



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Aufgeschobene Gewalt“

Zum Verhältnis von sprachlicher und körperlicher
Gewalt bei Judith Butler

Verfasser

Jakob Falkinger, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

Für meine Eltern und meine Geschwister

INHALTSVERZEICHNIS

Persönliche Erklärung	9
Danksagung	10
Siglen	12
1. Einleitung: Heranführung, Gliederung, Forschungsstand	13
1.1 Heranführung an das Thema: Spektren der Gewalt.....	13
1.2 Einleitung, Gliederung, Thesen.....	19
1.2.1 Einleitung – Spannungsfeld Gewalt, Sprache, Körper.....	19
1.2.2 Hauptthesen und Aufbau der Arbeit.....	23
1.2.3 Forschungsstand und Kontextualisierung der Arbeit	25
2. Die Verschränkung von Sprache und Körper als Bedingung für Verletzbarkeit und Gewalt	29
2.1 Momente der Nicht-Souveränität in der Struktur von Sprechakten.....	36
2.1.1 Der Handlungscharakter von Sprache: Illokution und Perlokution	36
2.1.2 Butlers Bezugnahme auf die Unterscheidung von perlokutionärem und illokutionärem Akt.....	38
2.1.3 Intention & Konventionalität, Iterabilität, Wiederholbarkeit.....	41
2.2 Butlers Begriff des Performativen: Zitathaftigkeit und irreduzible Körperlichkeit von Sprache:.....	45
2.2.1 Ermöglichende Beschränkungen: Derridas Ausweitung des Schriftbegriffs und Butlers Bezugnahme	45
2.2.2 Performativität als Praxis der Wiederholung: Iterabilität und die Möglichkeit der Resignifizierung	46
2.2.3 Iterabilität und gesellschaftliche Re-Produktion von Bedeutung – Butlers Kritik an Derridas Strukturbegriff	48
2.3 Die Verschränkung von Körper und Sprache im Bereich des Performativen.....	52
2.3.1 Verletzbarkeit und Anrufung	52
2.3.2 Versprechen, Drohen und die Inkongruenz von Sprache und Körper	54
2.3.2.1 Die chiastische Beziehung von Sprache und Körper	54
2.3.2.2 Die Unzulänglichkeit von Versprechen und Drohen Handeln festzuschreiben.....	55

2.3.2.3 Die Inkongruenz von Sprache und Körper im Versprechen und in der Drohung als Möglichkeitsbedingung von Handeln.....	57
--	----

3. Zur Unterscheidung von Leib und Körper 64

3.1 Leib, Körper und Gewalt.....	64
3.2 Merleau-Ponty: Der Leib als Öffnung und Unterwerfung zur Welt. Leib, Subjekt und das Problem der Transzendenz	69
3.2.1 <i>Die Phänomenologie, die Reduktion, das Problem der Außenwelt und das Problem des Solipsismus</i>	69
3.2.2 <i>Der Leib als Öffnung.....</i>	71
3.2.3 <i>Die vorgängige Welt des Sozialen und die dialektische Verschränkung von Geschichte und Leib bei Merleau-Ponty.....</i>	73
3.3 Foucault, Butler und der Körper im Prozess der Subjektivation.....	77
3.3.1 <i>Der Körper als Schauplatz der Geschichte?.....</i>	78
3.3.2 <i>Die paradoxe Doppelbewegung der Subjektivation und der Körper.....</i>	82
3.3.3 <i>Körper und Widerstand.....</i>	85
3.4 Sprechende Körper.....	85

4. Die symbolische Kraft von Gewalt – Sprechende Körper und die Zur-Schau-Stellung von Verletzbarkeit..... 89

4.1 Butlers Sozialontologie des Körpers: Verletzbarkeit und Gefährdetheit.....	90
4.2 Die Frage nach der Fehlaneignung körperlicher Gewalt: Schläge die wie Wörter treffen?.....	94
4.2.1 <i>Die iterative Struktur von Gewalt – Verantwortung in der Wiederholung</i>	94
4.2.2 <i>Grenzen der Resignifizierbarkeit in der Verschränkung von Sprache und Körper: Die „Körperkraft von Sprache“</i>	96
4.2.3 <i>Grenzen der körperlichen Handlungsfähigkeit – Mord und Folter</i>	99
4.3 Verletzbarkeit, Erscheinungsraum, Medialität – Exposition der Verletzbarkeit als Strategie des Gegen-Handelns.....	102
4.3.1 <i>Paradoxe Ansprüche</i>	105
4.3.2 <i>Mediale Realität der Körper – Zirkulabilität der Bilder: Exkurs.....</i>	108
4.4 Ethik und Politik der Gewaltfreiheit – Grenzen der Gewaltlosigkeit.....	112

5. Schlussbemerkung.....	116
6. Literaturverzeichnis	121
6.1 Siglen.....	121
6.2 Sämtliche Quellen.....	123
7. Anhang.....	130
7.1 Abstracts.....	130
7.2 Lebenslauf.....	132

Persönliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bewusst, dass ich bei einem eventuellen Verstoß mit Konsequenzen zu rechnen habe. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Datum:

Unterschrift:

Danksagung

Zunächst möchte ich mich bei meinem Betreuer Univ. Prof. Dr. Georg Stenger bedanken, der mich mit seinen hilfreichen Anregungen, Rückmeldungen und motivierenden Worten während des Arbeitsprozesses stets unterstützt hat.

Bei Gerald Posselt möchte ich mich für die Ratschläge, Diskussionen und thematischen Anregungen bedanken, die für diese Arbeit sehr wichtig waren.

Außerdem möchte ich mich bei Simone Grössing, Michael Poigner, Jakob Puttinger, Sergej Seitz und Anna Wieder für ihren fachlichen Rat, ihre Freude am stundenlangen Diskutieren, ihren freundschaftlichen Rückhalt und natürlich auch für ihre Hilfe beim Korrigieren dieser Arbeit bedanken.

Besonderer Dank gilt letztlich meinen Eltern, meinen Geschwistern und meinen FreundInnen, auf deren Unterstützung ich mich stets verlassen konnte. Danke!

Siglen

Schriften von Butler

BiA: „Bodies in Alliance and the Politics of the Street“

BV: „Bodily Vulnerability, Coalitions and Street Politics“

FBI: "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions"

HS: *Haß spricht*

RdK: *Raster des Krieges*

SWB: „Subjektivierung, Widerstand. Bedeutungsverschiebung“

Schriften weiterer häufig zitiertes AutorInnen:

Hannah Arendt: VA: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*

John L. Austin: PÄ: „Performative Äußerungen“
TdS: *How to do things with words. Zur Theorie der Sprechakte.*

Jacques Derrida: G: Grammatologie
SEK: „Signatur Ereignis Kontext“

Shoshana Felman: SSB: *The Scandal of the Speaking Body*

Michel Foucault: NGH: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“
SuM: „Subjekt und Macht“
ÜuS: *Überwachen und Strafen*

Maurice Merleau-Ponty: PdW: *Phänomenologie der Wahrnehmung*

Friedrich Nietzsche: GdM: *Genealogie der Moral*

1. Einleitung: Heranführung, Gliederung, Forschungsstand

1.1 Heranführung an das Thema: Spektren der Gewalt

Die Gewalt herrscht dort wo der Staat sagt:
"Um die Gewalt zu bekämpfen
darf es keine Gewalt mehr geben
außer meiner Gewalt"

Die Gewalt herrscht
wo irgendwer oder irgend etwas
zu hoch ist oder zu heilig,
um noch kritisiert zu werden.

Oder wo die Kritik nichts tun darf
sondern nur reden,
und die Heiligen oder die Hohen
mehr tun dürfen als reden.

Die Gewalt herrscht dort wo es heißt:
"Du darfst keine Gewalt anwenden!"

Die Gewalt herrscht dort
wo sie ihre Gegner einsperrt
und sie verleumdet
als Anstifter zur Gewalt.

Das Grundgesetz der Gewalt lautet:
"Recht ist, was wir tun.
Und was die anderen tun,
das ist Gewalt!"

Die Gewalt kann man vielleicht nie
mit Gewalt überwinden
aber vielleicht auch nicht immer
ohne Gewalt

(Erich Fried)

Gewalt bricht sich nicht notwendigerweise in Form eines physischen Aktes Bahn und Gewalt muss sich auch nicht immer aufdringlich sichtbar und sinnlich wahrnehmbar zeigen. Vielmehr kann sie, wie Erich Frieds Gedicht nahelegt, als eine umfassende, schier allgegenwärtige Kraft beschrieben werden, die soziale Verhältnisse prägen, organisieren, verändern, aber vor allen Dingen auch beherrschen kann. Dass hier Gewalt – im Sinne der Ambivalenz des deutschen Gewaltbegriffes – auch als *ordnende* Gewalt und eben nicht nur als rohe, brutale, unmittelbare physische Gewalt aufgefasst wird, verweist auf mindestens zwei grundlegende Aspekte:

(1) Erstens ist Gewalt ein soziales Phänomen, insofern unterliegt sie Konventionen (die sich symbolisch-zeichenhaft artikulieren); als ordnende Gewalt ist sie strukturierende Kraft gesellschaftlicher Verhältnisse, dabei ist sie ein manchmal diffus wirkendes

ordnendes Prinzip zwischenmenschlicher Verhältnisse und drückt sich in Hierarchien und in der Ungleichheit zwischen sozialen Gruppen aus, die aber nicht immer offensichtlich sind. Gewalt zeigt sich aber gerade auch in Akten ihrer Rechtfertigung, in ihrem Verbot und der damit einhergehenden Monopolisierung durch den Staat oder durch andere Institutionen; aber auch und vielleicht gerade im Versuch einer Legitimierung der Bekämpfung von Gewalt. Dass manche Handlungen als gewaltsam eingestuft werden, manche hingegen nicht, liegt unter anderem am konventionellen Charakter ihrer Rechtfertigung sowie der Hegemonie über die Definitionen von Gewalt. Die sprichwörtlich „fliegenden Fäuste“ in einem Boxwettkampf werden daher nicht im selben Maße als gewaltsam aufgefasst wie ein ähnlicher Bewegungsablauf außerhalb des Rings, außerhalb eines durch definatorische Regeln strukturierten „Spiels“.

Das deutet auf eine Hierarchie bzw. ein Gefälle innerhalb dessen, was unter Gewalt verstanden wird, hin. Manche Praktiken können durchaus als gewaltsam eingestuft, jedoch eher toleriert werden als andere durch Gewaltsamkeit geprägte Verhältnisse und Akte. Diese Hierarchie oder Differenzierung innerhalb des Gewaltbegriffs ist auch für den Gegenstand dieser Arbeit, dem Verhältnis von körperlicher/physischer und sprachlicher Gewalt bei Judith Butler, bedeutsam. Denn das Verhältnis von Sprache und Körper wird in der abendländisch-metaphysischen Denktradition im Sinne eines radikalen Gegensatzes beschrieben. Gerade in der Auseinandersetzung mit Begriffen und Phänomenen von Gewalt wird dieses spannungsreiche Verhältnis besonders deutlich. Weil der Sprache, als *logos*, häufig ein befriedender Charakter zugeschrieben bzw. sie überhaupt als das Gegenteil von (physischer) Gewalt konzeptualisiert wird, wird auch ihre verletzende Kraft – die nicht nur, aber auch in Akten sprachlicher Gewalt zutage tritt – anders behandelt als Akte physischer Gewalt. Die von Fried angesprochenen Äußerungsformen in Bezug auf Gewalt (Rechtfertigung, Verleumdung, Monopolisierung,...) verweisen auf diesen Umstand, denn sie artikulieren sich allesamt zuerst auf einer sprachlichen Ebene, bevor sie eventuell in physische Gewalt umschlagen. Gewalt fängt, wie Fried formuliert, jedoch nicht erst dann an, „wenn einer einen würgt“, sondern sie ist bereits in scheinbar unschuldigen sprachlichen Äußerungen und sogar Zuneigungsbekundungen am Werk, etwa wenn „einer sagt: ‚Ich liebe dich, du gehörst mir!‘“.

(2) Dies verweist auf den zweiten hervorzuhebenden Aspekt an Fried's Gedicht: Gewalt ist als soziales und politisches Phänomen immer auch nicht zuletzt auf ihre mediale Vermittlung angewiesen, die ihr gesellschaftsveränderndes Potential überhaupt erst er-

öffnet. Sprache kann damit zugleich das *Medium* sein, in dem sich Gewalt artikuliert, als auch die *Botschaft* selbst. Für Fried ist Sprache nicht das Gegenstück zu oder gar das Mittel *gegen* Gewalt, denn Sprache ist selbst bereits von Gewaltsamkeit durchzogen und hängt mit dem physischen Gewaltakt zusammen und so kommt es, dass sich in einer Liebesbekundung bereits die Morddrohung ankündigen kann. Woher die Gewalt kommt – ihr Ursprung – bleibt dennoch unergründlich; sie beginnt häufig bereits vor jedem empirisch wahrnehmbaren, meist nach konventionellen, kulturell kodierten – und damit auch versteh- und nachvollziehbaren – Mustern (vgl. Lindenberger 1995) verlaufenden physischen Gewaltausbruch. In ihrer Allgegenwart ist Gewalt nicht nur Ausdruck bestimmter sozialer Verhältnisse, sondern ihre verschiedenen, umstrittenen und umkämpften Definitionen bieten gleichzeitig konzeptionelle Rahmungen für den kontinuierlichen Verlauf, für den Zusammenhang, zwischen Sagen und Tun, Drohung und Tat, und somit zwischen sprachlicher und physischer Gewalt.

