

(Un-)Sichtbarkeit der Macht in anthropologischen Spielräumen

Katrin Felgenhauer

I. PROBLEMAUFRISS

Das Phänomen der Macht zum Gegenstand einer philosophischen Erörterung zu erheben, ist angesichts der Heterogenität des Begriffs kein leichtes Unterfangen¹: Je nach Theorieansatz wird Macht entweder eher als repressive Kraft verstanden, die schnell mit Gewalt assoziiert wird. Oder aber es wird ihr produktiver Charakter hervorgehoben, wodurch sie für einige TheoretikerInnen sogar in einen klaren Gegensatz zur Gewalt tritt². Innerhalb der verschiedenen Machttheorien kann zudem unterschieden werden zwischen subjektbezogenen, d.h. substantialistischen Ansätzen, die Macht als *Vermögen eines Handlungssubjektes* auffassen. Diesen Konzepten stehen struktur- oder systembezogene Ansätze scheinbar diametral gegenüber, die Macht als eine *relationale Größe zwischen Subjekten* begreifen. Aufgrund der vielfältigen und konkurrierenden Traditionen steht eine philosophische Erörterung des Phänomens der Macht vor dem

1 | Der Verweis auf die Inhomogenität des Machtbegriffs scheint ein beliebter Topos für einleitende Bemerkungen zur Thematik zu sein. In dem Sammelband von Ralf Krause und Marc Rölli: *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*. Bielefeld 2008 leiten die beiden Autoren gleichsam mit dem Verweis auf die Heterogenität des Machtbegriffs ein. Und auch Andreas Anter stellt in seiner Einleitung zum 2012 erschienenen Buch: *Theorien der Macht zur Einführung*. Hamburg, die Diversität der verschiedenen Machttheorien fest.

2 | Die vermutlich bekannteste Trennung zwischen Macht und Gewalt findet sich in der Machttheorie Hannah Arendts: *Macht und Gewalt*. München 1987.

Problem, sich scheinbar zwischen vermeintlich alternativlosen Gegensätzen entscheiden zu müssen.

Neben der Heterogenität des Begriffs bzw. der Traditionen hat eine Auseinandersetzung mit Macht aber zudem und vielleicht zuvorderst mit der Begründung ihrer eigenen Voraussetzungen zu kämpfen: Macht wird gemeinhin als ein Phänomen verstanden, das der Welt der Menschen angehört; weder begreifen wir Tiere und Pflanzen als mächtig, noch meinen wir, dass Naturereignisse ein Ausdruck von Macht seien – zumindest für ein säkulares Weltverständnis scheint dies offenbar. Insofern müssen die damit verbundenen impliziten anthropologischen Annahmen theoretisch expliziert werden. So z.B. der Gedanke dass Macht Gesetzmäßigkeiten gehorcht, die in »der Eigentümlichkeit der Menschennatur [vermutet werden], durch die sich die Menschen von allen übrigen Lebewesen unterscheiden«. ³ In *Phänomene der Macht* wird dieser Anspruch von Heinrich Popitz auch mit den folgenden Worten formuliert: »Wir unterstellen mit großer Selbstverständlichkeit, Macht sei ein allgemeines Element der *conditio humana*, Macht bestimme das Wesen menschlicher Vergesellschaftung von Grund auf. Wenn wir das unterstellen, müssen wir auch von Grund auf fragen: Worauf beruht menschliche Macht? Auf welchen Handlungsfähigkeiten, welchen vitalen Bedingtheiten?« ⁴ Die mit dieser Forderung verbundenen Schwierigkeiten liegen auf der Hand: Will man jene Fragen positiv beantworten, läuft man Gefahr, das Machtkonzept zu naturalisieren oder zu ontologisieren. Anthropologische Machttheorien können daher auch zu den substantialistischen Ansätze gezählt werden. Gegenüber diesen Theorien wendet Kurt Röttgers zu Recht ein, dass eine auf ihnen basierende Sozialphilosophie der Macht schlecht begründet ist, denn über das »Wesen des Menschen«, das allein eine solche Fundierung tragen würde, [wissen wir] eigentlich so gut wie nichts« ⁵. Darüber hinaus kann eine solche Begründung mithin sogar gefährlich sein. Eine Lehre, die u.a. aus den Katastrophen des Humanismus zu ziehen ist, besagt: Jede Konzeption *des* Menschen, die sich universaler Kriterien bedient, um alle Völker und Kulturen unter sich zu vereinen, erzeugt zwangsläufig den

3 | Norbert Elias: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a.M. ⁵2003, S. 68.

4 | Heinrich Popitz: *Phänomene der Macht*. Tübingen ²1992, S. 11.

5 | In diesem Band sowie: Kurt Röttgers: *Die Medialität modaler Macht*. In: Ralf Krause/Marc Rölli (Hg.): *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*. Bielefeld 2008, S. 261-278, S. 274.

Nicht-Menschen als ihre logische Kehrseite. Entsprechend vorsichtig ist man heute mit jeder Art essentialistischer Theoriebildung. Im »nachmetaphysischen Zeitalter«, so Röttgers, sind substanztmetaphysische Machttheorien genauso aufzugeben, wie ihre anthropologischen Nachfolger.⁶

Postmoderne MachttheoretikerInnen argumentieren daher überwiegend für ein relationalistisches Verständnis von Macht. Sie fragen nicht nach einem substantiellen »Träger« der Macht, sondern gewissermaßen nach der Macht an-sich und begreifen diese als dynamischen wirklichkeitskonstituierenden Vollzug. Zu den wohl bekanntesten Ausformulierungen eines solchen Ansatzes zählt Judith Butlers *performative* Machttheorie.⁷ Gemäß ihres anti-essentialistischen Ansatzes will Butler aufzeigen, dass Subjekte keine ontologischen Entitäten, sondern diskursive Formationen sind. Diese erwecken nur den »*Anschein von Substantialität* [...], an welche das weltliche gesellschaftliche Publikum einschließlich der Akteure selbst [...] glaubt und die es im Modus des Glaubens performiert«.⁸

