliziert das Risiko des Ausgesetztseins. Anders gefragt: Warum ist Interdependenz nicht einfach ein Zustand des Glücks oder der Verbundenheit? Warum kann Interdependenz sowohl zu einem Schauplatz von Aggression und mörderischen Wünschen als auch von Leidenschaften und Bedürfnissen werden? Nochmals anders formuliert: Im Kontext von Interdependenzbeziehungen kann eine gewaltige Menge unkalkulierbarer Leidenschaften auftreten. Wenn man der möglichen Aggression eines Anderen ausgesetzt ist, von dem man abhängig ist, dann befinden wir uns in einer Klein'schen Szene und sehen, inwiefern Ausgesetztsein ein Element am Schauplatz der Interdependenz darstellt.

Wenn zum Beispiel ein Kleinkind schutzlos seiner Umwelt ausgesetzt ist, wird es ganz wörtlich an diesem Ausgesetztsein sterben. Ödipus wurde von einem Hirten auf einem Hügel ausgesetzt und sollte an diesem Ausgesetztsein sterben: »Nimm dieses Kind, schneide ihm nicht die Kehle durch, sondern lass es einfach auf dem Hügel in der prallen Sonne zurück.« Hier haben wir das Bild eines hilflos den Elementen ausgesetzten Kindes, das nicht in der Lage ist, sich selbst zu verteidigen oder für sich selbst zu sorgen. Das Kind ist im Klein'schen Sinne ausgesetzt – aber vielleicht auch in einem Levinas'schen Sinne: Wie Sie wissen, verwendet Levinas den interessanten französischen Ausdruck »exposition«. Damit ist das Ausgesetztsein gemeint, aber auch ein expositorisches Moment des Erklärens oder Demonstrierens. Was im Ausgesetztsein (*exposure*) demonstriert wird, ist diese grundlegende Abhängigkeit des Lebewesens von den Lebensprozessen und von einer Reihe lebenserhaltender Bedingungen. Wenn diese lebenserhaltenden Bedingungen zerstört oder entzogen werden, wie etwa im Fall der Prekarität – um diesen Begriff wieder aufzugreifen –, dann steigert sich das Ausgesetztsein: Ausgesetztsein gegenüber den Elementen, gegenüber allen Risiken, denen ein Körper ausgesetzt sein kann. Auch wenn ich gegenüber dem Wort »Risiko« aufgrund seiner neoliberalen und versicherungstechnischen Implikationen starke Vorbehalte habe, würde ich, dessen ungeachtet, von einem Risiko im Kern der Interdependenz sprechen. Interdependenz ist fragil, die Bedingungen der Interdependenz müssen stets aufs Neue sozial und ökonomisch reproduziert werden, um die schädlichen, ja fatalen Konsequenzen des Ausgesetztseins zu lindern.

Noch einmal anders formuliert: Aus einer rein egologischen oder gar egozentrischen Perspektive kann ich sagen: »Ich bin ausgesetzt und ich will dies nicht. Ich brauche Schutz, ein Dach über dem Kopf, ich brauche grundlegende Dinge, die mir vorenthalten werden, ich fühle mich auf gefährliche Weise ausgesetzt.« Und dann kann ich versuchen, meine Probleme zu lösen, mir ein gutes Handbuch besorgen, einen Selbsthilferatgeber, der mir helfen wird. Das wäre ein rein egologischer Diskurs, der das Egologische sogar auf den begrifflichen Rahmen zur Beschreibung von Prekarität ausdehnt. Wenn ich dagegen mein Ausgesetztsein als eine Bedingung verstehe, die ich mit Anderen teile, die auf gleiche Weise ausgesetzt sind wie ich, weil wir beispielsweise arbeitslos sind oder Studierende mit enormen Schulden usw., dann – so scheint mir – verlasse ich nicht nur die Erste-Person-Perspektive, sondern beginne, eine geteilte, gemeinsame Erfahrung zu verstehen, eine durch und durch geschichtliche Erfahrung, die mir dann vielleicht erlaubt, einen besseren Einblick in die breitere Struktur der Interdependenz zu gewinnen.

Dies ist meiner Ansicht nach der Grund dafür, warum viele Bewegungen – wie etwa Occupy oder die Indignados in Spanien – damit begonnen haben, kleinere Interdependenzgemeinschaften zu errichten. Am Anfang dieser Bewegungen steht die Inszenierung, Verkörperung, Inanspruchnahme und Befürwortung kleinerer Gemeinschaften, in denen eine Form der Arbeitsteilung am Werk ist und deren Mitglieder

unterschiedliche Aufgaben übernehmen. Dabei handelt es sich um kleinere, proviso-
rische und übergangshafte Modelle interdependenten Lebens. Das ist das erste, was
passiert, wenn man von der Perspektive der ersten Person zu der der Interdependenz
übergeht, und ich verstehe dies als eine Art provisorischen Experimentierens und
Ausprobierens unterschiedlicher Formen der Kohabitation und der Interdependenz.

ANNA BABKA: Ich würde gerne eine konkrete Frage zur Prekarität und zum Ausge-
setztsein im Kontext befristeter Arbeitsverhältnisse und forcierter Mobilität stellen –
nicht zuletzt im akademischen Kontext. Wir alle sind einer neoliberalen Ideologie aus-
gesetzt, die unterstellt, dass prekäre Arbeitsverhältnisse zu mehr Wettbewerb und damit
zu größerer Produktivität führen. So behauptete kürzlich eine Vertreterin der Universität
Wien, dass Jobunsicherheit zu mehr Produktivität und damit zu mehr Erfolg führe:
Umso unsicherer die eigene Situation ist, umso mehr arbeite man, um irgendwann ein-
mal »hinein« zu kommen. Was können wir einer solchen Behauptung entgegensetzen?

JUDITH BUTLER: Nun, es gibt Strategien und Taktiken. Man könnte etwa eine De-
monstration organisieren, in der man jedes Wort der Behauptung auseinandernimmt
und damit einen Gegendiskurs etabliert. Man könnte auch eine gesamte Tagung dar-
über veranstalten, Vortragende einladen und das Ganze dann online publizieren. Es
gibt viele Möglichkeiten. Sara Ahmeds Blog »feministkilljoys« ist ein gutes Beispiel
dafür. Sie würde von der Arbeit an der Universität nach Hause kommen, nachdem sie
dort wieder einmal etwas Unsägliches gehört hat, sich an den Computer setzen und
einen ganzen Blogeintrag darüber schreiben. Damit wendet sie sich an die ganze Welt
und postet den Satz, damit alle ihn sehen können, etwa auf YouTube: »Diesen Satz
hat man heute zu mir gesagt.« Sie macht das wirklich großartig. Natürlich kann das
nicht jeder, aber in der Art und Weise, wie sie es macht, kritisiert sie die neoliberale
Ideologie der Eigenverantwortung und macht deutlich, wo die Verantwortung tat-
sächlich liegt. Sie übernimmt nicht die Verantwortung dafür, verletzt worden zu sein
– das wäre die neoliberale Geste schlechthin –, sondern stellt die Ungerechtigkeit
einer solchen Zumutung heraus.