Es wird also deutlich: Der Kampf um die Definitionsmacht, nicht nur über den Begriff, sondern ebenso über die Erscheinungsformen von Gewalt ist zentrales Moment gesellschaftlicher und politischer Organisations- und Veränderungsprozesse. Wie jede Terminologie droht auch die jeweilige begriffliche Rahmung von Gewalt gewisse Interpretationen auszuschließen, zu verwerfen, zu delegitimieren. Der Gewaltbegriff wird selbst zum „Machtdifferential“.¹ In ihrer Rechtfertigung zeigt sich das besonders eindrücklich: Legitim ist Gewalt gemäß einer modernen, liberalen Auffassung nur als *ultima ratio*, als der letzte Ausweg aus einer vertrackten Situation; sie ist dann ein notwendiges Übel, Notwehr. Einzig die durch das Gewaltmonopol des Staates legitimierte Staatsgewalt ist neben einigen wenigen die Rechte und Pflichten des Individuums betreffende Ausnahmen dazu befugt – und auch angehalten – Gewalt auszuüben, wenn der Rechtsfrieden bedroht ist.²

Auch wenn der Einsatz von Gewalt meist offiziell als Ausnahmemaßnahme bezeichnet wird, so hält das politische MachthaberInnen nicht davon ab, den Ausnahmezustand auszuweiten, ihn zu verwalten – als Prinzip der eigenen gouvernementalen Praxis zu sehen –, um dadurch jeden möglichen Einsatz von Gewalt bereits im Vorhinein, vor jedem tatsächlichen Einsatz, zu rechtfertigen. Besonders drastische Folgen hat diese Funktion von Gewalt als Mittel der Politik im Zusammenhang mit rhetorischen Strate-

¹ Vgl. zum Begriff des Machtdifferentials siehe Judith Butler, RdK, S. 76.

² Vgl. Giorgio Agamben 2004.

³ Mgl:/GiorgioAgamben/2004/311907/Polizeipraesident-weist-Kritik-an-Einsatz-zurueck.vom 27.01.14;

gien von in Bedrängnis geratenen MachthaberInnen und Funktionären, die nach dieser Logik politischen GegnerInnen und Protestierenden öffentlich jede Legitimität absprechen. Sie werden als Gesetzlose, UnruhestifterInnen oder als gewaltbereite ChaotInnen gebrandmarkt, um – und das ist häufig der Sinn der Diffamationskampagnen – im selben Atemzug den oftmals darauf folgenden Einsatz von Gewaltmitteln zu rechtfertigen. Eine andere Sprache als die der Gewalt, so eine häufig verwendete Floskel, würden sie ohnehin nicht verstehen. Einem ähnlichen Grundtenor folgend rechtfertigte etwa der Wiener Polizeipräsident Pürstl den Einsatz von Polizeigewalt bei einer antifaschistischen Demonstration im Jänner 2014 mit den Worten: „Wenn man sich mit Hunden ins Bett legt, dann man darf sich nicht wundern, wenn man mit Flöhen aufwacht.“³ Die von Polizeigewalt betroffenen Protestierenden werden dadurch zu TäterInnen gemacht, die sich zu allem Überfluss dazu erdreisten, die erlittene Gewalt medial anzuprangern, obwohl – so die Unterstellung – sie für sie absehbar gewesen sein sollte. Auch die Reaktionen des türkischen Premierministers Tayyip Erdogan auf die landesweiten regierungskritischen Proteste, die sich aus der Besetzung und der drohenden Räumung des Gezi Parks entwickelten, schlugen in eine ähnliche Kerbe, wenn auch wesentlich drastischer und unerbittlicher. Die DemonstrantInnen und kritischen JournalistInnen, die sich gegen seine autoritäre Politik auflehnten, waren für ihn und seine UnterstützerInnen nichts weiter als VerräterInnen an der Nation, die, von „ausländischen Kräften“ unterstützt, der türkischen Nation Schaden zufügen wollten. Menschen, die vom Recht auf freie Meinungsäußerung Gebrauch machen wollten, wurden pauschal zu „Terroristen“ erklärt, um sich nicht mit deren Anliegen auseinandersetzen zu müssen. Denn: mit Terroristen wird nicht verhandelt, sie werden bekämpft und zwar indem man ihnen zunächst mit ihrer Vernichtung droht. Die Liste ähnlich gelagerter rhetorischer Strategien im Umgang mit politischen GegnerInnen ließe sich vermutlich endlos fortsetzen. Wichtig ist daher festzuhalten und zu betonen, dass im Zentrum der Delegitimierung von politischen Lebensformen und Artikulationsweisen stets die Frage nach der Rechtmäßigkeit von Gewalt und deren verschiedenen Formen steht.

Gerade weil Gewalt (und insbesondere ihre Legitimierung) eine derart zentrale Rolle für die Konstitution und den inneren Zusammenhalt politischer Zusammenschlüsse unterschiedlichster Ausprägungen spielt, darf gerade eine an grundlegenden Fragen der

³ <http://derstandard.at/1389858311907/Polizeipraesident-weist-Kritik-an-Einsatz-zurueck.vom> 27.01.14; zuletzt abgerufen am 12.09.14.

sozialen Veränderung interessierte philosophische Praxis das Thema Gewalt nicht vernachlässigen. Die Vernachlässigung der Untersuchung von Gewalt als Schlüsselbegriff sozialphilosophischer und politisch-philosophischer Theoriebildung rührt, so meine Vermutung, von mindestens zwei unterschiedlichen Vorurteilen her: Einerseits scheint es eine Art moralischen „Primat“ der Gewaltlosigkeit zu geben, das jede Untersuchung des Phänomens Gewalt rahmt und dadurch einen möglichst unbefangenen Blick auf den Forschungsgegenstand verstellt. In erster Linie wird dabei meist die strukturierende und auch hervorbringende Kraft von Gewalt verleugnet, weil bereits jede neutralere Bezugnahme als Gewaltverherrlichung gewertet wird. Andererseits kann es sein, dass das Thema Gewalt regelrecht übersehen wird, da ihre prägende Kraft als mehr oder weniger selbstverständlich angenommen wird. Wie Hannah Arendt in ihrem Buch *Macht und Gewalt* bereits vor einem halben Jahrhundert zeitdiagnostisch bemerkt, ist Gewalt für die Politik scheinbar so „selbstverständlich, daß man sie noch nicht einmal eigens zu untersuchen oder in Frage zu stellen brauchte“ (Arendt 2013, S. 13).

Doch nicht nur das Ausblenden der prägenden Kraft von Gewalt für die politische wie soziale Sphäre erscheint in diesem Licht problematisch, sondern auch die Auffassung, ein bloßes gemeinsames Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit würde dazu führen, sämtliche ideologischen Gräben und politischen Differenzen zu überwinden, um endlich ein Leben in Frieden und Eintracht führen zu können, wird von der Realität auf drastische Weise abgestraft. Kaum eine der sich im Zuge des sogenannten „arabischen Frühling“ zugetragenen Revolten und Aufstände führte zu Frieden oder umfassenden Demokratisierungsprozessen – im Gegenteil: Die Situation der Bevölkerung verschlimmerte sich sogar. So geeint viele der Protestierenden unter dem Banner der Gewaltlosigkeit auch aufgetreten waren, so sehr waren die Umsturzprozesse von Gewalt geprägt, meist auf Kosten der an Demokratisierung interessierten Bevölkerungsteile. In gewisser Weise ist das auch der springende Punkt: Eine Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit macht nur dann Sinn, wenn diese nicht als reiner Selbstzweck – als Ersatzideologie oder gar als Ausdruck der Konfrontationsscheue –, sondern als Mittel zu einem bestimmten politischen Zweck gesehen wird. Diese Problematik ist auch bezeichnend für viele der sozialen Bewegungen, die seit dem Ausbruch der Finanz- und Wirtschaftskrise auf dem gesamten Globus aufgetreten sind. Die Proteste der Indignados in Spanien waren zwar aufgrund ihrer Spontaneität und ihrer ungeahnten Größe zunächst beeindruckend und viele projizierten ihre Hoffnungen auf fundamentale soziale Veränderungen

in sie; doch die alleinige Tatsache der um sich greifenden Unzufriedenheit mit dem politischen und wirtschaftlichen Status quo und der Gewaltlosigkeit als Mittel des politischen Ausdrucks, als einheitsstiftende Momente genügten nicht, um wirklich tiefgreifende Veränderungen einzuleiten.

Wenn wir nun die letzte Strophe aus Erich Frieds Gedicht ernst nehmen, dann sind wir vor die verantwortungsvolle Aufgabe gestellt, das paradoxe Verhältnis auszuhalten, dass Gewalt selbst nie nur mit Gewalt, aber auch nie ganz ohne sie überwunden werden kann. Dieser Anspruch ist nicht ganz unverfänglich und aufgrund seiner Offenheit nicht immer einfach auszuhalten, beinhaltet er doch kein normatives Gebot, keine Handlungsanleitung. In Anbetracht des Mangels an möglichen einfachen, eindeutigen Lösungen für die Fragestellungen und Probleme, die das Phänomen „Gewalt“ in all seinen unterschiedlichen Schattierungen, aufwirft, scheint der Weg in die totale Indifferenz am attraktivsten zu sein. Gewalt wird zu einem Problem der „Anderen“ gemacht; ihre oftmals weitreichenden Effekte und Wirkungsweisen werden, um einen imaginierten Standpunkt der Souveränität zu wahren, verklärt. Doch nicht nur eine Ethik und Politik der Zurückhaltung und Konfrontationsscheue gilt es zu kritisieren und zu vermeiden; auch jede Form der Verherrlichung und Kriegstreiberei wie auch der Pathologisierung (wonach Gewalt als abnormal und böse abgetan wird), würde letztlich Gewalt nur im Sinne eines Ausnahmezustands fassen können und damit nicht nur ihre das Politische und Soziale organisierende Kraft, sondern auch die rituelle, auf stetige Wiederholung angewiesene Dimension, verkennen.

Fried appelliert also mit seinem Gedicht an eine theoretisch-praktische Haltung, die jede Opposition gegen Gewalt und die Gewalt selbst als reziprokes vielleicht sogar untrennbares Verhältnis auffasst – Gewalt und Gewaltlosigkeit sind zwei Seiten einer Medaille. Denn würde Gewalt bloß die Ausnahme einer Regel sein, gäbe es nie die Möglichkeit ihr wirkungsvoll entgegenzutreten, weil uns ihr ereignishafter Charakter überwältigt und in unserer Handlungsfähigkeit lähmt. Doch die Geschichte der Menschheit, so blutig diese auch sein mag, ist auch eine Geschichte, die vom (mitunter gewaltsamen) Kampf gegen Gewalt, für Frieden und Gerechtigkeit, geprägt ist. Und jeder Kampf gegen, jede Reaktion auf Gewalt ist Teil der Infragestellung und Besetzung eines zumindest vorübergehend feststehenden Begriffs von Gewalt. Wie also der Gewalt entgentreten? Mit dieser Frage sind wir am thematischen Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen angelangt: Wenn anerkannt wird, dass Gewalt ein konstitutives Mo-

ment der menschlichen Existenz darstellt – für unser Sprechen, Handeln, ja für unsere gesamten sozialen, politischen Bezüge –, wie und unter welchen Umständen lässt sich ihr dann entgegenreten? Lässt sie sich überhaupt jemals überwinden? Und wenn ja, dann wie? Lässt sich Gewalt mit Gewalt bekämpfen oder kann Gewalt nur durch Gewaltlosigkeit beendet werden? Diese Fragen sollen im Folgenden stets mitgedacht werden; sie bilden den Ausgangspunkt und den Rahmen für die Überlegungen zum Verhältnis von sprachlicher und physischer Gewalt bei Judith Butler.

1.2 Einleitung, Gliederung, Thesen

1.2.1 Einleitung – Spannungsfeld Gewalt, Sprache, Körper

Warum ist es von Interesse, nach dem Gewaltbegriff in Judith Butlers Werk bzw. nach dem Verhältnis von sprachlicher und physischer Gewalt zu fragen? Dafür lassen sich verschiedene Gründe nennen. Zuallererst muss gesagt werden, dass sich in Butlers Werk kein einheitlicher Gewaltbegriff finden lässt, der es erlauben würde, eine Philosophie oder eine Theorie der Gewalt in einem traditionell systematischen Sinn herauszuarbeiten. Butler spricht nämlich kaum von „der“ Gewalt an sich; viel eher spricht sie in unterschiedlichen Zusammenhängen von Gewaltsamkeit als sozialem, sprachlichem, körperlichem Verhältnis bzw. von Gewalt als Handlung und Praxis. Gewalt bleibt nicht bloß der Domäne des Materiell-Physischen vorbehalten, sondern ist auch strukturell, symbolisch, ethisch – und nicht zuletzt sprachlich. Auch wenn Gewaltakte zumeist als Einschränkungen und Verletzungen konnotiert sind, gehen mit einer allzu einseitigen Auslegung wichtige und überaus produktive Unbestimmtheiten hinsichtlich der konstitutiven Rolle von Gewalt für menschliche Subjektivität überhaupt verloren.

Um diesen konstitutiven Aspekt der Gewalt nicht vorschnell aus dem Blick zu verlieren, muss Gewalt gleichzeitig sowohl als Möglichkeit wie auch als Einschränkung gedacht werden, denn wir sind, so Butler, „zumindest teilweise durch Gewalt geformt“ (Butler, RdK, S. 155). Doch auch wenn unser subjektives Dasein gewissermaßen von der Gewalt, die uns konstituiert, abhängt, heißt das nicht, dass Gewalt unhinterfragt hinzunehmen wäre; vielmehr bemerkt Butler, dass „[d]ie Pflicht, im eigenen Verhalten die Gewalt der eigenen Subjektbildung nicht zu wiederholen [...], möglicherweise umso

drängender und wichtiger [ist], als wir eben durch Gewalt geformt worden sind“ (Butler, Rdk, S. 155). Die „Lösung“ ist also Teil des Problems: Gewalt bekämpfen heißt nicht den Bereich menschlichen Zusammenlebens von ihr zu säubern, sie auszuschließen oder gar zu leugnen, sondern durch die rückhaltlose Anerkennung ihrer subjektkonstitutiven Kraft Möglichkeiten kritischer Bezugnahme und verändernder Wiedereinschreibung bzw. Resignifizierung zu eröffnen.