Nach vielen Jahren der berechtigten Anthropologiekritik, hat die Frage nach dem Menschen allerdings jüngst erneut Konjunktur. Wie u.a. Gerhard Gamm vermutet, kann dieser Umstand als »die direkte Folge seiner [des Menschen] radikalen Kontingenzerfahrung« gesehen werden, nicht (mehr) zu wissen, wer oder was er ist.⁹ Im Zuge der Wiederentdeckung des Menschen werden auch die sich als postmetaphysisch verstehenden relationalistischen Machtansätze in Frage gestellt und untersucht, ob sich ihre Vertreter tatsächlich anthropologischer Wesensaussagen enthalten. Dass dies bezweifelt werden darf, zeigen u.a. Nicole Balzer und Katharina Ludewig in ihrem Aufsatz *Quellen des Subjekts*, in welchem sie die impliziten und expliziten anthropologische Annahmen der Butler'schen Macht-

6 | Ebd.

7 | Vgl. u.a. Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M. 172014.

8 | Judith Butler: *Performative Akte und Geschlechterkonstitution*. Phänomenologie und feministische Theorie. In: Uwe Wirth (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M. 2002, S. 301-320, S. 302.

9 | Gerhard Gamm: »Abgerissene Bruchstücke eines ganzen Geschlechts«. Philosophische Anthropologie in der Leere des zukünftigen Menschen. In: Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann (Hg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin 2006, S. 103-121, S. 104.

theorie aufzeigen.¹⁰ Neben der »geheimen Anthropologie«¹¹, die sich in vermeintlich anti-essentialistischen Machttheorien findet, ist systematisch aber zudem auch die sich als unmetaphysisch ausgebende verborgene Metaphysik von Interesse, aus der sich die negative Anthropologie derselben speist. Dies scheint vor allem auch in praktischer Hinsicht von Bedeutung zu sein. Wie z.B. Heike Kämpf bemerkt, kann postuliert werden, dass Aussagen über den Menschen handlungsleitend und identitätsstiftend sind.¹² An der neuerlichen Suche nach dem Menschen in der »Leere« des Menschen wird insofern deutlich, dass auch eine negative Anthropologie diese wirklichkeitskonstituierenden Effekte zeitigt – der Boom anthropologischer Forschungsrichtungen darf hierfür vielleicht ebenso als Indiz gelten, wie die stetig wachsende Zahl an Psychotherapiepatienten.

Im Folgenden möchte ich am Beispiel der performativen Machttheorie Judith Butlers die metaphysischen und onto-anthropologischen Voraussetzungen relationalistischer Ansätze vor dem Hintergrund der im Titel programmatisch angekündigten (*Un-*)Sichtbarkeit der Macht in anthropologischen Spielräumen in Frage stellen. Der Umfang des vorliegenden Aufsatzes bringt es dabei mit sich, dass hierzu keine dezidierte Besprechung des Butler'schen Werkes vorgenommen werden kann. Vielmehr dient Butlers Ansatz lediglich als Paradigma, um auf eine Anthropologievergessenheit innerhalb postmoderner Machttheorien hinzuweisen und auf deren Konsequenzen für die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Macht zu reflektieren.

10 | Nicole Balzer/Katharina Ludewig: Quellen des Subjekts. Judith Butlers Umdeutung von Handlungsfähigkeit und Widerstand. In: Norbert Ricken/Nicole Balzer (Hg.): Judith Butler: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden 2012, S. 95-124.

11 | Malte Brinkmann: Die geheime Anthropologie des Michel Foucault. Bildungstheoretische Überlegungen zum anthropologischen Zirkel in Foucaults Literaturtheorie, Archäologie und Genealogie. In: Ludwig A. Pongratz et al. (Hg.): Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik. Wiesbaden 2004, S. 70-96.

12 | Heike Kämpf: »So wie der Mensch sich sieht, so wird er.« Überlegungen zur politischen Verantwortung der philosophischen Anthropologie im Anschluss an Helmuth Plessner. In: Gerhard Gamm et al. (Hg.): Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften. Bielefeld 2005, S. 217-232.

II. UNSICHTBARKEIT DER MACHT IN DER ›LEERE‹ DES SUBJEKTS

Es ist eine der grundlegenden Thesen Judith Butlers, dass Subjekte keine Entitäten sind, die dem gesellschaftlichen Raum vorhergehen, sondern dass sie allererst über Prozesse der Anerkennung in einem sozialen Raum *als* Subjekte konstruiert und damit *als* Subjekte sichtbar werden. Identität ist für Butler keine feste ontologische Kategorie, sondern wird als ein variables Konstrukt aufgefasst, das als Produkt sozialer Praxen (der Anerkennung) zu begreifen ist. Doch wie genau geschieht die Konstruktion des Subjektes und was heißt es, das es in dieser Weise seine Sichtbarkeit erlangt?

Zunächst ist festzuhalten: Butler beantwortet die Frage nach der Konstruktion des Subjekts grundsätzlich diskursanalytisch.¹³ Die Kritik an ihrer »Diskursontologie«, wonach alle Wirklichkeit einschließlich der Materialität des Körpers zum Text wird, soll an dieser Stelle nicht wiederholt werden.¹⁴ Für die vorliegende Überlegung ist vielmehr von Interesse, dass Butler (personale) Identität als eine *performative Leistung* (des Diskurses) begreift. Unter einer performativen Handlung (performative Akte der Identitätsstiftung) versteht sie dabei eine (Sprech-)Handlung, »die das, was sie benennt, hervorruft oder in Szene setzt und so die konstitutive oder produktive Macht der Rede unterstreicht«.¹⁵ Die performative Macht sinnkonstituierender Diskursstrukturen (»Wahrheitsregime«) exemplifiziert Butler dabei vornehmlich am Beispiel der Ontogenese der Kategorie Sex/Geschlecht. Bei der Geburt eines Kindes wird nicht nur das biologische, sondern zugleich auch immer das soziale Geschlecht bestimmt. Der Geburtshelfer beschreibt nicht lediglich, was er sieht, wenn er das Neuge-

13 | Vgl. Paula-Irene Villa: (De)Konstruktion und Diskurs-Genealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler. In: Ruth Becker et al. (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorien, Methoden, Empirie. Wiesbaden 2010, S. 146-157, S. 148.