Die Vorstellung, dass Prekarisierte für ihre Situation selbst verantwortlich sind,
ist geradezu absurd. Denn einerseits werden die Bedingungen ökonomischen Wohl-
ergehens gemeinsam mit den sozialdemokratischen Errungenschaften systematisch
zerstört, während man andererseits für dieses strukturelle Problem individuell ver-
antwortlich gemacht wird. Auf diese Weise wird das strukturelle Problem durch die
Zuschreibung von Verantwortung verschleiert: »Es liegt einzig und allein an dir
selbst, mehr aus dir zu machen, um in einer Welt wettbewerbsfähig zu bleiben, in der
die Chancen, dass man überhaupt irgendetwas bekommt, immer geringer werden.«
Ich denke, dass dies nicht zuletzt auch im akademischen Bereich der Fall ist, nicht
nur in Europa, sondern auch in den USA und anderswo. Es handelt sich dabei um ein
äußerst dringliches Problem.

Dabei beruht diese Vorstellung auf einer bestimmten Form von Individualismus bzw. auf dem Ideal eines kompetitiven Selbst in einer Welt schwindender Möglichkeiten, was auch noch positiv gesehen wird. Und aus welchen Gründen? Nun, aus sozialdarwinistischen – also sehr schlechten – Gründen. Es herrscht eine Ideologie, der zufolge nur der Stärkere überlebt und es nur die Besten ganz nach Oben schaffen. Aber »die Besten« – das sind nicht die Klügeren oder die, die mehr zu bieten hätten, sondern diejenigen, die bereit sind, ihre Gegner zu zerstören und die in diesem wahn-sinnigen Rausch des Konkurrenzkampfs sogar ihre Selbstzerstörung in Kauf nehmen.

Mit anderen Worten: »Deine Wettbewerbsfähigkeit ist dein Humankapital.« Diese Ideologie bringt eine Vorstellung von Gemeinschaft oder Gesellschaft hervor, in der sich marktkonforme Individuen gegen andere Formen von Interdependenz und sozialen Institutionen durchsetzen, welche vielleicht besser dazu geeignet wären, grundlegende Fragen des Arbeitens zu thematisieren, was implizieren würde, die Art und Weise zu überdenken und zu restrukturieren, wie Wohlstand verteilt ist und wie staatliche Förderungen organisiert sind. Die psychischen und physischen Kosten eines Lebens unter ökonomischen Bedingungen, in denen eine Pflicht zur ständigen Steigerung des Humankapitals besteht, müssen dabei ebenfalls bedacht werden.

EVA LAQUIÈZE-WANIEK: Mit Bezug auf Ihren Artikel »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik« möchte ich auf das Problem der Gruppenbildung sowie die Verbindung zwischen dem Subjekt und der politischen Gruppe zu sprechen kommen. Aus psychoanalytischer Perspektive geht es dabei um das Problem der Identifizierung. Freud zeigt in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, dass das Individuum in der Masse dasselbe Über-Ich mit allen anderen teilt, wobei dieses Über-Ich sowohl ein konkretes libidinös besetztes Objekt als auch eine Idealvorstellung sein kann. Allerdings kann das Individuum sich mit sehr unterschiedlichen politischen Gruppen identifizieren – mit linken, rechten oder anderen –, sodass es entscheidend ist zu verstehen, mit welcher Art Über-Ich sich das Individuum identifiziert.

JUDITH BUTLER: Ich habe dazu einige Gedanken. Wenn Freud von Massenpsychologie spricht und danach fragt, was eine Gruppe oder Masse zusammenhält, so bezieht er sich auf den Begriff des Ich-Ideals. Über ein Jahr nach *Massenpsychologie und Ich-Analyse* führt er in *Das Ich und das Es* den Begriff des Über-Ich ein und verwendet von da an beide Begriffe. Das Über-Ich ist zweifellos gewaltsamer, und ich denke, dass die damit bezeichneten Gruppenbildungen sich eher auf nationale Gruppierungen beziehen oder auf Gruppen, deren Zusammenhalt durch die Autorität einer Regierung oder einer militärischen Führungsfigur stabilisiert wird – Figuren, die entweder reale Personen sind oder eine Art phantasmatische Dimension im Leben des Volkes annehmen.

Eine großartige Erzählung, die illustriert, wie dies funktioniert, ist Franz Kafkas »Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse«. Es heißt, dass Josefine singt, und

dass das Volk zusammenkommt, um sie zu hören. Der Erzähler behauptet, dass das Volk sich vereint fühlt, sobald sie singt. Es liebt ihren Gesang und ohne ihren Gesang würde nichts das Volk zusammenhalten. Dann stellt sich jedoch heraus, dass sie nicht wirklich singt, sondern bestenfalls pfeift. Sie gibt irgendwelche Töne von sich, die man nicht wirklich Gesang nennen kann, aber dennoch bringt dieser schöne Gesang – dieses Pfeifen, das kein Gesang ist – das Volk zusammen. Hier zeigen sich die Risse in einem nationalistischen Ethos: Sie singt und singt nicht, und selbst wenn sie nicht singt, singt sie und eint uns in ihrem Gesang. Schließlich stellt sich noch heraus, dass niemand Josefine jemals wirklich singen gehört hat. Sie hatte nie etwas zu sagen oder zu singen, und es bleibt reichlich unklar, ob sie jemals tatsächlich in Erscheinung getreten ist. Damit tritt die imaginäre Struktur, die das Volk eint, in den Vordergrund.

Übertragen auf politische Gruppenbildungen: Ich stehe Gruppenbildungen skeptisch gegenüber, die von einem Über-Ich oder einem starken Glauben an ein repressives Gesetz abhängen, da solche Gruppenbildungen auf Schuld und Selbstbestrafung beruhen oder auf einer Struktur des Gewissens, in der das Über-Ich innerpsychische Bestrafungen vornimmt, selbst wenn eine externe strafende Autorität nicht länger existiert oder notwendig ist. Ich denke also nicht, dass zum Beispiel eine Versammlung von Nicht-Staatsbürger*innen durch ein vereinigendes Über-Ich zusammengehalten wird. Auch kollektive Akte zivilen Ungehorsams lassen sich, wie ich denke, nicht auf diese Weise beschreiben. Es bräuchte dazu meiner Ansicht nach eine Art Gegenkraft, eine Bewegung gegen das Über-Ich, gegen die Schuld, gegen das Gewissen. Die Aufgabe besteht zweifellos darin, einen Weg zu finden, um dem Über-Ich im Namen einer anderen Ethik entgegenzutreten, und meine Überlegungen zur Interdependenz zielen gerade darauf ab.