Diese Praktiken und Akte der Kritik und der Veränderung sind jedoch nur denkbar, wenn nicht im Voraus von einer feststehenden, gleichsam unverrückbaren allgemeinen Terminologie ausgegangen wird, was Fragen der Gewalt betrifft.⁴ In der unter dem Titel *Kritik der ethischen Gewalt* erschienenen Adorno-Vorlesung aus dem Jahr 2002 verweist Butler darauf, dass „das Problem nicht in der Allgemeinheit [von Begriffen, Anm. J.F.] als solcher, sondern vielmehr in Anwendungen des Universalitätsgrundsatzes liegt, die kulturelle Besonderheiten außer Acht lassen und keiner Umformulierung in Reaktion auf ebenjene gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen zugänglich sind, die dieser Universalitätsgrundsatz in seinem Anwendungsbereich mit einschließt“ (Butler 2002, S. 13).

Butlers Vorgangsweise, im Sinne einer theoretischen Praxis bzw. Selbstverständnis als praktischer Theoretikerin (vgl. Schönwälder-Kuntze 2010), zeichnet sich, wie die obige Stelle zeigt, nicht dadurch aus, dass sie sich vordergründig an möglichst allgemeinen Begriffen orientiert, denen sie dann Verweise auf aktuelle politische Ereignisse als Untermauerung beistellt – Butler geht den umgekehrten Weg: Gerade aus einem immer auch aktivistisch motiviertem Interesse, sind es stets aktuelle Themen und Ereignisse mit tagespolitischer Relevanz, aus denen Butler Begriffe entwickelt. Im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Phänomenen der Gewalt bedeutet das, dass

⁴ Dass allgemeine terminologische Bestimmungen und Begriffsbildungen, wie etwa Derrida oder Adorno (Adorno 2003) auf sehr ähnliche Weise argumentieren (siehe dazu Herrmann/Krämer/Kuch 2007, S. 15), selbst bereits gewaltsam sind oder sein können, insofern ihre Definition über Ausschlüsse und Abgrenzungen geschieht, sollte aber nicht dazu führen, von jeglicher abstrakten oder allgemeinen Terminologie Abschied zu nehmen. Im Gegenteil: Derrida betont ausdrücklich, dass ohne einer sogenannten Ur-Gewalt der Sprache keine Form der Benennung, geschweige denn der Kommunikation möglich wäre (vgl. Derrida, G, S.186).

die jeweiligen sozialen, kulturellen und politischen Umstände, die unterschiedlichen Kontexte in denen Gewalt auftritt, stets mit berücksichtigt werden müssen.

Diese Perspektive auf ethische, politische und soziale Konflikte und Problemstellungen ist aber insofern zu problematisieren, als durch sie die Verantwortung für die Lösung von Problemen, welchen am ehesten auf einer größeren, globalen Ebene begegnet werden kann, auf einzelne, mitunter isolierte Akteure abgewälzt wird. Wie Fried in seinem Gedicht deutlich macht, erleichtert es die differentielle Dynamik des Gewaltbegriffs Gewalt noch so lange zu tolerieren, bis sie an die Integrität und die Interessen der eigenen Person, der Familie, des Betriebes oder des eigenen „Volkes“ rührt, so lange sie also nur von den jeweils anderen ausgeübt wird und sie die jeweils anderen betrifft.

Dieser überaus partikularistischen Tendenz scheinen aber Butlers zentrale Begriffe wie Verletzbarkeit, Gefährdetheit und Betrauerbarkeit entgegenzustehen. Jeder dieser Begriffe verweist gewissermaßen auf eine existenziale Dimension des Menschseins, der zwar prinzipiell alle Subjekte unterliegen, jedoch in unterschiedlichen Intensitätsgraden. Für Butler stellen diese Begriffe wichtige Bezugspunkte hinsichtlich des Denkens der Möglichkeit ethisch-politischer Responsivität dar. Gäbe es diese Kontinuitäten auf universaler Ebene nicht, sondern betonte man stets nur die jeweiligen partikularen Interessen und Differenzen hinsichtlich ethisch-moralischer Standards und normativer Gebote einzelner „Gesellschaften“, wären im schlechtesten Fall keine Gemeinsamkeiten – und damit auch keine Übersetzungsmöglichkeiten – zwischen den unterschiedlichsten Auffassungen von Gewalt auszumachen. In ihren Büchern *Gefährdetes Leben* und *Raster des Krieges* betont Butler daher, auf welche Grundannahmen Formen der ethisch-politischen Bezugnahme und der Solidarität mit ungleich gefährdeten Bevölkerungen bzw. Bevölkerungsgruppen basieren.

Der Begriff der *Verletzbarkeit* scheint in Butlers Werk in vielerlei Hinsicht eine Scharnierfunktion zu erfüllen: Er oszilliert, wie noch zu zeigen sein wird, zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen, dem Subjektiven und dem Kollektiven sowie zwischen dem Sprachlichen und dem Körperlichen bzw. verweist auf die irreduzible Verschränkung dieser Pole. Butler geht es mit dem Begriff der Verletzbarkeit – und dem Korrespondenzbegriff der Gefährdetheit – nicht so sehr darum, einen einheitlichen, klar definierten Gewaltbegriff herauszuarbeiten. Verhandelten ihre früheren Texte, wie etwa der zentrale Band *Haß spricht*, vordergründig die Frage, wie Sprache verletzen kann – also die Frage sprachlicher Verletzbarkeit – bzw. das durchaus paradoxe Spannungsver-

hältnis von Verletzung und Subjektkonstitution, so gilt das Interesse Butlers in ihren jüngeren Texten u.a. Problemen der ethisch-politischen Verantwortung, der Politiken des Körpers und der damit zusammenhängenden Fragestellung nach der körperlichen Verletzbarkeit.

Diese unterschiedlichen Gewichtungen sollten aber nicht die Annahme stützen, Körper und Sprache könnten als völlig voneinander trennbare Bereiche dargestellt werden. Zwar sind Körper und Sprache bei Butler inkongruent, aber dennoch als miteinander verschränkte, irreduzibel aufeinander bezogene Sphären zu fassen. Auch muss anerkannt werden, dass es Tendenzen und Wahrscheinlichkeiten gibt, denen zufolge – je nach Kontext – einmal körperliche, einmal sprachliche Aspekte in der Betrachtung von Gewalt überwiegen; doch gerade eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Gewalt zeigt – und das ist auch die Aufgabe dieser Arbeit –, dass Sprache und Körper (jeweils) nur in ihrem Verweisungszusammenhang zu fassen sind.

Gerade auf einen ersten Blick kann es durchaus widersprüchlich erscheinen, dass sprachliche und physische Gewalt so eng aufeinander bezogen sind. Warum sollte uns etwa, gemäß Butlers Beispiel aus *Haß spricht*, ein Wort wie ein Schlag treffen können, wenn sich doch die verletzende Äußerung gerade nicht im Register des Körperlich-Visuellen, sondern vielmehr auf einer verbalen und auditiven Ebene vollzieht. So beleidigend ein Wort auch sein mag, eine unmittelbare Verletzung des Körpers, eine regelrechte Verwundung, wird nicht daraus folgen. Man könnte also meinen, dass der Körper eine Art Eigenleben führt, das völlig unbedarft von allem Sprachlichen, Sozialen und Politischen ist, das lediglich auf die den Organismus am Leben erhaltenden Grundbedürfnisse angewiesen ist – eine geschichtslose Existenz. Einen Körper, der im strengen Sinne vor oder außerhalb aller Geschichte existierte, kann es jedoch für Butler nicht geben. Damit vertritt sie jedoch keinen sprachlichen Idealismus, sondern versucht vielmehr, Materialität neu und anders zu denken. Dabei handelt es sich nicht um eine Form von Materialität *vor* oder *außerhalb* von diskursiven Signifikationsprozessen; vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass der Körper, gerade weil er materiell (bedingt) ist und diese Materialität mit seiner Verletzbarkeit koextensiv ist, zeichenhaften Charakter hat. Der Körper ist damit nicht nur bloßer Resonanzkörper oder vermeintliches Trägermedium der Seele, sondern *bedeutet* auch immer schon; er weist über seine Existenz im Hier und Jetzt hinaus, indem er seine eigene Verletzbarkeit, seine eigene Endlichkeit zur Schau stellt. Manchmal geschieht dies auf besonders eindringliche Weise, wie But-

ler etwa am Beispiel des Hungerstreiks oder anhand von Akten passiven Widerstandes und zivilen Ungehorsams aufzeigt; manchmal aber genügt bereits die bloße Wahrnehmung der Existenz eines lebendigen Körpers, um ethisch angesprochen zu sein.⁵ In diesem Sinne greifen sowohl der zeichenhaft-sprachliche wie auch der materiell-organische Charakter von Körperlichkeit ineinander. Der Körper ist sowohl im Sinne seiner sozialen wie auch seiner physisch-organischen Existenz als Ausgesetztheit und Exponiertheit zu begreifen. Damit wir dem Körper Rechnung tragen, ihn schlicht wahrnehmen, aber auch anerkennen können, muss er uns in bestimmten kodifizierten Formen erscheinen, die diskursiv entstehen und auch stets weiteren Veränderungen unterliegen; nur so kann ein Körper anerkannt werden, am Leben bleiben und weiter bestehen.

Wenn also Verletzbarkeit die Bedingung der Möglichkeit von Gewalt ist und wir, wie Butler immer wieder festhält, sprachliche und körperliche Wesen sind, führt kein Weg an der Untersuchung des Verhältnisses von Sprache und Körper vorbei, nicht zuletzt, wenn die Frage gestellt werden soll, wie der Gewalt begegnet und entgegengetreten werden kann.

1.2.2 Hauptthesen und Aufbau der Arbeit

Ausgangspunkt für diese Arbeit sind die Analysen und Überlegungen Butlers zum Begriff des Performativen, in deren Zentrum die Frage nach der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit steht, und zwar insbesondere im Anbetracht von Gewalt und verletzenden sprachlichen Äußerungen. Wie ich im ersten Kapitel an zentralen Stellen aus Butlers *Haß spricht* aufzeigen werde, können gewaltsame Akte, aber auch gewaltsame strukturelle Dispositionen und Verhältnisse, nicht nur eine Einschränkung und Vermögung von Handlungsfähigkeit bedeuten, sondern gleichzeitig immer auch die Möglichkeit für Gegenhandeln und Widerstand gegen die Gewalt eröffnen. In Anlehnung an Jacques Derridas Begriff der Iterabilität führt Butler die Praxis der Resignifizierung von verletzenden Sprechakten als eine herausragende Möglichkeit an, gewalttames Sprechen jenseits von Zensur und Verbot zu kritisieren und zu subvertieren. Da-

⁵ Zum ethischen Anspruch des Gesichts – des Antlitz' des Anderen – siehe z.B.: Levinas 2007 und Levinas 2008.

mit wird zugleich anerkannt, dass sich Gewalt und die Möglichkeit ihr entgegenzuwirken in ein und demselben Register befinden.

Da Gewalt, wie sich anhand der Analysen Butlers zur sprachlichen Verletzbarkeit bzw. der verletzenden Rede zeigen lässt, stets im Spannungsfeld von Sprache und Körper am Werk ist, sollen im zweiten Kapitel dieser Arbeit unterschiedliche Perspektiven auf das Verhältnis von Körper, Leib, Geschichte und Diskurs in Beziehung gebracht werden. Genauer gesagt möchte ich in die für Butlers Auffassung des Körpers so wichtigen Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty sowie von Michel Foucault zu Wort kommen lassen. Daraus erhoffe ich mir vor allem einen produktiven „Dialog“ zwischen der an der irreduziblen Perspektive der Subjektivität des Eigenleibes orientierten Phänomenologie Merleau-Pontys und der diskursiven Auffassung von Körper/Körperlichkeit bei Foucault. Beide Problemkomplexe sind für das Denken des Verhältnisses von Sprache und Körperlichkeit bei Judith Butler von eminenter Bedeutung und erst durch ihre Lektüre lassen sich die gewaltsamen Wirkungen und Effekte der Subjektconstitution adäquat beschreiben und in Frage stellen.

Schließlich soll der zentralen Frage nachgegangen werden, inwiefern auch in Anbetracht von Akten physischer Gewalt – also Formen von Gewalt, die in erster Linie auf die Verletzung der physischen und damit sinnlich und medial wahrnehmbaren Integrität von Körpern abzielen – die Möglichkeit des Gegenhandelns gegen Gewalt im Sinne von Akten der Resignifizierung zu fassen sind. Meine These lautet, dass dies nur unter bestimmten Voraussetzungen gelingen kann: Der Körper muss, wie Butler formuliert, als ein „politischer Signifikant“ gedacht werden; d.h. er steht nicht außerhalb von gesellschaftlichen, kulturellen und allgemein sprachlich-zeichenhaften Prozessen; er ist ihnen zugleich ausgesetzt wie er auch selbst bedeutet. Darüberhinaus bedarf es einer zumindest rudimentären medialen Vermittlung der Verletzbarkeit bzw. der konkreten Gefährdung dieses Körpers. Erst eine spezifische Rahmung und Vermittlung von Gewaltakten, die den Körper betreffen, erlauben es, die Gewalt wiederum anzukreiden. Das hat den Grund, dass Bilder sich zwar von ihrem Entstehungsort weitgehend ablösen können, sie aber stets, im Sinne eines referentiellen Verweisungszusammenhangs mit ihm verbunden bleiben. Diese „Zirkulabilität“ der Bilder – ein Begriff, der sich auf Derridas Konzept der Iterabilität bezieht – ermöglicht, wie Butler formuliert, eine ethische Affektion, die sich über nationale, geographische Grenzen hinwegsetzen und zu einer umfassenden Solidarisierung mit von der Gewalt und Ungerechtigkeit Betroffenen führen kann.

Letztlich muss gesagt werden, dass selbst Gewaltfreiheit als Mittel der politischen Artikulation einen paradoxen Anspruch verfolgt, da dieser Anspruch erst wirksam zu werden scheint, wenn Gewalt ausgeübt wird. Wenn etwa die DemonstrantInnen vom Tahrir-Platz in Kairo in Anbetracht der prügelnden Polizei sich durch das Rufen bestimmter Wörter ihrer Friedfertigkeit versichern, lenken sie die Gewalt um und inszenieren sich dergestalt als eine über die Gewalt erhabenen Konfliktpartei; dass damit jedoch auch die Tendenz der Verklärung von Gewalt als real existierender Gefahr und der Romantisierung der Passivität einhergehen kann, darf dabei nicht vergessen werden. Unter diesem Aspekt sollte sich ein Blickwinkel aus dem Spannungsfeld von Sprache und Körper bei Judith Butler ergeben, der es ermöglicht, Phänomene der Gewalt jenseits von Heroisierung, Verklärung, Biologisierung und Pathologisierung in den Blick zu nehmen.