14 | Siehe hierzu u.a. Barbara Duden: Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. In: Feministische Studien, 11/2 (1993), S. 24-33. Sowie auch Isabell Lorey: Der Körper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault. In: Feministische Studien 11/2 (1993), S. 10-23.

15 | Judith Butler: Für ein sorgfältiges Lesen. In: Seyla Benhabib et al. (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt a.M., S. 122-132, S. 123f.

borene geschlechtlich zuordnet, sondern bringt es in seiner Geschlechtsidentität mit dem Ansprechen *als* bspw. Mädchen erst hervor, d.h. was es im Sinnhorizont einer bestimmten sozialen Ordnung bedeutet, Frau zu sein. Macht kann dementsprechend als »institutionalisierendes stabilisierendes Moment« des individuellen Sprechaktes verstanden werden und fungiert hierbei als »Sinnkonstituent« sozialer Beziehungen.¹⁶

Im Rahmen ihrer Machttheorie entwickelt Butler den Begriff des *Performativen*, der als *terminus technicus* der Sprechakttheorie John L. Austins entstammt¹⁷, weiter, so dass er von dieser in zweierlei Hinsicht zu unterscheiden ist. Unterstellt die Theorie des Performativen ausgehend von Austin und insbesondere von seinem Schüler John Searle in dieser Richtung weitergedacht, ein intentional handelndes Subjekt, dessen Sprechakt selbstreferentiell ist, da die »Äußerung[...] genau den Sachverhalt [schafft], den [sie] repräsentier[t]«¹⁸, so schreibt Butler: »Zunächst einmal darf Performativität nicht als ein vereinzelter oder absichtsvoller ›Akt‹ verstanden werden, sondern als die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkung erzeugt, die er benennt.«¹⁹ Für die poststrukturalistische Position Butlers ist also erstens entscheidend, dass Performativität nicht so verstanden wird, als gäbe es ein »Seiendes hinter dem Tun«²⁰ – »performativ« hat hier die Bedeutung von »nicht-

16 | Ilja Sruhar: Macht und soziale Institutionalisierung. Zu Plessners Anthropologie der Macht. In: Jürgen Friedrich/Bernd Westermann (Hg.): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Frankfurt a.M. 1995, S. 299-306, S. 306.

17 | John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). Ditzingen 1986. Der Begriff ist dem englischen »to perform« entlehnt, was mit »vollziehen«, »vollbringen«, »durchführen« übersetzt werden kann. Austin unterscheidet mit ihm zunächst solche Äußerungen (utterances), die rein deskriptiv sind – wie z.B. »dieser Würfel ist blau«, von solchen, mit denen eine Handlung vollzogen wird – wie z.B. »Ich verspreche, dass ...«.

18 | John Searle: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen. Berlin 2011, S. 43.

19 | Judith Butler: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt a.M. 1997, S. 22.

20 | Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 49.

referentiell«. ²¹ Und zweitens geht Butler wie Jaques Derrida von der Iterierbarkeit performativer Akte aus. ²²

Als »nicht-referentiell« sind performative Akte zu verstehen, insofern und weil sie sich in der Theorie Butlers nicht auf eine Substanz oder ein Wesen beziehen, das zum Ausdruck gebracht wird. Expressivität, im Sinne eines so verstandenen »Wesensausdrucks«, und Performativität stehen im Gegensatz zueinander. ²³ Performativität darf also nicht auf *Performance*, d.h. nicht auf einen singulären Akt absichtsvoll darstellender Realisierung, verkürzt werden. ²⁴ Die Theatralität eines präsenten Aktes (Performance) speist sich nicht aus einem intentionalen Subjekt, dass seine soziale Sichtbarkeit durch instrumentelles Handeln hervorbringt, sondern wird von Butler mit dem »zwangsweise[n] Zitieren einer Norm« verbunden. ²⁵ Zwangsweise geschieht dies, weil das Subjekt nicht als an-sich existierend angenommen wird. Vielmehr ist es Effekt performativer Akte, wodurch es erst den Status eines Wahrnehmungsobjektes erhält und deshalb muss es den diskursspezifischen Gestus und Habitus rezitieren, »um sich als lebensfähiges Subjekt zu qualifizieren und ein solches zu bleiben«. ²⁶ Singuläre oder expressive Akte, die sich nicht auf eine diskursive Ordnung stützen, sind dementsprechend nicht nur irrelevant, sondern auch undenkbar. ²⁷ Denn das Eingebundensein in einen spezifischen Diskursraum, der »abgrenzt und trägt, was als »das Menschliche« qualifiziert«, »geht dem Zum-Vorschein-Kommen des Menschen voraus«. ²⁸

Butler betont in diesem Zusammenhang immer wieder, dass die Konstruktion der sozialen Sichtbarkeit des Subjektes nicht so verstanden werden darf: »Der Diskurs konstruiert das Subjekt.« Denn die Subjekt-

21 | Butler: Performative Akte und Geschlechterkonstitution, S. 305.

22 | Butler: Körper von Gewicht, S. 36f. Vgl. auch u.a. Erika Fischer-Lichte: Performativität. Eine Einführung. Bielefeld 2012, S. 41f.

23 | Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 207. Vgl. auch Fischer-Lichte: Performativität, S. 41.

24 | Butler: Körper von Gewicht, S. 391.

25 | Ebd., S. 318.

26 | Ebd.