Wenn man das Risiko in Kauf nimmt, ein »schlechtes« Subjekt im Sinne Althusers zu werden, dann wird es möglich, die psychische Form des Über-Ich im Zusammenhang mit der Gruppenzugehörigkeit zu bestreiten, und es tun sich dann andere Möglichkeiten der Gruppenbildung auf. Damit ist nicht gesagt, dass das Über-Ich überhaupt keine Rolle mehr spielt, aber ich glaube nicht, dass es das organisierende Prinzip jener anderen Arten von Gruppen darstellt, die mich hier interessieren. In der Rezeption von Freuds Arbeiten zur Massenpsychologie wurde unter anderem die Frage nach der sexuellen Dimension von Gruppenbildungen aufgeworfen sowie danach, wie das Begehren in einer Gruppe übertragen und weitergegeben wird. Es gibt einiges an Literatur zur erotischen Übertragung in Gruppenbildungsprozessen und ich frage mich, inwiefern es möglich wäre, Formen von Interdependenz zu denken, die auf einer affirmativeren Grundlage basieren, auch wenn sie nicht gänzlich der Gefahr entgehen, in einen Schuldkreislauf hineinzugeraten. In diesem Sinne geht es mir darum, andere Formen ethischer Beziehungen zu denken, die nicht auf Schuld gegründet sind.

SILVIA STOLLER: Ich möchte Ihren Begriff des Körpers thematisieren. Dabei interessiert mich vor allem die Frage, ob und inwiefern es tatsächlich der *Körper* ist, der auf die Straße geht. In Ihren Arbeiten sprechen Sie manchmal vom Selbst und manchmal vom Subjekt. In »Körperallianzen und die Politik der Straße« sowie in »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik« sprechen Sie jedoch fast ausschließlich vom Körper oder von Körpern: »Körper versammeln sich, sie bewegen sich und sprechen zusammen und sie erheben Anspruch auf einen bestimmten Raum als öffentlichen Raum.« (APV: 96) Aus phänomenologischer Perspektive ist es jedoch unstimmig zu sagen, dass es der Körper ist, der auf die Straße geht. Oder, wenn zum Beispiel meine Mutter stirbt, dann werde ich nicht sagen »Der Körper meiner Mutter ist gestorben«, sondern ich würde sagen: »Sie ist gestorben« oder »Die geliebte Mutter ist gestorben«. Auch wenn ich hier mit Ihnen spreche, spreche ich nicht zu einem Körper: Sie haben einen Namen, Sie sind ein Mensch. Könnten Sie vor diesem Hintergrund Ihre emphatische Bezugnahme auf den Begriff des Körpers erläutern und ausführen, warum sie etwa nicht von »Menschen« oder »Subjekten« sprechen? Ist es wirklich nur der *Körper*, der auf die Straße geht?

JUDITH BUTLER: Beginnen wir damit, was es heißt, auf die Straße zu gehen. Ich denke, wir sollten vorsichtig sein, wenn wir analysieren, was es heißt, auf der oder auf die Straße zu gehen, um nicht die Vorstellung eines Körpers, der auf die Straße geht, fälschlich zu substanzialisieren. Anders gesagt: Auf die Straße zu gehen, setzt Mobilität voraus oder das, was Merleau-Ponty *motilité*, *Motilität* nennt, ein Bewegungsvermögen, das sich nicht als eine bestimmte Fähigkeit oder ein bestimmtes Vermögen extrahieren und analysieren lässt, sondern gerade im Akt des Auf-die-Straße-Gehens ausgeübt wird. Wir können festhalten, dass eine Beziehung zur Umwelt damit zu tun hat, sich durch sie und auf ihr zu bewegen. Dabei ist es wirklich wichtig darüber nachzudenken, welche Rolle die Straße in den jeweiligen Situationen spielt. Wenn wir beispielsweise an die Favelas in Brasilien denken, dann beteiligen sich viele gerade deswegen an Aufständen, weil sie sich bereits auf der Straße befinden, einen Großteil ihres Lebens auf der Straße verbringen und weil es ihnen wichtiger ist, dass die Straßen in ihrer Nachbarschaft befestigt werden, als dass das ganze Geld für die Olympischen Spiele ausgegeben wird. Ähnliches zeigt sich auch in einigen der Shanty Towns in Südafrika, wo gerade für die Befestigung von Straßen und bessere Mobilitätsbedingungen mobilisiert wird. Dabei gilt es im Kopf zu behalten, dass Gehsteige und Straßen die infrastrukturellen Bedingungen für Bewegung darstellen. Deswegen sagen Behindertenrechtsaktivist*innen: »Wir benötigen abgeschrägte Randsteine und Rampen, damit wir mit unseren Rollstühlen von der Straße auf den Gehsteig kommen können und umgekehrt – und ohne diese Infrastruktur können wir uns nicht bewegen.« Dabei geht es um Fragen der Mobilität oder der Motilität, in denen etwas, was wir den Körper nennen, auf dem Spiel steht, auch wenn ich deshalb nicht sagen würde, dass der Körper eine Substanz darstellt, die sich durch diese Dinge

bewegt. Ich denke, dass es eine verkörperte Relationalität gibt, eine verkörperte Beziehung zur Umwelt, zur Motilität, und dass wir gerade über diese Relationen und Aktivitäten nachdenken müssen.

Wir haben es folglich mit zwei Fragen zu tun: Bewegung und Oberfläche, Bewegung und Infrastruktur. Aus dieser Perspektive kann verkörperte Bewegung in unterschiedlicher Weise durchkreuzt werden: etwa weil es einem verboten ist, auf die Straße zu gehen, oder weil man keine Möglichkeit hat, mit seinem Rollstuhl die Straße zu benutzen, oder weil es gar keine Straße gibt, weil man uns noch keine Straße gebaut hat. Geht man die Analyse so an, dann wird es uns möglich, diejenigen Merkmale der Verkörperung ins Auge zu fassen, die hier von zentraler Bedeutung sind, und wir können anfangen, über jene Techniken und infrastrukturellen Beschaffenheiten nachzudenken, die Bewegung ermöglichen oder verunmöglichen. Damit wird auch deutlich, dass egal über welchen Körper wir reden, dieser Körper immer schon auf eine errichtete Umwelt bezogen ist und so auf technische Mobilitätsprobleme stoßen kann. Ich glaube daher nicht, dass ich einen Schritt zurückzutreten und fragen muss: Wie definiere ich den Körper oder sollte ich den Menschen als einen Körper definieren? Das erschien mir als ein fundamentalistischer Ansatz, der diese Begriffe substanzialisiert und sie aus ihren gelebten Modalitäten herausnimmt, während es weitaus wichtiger wäre, gerade jene gelebten Modalitäten zu untersuchen und danach zu fragen, was diese uns über die grundlegenden Relationalitäten lehren, die die verkörperte Erfahrung bestimmen.