1.2.3 Forschungsstand und Kontextualisierung der Arbeit

Es genügt, einen Blick auf das Inhaltsverzeichnis des interdisziplinären Handbuchs *Gewalt* (Christ/Gudehus 2013) zu werfen, um vor Augen geführt zu bekommen, wie umfassend und weitläufig der Themenkomplex Gewalt und die unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugänge dazu gestreut sind. Gewalt kann und wird nicht nur im Rahmen von Krieg, Nationalismus oder Rassismus/Antisemitismus, sondern auch im Zusammenhang mit Tieren, sozialem Nahraum und sogar Klimawandel untersucht. Obwohl Gewalt ein Kontinuum innerhalb der Menschheitsgeschichte darstellt, die Menschheit also seit jeher von Gewalt geprägt war und ist, ist die wissenschaftliche Forschung etwa in den Sozialwissenschaften, die sich mit Gewalt als einem gesellschaftlichen Phänomen auseinandersetzen (vgl. von Trotha 1998), noch relativ jung (vgl. Beck/Schlichte 2014, S. 14) und in ihren Ergebnissen gespalten.

Auch innerhalb der Philosophie ist Gewalt als Gegenstand philosophischer Forschung keineswegs ausgeschöpft. Vor allem aus den Bereichen der Praktischen Philosophie, der Ethik, der Sozialphilosophie und der Politischen Philosophie, aber auch der Sprachphilosophie und der Phänomenologie gibt es eine nur schwer überblickbare Vielzahl an Untersuchungen und Reflexionen auf das Phänomen Gewalt.

Ich kann und möchte hier nicht zu genau auf einzelne AutorInnen bzw. Strömungen eingehen, die sich in der langen abendländischen Philosophiegeschichte mit Gewalt

beschäftigt haben, doch sollen zumindest einige wichtige Bezugspunkte genannt und einige inhaltliche Abgrenzungen vorgenommen werden, um einen ungefähren Überblick über aktuelle Debatten und Diskurse zum Spannungsfeld Gewalt-Sprache-Körper zu geben, sowie eine Verortung dieser Arbeit zu ermöglichen.

Zunächst muss gesagt werden, dass das Verhältnis von Sprache und Körper im Zusammenhang mit Gewalt eine recht eigentümliche und hartnäckige Dynamik geprägt hat. Demnach galt und gilt häufig das gesprochene Wort als vermeintlich befriedendes Werkzeug zur gegenseitigen Verständigung im Gegensatz zur rohen, physischen Gewalt. Nach Hannah Arendt, die mit ihrem Buch *Macht und Gewalt* (Arendt 2013) eine der ersten war, die sich mit der Frage nach Gewalt in einem politisch-theoretischen Sinn befasst hat, aber auch in ihrem berühmten Werk *Vita activa* (VA) auf die Problematik eingeht, „ist nur die Gewalt [stumm]“ (Arendt, VA, S. 36) und bleibt so aus der Sphäre des Handelns ausgeschlossen. Beinahe zeitgleich und ohne aufeinander Bezug zu nehmen, entwickeln sowohl Arendt wie auch Michel Foucault produktive, *ve*“ Machtbegriffe (vgl. Foucault, SuM, 292ff.), wobei Arendt auf einer konzeptionelle Differenz zwischen einer potentiell produktiven Macht und der stummen Gewalt/bzw. dem Einsatz von Gewaltmitteln als *Ultima ratio* verweilt. Auch bei Jürgen Habermas lässt sich, wenn auch differenzierter, aber auch aus einer handlungstheoretischen Perspektive, eine ähnliche Logik ausmachen, der zufolge eine idealisierte Praxis der Argumentation, des kommunikativen Handelns, „den unvermittelten oder den strategischen Einsatz von Gewalt“ (Habermas 1982, S. 38) ersetzen soll. Eine solche Gegenüberstellung ist generell weit verbreitet und verschleiert das Problem der verletzenden, aber auch symbolischen Kraft von Sprache bzw. naturalisiert und biologisiert Akte physischer Gewalt. Gerade im Kontext politischer Philosophie und philosophischen Gemeinschaftstheorien wurde Gewalt lange Zeit mit einem chaotischen Naturzustand assoziiert; von dieser Auffassung emanzipierten sich Modelle rationaler Gesellschaftsordnung – durch bestimmte Formen der Übereinkunft, Monopolisierung und Rechtfertigung der Gewalt – bereits ab der Neuzeit (vgl. Hirsch 2004, S. 11f.). Mit der Untersuchung von Diskursen der Rechtfertigung von Gewalt hebt Alfred Hirsch die sinnstiftende Rolle von Sprache (im Hinblick auf Gewalt) hervor. Erst durch bestimmte Formen der sprachlichen Legitimierung kann zwischen sinnloser, brutaler Gewalt auf der einen und der Gewalt als notwendigem, nicht zu verhinderndem Übel differenziert werden (siehe Hirsch 2004).

Dass aber der Sprache selbst eine spezifische Gewaltsamkeit innewohnt, sie nicht nur deskriptives, kommunikatives Instrument bleiben muss, blieb in der Philosophiegeschichte lange Zeit unterbelichtet. Vor allem diskurs- und handlungstheoretisch motivierte, aber auch metaphysik-kritische Herangehensweisen, wie die Jacques Derrida, haben sich ausgehend von der Sprechakttheorie John Austins in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts etablieren können. Einen konzisen Überblick, von Platon bis Butler, bietet der von Steffen Herrmann und Hannes Kuch veröffentlichte Sammelband *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. (Herrmann/Kuch 2010). Zudem verweist die gemeinsam mit Sybille Krämer herausgegebene Textsammlung *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung* (Herrmann/Krämer/Kuch 2007) auch auf anerkennungstheoretische und phänomenologische Perspektiven. In letztgenannter Publikation kommen unter anderem AutorInnen zu Wort, die sich intensiv mit Butlers Arbeiten zum Performanzbegriff, zu Fragen der Subjektkonstitution, der Anerkennung und vor allem der Perspektive auf das Verhältnis von Sprache und Verletzbarkeit/Gewalt auseinandersetzen.

Allgemein kann festgehalten werden, dass gerade bezüglich des Verhältnisses von sprachlicher und physischer Gewalt in der (post-)phänomenologischen Forschung reichhaltige Arbeit geleistet wird. Wichtige Bezugspunkte, im Hinblick auf eine Beschäftigung mit Butler sind Philosophen wie Derrida, Adorno, Hegel, Merleau-Ponty und vor allem Levinas. In diesem Zusammenhang sei vor allem auf zwei Sammelbände *Phänomenologie der Gewalt* (Mayer/Sepp 2005) von Harun Mayer und Hans Rainer Sepp bzw. *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht* (Staudigl 2014) von Michael Staudigl – verwiesen. Vor allem letztere Publikation versammelt zeitgenössische Untersuchungen von Gewalt, die vordergründig darauf abzielen, theoretische Sackgassen zu überwinden, die sich vor allem in diskurstheoretischen sowie pragmatischen Strömungen ergeben.

Wie bereits erwähnt wurde, liegt bis heute noch keine Arbeit vor, die sich explizit und ausschließlich mit einer „Theorie der Gewalt“ bei Judith Butler beschäftigt und das Verhältnis von körperlicher und sprachlicher *Gewalt* in ihrem Werk systematisch erfasst. Das Ziel dieser Arbeit besteht also darin, dieses Verhältnis etwas genauer zu beleuchten, wichtige theoretische Bezugspunkte für das Denken von Gewalt in Butlers Texten zu diskutieren und auch einen kritischen Blick auf Butlers Gewaltverständnis zu werfen.

2. Die Verschränkung von Sprache und Körper als Bedingung für Verletzbarkeit und Gewalt

Wenn ich im Titel die Frage nach dem Verhältnis von körperlicher und sprachlicher Gewalt bei Judith Butler stelle, dann ist damit vielleicht die Vermutung nahegelegt, dass sich das Phänomen der Gewalt streng in einen sprachlichen und einen körperlichen Bereich einteilen ließe. Demnach wäre es auch naheliegend zu sagen, dass sich körperliche und sprachliche Gewalt entgegen oder in einer anders gearteten hierarchischen Ordnung zueinander stehen. Nicht selten wird eine derartige Perspektive in Medien und Politik vertreten; meist und vor allem dann, wenn Szenarien beschrieben werden, in denen „Worte in Taten“ umschlagen, „ein verbaler Schlagabtausch“ in ein sprichwörtliches Handgemenge mündet. Politisch gedeckt, durch Paragraphen die das Recht auf freie Meinungsäußerung garantieren sollen, gilt das freie Wort als schützenswert und legitim. Einschränkungen und Sanktionierungen müssen daher besonders differenziert sein und immer wieder neu ausgehandelt werden. Das zeigt sich etwa an den vielfältigen Diskursen die sich – je nach Rechtssystem und Rechtslage – um die Bestimmung und damit einhergehende Ahndung von verbaler Verhetzung, Verleumdung, Diskriminierung usw. drehen.⁶

Anders verhält es sich, zumindest auf einem ersten Blick, wenn physische Gewalt thematisiert wird. Sie steht, wenn man so will, am anderen Ende der Hierarchie. Meist gilt sie als sinnlos, brutal und roh; sie ist eher Naturgewalt, denn menschliche Kulturtechnik. Nicht selten werden Täter und Opfer pathologisiert, biologisiert und animalisiert. Die Täter werden als Monster, als Wahnsinnige beschrieben, die ihren individuellen Trieben unterlegen niemandem Rechenschaft schuldig sind. Die Personifizierung des Terrors und der Gewalt ist eine höchst wirksame Strategie, um politisch brisante Hintergründe von abscheulichen und menschenverachtenden Taten zu verschleiern.⁷

Wer dem Phänomen der (sprachlichen) Gewalt vor dem Hintergrund eines abendländisch-metaphysischen Subjektbegriffs begegnet, geht wohl traditionellerweise davon

⁶ Wie Judith Butler im Nachwort zur deutschsprachigen Erstauflage von *Haß spricht* zeigt, basieren das amerikanische und einige der europäischen Rechtssysteme auf jeweils unterschiedlichen, wenn nicht sogar entgegengesetzten Grundannahmen (vgl. Butler, HS, S. 257-261).

⁷ Besonders drastisch äußerte sich dies im Zuge der Berichterstattung über den Prozess des rechtsradikalen Massenmörders Anders Breivik, der auf der norwegischen Insel Utøya 77 Jugendliche ermordete. In vielen Medien wurde kolportiert, dass es sich bei Breivik um einen Irren handelt, wodurch die politische Motivation der Tat (bewusst wie unbewusst) unter den Tisch gekehrt wurde.

aus, dass ein konkreter, empirisch wahrnehmbarer Gewaltakt von einem eindeutig identifizierbaren, sich selbst souverän setzenden Subjekt ausgeübt und von einem anderen ebenso eindeutig feststellbaren Subjekt erfahren wird. Gewalt ist dann Ausdruck eines aggressiven Verhältnisses das sich zwischen Personen oder Gruppen von Personen aufspannt. Folgt man hingegen einer Argumentationslinie, die in Nietzsches *Genealogie der Moral* (GdM) ihren Ausgang findet und die sich gegen derartige metaphysische Subjekttheorien – etwa der von Kant – wendet, ist die Bestimmung eines starken Täter/Innensubjekts eine Unmöglichkeit, denn der Täter/die Täterin gilt als der Tat lediglich „hinzugedichtet“ (Nietzsche, GdM, S. 35). Für Nietzsche liegt das mitunter an einem sich in der Sprache zeigenden „Grundirrtum der Vernunft“, wonach alles „Wirken als bedingt durch ein Wirkendes“ (Nietzsche, GdM, S. 35), als verursacht durch ein handelndes Subjekt, gedacht wird. Mit dieser Kritik Nietzsches an einem Kausalitätsdenken, das am Ursprung einer jeden Handlung ein sich selbst setzendes Subjekt verortet, verkompliziert sich die Frage nach der Verantwortung für unsere Handlungen und Taten – besonders virulent und mit weitreichenden ethischen und politischen Konsequenzen wird das im Bereich einer theoretischen Untersuchung von Phänomenen der sprachlichen/diskursiven Gewalt: Damit wir uns sprachlich (und dies im Sinne eines weit gefassten Sprachbegriffs, zu dem hier mit gewissen Einschränkungen auch Bilder und andere kodierte, zeichenhafte und bedeutungstragende Elemente zu zählen sind) äußern können, müssen wir stets auf ein uns vorgängiges „Inventar“ von Ausdrücken, gelernten Gebrauchsweisen, Grammatiken, Bedeutungen, etc. – ja, auf ganze Sprach- und Zeichensysteme – zurückgreifen, und das tun wir nicht immer bewusst. Bedeutungen sprachlicher Äußerungen sind bereits allein aus diesen Gründen nicht die Werke schöpferischer Geister, sondern bilden, wie mit Butler und Derrida gezeigt werden soll, durch ihre Wiederholbarkeit ständigen Veränderungen unterliegende Sinn- und Bedeutungszusammenhänge, die sich nur durch zwischenmenschliche Interaktion verfestigen und auch wieder lösen (können). Handelt es sich um vordergründig physische, also körperliche Gewalt, die sich – und das wäre nur ein Kriterium – vor allen Dingen im Register des Visuellen erkennbar/wahrnehmbar gibt, so ist die Frage nach der Verantwortung für eine Tat bzw. für deren „Ursache“ etwas anders gelagert, aber bedarf ebenso einer Untersuchung, die den zeichenhaften, symbolischen und ferner auch sprachlichen Charakter von physischen Gewalttaten berücksichtigt.⁸

⁸ Bereits diese kurzen Überlegungen legen nahe, (sprachlich) gewaltsame Akte vor allem als Handlungen

Die Verschiebung im Bereich der Verantwortung liegt in der wechselseitigen Durchdringung von Subjekten und den ihnen vorgängigen historischen, sozialen, sprachlichen, diskursiven und politischen Bedingungen. Wenn also das Phänomen der (sprachlichen) Gewalt untersucht werden soll, so ist darauf zu achten, dass dies – wie auf den nächsten Seiten unter anderem gezeigt werden soll – nur vor dem Hintergrund der Verschränkung von Sprache und Körper möglich ist.