27 | Eckhard Schumann: Performativität und Performance. In: Wirth (Hg.): Performanz, S. 383-402, S. 393.

28 | Butler: Körper von Gewicht, S. 29f.

Position eines handlungstheoretischen Determinismus bleibt hierbei erhalten, nur nimmt der Diskurs die Stelle des Satzsubjektes ein.²⁹ Die Personifizierung des Diskurses oder der Macht sei dabei, so Butler, der Fehllektüre Michel Foucaults geschuldet:

Wenn Foucaults Auffassung von Macht jedoch als eine Zerschlagung und Zersetzung dieser Grammatik und Metaphysik des Subjektes verstanden wird, wenn Macht die Bildung und Erhaltung der Subjekte orchestriert, dann lässt sich Macht nicht darstellen, als wäre sie von den Bestimmungen her das ›Subjekt‹, das ja ihre Wirkung ist.³⁰

Die Konstruktion gehört nicht an den Ort des Satzsubjektes, denn sie

ist weder ein Subjekt noch dessen Handlung, sondern ein Prozess ständigen Wiederholens, durch den sowohl ›Subjekte‹ wie ›Handlungen‹ überhaupt erst in Erscheinung treten. Es gibt da keine Macht, die handelt, sondern nur ein dauernd wiederholtes Handeln, das Macht in ihrer Beständigkeit und Instabilität ist.³¹

Als Wirkung der wiederholenden Praxis erscheint das Subjekt, als ob es ein natürlich Seiendes wäre. Gleichwohl tun sich im Wiederholungsprozess Brüche auf, denn die naturalisierende Wirkung der Iteration ist niemals »Ausführung desselben Sinns«³², sondern, weil sprecher- und kontextabhängig, Re-Iteration, Re-Zitation. Diese Brüche verweisen auf eine genuine Instabilität der iterierenden Stabilisation, d.i. »die dekonstruierende Möglichkeit des Wiederholungsprozesses selbst«.³³ An ihnen kommt die Freiheit des der Darstellung zugrunde liegenden und sich ihr nie ganz fügenden »postsouveränen« Subjektes zum Ausdruck, dessen »Handlungsmacht gerade dort ein[setzt], wo die Souveränität schwindet«.³⁴

Vor allem an körperlichen Handlungen wird die Unverfügbarkeit des Subjektes für Butler anschaulich, denn »der unwissende Körper [markiert]

29 | Ebd., S. 31.

30 | Ebd., S. 31f.

31 | Ebd., S. 32.

32 | Ebd., S. 299.

33 | Ebd., S. 33.

34 | Butler: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt a.M. 2006, S. 32.

die Grenze der Intentionalität«, »weil seine Handlungen niemals vollständig bewusst gesteuert oder willentlich bestimmt sind«. ³⁵ Und wenn z.B. ein Transvestit den Glauben an die Kategorie der Geschlechtsidentität parodiert, so spielt er oder sie mit dem Bruch, der sich zwischen seiner oder ihrer Anatomie und der dargestellten Geschlechtlichkeit aufmacht. ³⁶ Die Konstruktivistin bestreitet insofern nicht die Wirklichkeit der Materialität des Körpers. Gleichwohl gibt sie zu bedenken, dass die Unbestreitbarkeit derselben bedeutet, »irgendeine Version [...] irgendeine Ausformung von ›Materialität‹« anzuerkennen. ³⁷ Butler fordert daher eine »neue Ontologie des Körpers« ³⁸, die berücksichtigt, dass der Körper »keinen ontologischen Status über die verschiedenen Akte, die seine Realität bilden, hinaus besitzt« und folglich erst jede Behauptung desselben seine Realität als Effekt der Bezugnahme zeitigt. ³⁹ Die Diskurstheorie hat daher die Metaphysik der Substanz zu ersetzen. Doch wenn sich die (alte) Ontologie der Substanz in jener Weise als irrealer Effekt erweist, bedeutet das, dass sie im Grunde überflüssig wird – wie Butler unterstellt? ⁴⁰ Oder bestimmt hier nicht vielmehr der Akt des theoretischen Zugriffs – kein Reales vor dem Referenzakt anzunehmen – über die Erfassbarkeit des Phänomens, worin sich eine uneingestandene metaphysische Position verbirgt?

Folgt man Nicolai Hartmann, einem Philosophen des 20. Jahrhunderts, der um die Grundlegung einer neuen, kritischen Ontologie bemüht war, so ist alle Philosophie notwendig Metaphysik. ⁴¹ Denn jede Philosophie ist genötigt, einen Standpunkt einzunehmen, d. i. eine bestimmte philosophische Haltung zur Welt und der ihr zur Untersuchung aufgegebenen Gegenstände, vor deren Horizont sie um eine theoretische Auseinandersetzung bemüht ist. Und dieser vorgefasste Standpunkt ist metaphysisch, denn er geht stets dem Gegenstand wissenschaftlicher Be-

35 | Ebd., S. 23. Vgl. auch Fischer-Lichte: Performativität, S. 69.

36 | Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 202.

37 | Butler: Körper von Gewicht, S. 33

38 | Butler: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt a.M., New York 2010, S. 10.

39 | Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 200. Vgl. auch Judith Butler: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin 2016, S. 88.

40 | Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 49.