Es kann also ein menschlicher Körper sein, der auf die Straße geht, ein menschlicher Körper mit einem Tier oder ein menschlicher Körper mit einer Maschine oder Stütze oder mit einer technischen Unterstützung anderer Art. Ich könnte eines Tages einen Stock oder vielleicht einen Rollstuhl brauchen, um auf die Straße zu gelangen, oder auch einen barrierefreien Bus oder eine Rampe, die es mir ermöglicht, in den Bus einzusteigen. Anders gesagt: Ich bin Teil einer Welt, in der viele oder gar die meisten Menschen bauliche Unterstützungen brauchen, um auf die Straße zu gelangen. Meine Mobilität ist immer schon unterstützt; es gibt keine Mobilität, die nicht unterstützt wäre. Wir müssen die infrastrukturellen und technologischen Bedingungen für Bewegung berücksichtigen. Diese Art und Weise, über den Körper nachzudenken, lehren uns auch die Disability Studies.

Selbst meine Stimme und meine Rede als ein Vokalisierungsakt sind bereits komplexe verkörperte Ausdrucksformen. Es gibt keine Vokalisierung ohne den Kehlkopf, und dieser könnte auch so beschaffen sein, dass ich mich nicht stimmlich artikulieren kann. Ich müsste dann auf Gebärdensprache oder andere Ausdrucksformen zurückgreifen und manchmal kann ich auch jetzt schon nicht alles, was ich sagen möchte, stimmlich artikulieren und muss dann andere Bewegungen oder Ausdrucksformen einsetzen. Diese können visuell sein oder verkörpert, es können Gesten oder vielleicht sogar Tanzbewegungen sein. Müssen wir deshalb sagen, dass es eine Täter*in

hinter der Tat gibt? Wenn dem nicht so ist und wenn wir uns nicht entscheiden müssen, ob ich als ein Mensch oder als ein Körper auf die Straße gehe, dann gilt es, nicht nur die Tätigkeit selbst zu analysieren, sondern die Beziehungen, die artikuliert werden, wenn ich auf die Straße gehe oder spreche. Dann beginnen wir vielleicht, die Wandelbarkeit von Verkörperung so zu verstehen, dass das spezifisch Menschliche daran hervortritt, auch wenn das bedeutet, dass wir als Menschen immer schon mit Objekten und anderen Lebensprozessen in Beziehung stehen, und dass das Menschliche mit der organischen und anorganischen Welt in einer Weise verflochten ist, die von traditionellen Humanismen ignoriert worden sind.

BIRGIT SAUER: Ich habe ähnliche Frage in Hinblick auf die Politik. Was gewinnen wir für die Politik, wenn wir uns auf den Begriff des Körpers beziehen? Ich muss mich entschuldigen, ich bin Politikwissenschaftlerin ...

JUDITH BUTLER: Oh, kein Problem, ich lebe mit einer zusammen!

BIRGIT SAUER: Ich habe mich also gefragt: Warum der Körper? Warum nicht der Mensch, warum nicht das Subjekt? Denn in der Politikwissenschaft sprechen wir vom Individuum und vom Akteur, auch wenn diese Begriffe stetig dekonstruiert werden. Auch ich dekonstruiere die Vorstellung des Akteurs oder des individuellen Ich usw. Daher erscheint es mir durchaus sinnvoll, vom Körper zu sprechen und den Körper als Bestandteil politischen Handelns zu begreifen, da dies uns erlauben könnte, die Rolle des Individuums im Politischen auf andere Weise zu theoretisieren. Und selbstverständlich stellt der Körper, wie Sie immer wieder betonen, keine metaphysische Substanz dar. Vielmehr ist der Körper immer schon moduliert und auf sein Außen bezogen, wie die Begriffe der Vulnerabilität und der Affektion deutlich machen. Vielleicht ließe sich daher auch sagen, dass der Körper immer schon Teil einer Institution ist. Aus einer eher materialistischen und marxistischen Perspektive könnte man außerdem sagen, dass der Körper immer schon Teil gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Folglich wäre es möglich, zu sagen, dass der Körper immer durch Institutionen, gesellschaftliche Verhältnisse und Politik moduliert ist und dies könnte uns zu einem anderen Begriff des Körpers führen.

JUDITH BUTLER: Ich habe dazu zwei kurze Anmerkungen. Die erste bezieht sich auf Hannah Arendt und ihren Begriff des Erscheinungsraums als Bühne des Politischen. Wenn Arendt diesen Begriff in *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* einführt, spricht sie von einem Handeln, das paradigmatisch für die Politik ist und das einen spezifischen Sprechakt darstellt. Es geht um einen öffentlichen Akt der Rede und sie erachtet diese Fähigkeit zur öffentlichen Rede als wesentlich für demokratische Politik. Zugleich aber trifft sie in diesem Buch die zentrale Unterscheidung zwischen dem

Privaten und dem *Öffentlichen*, die das körperliche Leben und die körperlichen Bedürfnisse sowie die Reproduktion – wie auch alle Vorgänge des Lebens, des Sterbens und des Alterns – in eine vopolitische Sphäre verbannt. Eines meiner Ziele ist gerade die Befreiung und Öffnung der Privatsphäre auf das Politische hin, um zu sehen, wie sich Arendts Idee einer performativen Politik als eine verkörperte Form der Performativität neu denken ließe. Ich beziehe mich dabei auch auf ihren Begriff der Pluralität, um verkörperte und plurale Formen performativen Handelns in den Blick zu bekommen, was zugleich heißt, den Begriff öffentlicher Versammlung neu zu denken. Dabei handelt es sich um ein gegen Arendt gewendetes Argument, das dennoch einige ihrer zentralen Begriffe aufgreift.

Eine meiner weiteren Zielsetzungen wird vielleicht in einem marxistischen Kontext besser verständlich, nämlich das Anliegen, die Verschiebung von einem abstrakten zu einem konkreten Rechtsverständnis weiterzutreiben. Es geht mir dabei darum, konkrete Rechte als verkörperte Dimensionen menschlichen Lebens zu verstehen und danach zu fragen, in welchem Verhältnis diese zur Umwelt und zur Vorstellung der Gattung im Allgemeinen stehen, wie dies in Marx' Frühschriften deutlich wird. Wir können in diesem Zusammenhang beispielsweise an Frederick Douglass denken, jenen Sklaven, der durch Europa und die Nordstaaten der USA reisen und frei darüber sprechen konnte, was es heißt, ein Sklave zu sein, während er nicht zurück in den Süden gehen konnte, da er immer noch ein Sklave war. Er benötigte das Geld von seinen Redeauftritten, um sich von seinem Besitzer freizukaufen und ein freier Mann zu werden, was ihm nach seiner Europareise glücklicherweise auch gelang. Douglass hatte also das abstrakte Recht zu sprechen, aber er war zugleich immer noch Eigentum eines anderen. Diese Szene lehrt uns etwas über die Kluft zwischen der Ausübung abstrakter Rechte und der konkreten Materialisierung der Freiheit, die einem körperliche Selbstbestimmung ermöglicht, und zwar nicht nur als Individuum, sondern auch durch die Aufhebung der Sklaverei als Institution. Das ist nur ein Beispiel für eine Art von Widerspruch, der im klassischen liberalen Rahmen auftritt, in dem abstrakte Rechte ausgeübt werden können, während eine konkrete Freiheit vor-enthalten werden. Vielleicht könnte man sagen, dass meine Arbeiten gerade darauf abzielen, diese Heuchelei oder diese Widersprüchlichkeit in einem gewissen Maße zu überwinden.