Ich werde jedoch nicht versuchen, den leiblichen Widerfahrnischarakter von Gewalt herauszuarbeiten bzw. eine isolierbare körperliche Dimension dieser Erfahrung; vielmehr sollte mit Butler der Frage nachgegangen werden, warum und aufgrund welcher Bedingungen wir sprachlich verletzbar sind bzw. inwiefern wir als sprachliche Wesen durch diese Verletzbarkeit konstituiert sind (vgl. Butler, HS, S. 9ff.). Außerdem soll gezeigt werden, dass dieses konstitutive Moment der Verletzung bzw. der Verletzbarkeit, in Bezug auf unser Handeln eine Art quasi-transzendentalen Status hat: Handlungsfähigkeit kann es nur deshalb geben, weil es passieren kann, dass wir aufgrund der Verletzbarkeit, die einer jeden konkreten Verletzung bereits vorausgeht, im Sinne einer subjektkonstitutiven Anrufung (siehe Kapitel 3 in dieser Arbeit) auch „unvollständig“ angerufen werden können.

Die Möglichkeit zu handeln – die in diesem Kapitel insbesondere in Anbetracht sprachlicher Verletzbarkeit als eines der konstitutiven Momente von Handlungsfähigkeit erörtert wird – eröffnet sich bei Butler gerade dort, wo Souveränität aufhört (vgl. Butler, HS, S. 32). Wie sich anhand einer Bezugnahme auf zentrale Kritikpunkte Jacques Derridas am Kontextbegriff (vgl. Derrida, SEK) der Sprechakttheorie John L. Austins zeigen lässt, liegt ein wesentliches, die vermeintliche Souveränität des Sprechaktes unterminierendes Potential in der Struktur der Sprache angelegt. Der Begriff des Kontextes fungiert in der Sprechakttheorie Austins als Kriterium für das Glücken oder Verunglücken von Äußerungen, als Rahmen dafür, was in einer bestimmten Situation gesagt werden kann und was nicht, wer zu einer Äußerung befugt ist und wer nicht, wann eine Äußerung wie gesagt werden kann, usw. Der Kontext einer Äußerung muss dieser Logik zufolge möglichst deutlich kontrollier- und überblickbar sein, um etwaigem Missbrauch vorzubeugen. Derrida und Butler argumentieren, auf jeweils unter-

zu untersuchen, die aufgrund der erwähnten Vorgängigkeit von Diskurs und Sprache zwar notwendigerweise von einem oder mehreren Subjekt(en) gemeinsam ausgeübt, aufgerufen, abgerufen, wiederholt werden müssen (vgl. Herrmann/Kuch 2010, S. 17), ihr Ursprung – wo beginnt Gewalt, wo hört sie auf? – aber, wie Nietzsche formuliert, nicht auf ein „Sein“ hinter dem Tun“ (Nietzsche, GdM, S. 35) zurückgeführt werden kann.

schiedliche Weise, gegen die Möglichkeit einer Totalisierung von Kontexten, indem sie aufzeigen, dass in der spezifischen Beschreibung von Sprechakten bei Austin selbst der Bruch mit dem Kontext (Derrida) bereits angelegt ist bzw. dass bereits auf einer strukturellen Ebene die völlige Überschaubarkeit des Kontextes – Derrida spricht von einer „strukturellen Ungesättigtheit“ – zu keinem Zeitpunkt gewährleistet ist (vgl. Derrida, SEK, S. 17).

Bei Felman, die sich in einer dekonstruktiven Lektüre mit dem Titel *The Scandal of the Speaking Body* (Felman, SSB) der Austin'schen Sprechakttheorie widmet, ist es vor allem der Körper, der eine genaue Bestimmung der Intention je schon verunmöglicht. Der Körper kann im Sprechen nie völlig aufgehen oder vom Sprechen adäquat thematisiert werden; ihm eignet ein Moment des Entzugs, das eine Verdinglichung oder Verobjektivierung durch die Sprache vereitelt (vgl. Butler, HS, S. 22f., Felman, SSB, S. 67).

Für Butler stellen sowohl Derridas wie auch Felmans Überlegungen wichtige Bezugspunkte dar, die ihre These untermauern, dass die Vorstellung von Souveränität eines Subjekts stets durch Ausschlüsse konstituiert sein muss. Wie Butler in ihrem Aufsatz „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“, formuliert, ist „[k]ein Subjekt [...] sein eigener Ausgangspunkt. Die Phantasie, die es zu einem solchen erklärt, kann ihre konstitutiven Beziehungen nur verleugnen, indem sie sie zum entgegengesetzten Gebiet einer Äußerlichkeit umformt“ (Butler 1993, S. 41). Das heißt, dass jede Form eines sich als souverän gebenden Sprechaktes – wie eine Beschimpfung, ein Befehl – notwendigerweise die stets anwesende Möglichkeit des eigenen Scheiterns verdecken muss, um den Schein zu wahren, die totale Kontrolle über den Ausgang, die Effekte der Handlung zu behalten.

Dass überhaupt die Möglichkeit zur Veränderung, dass überhaupt die Möglichkeit zu einem Handeln gegen die vermeintlich souveräne Macht der verletzenden Anrufung besteht, verdankt sich einer bestimmten Beschreibung von bzw. einer gewissen Perspektive auf Sprechakte(n), die, wie Butler u.a. in *Haß spricht* zeigt, gerade aufgrund ihrer „Brüchigkeit“ und strukturellen „Unkontrollierbarkeit“ („Bruch mit dem Kontext“, „Spalt“, „Iterabilität“, etc.) auf subversive Weise unterlaufen und gegen sich selbst gewendet werden können. Diese Punkte sollen in der Folge herausgearbeitet werden, da sie entscheidend für eine Perspektive sind, aus der der Handlungscharakter von Sprache und in der Folge sprachliche Gewalt in den Blick genommen wird: Geht man wie John L. Austin von einem starken Täter-Subjekt aus, ist jede Handlung als bewusster, wil-

lentlicher Ausdruck dieses Subjekts zu betrachten und die volle Verantwortung für eine begangene Tat liegt beim Subjekt selbst. Verantwortung zu übernehmen kann in diesem Zusammenhang unter anderem aufgrund der Annahme eingefordert werden, dass in einem Sprechakt – der mitunter gewaltsam sein kann – das Band zwischen dem was gesagt wird und den jeweiligen dadurch gezeitigten Effekten besonders eng ist. Eine der Formen von Gewalttätigkeit im Bereich der Sprache liegt daher gerade im Vortäuschen von Souveränität: Diskriminierende Sprechakte zielen vor allem darauf ab, den Handlungsspielraum des/der Adressaten/Adressatin einzuschränken, unter anderem indem durch verletzendes Sprechen suggeriert wird, den Kontext der Äußerung kontrollieren zu können – d.h. die Interpretationshoheit über die Bedeutung einer verletzenden Äußerung vollends für sich zu beanspruchen und mögliche Polysemien einzudämmen –, um dem angerufenen Subjekt eine Position in der Geschichte – im Diskurs –, einen sozialen Status zuzuschreiben, dessen Veränderung nicht vorgesehen ist.

Das gewaltsame Moment in der ideologischen Anrufung durch eine gottgleiche Stimme, die dem Individuum seinen Namen und gleichzeitig seinen Subjektstatus verleiht, Butler bezieht sich hier explizit auf Althusser's Theorie der Interpellation, gemäß der dieser göttliche Name „schafft, was er benennt, um es gleichzeitig zu unterwerfen“ (Butler, HS, S. 56), liegt genau darin, die in ihr bereits strukturelle angelegte Möglichkeit zur Veränderung, zum Widerstand, zur Handlungsfähigkeit zu verschleiern. Butlers Auffassung von widerständigem Handeln ähnelt der Michel Foucaults, der Widerstand als der Macht immanent begreift (Foucault, SuM, S. 292). Die Möglichkeit zur Veränderung ist innerhalb gewisser Rahmenbedingungen gegeben und nicht etwas, das von außen herangetragen wird. In Bezugnahme auf die Sprechakttheorie versucht Butler, wie Sybille Krämer schreibt, hervorzuheben und zu zeigen, dass „[...] ein Sprechakt seine [illokutionäre] Macht, die Welt so zu verändern, wie er es besagt, gerade einbüßen kann“ (Krämer 2001, S. 242), was aber nicht heißt, dass ein Sprechakt nicht auch glücken kann.

Die Möglichkeit des Scheiterns ist jedoch nicht nur auf einer strukturellen Ebene zu behandeln und zu analysieren; Sprache ist nicht, wie es sich die Apologeten einer „sprachlichen Normalität“ wünschen, in einem Feld jenseits des Politischen, Sozialen, Kulturellen und Ethischen angesiedelt, in dem Sprache ausschließlich dazu da ist, logische Schlüsse darzustellen oder als Mittel zur „problemlosen Kommunikation“ zu dienen. Indem Butler gerade das Moment des Handelns und der Handlungsfähigkeit im

Bereich des Sprachlichen hervorhebt, ergeben sich daraus weitreichende politische und ethische Konsequenzen: Wenn die Kraft einer Handlung, die das hervorbringen vermag, was sie benennt, auch fehlgeleitet werden oder in abgeschwächter Form auftreten kann, dann wird die Frage nach der Verantwortung erneut aufgeworfen. Verantwortung bedeutet nämlich nicht, die alleinige *Autorschaft* für eine Handlung und deren Folgen zu übernehmen; vielmehr handelt es sich um eine Art „*Verantwortlichkeit* jenseits jeder *lebendigen Gegenwart*“ (Derrida, MG, S. 11), wie sie Derrida in Anlehnung an Husserl beschreibt. Eine Verantwortung, die nicht nur das aktuell Anwesende betrifft, sondern der gemäß wir dem/der Anderen gerade deswegen verpflichtet sind, weil sein/ihr Anspruch nicht nur aus der Gegenwart, sondern gleichzeitig aus der Vergangenheit und der Zukunft an uns gerichtet ist. Eine Verantwortung für Taten und Handlungen, vor dem Hintergrund der permanenten Möglichkeit ihres Scheiterns. Diese Offenheit hinsichtlich des Ausgangs und der Folgen von Handlungen muss – anders als bei Arendt, die von einer befriedenden Macht der Sprache ausgeht – auch Formen gewaltsamen (sprachlichen) Handelns umfassen, auch wenn deren Ziel meist im Unterbinden weiterer Handlungen liegt. Das gesprochene Wort ist deswegen nicht das Gegenteil von physischer Gewalt; die Macht der Sprache hat nicht versagt, wenn plötzlich Worte in sogenannte offene Gewalt umschlagen, sondern es handelt sich dabei nur um verschiedene Spielarten einer Gewaltsamkeit, die in unseren sozialen und auch politischen Bezügen bereits angelegt ist bzw. diese konstituiert.

Die Art und Weise, wie Butler Handlungsfähigkeit im Bezug zu (sprachlicher) Gewalt – deren Voraussetzung die Verletzbarkeit ist – denkt, ist geprägt von einer als produktiv zu verstehenden Paradoxie, wonach die Möglichkeitsbedingungen für Sprechen und Handeln zugleich die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit sind (vgl. dazu Derrida, Felman, Butler). Die maßgeblichen AutorInnen auf die sich Butler bezieht verfolgen diesbezüglich verschiedene Herangehensweisen und Fragestellungen: Derridas Argumentation zufolge ist das paradoxe, quasi-transzendente Moment in der Struktur der Sprache als Schrift angelegt. Für Felman zeigt sich dieses paradoxe Verhältnis in der Inkongruenz von Sprache und Körper. Letzterer ist zwar dasjenige, das unser Sprechen überhaupt erst ermöglicht, da er uns, so könnte man es formulieren, die dafür notwendige Infrastruktur bereitstellt. Gleichzeitig ist es aber auch der Körper, der die vollständige Kontrollierbarkeit des Sprechens verunmöglicht, zum Beispiel: wenn wir vor Angst beginnen zu zittern, wenn vor Aufregung oder Nervosität die Stimme bricht, oder wenn

man vor Schmerz verstummt. In diesen Situationen meldet sich der Körper – wie Felman betont – auf skandalöse Weise zu Wort, oder – in besonders dramatischen Situationen – erstickt er geradezu jedes Wort mit seinen Lauten.⁹

Bei Butler ist das Verhältnis von Sprache/Sprechen und Körper über den Begriff der Verletzbarkeit zu denken. Erst eine, wenn auch nur vorübergehende, Festschreibung auf – oder Identifizierung mit – gewissen sozialen Normen und Positionen, die immer auch eine gewisse Form der Verletzung ist, ermöglicht und verunmöglicht das Sprechen. Im ersten Absatz der Einleitung zu *Haß spricht* macht Butler dies deutlich, indem sie argumentiert, dass (sprachliche) Handlungsfähigkeit und Verletzbarkeit (durch Sprache) in einem kokonstitutiven Verhältnis stehen: „Wir machen also auch dann von der Kraft der Sprache Gebrauch, wenn wir versuchen, ihr entgegenzutreten. Wir sind gefangen in einer Bindung, die keine Zensur zu lösen vermag.“ (Butler, HS, S. 9) Sowohl gewaltsames sprachliches Handeln, wie auch jede Form des Gegenhandelns, sind auf eine der Sprache innewohnende Kraft angewiesen, die sich mitunter als Gewalt oder zumindest gewaltsam artikulieren kann. Maßnahmen der Zensur müssen, um wirksam zu sein, im Grunde auf diejenige sprachliche Kraft zurückgreifen gegen die sie angelegt sind. Butler zeigt die konkreten politischen Konsequenzen dieser Problematik anhand der Analyse von Gerichtsurteilen und Protokollen auf, in denen es vordergründig um Fälle von sogenannter *hate speech* und den damit auftretenden Fragen hinsichtlich des Rechts auf freie Meinungsäußerungen geht. Butler schreibt in diesem Zusammenhang gegen diejenigen Akteure an, die Zensur als ein probates politisches Mittel zur Verhinderung von *hate speech* sehen. Staatliche Zensur würde ein Modell voraussetzen, wonach „Sprechen und Verhalten vollständig zusammenfallen“ (Butler, HS, S. 162) und dadurch widerständiges Handeln, das gerade auch außerhalb juridischer Diskurse stattfindet, eingedämmt werden kann. Aus diesem Grund gilt es für Butler, „[d]ie Kluft zwischen Sagen und Tun, unter welchen Schwierigkeiten auch immer, aufrechtzuerhalten [...], daß es immer etwas dazu zu sagen gibt, wie und warum ein Sprechen die Verletzung zufügt, die es zufügt“ (Butler, HS, S. 161).