41 | Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1965, S. 8.

schäftigung voraus und bestimmt den methodischen Rahmen und die Richtung philosophischer Arbeit. Die moderne Abkehr von der Metaphysik ist, so Hartmann, einem Missverständnis der kantischen Kritik geschuldet. Dass wir die Dinge nicht erfahren, wie sie an-sich sind, sondern immer so, wie sie für ein Bewusstsein erscheinen, verführt zu dem »negativistischen Glauben«, man müsse sich »aller metaphysischer Gedankenrichtung überhaupt [...] enthalten«.⁴² Indes übersieht die von Hartmann kritisierte Position nicht nur die eigene Standpunktverhaftetheit. Auch ignoriert sie, dass eine kritische Auseinandersetzung mit dem in der Erfahrung Gegebenen ja auf dessen metaphysischen Gehalt zielt. Insofern muss gerade eine Leugnung desselben unkritisch heißen, denn der Kritik fehlt hier dasjenige, worauf sie sich bezieht. Daher stellt Hartmann der These Kants: »Keine Metaphysik ohne Kritik.« ihre »natürliche Antithese gegenüber [...]: keine Kritik ohne Metaphysik«.⁴³ Mit ihm können wir folglich zwei metaphysische Einstellungen voneinander unterscheiden: Die Metaphysik des Standpunktes einer vorgefassten theoretischen Einstellung zur Welt und die Metaphysik des Objektes. Wenn letztere zu leugnen heißt, unkritisch, d.h. unwissenschaftlich zu sein, dann kann zunächst die obige Frage danach, ob die Ontologie der Substanz überflüssig werden kann, entschieden verneint werden. Es kommt vielmehr darauf an, zu verstehen, wie das Gegebensein einer Ontologie gedacht werden kann, ohne vorschnell in alte metaphysische Mythen zu verfallen. Fürderhin kann festgehalten werden, dass Butlers Theorie, gleichwohl sie sich nicht als eine solche versteht, metaphysisch genannt werden kann.

Problematisch ist nun weniger, dass Butler eine metaphysische Position vertritt – denn wie wir mit Hartmann schon festgestellt haben, kommt keine Philosophie ohne Standpunkt aus. Doch der Standpunkt entscheidet über die phänomenale Gegebenheit einer Sache. Und hinter Butlers Standpunkt verbirgt sich die philosophisch nicht hinreichend begründete Prämisse, dass die Welt und die in ihr enthaltenen Gegenstände nicht sinnlich anschaulich, sondern allein intelligibel sind. Von der kantischen Dualität von Rezeptivität und Spontaneität (»Gedanken ohne Inhalte sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind«⁴⁴) bleibt in die-

42 | Ebd., S. 34.

43 | Ebd., S. 5.

44 | Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Werke in 12 Bänden, Bd. III. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. 1974, B75, A48.

sem Horizont so nur die Spontanität der Setzung »eines inneren Kerns oder einer inneren Substanz« übrig, die allerdings »auf der Oberfläche des Körpers«, d.h. sichtbar, erzeugt wird.⁴⁵ Die Sichtbarkeit (z.B. im Gestus und Kleidungsstil und insofern »auf der Oberfläche des Körpers« sichtbar als Frau zu erscheinen) wird aber nicht über eine Theorie sinnlicher Wahrnehmung begründet, sondern als reine Verstandesleistung begriffen. Mit Hartmann können wir diesen Standpunkt Butlers daher auch als *Intellektualismus* bezeichnen: Die »Wahrnehmung kann dem Denken nichts hinzufügen. Sie kann auch nur ›Setzungen‹ vollziehen«.⁴⁶ D.h. die sinnliche Wahrnehmung, die allein uns das Anschauungsmaterial liefert, auf das hin wir uns im Gebrauch unseres Verstandes beziehen, »ist in Denken aufgelöst«⁴⁷. Macht ist so eigentlich, d.h. sinnlich, nicht wahrnehmbar. Denn jene Nachgeburt des neukantischen Rationalismus entwertet nicht nur die Ästhetik der Erscheinung, sondern auch unseren reichen Wahrnehmungs- und Empfindungsapparat: den Leib, der gleichsam nur in seiner Setzung als *Körper* begriffen werden kann, hinter dem er gänzlich verschwindet.⁴⁸

Allerdings »setzt« hier nicht ein autonomes Subjekt, sondern der Diskurs und es ist Butler dahingehend zuzustimmen, dass der Diskurs hierbei nicht die Stelle des Satzsubjektes einnimmt. Denn der Diskurs »enthält« selbst nur Relationen und »die Relationen, die seinen Inhalt bilden, sind ohne substantiellen Kern«⁴⁹. Doch auf diesem Weg der Vermeidung eines handlungstheoretischen Determinismus – alles ist »in Relationen aufgelöst«⁵⁰ – ist Macht nur in ihrer Wirkung im Sinne bestehender Diskursstrukturen (»Wahrheitsregime«) nicht aber als konkret gewirkte begreifbar. Aus diesem Grund bleibt die Frage, wie sich diese Strukturen

45 | Butler: Unbehagen der Geschlechter, S. 200.

46 | Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 164.

47 | Ebd.

48 | Siehe zu einer konstruktiven Kritik an dieser Leibvergessenheit u.a. Gesa Lindemann: Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechterkonstruktion. In: Feministische Studien Band 11 Heft 2 (1993), S. 44-54. Sowie auch Ulla Jäger: Plessner, Körper und Geschlecht. Exzentrische Positionalität im Kontext konstruktivistischer Ansätze. In: Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Berlin 2006, S. 215-234.

49 | Hartmann: Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis, S. 164.

50 | Ebd.