EVA LAQUIÈZE-WANIEK: Ich möchte die Frage nach dem Körper noch etwas kontextualisieren. Foucault hielt 1969 zur Zeit der Studentenrevolten seinen berühmten Vortrag »Was ist ein Autor?«. Dabei wurde Foucault von einem anwesenden Phänomenologen kritisiert, und ein Student hinterließ auf der Tafel den Satz: »Die Strukturen gehen nicht auf die Straße«. Lacan verteidigte Foucault in der Diskussion und sagte: »Wenn es etwas gibt, das die Ereignisse des Mai zeigten, dann das Auf-die-Straße-Gehen der Strukturen.« Nun scheint mir, dass Sie Foucault und Lacan hierin

grundsätzlich zustimmen würden. Liest man dagegen ihre Ausführungen in »Körperallianzen und die Politik der Straße« sowie in »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik«, so gewinnt man den Eindruck, dass es die Körper sind, die auf die Straße gehen, und nicht die Strukturen. Wie lassen sich diese beiden Alternativen miteinander vereinbaren?

JUDITH BUTLER: Wenn Sie die Frage so formulieren, gibt es nur zwei Alternativen: Humanismus oder Strukturalismus. Ich verstehe mich jedoch eher als Poststrukturalistin denn als Strukturalistin. Darüber hinaus habe ich noch eine andere Wende vollzogen – eine Wende hin zu einer ethischen Dimension im Politischen. Der Körper auf der Straße ist sicherlich strukturiert, und zwar nicht zuletzt durch die Straße selbst – vorausgesetzt, dass es überhaupt eine Straße gibt, wie ich zuvor im Zusammenhang mit der Frage der Mobilität ausgeführt habe. Dieser Körper steht in einer Reihe von Relationen zu dem, was körperliches Leben unterstützt oder behindert. Diese Bedingungen, die Mobilität möglich machen, erlauben mir, auf die Straße zu gelangen. Sie sind Teil dessen, worauf sich der Körper bezieht, wenn er sich bewegt oder wenn er sich nicht bewegen kann.

Wie würde ich also auf Ihre Frage antworten? Ich würde antworten: *weder ... noch**. Denn ich denke, dass es sich hier nicht nur um sprachliche Strukturen handelt, die an die Stelle des materiellen Körpers treten würden, auch wenn mir bewusst ist, dass ich in dem Moment, wo ich dies sage, sprachliche Strukturen verwende und mich auf vorgegebene Diskursformen beziehe. Ich denke weder, dass sich Materialität vollständig auf den Diskurs reduzieren lässt, noch, dass der Diskurs Materialität vollständig bestimmt. Meiner Ansicht nach besteht eine Überkreuzung zwischen Materialität und Diskurs, die permanent erneuert wird. In diesem Zusammenhang ist der Begriff des Chiasmus zwischen Sprache und Körper, zwischen Materialität und Diskurs von großer Bedeutung, den ich von Merleau-Ponty übernommen und weiterzuentwickeln versucht habe.

In diesem Zusammenhang ließe sich auch an die virtuelle Welt des Internet als eines möglichen Erscheinungsraums und eines Raums für politisches Handeln denken. Dabei darf man nicht vergessen, dass es ein Körper ist, der vor dem Computer sitzt, ein Körper, der unter Umständen verhaftet werden kann. Der Körper kann nicht auf seine virtuelle Erscheinung in der virtuellen Welt des Internet reduziert werden. Zugleich lässt sich das eine nicht vollständig vom anderen trennen. Ich denke, wir müssten angesichts der Frage, die Foucault gestellt wurde, über jenes Geflecht (*entrelacs*), jenen Chiasmus sprechen, und zugleich jene falsche Alternative zurückweisen: Entweder ist man Strukturalist*in und löst die Materialität des Körpers auf oder man ist Phänomenolog*in und affirmiert die Materialität des Körpers und es sind nicht die Strukturen, die auf die Straße gehen. Es ist vielmehr so, als würden Struktur und Körper »unglücklich« miteinander Hand in Hand gehen. Die Strukturen werden

revidiert, während sie gehen; sie werden reiteriert. Es handelt sich um iterable Strukturen. Das Verhältnis zwischen Materialität und Struktur unterliegt demnach aus post-strukturalistischer Perspektive einer zeitlichen Reiteration. Beide Momente werden reiteriert und die Strukturen ändern sich im Zuge dieser Iteration. Es geht darüber hinaus nicht einfach nur um Strukturen, sondern um institutionelle Formen, um etwas, das sich prozesshaft verändert, je nachdem mit wem es sich bewegt, in welchen Beziehungen es zur Umwelt steht und zu welchen Zwecken es dient. In diesem Sinne bleibe ich also beim *weder ... noch**.

GERALD POSSELT: Als Sie gerade das Internet erwähnten, haben Sie deutlich gemacht, dass man es nicht als einen körperlosen Raum begreifen kann. Vielleicht könnten Sie in diesem Zusammenhang noch etwas mehr über das Verhältnis von körperlicher und sprachlicher Vulnerabilität sagen. Denn die Frage von *hate speech*, symbolischer Gewalt und Vulnerabilität spielt in den gegenwärtigen Debatten rund um soziale Medien eine zentrale Rolle. Was hier mit ins Spiel kommt, ist die chiastische Verschränkung zwischen Sprache und Körper – ein Aspekt, der im Zentrum Ihrer Überlegungen sowohl in »Körperallianzen und die Politik der Straße« als auch in »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik« steht.

JUDITH BUTLER: Internetaktivismus gehört nicht zu meinen theoretischen Schwerpunkten. Ich habe dazu nur ein paar vorläufige Gedanken: Wenn man sich diesem Thema seriös zuwenden möchte, müsste man vermutlich die Frage an den Anfang stellen, welches Verhältnis zwischen dem Körper und den Maschinen besteht, die er verwendet, und welche bestimmte Form der Körper im Internet annimmt, wenn wir es etwa mit einem Avatar oder virtuellen Repräsentationsformen zu tun haben. So hat beispielsweise Sandy Stone über Transgender-Aktivismus im Web gearbeitet und die Frage aufgeworfen, was es für Menschen bedeutet, den geschlechtlichen Körper in einen Avatar zu verwandeln. Für Stone ist diese Technologie für die Definition von »trans« entscheidend. Damit wirft sie die Frage auf, wie maßgeblich diese Form virtueller Verwandlung für unser Verständnis von Transgender ist. Das impliziert auch die Frage nach der Materialität und ihren virtuellen Bedingungen. Dazu haben zahlreiche Autor*innen wichtige Arbeiten geleistet, einschließlich Elizabeth Grosz. Friedrich Kittler und andere haben elaborierte Theorien zum Verhältnis von Materialität und Virtualität vorgelegt, und es ist zudem entscheidend im Kopf zu behalten, dass das Internet nicht nur ein ideeller Raum ist, insofern es auch Maschinen, Server etc. voraussetzt, die sich größtenteils im Besitz großer Firmen befinden.