Auf den nächsten Seiten werde ich einige Eckpunkte der Butler'schen Theorie einer „Politik des Performativen“, die sie in *Haß spricht* expliziert, herausarbeiten. Es soll auf die spezifische Verschränkung von Sprache und Körper eingegangen werden – durch

⁹ Zur Unterscheidung von Sprache und Laut (*logos* und *phone*) siehe Aristoteles' *Politik*, 1. Buch (Aristoteles 2009).

die Handeln gleichzeitig ermöglicht wie verunmöglicht wird – und gezeigt werden, inwiefern dieses Spannungsverhältnis von Beschränkung und Ermöglichung zu denken ist. Um aufzuzeigen, wie und warum Handlungsfähigkeit im Sinne einer Resignifizierung von sprachlichen Zeichen/Äußerungen gedacht werden kann, ist es notwendig auf die Aspekte der Konventionalität (Austin), Iterabilität (Derrida) und des Kontextes von Sprechakten einzugehen. An den Beispielen von Versprechen und Drohung, die nach Austin Paradebeispiele für explizit performative Sprechakte sind, soll gezeigt werden, dass die vermeintliche Souveränität, durch die Sprechakte ihre illokutionäre Kraft einlösen sollen – indem sie genau das tun was sie sagen –, durch das Faktum einer irreduziblen Körperlichkeit des Sprechens stets bedroht sind. Butler geht es also nicht darum, einen isolierten Begriff von rein sprachlicher Gewalt herauszuarbeiten – dafür wäre mit einer semantischen Analyse von Schimpfwörtern genüge getan (vgl. Butler, HS, S. 18 sowie Krämer 2007, S. 31-48), sondern, im Sinne ihrer Theorie des Performativen, die ich im Folgenden in ihren Grundzügen herausarbeiten möchte, sind Sprache und Körper in der Figur des Chiasmus miteinander verbunden.

2.1 Momente der Nicht-Souveränität in der Struktur von Sprechakten

Um zu dem Gedanken einer Verschränkung von Sprache und Körper im Bereich des Performativen zu gelangen, werde ich zunächst auf die Sprechakttheorie John L. Austins eingehen bzw. die darauf erfolgende Bezugnahme Judith Butlers in *Haß spricht* genauer beleuchten. Die darin entwickelte innovative und kritische Bezugnahme Butlers auf die Sprechakttheorie ist wiederum stark von den dekonstruktiven Austin-Lektüren Jacques Derridas in „Signatur, Ereignis, Kontext“ (Derrida, SEK) und Shoshana Felmans *The Scandal of the Speaking Body* (Felman, SSB) beeinflusst.

2.1.1 Der Handlungscharakter von Sprache: Illokution und Perlokution

Der Einfluss der Sprechakttheorie John L. Austins ist für Butlers Theorie des Performativen von grundlegender Bedeutung. Standen vor Austins Sprechakttheorie hauptsächlich Aussagesätze und ihr jeweiliger empirisch überprüfbarer Wahrheitsgehalt im Mittelpunkt philosophischer Reflexionen, so unterscheidet Austin von diesen konstativen

Äußerungen sogenannte performative Äußerungen. Diese performativen Äußerungen können als diejenigen Äußerungen bezeichnet werden, mit denen man etwas in der Welt verändern *kann* und vielleicht weniger als Äußerungen „mit denen man etwas in der Welt verändert“ (vgl. Bertram 2011, S. 119). Performative Sprechakte gelten zwar in der Regel als wirkmächtig, doch muss nicht jede Regung notwendigerweise verändernd auf den Lauf der Welt einwirken. Außerdem, und dieser Einwand gegen einen falschen Optimismus hinsichtlich der verändernden Kraft von Sprechakten scheint noch viel wichtiger zu sein, sind radikale soziale und politische Umwälzungen, gerade weil diese sich auch im Bereich symbolischer und diskursiver Ordnungen vollziehen, überaus langwierige Prozesse.

Doch nun wieder zurück zu den Anfängen der Sprechakttheorie bei Austin. Die eben angesprochene Unterscheidung in konstative und performative Sprechakte, die bereits in einem früheren Aufsatz Austins mit dem Titel „Performative Äußerungen“ (Austin, PÄ) ausgeführt wird, kann nicht weiterhin aufrecht erhalten werden, wie Austin in seiner Vorlesung *How to do things with Words* demonstriert (Austin, TdS, S. 112): Es zeigt sich, dass jedes Sprechen in gewissem Sinne auch ein Handeln ist (vgl. Bertram 2011, S. 122). Auch einfache Aussagen über empirische Sachverhalte (Konstativa), die wir gemäß ihres Wahrheitscharakters in „wahr“ und „falsch“ einteilen, sind Handlungen, die in einem bestimmten Ausmaß ebenso spezifischen „Geglücktheitsbedingungen“ (wie die Performativa) unterliegen.

Konstative Äußerungen lassen sich zwar eindeutig von „explizit performativen Äußerungen“ wie Warnen, Wetten, Befehlen, etc. unterscheiden (vgl. dazu Austin, TdS, S. 88f; Austin, PÄ, S. 317f.), aber „[w]enn wir etwas feststellen oder beschreiben oder über etwas berichten, vollziehen wir schließlich einen Akt, der genauso sehr ein Akt ist wie der des Befehlens oder Warnens“ (Austin, PÄ, S. 323). Als Beispiel für die Uneindeutigkeit der Unterscheidung vergleicht Austin die beiden Aussagen „Ich bitte um Verzeihung“ und „Es tut mir leid“. Beide Sätze können sowohl als performative Äußerungen klassifiziert werden als auch als Beschreibung eines Sachverhalts – jemand ist reumütig – gelten (vgl. Austin, PÄ, 321). Austin schlägt daher programmatisch vor:

„Was wir im Hinblick auf die Feststellung oder Aussagen und daher auch mit Bezug auf das Beschreiben und Berichten tun müssen, ist, sie von ihrem hohen Sockel herunterzuholen und zu erkennen, daß sie ebenso sehr Sprechakte sind wie jene anderen, die wir erwähnt und unter der Bezeichnung ‚performative‘ besprochen haben.“(Austin, PÄ, S. 324)

Austin weitet den Handlungscharakter, der zunächst nur auf explizit performative Äußerungen zutrifft, nun auf alle sprachlichen Äußerungen aus, und arbeitet heraus, dass jeder Sprechakt sich aus einem lokutionären Akt, einem illokutionären Akt und einem perlokutionären Akt zusammen setzt (Austin, TdS, S. 112ff.): Der lokutionäre Akt ist die Ebene der konkreten Äußerung, in der man „etwas Bestimmtes über etwas Bestimmtes sagt“ (Austin, TdS, S. 126). Der illokutionäre Akt, der nicht ohne den lokutionären Akt denkbar ist, jedoch keine Folge von ihm ist, bezeichnet jene Sprechhandlung bei der etwas getan wird, *indem* man etwas sagt (wie Versprechen, Wetten, usw.), also bei „Äußerungen, die eine bestimmte (konventionale) Rolle spielen“ (Austin, TdS, S. 123). Der perlokutionäre Akt ist dadurch gekennzeichnet, dass er „*dadurch* zustande (gebracht wird), *dass* wir etwas sagen“ (Austin, TdS, S. 35). Für illokutionäre und perlokutionäre Akte gelten „Geglücktheitsbedingungen“, denen das Gelingen von Äußerungen unterliegt.¹⁰ Diese Bedingungen hängen nicht zuletzt von dem Zusammenhang ab, der zwischen einer Aussage und ihren jeweiligen Wirkungen besteht: beim illokutionären Akt fallen, nach Austin, Äußerung und Handlung zusammen; beim Perlokutionären Akt sind es die Wirkungen und Effekte, die aus der Äußerung („*dadurch* [...] *dass* [...]“) folgen.

2.1.2 Butlers Bezugnahme auf die Unterscheidung von perlokutionärem und illokutionärem Akt

Nach Butler verweisen sowohl die Charakterisierung des perlokutionären als auch des illokutionären Aktes auf eine gewisse „zeitliche Offenheit des Sprechakts“ (Butler, HS, S. 30), wonach sprachliches Handeln auch stets die Möglichkeit des Scheiterns in sich birgt, da es Fehlaneignungen, Missverständnisse und ähnliche unerwartete Vorfälle geben kann. Die unterschiedlichen Beschreibungen der zeitlichen Struktur dieser beiden Sprechakte, verweisen auf die Möglichkeit eines produktiven „Bruchs mit dem jeweiligen Kontext“, wie es Butler in Anlehnung an Derrida formuliert (vgl. Butler, HS, S. 223). Ein Spezifikum der Vorgangsweise Butlers lässt sich an der Verschiebung der Bedeutung zentraler Begriffe in der Theorie Austins erkennen. Ich möchte diese Bewegung kurz skizzieren, um einen Einblick in Butlers Theoriebildung zu geben und nicht

¹⁰ Beim lokutionären Akt bestehen Misserfolge meist darin, „daß man die Worte nicht herausbringt, daß man sich nicht klar ausdrücken kann“ (vgl. Austin, TdS, S. 123).

zuletzt weil erst durch diesen Eingriff Butlers in die Theorie Austins deren politischer und ethischer Gehalt zur Geltung kommt. Wie oben umrissen wurde, charakterisieren Lokution, Illokution und Perlokution jede konkrete sprachliche Äußerung. Jeder Sprechakt beinhaltet eine Ebene der Aussage, ein (intendiertes) Ziel und mögliche Effekte. Waren bei Austin also alle drei Ebene stets als im Sprechakt vereint und aufeinander verwiesen zu denken, so hebt Butler im Sinne einer „vorläufige[n] Typologie der verschiedenen Arten von Lokutionen performativer Art“ (Butler, HS, S. 33f), abhängig von den jeweiligen Kontextbedingungen, die Möglichkeit einen Sprechakt *entweder* als illokutionär *oder* als perlokutionären zu beschreiben hervor. Genauer gesagt heißt das, dass der illokutionäre Sprechakt, bei dem „Sagen“ und „Tun“ zusammenfallen und der aufgrund seines konventionellen Charakters stets über sich selbst hinausweist, die Situation seiner Äußerung stets übersteigt, insofern Konventionen historisch gewachsen und auf ihren zukünftigen Fortbestand hin orientiert sind (vgl. Butler, HS, S. 34).

Mit dem Begriff des perlokutionären Sprechakts nimmt Austin vor allem auf die Effekte und Wirkungen von Äußerungen Bezug, wodurch u.a. die Zweckgerichtetheit sprachlicher Äußerungen thematisch wird (Ich sage etwas, um diesen und jenen Effekt zu erzielen). Darüber hinaus, weil es unmittelbare Auswirkungen von Sprache gibt, kommt für Austin mit dem Sprecher/der Sprecherin ein für die Handlungen verantwortliches Subjekt ins Spiel (vgl. Austin, TdS, S. 118f.). Der perlokutionäre Akt besteht immer aus „eine[r] kürzere[n] oder längere[n] Kette von ‚Wirkungen‘ und ‚Folgen‘ [...], wobei einige davon ‚unbeabsichtigt‘ sein können“ (Austin, TdS, S. 124). Butler problematisiert in diesem Zusammenhang jene Theorien, die „die zeitliche Offenheit des Sprechakts beklagen“, denn „[...] kein Sprechakt [*muß*] die Verletzung als Effekt vollziehen [...]“, weswegen „[...] keine Erforschung des Sprechakts einen Maßstab liefern kann, anhand dessen sich die Verletzungen durch das Sprechen letztendlich beurteilen lassen“ (Butler, HS, S. 30). Perlokutionäre und illokutionäre Akte unterscheiden sich, nach Butler, vor allem hinsichtlich ihrer zeitlichen Struktur:

„Während illokutionäre Akte sich mittels Konventionen vollziehen, vollziehen sich perlokutionäre Akte mittels Konsequenzen. Diese Unterscheidung beinhaltet also, daß illokutionäre Sprechakte ohne zeitlichen Aufschub Effekte hervorrufen, daß hier das ‚Sagen‘ dasselbe ist wie das ‚Tun‘ und daß beide gleichzeitig erfolgen“ (Butler, HS, S. 34).

Butlers Augenmerk gilt der Herausarbeitung der unterschiedlichen Qualitäten der beiden Sprechakttypen, da sich aus deren jeweiliger Analyse unterschiedliche politische Konsequenzen ergeben. Deswegen scheint es so, als würde Butler die bei Austin noch ineinandergreifenden Akte voneinander zu trennen suchen, um diejenigen Momente des Bruchs in der zeitlichen Struktur der Sprechakte herauszuarbeiten, die ein Gegensprechen ermöglichen und erklären sollten.

Die Unterscheidung in Perlokution und Illokution bleibt, für Butler, trotz gewonnener Differenzierung, dennoch „heikel und nicht immer stabil“ (Butler, HS, S. 72), zumal aus einem perlokutionären Blickwinkel suggeriert wird, „daß Worte und die Dinge, die mit ihnen getan werden, in keiner Hinsicht identisch sind“ (Butler, HS, S. 72). Wovon sich Butler abgrenzt, ist eine instrumentelle Auffassung von Sprache, nach der Worte primär als intentional anwendbare Mittel begriffen werden, die das, was sie sagen auch vollständig hervorbringen und tun. Denn über die Effekte einer verletzenden Äußerung, die vordergründig im Bereich des Adressaten/der Adressatin liegen (vgl. Butler, HS, S. 72ff.), entziehen sich immer schon bis zu einem gewissen Grad der unmittelbaren Kontrolle des Sprechers/der Sprecherin.