herausgebildet und warum sie sich gegenüber anderen durchgesetzt haben, unbeantwortbar und unklar. Kritik ist demzufolge nur als Reaktion auf bestehende Machtstrukturen denkbar, wodurch man Gefahr läuft, sie in der kritischen Bezugnahme zu affirmieren. Folgerichtig weist Butler daher darauf hin, dass bspw. für die Rechte der Frau zu demonstrieren, heteronormative patriarchale Strukturen noch bestärken würde. Stattdessen müsse man solche Strukturen de-konstruieren, um sie als konstruierte zu entlarven. Doch diese Möglichkeit zur Veränderung birgt die Gefahr des Gesichtsverlustes bis hin zum gänzlichen Ausschlusses aus dem Raum der Sichtbarkeit. Ist das Sein des Gegenüber nur als Funktion des Denkens (des Diskurses) zu begreifen, setzt die Möglichkeit der Etablierung neuer Diskursstrukturen sehr viel auf Seiten der Subjekte voraus. Kritikfähigkeit, ein hohes Maß an Reflexivität und ein ›dickes Fell‹ scheinen Grundvoraussetzungen, will man gegen die in den sozialen Praxen institutionalisierten Formen der Anerkennung aufbegehren. Dass man dabei mitunter sein Leben aufs Spiel setzt, um etwas zu verändern, wird nicht sichtbar. Unsichtbar bleiben auch die Narben all derjenigen, die jene Voraussetzungen nicht mitbringen. Unter der Herrschaft der transzendentalen Ordnung des Relationalismus ist Butlers Machttheorie nicht nur metaphysisch, vielmehr läuft sie mit ihrem Anti-Essentialismus letztlich auch Gefahr unkritisch zu werden: Die Unsichtbarkeit meiner Person als an-sich seiende ist ihr Dogma. Indes ist dies nicht zwingend, denn wie oben mit Hartmann festgestellt wurde, bestimmt der metaphysische Standpunkt den methodischen Rahmen des Begreifens des Phänomens – in einem anderen Horizont kann es sich auch anders zeigen. Butlers Gegnerschaft gegen eine Ontologisierung des Subjekts ist allerdings begründet, doch kauft sie sich in ihrer Abkehr von derselben die Unsichtbarkeit der Welt und all ihrer Gegenstände ein. Zudem kann Butler, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, letztlich doch nicht ganz auf ontologische Annahmen verzichten. Diese gilt es nun im Anspruch einer kritischen Ontologie zu hinterfragen.

III. SICHTBARKEIT DER MACHT IN DER LEHRE DES MENSCHEN

Butlers Abkehr von der humanistischen Konzeption des Menschen, die eine natürliche Gemeinsamkeit all dessen, was Menschenantlitz trägt, unterstellt und zum normativen Ideal des Menschseins an-sich erhebt, erfolgt, »um den Prozess der Erneuerung des Menschlichen in Gang zu setzen«.⁵¹ Zu Recht kritisiert sie das Festhalten der hegemonialen westlichen Repräsentation an einer »Version des ›Menschlichen‹«.⁵² Denn wenn das, was als das Menschliche qualifiziert, »historisch revidierbare Kriterien der Intelligibilität sind«⁵³, dann gibt es keine Version des Menschlichen, die nicht hinterfragbar wäre. Die kultur-historisch relativen Normen sind es, die nach Butler »das ›Ich‹, das ich bin«, schaffen. Und es ist von diesen Normen abhängig, denn erst durch sie wird es *als* menschlich anerkannt oder, wenn es ihnen nicht entspricht, nur eingeschränkt oder überhaupt nicht anerkannt.⁵⁴ Mit dem Grad der sozialen Sichtbarkeit ist zugleich der Rahmen der individuellen Handlungsmöglichkeiten abgesteckt.⁵⁵ Da insofern »die Existenzfähigkeit unserer individuellen Personalität grundsätzlich« von den Normen der Anerkennung abhängt, wird, so Butler, »die Anerkennung zu einem Ort der Macht«.⁵⁶ Vor allem in ihren jüngeren Arbeiten geht Butler dabei davon aus, dass nicht nur der Widerstand des Subjektes gegen bestehende Normen mit dem Wunsch nach Anerkennung verknüpft ist, sondern, dass »schon die bloße Möglichkeit der Subjektbildung von einem leidenschaftlichen Anerkennungsstreben abhängt«.⁵⁷ Menschen, so formuliert es Butler hier ausdrücklich, begehren Anerkennung und bedürfen ihrer existenziell.

Zwei Fragen drängen sich auf. Erstens, wie begründet Butler ihre anthropologische Annahme der Anerkennungsbedürftigkeit des Men-

51 | Butler: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt a.M. 2011, S. 13.

52 | Ebd., S. 14.

53 | Butler: Körper von Gewicht, S. 37.

54 | Butler: Die Macht der Geschlechternorm, S. 12.

55 | Ebd., S. 57.

56 | Ebd., S. 10f.

57 | Butler: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a.M. 2013, S. 107. Sowie Balzer/Ludewig: Quellen des Subjekts, S. 120.

schen? Und zweitens, inwiefern verträgt sich diese mit ihrem Anti-Essentialismus? Butler weist zwar, so Balzer und Ludewig, darauf hin, dass die Kritik am (substantialistischen) Subjektbegriff »nicht zwangsläufig eine Ent-Anthropologisierung seiner Theoretisierung bedeuten muss«. ⁵⁸ Dennoch macht es einen Unterschied, ob ich mich im Rahmen einer Subjekttheorie (auch) anthropologischer Annahmen bediene oder ob ich dieselbe auf dem Fundament einer Anthropologie errichte. Wenn ich ganz allgemein sage, dass ein Gegenstand selbst die Bedingung der Möglichkeit seiner Erkenntnis von ihm gibt – sie ihm zugrunde liegt, dann ist dies eine ontologische Aussage. Und wenn ich sage, dass er so beschaffen ist, dass er anerkannt werden will und muss, und zwar als Mensch, dann ist dies eine onto-anthropologische Aussage, denn ich behaupte, dass es Entitäten gibt, die (*als* Menschen) anerkannt werden wollen und dass genau diese Entitäten Menschen sind. Butler schreibt zwar, dass unser Leben davon abhängt, »dass es Normen der Anerkennung gibt, die unsere Lebensfähigkeit als Menschen erzeugen und aufrechterhalten« ⁵⁹ und die mir in diesem Sinne also »vorhergehen und mich übersteigen« ⁶⁰, aber diese Normen können nur für einen bestimmten Kreis an Entitäten überhaupt Geltung beanspruchen; nämlich für diejenigen, denen die Bedingung der Möglichkeit als Mensch anerkannt zu werden, zugrunde liegt. ⁶¹

58 | Ebd.

59 | Butler: Die Macht der Geschlechternorm, S. 60.

60 | Ebd., S. 58.