Man kann sich exponieren, während man das Internet für aktivistische Zwecke verwendet; man kann zurückverfolgt, überwacht, gefunden, geschlagen, verhaftet oder ins Gefängnis gesteckt werden. Selbst im Internet ist man also mit vielfältigen Formen politischer Vulnerabilität konfrontiert. Es gibt darüber hinaus einige neue und wichtige Arbeiten zum Phänomen des Cyberbullying, das nicht mehr nur

Teenager-Chats betrifft, sondern mittlerweile (nicht zuletzt unter der Trump-Administration und zu dem Zeitpunkt, wo ich dies Manuskript lese) eine neue Qualität erreicht hat. Dabei werden Dinge gesagt oder angesprochen, die vernichtend sein können. Wir können also fragen: Wo findet diese Vernichtung statt? Findet sie im Körper statt? In der Maschine? Oder geht es gerade darum, dass Körper im virtuellen Raum in verschiedenen Weisen geformt werden, sodass Vulnerabilität wiederum in dieser Relation verortet werden muss und nicht an einem ihrer Pole? Ich denke, dass wir manchmal fälschlich davon ausgehen, dass Verletzungen nur an einem Ort passieren und dabei gerade diese Überschneidungen übersehen.

Der Ort spielt jedoch eine gewichtige Rolle, wie auch die Möglichkeit, sich von der Maschine wegzubewegen oder sie aus dem Fenster zu werfen. Ich möchte sicherlich nicht Materialität und Virtualität in eins setzen; vielmehr müssen wir auch darüber nachdenken, welche Geräte und Anwendungen sowie welche Interneträume wem zur Verfügung stehen. Ich stehe mit Leuten auf der ganzen Welt in Verbindung, deren Interneträume polizeilich überwacht werden und denen viele Materialien nicht zur Verfügung stehen. Der Ort ist also von Gewicht und es gibt eine Dimension von Materialität und Körperlichkeit, die nicht auf den virtuellen Bereich reduziert werden kann, auch wenn wir hier immer komplexere Überlappungsformen beobachten können. Vielleicht verweist das auch auf sprachliche Vulnerabilität, auf das Problem der Beschimpfung und Verletzung sowie auf Formen des Ausgesetzseins, der Verleumdung oder des Ausgegrenztseins, die gegen den eigenen Willen erfolgen. All das entzieht sich häufig strafrechtlichen Konsequenzen, da es nicht immer möglich ist, derartige Verletzungen zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen.

Ich habe sicherlich viele Monate meines Lebens in banger Angst vor meinen E-Mails zugebracht, da mir viele Leute unsägliche Dinge zusendeten. Man sieht dann nur die Betreffzeile an und fragt sich schon: Soll ich das überhaupt öffnen? Zugleich gibt es Formen von globalem Aktivismus und globaler Vernetzung, die durch das Internet möglich werden und die zuvor undenkbar gewesen wären – und dafür bin ich sehr dankbar. Ich denke dabei u.a. an die Occupy-Bewegungen, die zur gleichen Zeit stattfanden oder an gut koordinierte Hungerstreiks in verschiedenen Teilen der Welt. Diese Formen der Koordination werden auf einmal möglich, womit sich zugleich eine ganz neue Ebene von Verbindungen und Interdependenzen auftut. Ich werde wahrscheinlich nicht diejenige sein, die Sie anrufen, wenn Sie ins Krankenhaus müssen, weil ich am anderen Ende der Welt lebe, aber es ist sehr wohl möglich, an andere Unterstützungsformen zu denken, die durch derartige Internetverbindungen erleichtert werden, die Menschen miteinander in Kontakt bringen und Unterstützung, Information und Solidarität ermöglichen.

Ich kann noch nicht genau sagen, was daraus weiter folgt, aber ich denke, dass bestimmte lokale Ereignisse, etwa ein Protest oder ein Streik, nicht in der intendierten Weise stattfinden können, wenn sie nicht von den Medien aufgegriffen werden. Somit sind die Medien in gewisser Weise bereits dem Ereignis eingeschrieben, was zugleich

heißt, dass zahlreiche andere Orte für das Ereignis, das hier und jetzt stattfindet, konstitutiv sind. Für gegenwärtige politische Mobilisierungen ist diese Frage der Multilokalität extrem bedeutsam.

ANDREAS OBERPRANTACHER: Meine Frage betrifft die körperliche Vulnerabilität im Verhältnis zur Möglichkeit des Erscheinens, wie sie in der Figur der illegalen Einwander*in als eines emergenten Subjekts deutlich wird. In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass Vulnerabilität nicht nur ungleich verteilt ist, sondern dass wir auch danach fragen müssen, wer in welcher Weise sprechen kann und wer das Vermögen hat, seine Vulnerabilität zur Sprache zu bringen. Dabei ist es oft der Fall, dass gerade diejenigen, von denen wir annehmen können, dass sie weniger vulnerabel sind, ihre Vulnerabilität nachdrücklicher artikulieren können. Man denke hier beispielsweise an die Europäische Union und ihre integrierte Grenzverwaltung: Die EU präsentiert sich selbst als extrem vulnerabel und minimiert zugleich die Vulnerabilität und Visibilität von Refugees. Mich würde interessieren, was Sie über diese Verbindung oder diese fehlende Verbindung zwischen Vulnerabilität und Erscheinen denken, in dem Sinne, dass nicht alle Formen körperlichen Ausgesetztseins sichtbar oder artikulierbar werden können.

JUDITH BUTLER: In meiner Auseinandersetzung mit Arendts Begriff des Erscheinungsraums sah ich mich unter anderem mit folgender Frage konfrontiert: Wer kann erscheinen und wer nicht? Darauf verweist auch Jacques Rancière mit Blick auf Arendt. In *Vita activa* analysiert Arendt unterschiedliche Gruppen, wie etwa Sklaven oder Frauen, die zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt nicht in Erscheinung treten konnten. Angesichts der gegenwärtigen politischen Verhältnisse scheint es mir, dass unter anderem das Gefängnis die Funktion erfüllt, bestimmte Teile der Bevölkerung aus dem Erscheinungsraum zu entfernen und auszusondern, sodass sie nicht erscheinen und nicht mehr erscheinen können. Wenn sie dennoch erscheinen, so nur vermittelt über Anwält*innen oder Netzwerke oder im Rahmen von Gefängnisprotesten. Sie erscheinen also nur durch Vertreter*innen. Es ist beispielsweise sehr schwer, Fotografien aus dem Inneren von Gefängnissen zu bekommen. Ein anderer Ort, an dem sich dies offensichtlich so verhält, sind die Grenzen der Nationalstaaten oder der EU, und dies trifft selbstverständlich auch auf die Flüchtlingslager an den Grenzen Europas oder Syriens zu.