Wenn davon ausgegangen wird, dass eine Handlung völlig unkontrollierbare Effekte zeitigen kann bzw. wenn es immer eine Sache des Glücks ist, dass einmal eine Handlung zu ihrem intendierten Ziel führt, erscheint jede Form des Handelns, jede Entscheidung als risikohaft. Butler betont entgegen einer solchen Lesart, dass „[d]ie Gleichsetzung von Sprechen und Handeln [...] nicht unbedingt [beinhaltet], daß Sprechen auch effektiv handelt“ (Butler, HS, S. 34). Wird aber, wie Austin mittels einer Reihe von Ausschlüssen (des „uneigentlichen“ Sprechens, des „parasitären“ Sprechens,) gewährleistet, den Kontext einzugrenzen und dem handelnden Subjekt Autonomie und Souveränität unterstellt, so wäre diese Offenheit eingedämmt und die Handlungen kontrollierbar. Was sich bei Austin unter anderem anschaulich zeigt, ist die Schwierigkeit einen solchen gesicherten Standpunkt aufrechtzuerhalten.

Wie eben beschrieben wurde, liegt ein Moment das die Souveränität des Sprechers/der Sprecherin stets subvertiert, es aber gleichzeitig, wenn auch als „Täuschung“, ermöglicht (siehe dazu Butler, HS, S. 236), in der strukturellen oder zumindest potentiellen Unkontrollierbarkeit der Effekte eines Sprechaktes.

2.1.3 Intention & Konventionalität, Iterabilität, Wiederholbarkeit

Nach Austin hängt das Gelingen von Sprechakten vor allem vom Äußerungskontext, aber auch von der jeweiligen SprecherInnenintention ab. In einem idealisierten Äußerungsszenario ist der Kontext möglichst klar eingegrenzt und die eine jede Handlung motivierende Intention käme zum Ausdruck, da Äußerung und Intention kongruent wären. Wer eine Wette abschließt, ohne es wirklich zu wollen, hat gegen nicht seine Intention gehandelt, wer sagt: „Ich wette, dass es in drei Minuten zu schneien beginnt“, obwohl gerade Hochsommer ist, hat wohl einen Sprechakt geäußert, der die Bestimmungen des Äußerungskontextes übersteigt. Um zu wissen, welche Äußerung geglückt ist und welche nicht, braucht es keine gesetzlichen Regelungen, die, die durch jede Äußerung zugleich neu aktualisierten wie stabilisierten Konventionen bestimmen. Die Abweichungen von der Norm des „eentlichen“ Sprechens – wie zum Beispiel im Schauspiel, in der Parodie, usw. – werden von Austin als „parasitäre Sprechakte“ bezeichnet (Austin, TdS, S. 43f.). Das Ideal ist sozusagen der ein-/abgrenzbare Kontext einer Äußerung, wie das Beispiel des unernsten Gebrauchs von Sprechakten zeigt:

„In einer *ganz besonderen Weise* sind performative Äußerungen unernst oder nichtig, wenn ein Schauspieler sie auf der Bühne tut oder wenn sie in einem Gedicht vorkommen oder wenn jemand sie zu sich selbst sagt. Jede Äußerung kann diesen Szenenwechsel in gleicher Weise erleben. Unter solchen Umständen wird die Sprache auf ganz bestimmte, dabei verständliche und durchschaubare Weise unernst gebraucht, und zwar wird der gewöhnliche Gebrauch parasitär ausgenutzt.“ (Austin, TdS, S. 44-45)

Austin verweist in diesem Zitat darauf, dass es sich bei Formen „parasitären“ Sprechens nicht um Formen der Verkündung von Unwahrheiten oder gar ums Hinters-Licht-Führen – durch das Vorgeben einer Intention – handeln muss. Der uneigentliche Gebrauch ist, nach Austin, im Falle des Schauspiels verständlich und durchschaubar – ja, er gehört, vermutlich genau deswegen, zu den wesentlichen Merkmalen der Schauspielkunst. In diesem parasitären Verhältnis der „Ausnutzung“, muss noch ein Rest des eigentlichen Sprechens anwesend sein, aufgrund dessen beide Gebrauchsweisen voneinander unterschieden werden können.

Andererseits lassen diese Formulierungen auch Zweifel aufkommen, und zwar, dahingehend, ob der Ausschluss „parasitärer“ Sprechakte aus dem Bereich eigentlichen Sprechens Handeln geradezu hemmt und – damit zusammenhängend –, ob dieser Aus-

schluss überhaupt ein Ding der Unmöglichkeit ist. Wenn hinter jeder Handlung ein Tätersubjekt stehen muss, das bewusst und intentional verspricht, wettet, überredet, damit überhaupt von einer Handlung als Handlung (eben eines Subjekts) gesprochen werden kann, dann fallen mit dem besagten Ausschluss all jene Taten aus der Sphäre des Handelns heraus, die von „verschleierten“, nicht eindeutig identifizierbaren Subjekten, Gruppen, usw. vollzogen werden. Trotzdem gesteht Austin ein, dass „eine umfassendere Theorie“ auch parasitäre Äußerungen „einschließen könnte“, aber er klammert sie dennoch für seine „Untersuchung in voller Absicht aus“ (Austin, TdS, S. 43). Wie im nächsten Abschnitt anhand von Jacques Derridas Text „Signatur Ereignistext“ (SEK) gezeigt werden soll, kann bereits im Rahmen der Sprechakttheorie Austins nicht von der Möglichkeit einer vollkommenen Abschließung des Kontextes auf einer strukturellen Ebene gesprochen werden. Die Einhegung des Kontextes ist daher viel eher als methodischer Eingriff zu verstehen.

Keine parasitären oder uneigentlichen Sprechakte, aber sehr wohl sprachliche Unglücksfälle stellen für Austin jene Äußerungen dar, die unter bestimmten äußeren Zwängen oder unter Druck durchgeführt werden (vgl. Austin, TdS, S. 43). Interessant ist diesem Zusammenhang, dass Austin die Frage, ob eine konkrete Handlung in einer konkreten Situation vorliegt, an den Willen oder besser gesagt an die jeweilige Intention des/der SprecherIn gekoppelt sieht. Ein Subjekt, das gegen seinen eigenen Willen handelt, weil es beispielsweise gezwungen wird, dieses oder jenes zu sagen, zuzugeben, usw., würde gemäß Austins Kriterium der Intentionalität gar nicht im strengen Sinne handeln, da durch die aufgezwungene Handlung/aufgezwungene Intention die eigene (subjektive) Integrität untergraben wird. Die Wirkungen und Effekte verletzenden Sprechens – dazu sind auch Formen von Nötigung und verschiedene Drohungsszenarien zu zählen – müssten, folgt man Austin, auf einen Ursprung in einem Tätersubjekt zurückgeführt werden können. Das hätte zur Folge, dass eine unter einem bestimmten Zwang ausgeführte Handlung gar keine wäre, wie Austin schreibt: „In vielen derartigen Fällen werden wir auf keinen Fall einfach sagen, daß der Mensch das und das ‚getan‘ habe.[...] In vielen solchen Fällen sagen wir, die Handlung sei nichtig (oder auf Grund von Zwang oder unerlaubter Einflußnahme anfechtbar) und so weiter.“ (Austin, TdS, S. 43) Ein Wort hätte demnach, so könnte man meinen, nur insofern eine verletzende Bedeutung, weil diese auf die Intention eines Subjekts zurückführbar wäre, und weniger des-

wegen, weil es unabhängig von der Sprecherin/dem Sprecher eine „Geschichte“ (seiner verletzenden Kraft in bestimmten Äußerungssituationen) hätte.

Das zweite wichtige Kriterium für das Gelingen von Sprechakten liegt nach Austin in der Bedingung der Konvention. Wer wettet, heiratet, tauft, eine Ansprache hält, Befehle erteilt – diese Liste ließe sich lange fortsetzen – vollzieht diese Handlung indem sie/er, von irgendeiner Institution für berechtigt erklärt wurde und/oder bestimmte, historisch gewachsene, im Vorhinein bereits feststehende, konventionale Formeln äußert (vgl. Austin, TdS, S. 44).¹¹ Der konventionelle Charakter eines Sprechaktes hängt nicht vom Subjekt selbst ab oder liegt in diesem begründet, sondern übersteigt dieses je schon, insofern sich Konventionen nur „gemeinschaftlich“ bilden können (vgl. Bertram 2011, S. 125). Eine einzelne Person kann sich diesen Konventionen gemäß verhalten, sie akzeptieren und annehmen, aber nicht nach ihren Vorstellungen verändern. Dass die Bedeutung eines Sprechaktes und seine Verstehbarkeit gewissermaßen durch Kollektivität und Gesellschaft bedingt ist, also sich dem Willen und der Kontrolle des/der Einzelnen entzieht, wird von Austin zwar anerkannt, aber als Ausnahme von der Regel eingeklammert, denn das Moment des Kontrollverlusts über den Kontext kulminiert im Verunglücken eines Sprechaktes. Es scheint so, als würde Austin die Möglichkeit des Verunglückens normativ ausschließen: „[D]as Verunglücken“ eines Sprechaktes, ist nach Austin „eine Krankheit, der *alle* Handlungen ausgesetzt sind, die in allgemein üblichen Formen zeremoniell ablaufen müssen, also alle *konventionalen* Handlungen“ (Austin, TdS, S. 41). Für Austin sind sowohl Äußerungen die unter Zwang passieren als auch die Monologe eines Schauspielers auf der Bühne – so unterschiedlich diese Sprechakte auch sein mögen – bis zu einem gewissen Grad Verletzungen der Grenzen des Kontextes und müssen daher als Krankheiten, als Ausnahmen von der Regel – als parasitäres im Gegensatz zum eigentliche Sprechen – ausgeschlossen werden. Der Kontext bleibt überschaubar.

Wie Austins Beispiele zeigen – und das wird in Hinblick auf verletzende sprachliche Äußerungen noch wichtig sein – genügt es daher nicht, auf die Kraft einer beliebigen Äußerung, wie etwa dem Ausdruck einer Intention, zu vertrauen, dass sie das was sie

¹¹ Austin bringt in diesem und ähnlichen Zusammenhängen immer wieder Beispiele von Unglücksfällen performativer Äußerungen: “Nehmen Sie etwa an, ich sehe ein Schiff vor dem Stapellauf, gehe hin, schmettere die Flasche dagegen, die am Rumpf hängt, verkünde: 'Ich taufe dieses Schiff 'Stalin' und schlage, um das Maß vollzumachen, die Keile weg; das Dumme ist bloß: Ich war nicht für die Taufe bestimmt.” (Austin, TdS, S. 44)

sagt auch unmittelbar hervorbringt; eine „singuläre“ Handlung könnte gar keine „illokutionäre Kraft“ aufbringen, solange sie nicht in einer konventionellen, zeremoniellen Form wiederholt geäußert wird. Erst weil sich durch Rituale und Zeremonien gewisse Normen etablieren, die ihre Verständlichkeit gewährleisten, können sie auch scheitern, indem sie etwa nicht verstanden/missverstanden werden.

Diesen rituellen bzw. zeremoniellen Charakter des (illokutionären) Sprechaktes fasst Butler als „kondensierte Geschichtlichkeit [...]“ auf, denn: „er überschreitet sich selbst in die Vergangenheit und die Zukunft, insofern er ein Effekt vorgängiger und zukünftiger Beschwörungen der Konvention ist, die den einzelnen Fall der Äußerung konstituieren und sich ihm zugleich entziehen“ (Butler, HS, S. 12). Mit Derrida und Butler im Hinterkopf formuliert Sybille Krämer diesen Punkt folgendermaßen und bringt dabei den Aspekt von Macht und Autorschaft ins Spiel: „Die Macht, an welcher der autorisierte Sprecher einer performativen Äußerung teilhat, ist eine durch das Vermächtnis früherer überpersönlicher sprachlicher und außersprachlicher Praktiken gebildete, befestigte und überkommene Macht“ (Krämer 2001, S. 144). Bei Austin ist der Kontext des illokutionären Sprechaktes stets durch sprachliche Konventionen abgesteckt. Im Sinne der Formulierung Butlers einer „kondensierten Geschichtlichkeit“ ist die vollständige Determination des Kontexts eines Sprechaktes zunächst deswegen nicht denkbar, weil ein jeder Sprechakt von einer zeitlichen Struktur geprägt ist, die ihn stets in Bezug zu seiner Vergangenheit und Zukunft setzt und ihn dadurch nie vollkommen gegenwärtig, „bei sich“ sein lässt. Diese Nicht-Identität bzw. die mögliche Unterwanderung eines vermeintlich souveränen, aber dennoch gewaltsamen Sprechaktes rührt vor allem von einem ebenso in der zeitlichen Struktur von Sprechakten angelegten Aspekt, der sich bei Butler, um mit Sybille Krämer zu sprechen, in einer „Umdeutung des Performativen“ (Krämer 2001, S. 248) äußert.