61 | Hiermit ist eine Problematik angesprochen, der sich Gesa Lindemann im Rahmen ihrer *reflexiven Anthropologie* ausführlich widmet. Lindemanns These, die sie ausgehend von Helmuth Plessners Theorie der *exzentrischen Positionalität* entwickelt, lautet: »[P]ersonal vergesellschaftete Wesen [können] das Personsein nicht a priori auf einen Kreis körperlich bestimmter Entitäten, etwa die Menschen, beschränken.« Es ist also nicht von vornherein klar, welche mir begegnenden Entitäten überhaupt als soziale Akteure infrage kommen. Auch eine negative Anthropologie, die von der Unbestimmtheit des Menschen ausgeht, ist zumindest in dieser Hinsicht eine anthropologische Gewissheit, denn sie unterstellt, dass durch diese Bestimmung der Kreis der als soziale Akteure infrage kommenden klar, d.h. a priori, von anderen Entitäten unterscheidbar wäre. Die Grenzen des Sozialen, so die Soziologin, liegen aber nicht von Natur aus fest, daher muss fraglich werden, wie sich soziale Grenzziehungsprozesse vollziehen. Insofern ist die gängige Erklärungsrichtung umzudrehen: Gesellschaftstheorien seien nicht auf einem

Butler begründet den Wunsch nach Anerkennung mit einer zusätzlichen anthropologischen Annahme: dem »*ekstatischen Charakter unserer Existenz*«⁶². Das »Außer-sich-Sein«, so Butler, macht den Menschen zum menschlichen Subjekt:

Ich kann nicht sein, wer ich bin, ohne aus der Sozialität der Normen zu schöpfen, die mir vorhergehen und mich übersteigen. In diesem Sinne bin ich von Anfang an außerhalb meiner selbst, und um zu überleben, um in den Bereich des Möglichen zu gelangen, muss ich es sein.⁶³

Butler macht an dieser Stelle deutlich, dass das Sein des Menschen als veränderbare ›Idee‹ aufzufassen ist und daher scheint es, als würde sie ihrem Anti-Essentialismus trotz anthropologischer Annahmen entsprechen können. Es ist hierbei die »ontologische Gespaltenheit« des Selbst, ein Selbst, das seine Spaltung selbst vollzieht, mit der sich Butler gegen die Vorstellung eines als »Ganzes oder autonom« existierenden Subjektes ausspricht.⁶⁴ Allerdings ist, wie u.a. Helmuth Plessner feststellt, »die Selbstauffassung des Menschen [...] als Mensch im Sinne einer ethnisch und historisch abwandelbaren ›Idee‹ selbst ein Produkt seiner Geschichte [...], [der] das Schicksal allen Geschaffenen bereitet ist, untergehen – und nicht nur außer Sicht geraten – zu können«.⁶⁵ Ohne Bindung an ein dem Wandel real Zugrundeliegendes gerät Butler mit ihrer Verteidigung, dass

anthropologischen Fundament zu errichten, sondern über eine Analyse sozialer Grenzziehungsprozesse ist danach zu fragen, »welche Funktionen anthropologische Annahmen im Rahmen des Vollzugs der Grenzziehung zwischen Personen und anderem haben« – Anthropologien sind in dieser Weise also reflexiv in den Blick zu nehmen. Gesa Lindemann: Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners. In: Gerhard Gamm/Mathias Gutmann/Alexandra Manzei (Hg.): Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften. Bielefeld 2005, S. 83-98, hier S. 83 und S. 95.

62 | Butler: Die Macht der Geschlechternormen, S. 59. (Hervorhebung im Original)

63 | Ebd., S. 58.

64 | Ebd., S. 244f.

65 | Helmuth Plessner: Macht und menschliche Natur. In: Ders.: Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften Bd. V, Frankfurt a.M. 1981, S. 134-234, S. 163.

Mensch sein an keine bestimmte Gestalt gebunden ist, es keine ausgezeichnete und vor allem nicht die richtige und wahre Lebensform ›des‹ Menschen gibt, an die Grenzen des Relativismus. Zu fragen ist, wie Butlers berechtigter Anspruch eingeholt werden kann, ohne dass der Mensch in der Kontingenz der ›Ideen‹ Mensch und Menschlichkeit verloren geht.

Ludewig und Balzer weisen am Ende ihres Beitrages zu den *Quellen des Subjektes* darauf hin, dass, statt »[d]ie Frage zu stellen, wie Menschen zu Subjekten (gemacht) werden, [es vielmehr erfordere], die Frage (wieder) zu stellen, was ›Menschen zu Menschen macht‹ und dabei auch der paradoxen Verfasstheit des Menschen Rechnung zu tragen.«.⁶⁶ Ein Autor, dem auch die beiden Autorinnen das Schlusswort überlassen, kommt jener Forderung nach und stellt mit seinem Konzept der *exzentrischen Positionalität* die Frage nach dem Menschen neu. Gemeint ist Helmuth Plessner, dessen m.E. konstruktiver Ansatz zur Bearbeitung der hier vorgestellten Problematik abschließend kurz skizziert werden soll.

Plessner geht es nicht um eine Bestimmung des menschlichen Wesens, weder in inhaltlicher noch in formaler Hinsicht⁶⁷, sondern er fragt nach der phänomenalen Erscheinung des Menschen in der Welt. Hierzu setzt er nicht – und dies unterscheidet ihn von fast allen essentialistischen wie anti-essentialistischen Anthropologien – auf der Ebene des Menschen an, sondern auf der Ebene subhumaner Lebewesen. Die »ontologische Gespaltenheit«, von der Butler (oben) spricht, holt Plessner über eine phänomenologisch fundierte Naturphilosophie lebendiger Entitäten ein, die mit der Frage anhebt: Was unterscheidet in der sinnlichen *Anschauung* belebtes von unbelebtem. Die Antwort: Belebte Entitäten öffnen und schließen sich selbsttätig gegenüber ihrer Umwelt, vollziehen von sich aus einen Austausch mit ihrer Umwelt, wodurch sie nicht einfach nur

66 | Balzer/Ludewig: *Quellen des Subjekts*, S. 121.