Das berührt auch die Frage, wie Refugees repräsentiert werden, ob sie überhaupt repräsentiert werden, und welchen Zugang sie zu Mitteln der Selbstrepräsentation haben. Wir sprechen hier von Bevölkerungsgruppen, die aus dem Erscheinungsraum verstoßen sind und die hochgradig reglementiert sind in der Art und Weise, wie sie erscheinen können, in welchen Formen und in welcher Gestalt. Diese Verhältnisse üben Druck auf den Repräsentationsdiskurs aus, was zu einem politischen Kampf

darüber führen kann, wer diejenigen repräsentiert, denen es verwehrt ist, zu erscheinen und sich selbst zu repräsentieren, oder denen Grundfreiheiten der Selbstrepräsentation vorenthalten werden. Hier kommt wieder das Risiko des Paternalismus mit ins Spiel, das Risiko jeder Art von diskursiver Aneignung. In den USA wird beispielsweise ein ganz ähnlicher Diskurs über die Frage der Grenzen geführt. Die Grenze zu Mexiko wird ständig als vulnerabel hingestellt. Und als Weiße in Kalifornien vor einigen Jahren zu einer offiziellen Minderheit wurden, gab es viele Diskussionen über die vermeintliche Vulnerabilität von Weißen. Der Begriff der Vulnerabilität kann also strategisch verwendet und eingesetzt werden. Dies sollten wir niemals vergessen, und was ich in meinen Arbeiten versuche, ist gerade, den Begriff der Vulnerabilität auf andere Weise zu verwenden. Ich habe mich sozusagen auf einen hegemonialen Kampf um die Frage eingelassen, wie dieser Begriff am besten verwendet werden sollte, und ich bin nicht bereit, ihn der Rechten zu überlassen. Sie können den Begriff nicht besitzen, und nur weil sie ihn zu schändlichen Zwecken eingesetzt haben, heißt dies nicht, dass wir anderen ihn darum nicht mehr verwenden können.

Wenn wir beispielsweise der Frage nach dem Verhältnis von Vulnerabilität und (Eigen-)Interesse nachgehen, dann scheint es mir wichtig, sich von einem Hobbes'schen Modell zu distanzieren, demzufolge ich anerkenne, dass ich verletzbar bin und andere verletzen kann und dass es in meinem eigenen Interesse liegt, einen Gesellschaftsvertrag einzugehen, in dem wir uns darauf verpflichten, dies nicht zu tun. Verstehen Sie mich nicht falsch: Ich bin natürlich froh, in einem solchen Gesellschaftsvertrag zu leben; wir brauchen ihn wohl. Ich denke jedoch, dass die anthropologische Basis vertragstheoretischen Denkens impliziert, dass wir alle aus Eigeninteresse handeln und dass wir solche Verträge in dem Maße eingehen, wie sie unserem Eigeninteresse dienlich sind. Im Gegensatz zu diesem Modell versuche ich, einen anderen Begriff der Interdependenz ins Spiel zu bringen, demzufolge die Verletzung, die ich einem anderen zufüge, auch meine sozialen Bindungen verletzt bzw. die Art und Weise, in der ich in eine soziale Welt einbezogen bin. Damit findet zugleich eine Verschiebung statt, weg vom klassischen Modell, insofern ich mich nicht nur als eigeninteressiertes Individuum begreifen kann, sondern vielmehr als ein interdependentes Wesen, das mit anderen gemeinsam in einer Welt lebt.

SUSHILA MESQUITA: Ich würde gerne über die Möglichkeiten von Koalitionsbildungen in einem Menschenrechtsrahmen sprechen, vor allem mit Bezug auf LGBT-Kampagnen. Meiner Ansicht nach sind solche Koalitionsbildungen zum Scheitern verurteilt, wenn wir nicht auf die postkolonialen Verwerfungen und die paternalistischen Rahmen achten, die sie oft beinhalten. Meine Frage wäre daher, wie wir Koalitionen bilden können – im Wissen, dass sie scheitern oder sogar gegenläufige Wirkungen haben können –, und dabei kolonialistische, eurozentrische oder paternalistische Gesten vermeiden?

JUDITH BUTLER: Es gibt eine laufende Debatte darüber, wie LGBTQ-Koalitionen funktionieren sowie über den Menschenrechtsrahmen, der von eher konservativen Schwulen- und Lesbenorganisationen als unhinterfragter Bezugspunkt für das Nachdenken über Menschenrechtsverletzungen und soziale Unterdrückung angenommen wird. Einer der schärfsten Kritikpunkte daran ist, kurz gesagt, dass der Menschenrechtsrahmen kulturimperialistisch ist, in dem Sinn, dass er kulturelle Vorannahmen aus dem Westen, aus Europa oder den USA auf unterschiedliche kulturelle und soziale Kontexte und Weltregionen überträgt, mit dem Effekt, dass die lokalen Kämpfe durch diese umfassenderen Menschenrechtsrahmen aus dem Blick geraten. Meiner Meinung nach ist eine aktive Kritik der kulturimperialistischen Annahmen, die in manchen Menschenrechtsrahmen getroffen werden, durchaus sinnvoll, ohne dass damit der Menschenrechtsrahmen als ganzer verabschiedet wird. Mit anderen Worten: Es gibt eine Geschichte der Menschenrechtsrahmen, es gibt mehrere, diese stehen in Konkurrenz zueinander, je nachdem, ob wir davon sprechen, wie große Stiftungen Menschenrechtseinsätze finanzieren, oder davon, wie der Internationale Gerichtshof bestimmten Rechten Nachdruck verleiht, wenn er Genozid oder Vergewaltigung nach seinen Maßstäben beurteilt. Wie viele andere Diskurse auch ist der Menschenrechtsdiskurs nicht völlig singulär und er lässt sich auf unterschiedliche Weise mobilisieren und kritisieren. Ich weise daher die Vorstellung zurück, dass er nur eine einzige Form hat und dass er ausschließlich kulturimperialistische Implikationen hat.

Ich war vor langer Zeit in der *International Gay and Lesbian Human Rights Commission* (IGLHRC) involviert und habe heute ein sehr ambivalentes Verhältnis zum Menschenrechtsrahmen. Diese Organisation war bei vielen rechtlichen und politischen Problemen sehr hilfreich. Sie spielte eine wichtige Rolle in bestimmten Gerichtsprozessen, die entscheidende Präzedenzfälle geschaffen haben, um Gewalt und Diskriminierung unter Strafe zu stellen und bestimmte Freiheitsrechte zu unterstützen, wie etwa homosexuelle Elternschaft oder Migrationsrechte. Daher bin ich nicht bereit zu sagen: »Ich kann nicht gegen die Ermordung Homosexueller in Uganda eintreten, denn damit würde ich einen Menschenrechtsrahmen aufrufen, der mich dem Vorwurf des Kulturimperialismus aussetzen würde.« Das ist eine absolut inakzeptable Position. Ich werde Menschenrechtsrahmen kritisieren, die kulturimperialistische Ziele verfolgen, und ich werde sicherlich diese Morde verurteilen.