67 | Die beiden Autorinnen meinen hingegen, Plessner gehe davon aus, dass der Mensch nur mittels einer formalen Bestimmung eingeholt werden könne und sehen hierin eine Parallele zu Butler. Ebd. Diese Behauptung ist allerdings einer Fehllektüre Plessners geschuldet. An derjenigen Stelle, auf die sich die beiden Autorinnen beziehen, bespricht Plessner zwei Möglichkeiten der apriorischen Bestimmung des Menschen: die inhaltliche und die formale. Er spricht sich gegen beide Möglichkeiten aus. Als Beispiel für eine formale Bestimmung dient ihm Heideggers, wie Plessner sie an anderer Stelle bezeichnet, »Sperrklausel« des *Daseins*. Plessner: *Macht und menschliche Natur*, S. 154f.

als ein gestalthaftes Außen, sondern als Einheiten von Innen und Außen und damit *an-sich selbst* als *Ganzheiten* erscheinen.⁶⁸

Mit dem Terminus der exzentrischen Positionalität weist Plessner auf einen Bruch im selbstvollzogenen Umweltbezug eines lebendigen Dings hin, dessen Welt- und Selbstbezug dadurch in ungeheurer Weise komplexer ist, als dies für zentrisch positionierte Lebewesen (Tiere) gilt. Exzentrizität meint, dass es Lebewesen gibt, die nicht einfach nur erleben und in ihrem Erleben aufgehen (wie z.B. das Tier, das nach Plessner in seinem Selbst spazieren geht), sondern ihr Erleben erleben. So verstanden ist der Mensch Subjekt seiner Erlebnisse im Hier und Jetzt und ist *zugleich* auch Objekt seiner Erlebnisse im Wissen um diese. Vor dem Hintergrund der phänomenalen Gegebenheit meint *exzentrische Positionalität*, von sich aus einen Raum, eine Position in der Welt zu behaupten und *zugleich*, im Wissen um diese, ›außerhalb‹ dieser zu sein. Das »ex« ist folglich nicht (nur) als Präfix zu lesen: Der Begriff umfasst die Zentrizität sowie die Exzentrizität der Position. Ich ›bin‹ nicht nur außerhalb meiner selbst (wie Butler meint), ich ›bin‹ innerhalb *und* außerhalb meiner selbst. In der Verschränkung von Innenperspektive und Außenperspektive weiß der Mensch um seine Interaktion mit der Umwelt und nimmt sich als ein in der Welt exponiertes Lebewesen war. So besteht der »geistige Charakter der Person«, wie Plessner schreibt, »in der Wir-form des eigenen Ichs«. ⁶⁹ Der Mensch kann nicht einfach in seiner individuellen Existenz aufgehen, sondern ist »verkörperte Existenz, die aus dem objektiven Sinn, den sie verkörpert, den Maßstab, den Anspruch, den Entwurf ihres Daseins gewinnt«. ⁷⁰ Der Körper fungiert hierbei als Bindeglied zwischen dem Einzelnen und dem sozialen Feld. An ihm kommt »das Soziale individuell wie vice versa das Individuelle sozial zum Ausdruck« ⁷¹.

68 | Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/New York 1975.

69 | Ebd., S. 303.

70 | Helmuth Plessner: Zur Anthropologie des Schauspielers. In: Ders.: Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften Bd. VII, Frankfurt a.M. 1982, S. 399-418, S. 414.

71 | Christoph Wulf/Michael Göhlich/Jörg Zierfas (Hg.): Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln. Weinheim und München 2001, S. 20.

Die individuelle Existenz ist gebrochen in private (zentrische) und öffentliche (ex-zentrische) Existenz. Wie Uta Eichler in ihrem Aufsatz *Plessners Rehabilitierung der praktischen Philosophie auf der Grundlage seines Seelenbegriffs* zeigt, ist es nun gerade diese »Gebrochenheit zwischen Individualität und Personalität [aus der] die vielfältigen Sozialformen des Rechts, der Moral, der Politik und der Religion [entstehen]«. ⁷² Die Bruchstelle der performativen Iteration, in der Butler die de-konstruierende Möglichkeit des Diskurses verortet, wird hier deutlich als umkämpfte Zone der individuellen und der personalen Existenz des Menschen. Keine von beiden ist »eher«. Ohne Rekurs auf bestehende (objektive) Umgangsformen kann ich kein »Ich« ausbilden, aber die Sozialität der Normen ist dennoch nicht (alleiniger) Grund meines »Ich«, denn es bedarf eines Individuums, dass sie verkörpert: »[D]ie Entscheidung über das Wesen des Menschen [kommt] nicht ohne seine *konkrete* Mitwirkung« aus. ⁷³ In diesem Sinne wird verständlich, wie sich soziale Ordnungsformen, wie sich Machtstrukturen, ausbilden: Ihre Geltung hängt an der iterativen Praxis ihrer *lebendigen* Überlieferung. Expressivität und Performativität schließen einander nicht aus, sondern bedingen einander. Die wirklichkeitskonstituierende Macht der »menschlichen Natur« wird schließlich im Phänomen der verkörperten »Entscheidung als Resultat der Auseinandersetzung des Einzelnen mit den sozialen Verkehrsformen« ⁷⁴ sichtbar.

72 | Uta Eichler: Plessners Rehabilitierung der praktischen Philosophie auf der Grundlage seines Seelenbegriffs. In: Katja Crone et al. (Hg.): *Über die Seele*. Frankfurt a.M. 2010, S. 302-329, S. 312.

73 | Plessner: *Macht und menschliche Natur*, S. 187. (Hervorhebung K.F.)

74 | Eichler: Plessners Rehabilitierung der praktischen Philosophie, S. 313.