Diese Menschenrechtsverletzungen finden nicht nur in Afrika oder außerhalb der USA oder Europas statt. Nehmen wir zum Beispiel den Fall von Larry King aus Südkalifornien (sein selbstgewählter Name war Leticia), einem transsexuellen Jugendlichen, der im Alter von 15 Jahren getötet wurde, und analysieren wir dies in Relation zu dem, was in Afrika und Lateinamerika geschieht und durch erschreckende Statistiken zum *femicidio* dokumentiert wird. Oder denken wir an einen globalen Vergleichsrahmen, der nicht notwendigerweise die Vorstellung reproduziert, dass wir als Mitglieder der euro-atlantischen Allianz in irgendeiner Weise für wahre Menschen-

rechte stehen, während all die Menschenrechtsverletzungen im Rest der Welt geschehen, und dass wir allein mit unseren Mitteln in paternalistischer Weise eine gute Welt erschaffen könnten. (Während ich dieses Gespräch durchsehe, möchte ich hinzufügen, dass gerade die USA momentan einige Menschenrechtsgruppen bitter notwendig hätten, die das Erstarken der White Supremacy beobachten.)

Es braucht, denke ich, Mittel und Wege der Inszenierung, der Rahmung und der Kritik, damit wir nicht in eine völlige ethische Lähmung geraten, wenn etwa führende Schwulen- und Lesben-Vertreter*innen und Organisationen sich weigern, irgendetwas darüber zu sagen, was in der Welt vor sich geht, selbst wenn es sich um offensichtliche Verbrechen handelt. Wir müssen also mit diesem Dilemma umgehen – ich denke, es lässt sich nicht auflösen und ist Teil eines fortwährenden Kampfes. Auch wenn ich denke, dass Menschenrechtsrahmen nützlich und wichtig sind, so glaube ich doch nicht, dass sie uns ein vollständiges Bild der Macht bieten können. Wenn man mich also fragt, ob man die Menschenrechtsverletzungen in Palästina kritisieren darf, so antworte ich klar mit »Ja«. Man sollte gegen die Menschenrechtsverletzungen in Palästina eintreten. Aber das Problem an Palästina ist nicht nur die Liste an Menschenrechtsverletzungen. Wenn wir es so darstellten, dann berücksichtigen wir weder das Problem des Siedlerkolonialismus noch den Entzug von Bürgerrechten oder den Mangel an politischer Selbstbestimmung, was alles zentrale politische Probleme darstellen, die jeweils andere politische Rahmen mitimplizieren. Man kann dem Problem nicht dadurch beikommen, dass man die Anzahl der Leute zählt, die am Checkpoint schlecht behandelt werden, auch wenn eine solche Liste ein wichtiges Beweisstück in einer breiteren politischen Analyse systematischer Unterdrückung unter fortdauernder kolonialer Herrschaft darstellen kann. Anders gesagt: Die Menschenrechte stellen einen taktischen und instrumentellen Diskurs innerhalb einer breiteren Kritik institutioneller und ökonomischer Macht dar. Wir machen jedoch einen Fehler, wenn wir die Menschenrechte zur einzigen Perspektive werden lassen, in der wir über Politik und Macht nachdenken.

In meinem Versuch, diesen Fragen nachzugehen, habe ich auch auf den Begriff der kulturellen Übersetzung zurückgegriffen, wie er sich bei Gayatri Spivak und einer Reihe anderer Autor*innen wie etwa Talal Asad findet. Die Praxis der kulturellen Übersetzung besteht darin, Solidaritätsformen aufzubauen, die nicht darauf abzielen, eine einzige Idee des Menschlichen oder eine einzige Idee des guten Lebens auf alle anzuwenden. In diesen Situationen werden Verbindungen gerade dadurch gestiftet, dass man versucht, durch eine andere Sprache zu sehen, oder die eigene Sprache in produktiver Weise durch eine andere Sprache unterbrechen oder erweitern zu lassen, und dass man sich darauf einlässt, Behauptungen anders vorzubringen oder politische Probleme anders anzugehen – anstatt alle in den selben Diskurs zu assimilieren.

Ich frage mich manchmal, ob der Rahmen sich verschieben und sich stärker öffentlichen Diskursen über diese Fragen öffnen muss. Dort, wo ich in Kalifornien lebe,

gibt es ein großes Krankenhaus, in das immer wieder misshandelte Frauen eingeliefert werden. Ich hatte die Gelegenheit, mit einigen Mitarbeiter*innen vor Ort zu sprechen, die mir von der großen Anzahl an Frauen erzählten, die jedes Jahr, gewöhnlich im Zusammenhang von Ehestreitigkeiten, geschlagen oder gar getötet werden. Viele dieser Verbrechen sind sogenannte »Verbrechen aus Leidenschaft«; sie geschehen, weil ein Mann glaubt, dass eine Frau sexuell untreu wäre, dass sie ihn beleidigt oder sich seinen Forderungen widersetzt hätte. Ich denke an die vielen Orte auf der Welt, an denen Frauen geschlagen, mit dem Tod bedroht und manchmal getötet werden – einzig und allein wegen ihrem sexuellen Ungehorsam oder ihrer Unabhängigkeit. Der Rahmen, den wir verwenden, muss eine globale Perspektive beinhalten. Wenn wir Gewalt gegen Frauen analysieren und bekämpfen wollen, dann stellt sich beispielsweise die Frage: Wie lassen sich die Formen des Ehrenmords, die wir in bestimmten religiösen Kontexten beobachten, mit Gewalt gegen Frauen in US-amerikanischen Städten vergleichen, die nicht religiös gerahmt ist? Mit anderen Worten: Ist Religion der definierende Rahmen unserer Analyse? Sollte er es sein? Oder müssten wir den Blick nicht vielmehr auf jene globalen Verbindungen richten, die uns erlauben, die systematischen Formen zu sehen, in denen Frauen der Gewalt und dem Tod ausgesetzt sind – über alle Unterscheidungen zwischen dem Säkularem und Religiösem hinweg? Dabei würde es eben nicht nur um die Grenze zwischen dem Religiösen und dem Säkularen oder zwischen dem Islamischen und dem Nichtislamischen gehen. Frauen werden gewiss in vielen orthodox-religiösen Kontexten unterdrückt, aber nicht alle Religionen nehmen orthodoxe Formen an, und Frauen werden auch in nicht-religiösen Kontexten unterdrückt.

Es ist wichtig, der Versuchung zu widerstehen, einen Sündenbock finden zu wollen, und wir müssen die vielschichtigen Dimensionen der Unterdrückung von Frauen begreifen. Dazu müssen wir jene politischen und sozialen Bewegungen unterstützen und erhalten, die sowohl dynamische Übersetzungsprozesse als auch neue Weisen des Nachdenkens über globale Interdependenz und geteilte ethische Bestrebungen möglich machen. Denn es ist eines, Ethik als eine Angelegenheit des Urteilens aufzufassen, und es ist etwas anderes, Ethik in eine politische Vision einzubeziehen, die versucht, Gewaltlosigkeit und Interdependenz als konstitutive Merkmale der Welt, die wir gemeinsam aufbauen und bewohnen möchten, zu affirmieren.