2.2 Butlers Begriff des Performativen: Zitathaftigkeit und irreduzible Körperlichkeit von Sprache:

2.2.1 Ermöglichende Beschränkungen: Derridas Ausweitung des Schriftbegriffs und Butlers Bezugnahme

Performative Sprechakte haben bei Austin, nach Georg Bertram, die Kraft, „die Welt dadurch [zu verändern], dass sie eine bestimmte Behauptung in die Welt bringen“ (Bertram 121) und doch scheint es so, als würden sie zumindest durch ihren konventionellen Charakter statisch – wenn nicht sogar konservierend – wirken. Genauer gesagt: Mit den sprechakttheoretischen Ausführungen Austins lässt sich zwar begreifen, dass wir, wenn wir sprechen auch handeln, aber die Frage nach Veränderung bzw. der verändernden Kraft von Sprechakten im Zusammenhang mit sozialen und politischen (Signifikations-)Prozessen kann damit nur unzureichend behandelt werden, nicht nur, weil bei Austin Sprechakte hauptsächlich in idealisierten, abgeschlossenen Kontexten untersucht werden, sondern auch, weil Sprechakte, nach Austins Konzeption, von souveränen Subjekten geäußert werden. Im Zusammenhang mit der Frage nach Identität lässt sich der konservierende Gestus anhand von alltagssprachlichen Beispielen Austin'scher Art erläutern: Wenn jemand sagt: „Ich komme morgen“, dann legt diese Person sich darauf fest, auch morgen noch dieselbe Person zu sein (Abgesehen davon, dass sie sich darauf festlegt morgen zu kommen). Zu sagen, „Die Person, die dir gestern versprochen hat, heute zu kommen, war gar nicht ich“, würde in einem solchen Zusammenhang wohl als schlechter Scherz verstanden werden. Pragmatisch gehen wir davon aus, dass die über konventionelle Formeln artikulierten Intentionen eines Sprechers/einer Sprecherin über eine längere Zeitspanne hinweg gleich bleiben und so eine gewisse Identität des handelnden Subjekts etabliert wird. Bereits Hannah Arendt erkannte das Problem, dass Taten und ihre Folgen in ihrer wesentlichen Unabsehbarkeit ein Problem für die Aufrechterhaltung von Identitäten sind (vgl. Arendt, VA, S. 311). Als „Heilmittel“ für diese „Aporien des Handelns“ nennt Arendt „Versprechen“ und „Verzeihen“ (vgl. Arendt, VA, S. 279). Diese ermöglichen Handeln überhaupt erst, da durch sie ein vorläufiger Schlussstrich unter die Geschichte gezogen wird und damit die Möglichkeit für einen „Neuanfang“ markiert wird. Vor allem ersteres ist in diesem Zusammenhang von Be-

deutung, da Versprechen heißt, sich auf eine (noch ungewisse) Zukunft festzulegen. Die Schwierigkeit zu handeln, also verändernd in den Lauf der Welt einzugreifen, liegt zwischen einer absolut statischen bzw. konservativen Perspektive und einer Perspektive, gemäß der Handeln immer als völlig offen und ungewiss gedacht werden muss. Wenn das Faktum der Offenheit des Handelns von Butler zu einem bloßen Problem degradiert würde, dann müsste ihre in *Haß spricht* prägnant formulierte These, wonach „das Sprechen sich stets in gewissem Sinne unserer Kontrolle entzieht“ (Butler, HS, S. 31), auf ein dem Sprechen wesentliches Defizit verweisen. Doch bei Butler bedeutet dieser Kontrollverlust Nicht-Souveränität und damit gerade nicht den Verlust von Handlungsfähigkeit: „Wer handelt (d.h. gerade nicht das souveräne Subjekt), handelt genau in dem Maße, wie er oder sie als Handelnde und damit innerhalb eines sprachlichen Feldes konstituiert sind, das von Anbeginn an durch Beschränkungen, die zugleich Möglichkeiten eröffnen, eingegrenzt wird.“ (Butler, HS, S. 32). Dass genau das Gegenteil der Fall ist, dass Handeln genau durch diese Offenheit erst ermöglicht wird, möchte ich nun anhand von Butlers Bezugnahme auf Jacques Derridas’ Konzept der Iterabilität erläutern, das für Butlers Verständnis von widerständigem Handeln und Akten der Resignifizierung von performativen (verletzenden) Äußerungen zentral ist.

2.2.2 Performativität als Praxis der Wiederholung: Iterabilität und die Möglichkeit der Resignifizierung

Bereits in seinem früheren Werk *Grammatologie* (G) formuliert Derrida eine Kritik an der abendländischen Metaphysik in deren Zentrum das sich selbst präsente Subjekt steht, dessen Geist im gesprochenen Wort seinen Ausdruck findet. Konkret spricht Derrida von einer Kritik am „Phonozentrismus“, „Phonologismus“ bzw. am „Logozentrismus“: Dabei gilt die Stimme als der „natürliche Ausdruck von Dingen“ (Derrida, G, S. 25); „der *Phonologismus* innerhalb der Linguistik wie der Metaphysik [...]“ bezeichnet „den Ausschluß und die Erniedrigung der Schrift“ (Derrida, G, S. 180). Die Geschichte der Metaphysik ist nach Derrida „immer schon Erniedrigung der Schrift gewesen, Verdrängung der Schrift aus dem ‚erfüllten‘ gesprochenen Wort“ (Derrida, G, S. 12). Georg Bertram fasst den Begriff „Phonozentrismus“ wie folgt zusammen:

„Phonozentrismus ist der Gedanke, dass sprachliche Bedeutung in erster Linie auf der Basis mündlicher Äußerungen zu begreifen ist. Dieser Gedanke wird in den traditionellen Positionen, die Derrida als phonozentrisch begreift, so motiviert, dass der Sprecher in einer mündlichen Äußerung intentional gegenwärtig ist. Diese Gegenwart soll sprachliche Bedeutung erklären.“(Bertram 2011, S. 184)

Dieser traditionell metaphysischen Auffassung vom Primat des gesprochenen Wortes hält Derrida eine Auffassung der Struktur der Schriftlichkeit bzw. der Schrift entgegen die diese Selbstpräsenz stören soll. Die Schrift höre, nach Derrida, zusehends auf, „eine Hilfsform der Sprache“ zu sein und den „Signifikanten des Signifikanten“ im Sinne einer „akzidentelle[n] Verdoppelung und abgefallene[n] Sekundarität“ (Derrida, G, S. 17) zu bezeichnen. Die (verbale) Sprache gleicht somit in ihrer Struktur der Schrift: Sie verweist stets auf andere Zeichen. Daraus folgt für Derrida, „daß es kein sprachliches Zeichen gibt, das der Schrift vorherginge“ (Derrida, G, S. 29). Auch die Stimme stellt nur einen indirekten Bezug zum Bezeichneten her und ist somit strukturell ebenso sekundär wie die Schrift. Für die scheinbar „bedrohende“ Gewalt der Sprache heißt das, dass Gewalt nicht einfach „als abgeleitet gegenüber einem auf natürliche Weise unschuldigen Wort“ (Derrida, G, S. 186) betrachtet werden kann; vielmehr handelt es sich um eine „ursprüngliche Gewalt der Schrift“, die es nur geben kann, „weil die Sprache anfänglich Schrift in dem Sinne ist, der sich fortschreitend enthüllen wird. Die ‚Usurpation‘ hat immer schon begonnen (Derrida, G, S. 66)“.

In seinem 1971 gehaltenen Vortrag „Signatur Ereignis Kontext“ (SEK) beschäftigt sich Derrida mit der Sprechakttheorie John L. Austins. Wie bereits anhand der vorhergehenden Abschnitte dieser Arbeit deutlich wurde, ist Austins Denken der Performativität von einer solchen „intentionalen Gegenwart“, die „sprachliche Bedeutung erklären“ soll, durchzogen. Als eine Konsequenz der Ausweitung des Schriftbegriffs auf sämtliche sprachliche Zeichen, konstatiert Derrida: „Jede Schrift muß daher, um das zu sein, was sie ist, in radikaler Abwesenheit jedes empirischen Empfängers überhaupt funktionieren können.“ (Derrida, SEK, S. 25) Auch ein Sprechakt, der nach Austin an einen bestimmten Kontext, wie zum Beispiel eine religiöse Zeremonie, gebunden ist, unterliegt dieser Struktur der Schrift, weswegen auch ein Sprechakt, dessen Äußerungskontext völlig determiniert zu sein scheint, nur glücken kann, weil er, wie die Schrift selbst, unabhängig von der Präsenz eines Empfängers – in dessen Abwesenheit – lesbar bzw. verstehbar sein muss. „[D]iese Abwesenheit ist nicht eine fortgesetzte Modifikati-

on der Anwesenheit, es ist ein Bruch der Anwesenheit, der ‚Tod‘ oder die Möglichkeit des ‚Todes‘ des Empfängers, eingeschrieben in die Struktur des Zeichens [*marque*]“ (Derrida, SEK, S. 25).

Derrida radikalisiert also zwei wichtige Punkte, die im Zentrum von Austins Konventionalitätsbegriff stehen und die für Butlers Verständnis von Performativität entscheidend sind: Erstens müssen Zeichen nach Derrida ihrem Wesen nach iterierbar sein (vgl. Derrida, SEK, S. 36). D.h. sie müssen qua Zeichen unabhängig von einem möglichen Adressaten (wiederholt) geäußert und verstanden werden können; und ihre Bedeutung bleibt nicht statisch bestehen, sondern ändert sich mit jeder erneuten Äußerung (vgl. Derrida, SEK, S. 24).¹² Zweitens gehört, laut Derrida, das Risiko des Misslingens zum Wesen eines jeden performativen Sprechaktes und wird nicht wie bei Austin als Zufälligkeit oder Möglichkeit in Bezug zur jeweiligen Äußerung gesehen (vgl. Derrida, SEK, S. 36).

2.2.3 Iterabilität und gesellschaftliche Re-Produktion von Bedeutung – Butlers Kritik an Derridas Strukturbegriff

Auch wenn sich Butler meist affirmativ auf Derridas Austin-Lektüre bezieht, so kritisiert sie den strukturellen Status von Iterabilität und der ebenso auf einer strukturellen Ebene angelegten grundlegenden Möglichkeit des Misslingens von Sprechakten (vgl. Butler, HS, S. 233ff.), die beide bei Derrida als (quasi-)universelle Bedingungen gelten. „Derrida scheint“, so Butler, „[...] den Bruch als notwendiges Strukturmerkmal jeder Äußerung und jeder kodierbaren schriftlichen Markierung einzusetzen und lähmt damit eine gesellschaftliche Analyse der wirkungsvollen Äußerung.“ (Butler, HS, S. 234)

Doch weswegen stellt eine solche von Derrida formulierte universale bzw. strukturelle Theorie für Butler eine „Lähmung“ sozialer und politischer Fragestellungen und Veränderungen auf der Ebene des Handelns dar? Von einer strukturellen Perspektive aus betrachtet, würde sich Veränderung bereits in jeder Äußerung, in jedem Aufrufen sprachlicher Konventionen und Kontexte vollziehen. Es genügt der bloße Umstand der Äußerung eines sprachlichen Zeichens. Genau darin liegt aber die eigentliche Pointe der Iter-

¹² „Diese Iterabilität – (*iter*, nochmals, kommt von *itara*, *anders* im Sanskrit, und alles Folgende kann als Ausbeutung dieser Logik gelesen werden, die die Wiederholung mit der Andersheit verknüpft) strukturiert das Zeichen [*marque*] ganz gleich um welchen Schrifttypus es sich handeln mag [...].“ (SEK, S. 24)

abilität, die Butler vielleicht etwas zu gering einschätzt: Denn gemäß der quasi-transzendentalen Logik der Iterabilität, fallen Struktur und Ereignis zusammen. D.h. dass die Aktualisierung, die wiederholte Äußerung nicht von einem strukturellen, jede Aktualisierung überdauernden und vorangehenden Moment zu trennen ist und gleichzeitig auf dieser strukturellen Ebene selbst Veränderungen zeitigt. Gleichzeitig wirkt auch die Aktualisierung auf die Ebene der Struktur und verändert sie dadurch.

Was Butler kritisiert und befürchtet, ist eine durchaus naheliegende, allzu bequeme Haltung gegenüber sozialen und politischen Entwicklungen und Prozessen. Genauer gesagt, lässt sich mit Derrida wohl für ein Ausharren und Warten auf Veränderungen argumentieren, die, ohne sich spezifisch zu engagieren, aufgrund der Logik der Iterabilität, „von selbst“ eintreten werden. Dass eine solche Derrida'sche Position also möglicherweise lähmend wirken kann, ist einleuchtend.

Das eigentliche Problem betrifft jedoch die Wirksamkeit von verletzenden sprachlichen Äußerungen, die wesentlich durch ihre Iterierbarkeit bedingt ist. Denn, wie Butler betont, sind es gerade verletzende Äußerungen, die in hohem Maße effektiv und effizient sind und in Anbetracht dieser schmerzhaften Effizienz wäre ein bloßes Warten auf Veränderungen fatal. In Bezug auf den von Butler maßgeblich geprägten Begriff der gesellschaftlichen Praxis der Resignifizierung schreibt Krämer: „Wenn alles Handeln als menschliches Tun zugleich ein Zeichenhandeln ist, dann ist diese Handlungsfähigkeit (*agency*) nicht einfach die Fähigkeit zum Hervorbringen und Interpretieren von Zeichen, sondern zum Transformieren und Uminterpretieren überkommener und übernommener Zeichen.“ (Krämer 2001, S. 254) Damit ist Handeln überhaupt nur vor dem Hintergrund von (sozialer) Veränderung denkbar. Krämer weist an dieser Stelle darauf hin, dass jedes menschliche Handeln immer schon in Sinnbezüge und Bedeutungszusammenhänge eingebettet ist. Indem wir eine Handlung vollziehen, greifen wir implizit und unbewusst auf uns vorgängige Zeichen zurück und setzen sie auf neue Weise – durch die Möglichkeit mit dem jeweiligen Kontext zu brechen – in Szene. Das zeigt: Bedeutungen sind nicht in Stein gemeißelt – auch wenn sie meist sehr beharrlich sind. Diese Möglichkeit zur Veränderung von sprachlichen und damit auch sozialen Verhältnissen zu wahren, ist ein Grund weswegen Butler sich beispielsweise gegen die Zensur von sogenannter „hate speech“ u.a. in popkulturellen Zusammenhängen – wie etwa im Bereich der Rapmusik – ausspricht (vgl. Butler, HS, S. 28ff.). Die Institutionen der (juridischen) Zensur würden einerseits diejenigen verletzenden Äußerungen, die sie zu

unterbinden trachten, stets reproduzieren, indem sie sie etwa als Beispiele vor Gericht „erwähnen“ müssen (vgl. Butler, HS, S. 29), wenn sie ihren Gebrauch sanktionieren wollen. Andererseits würde Zensur, nach Butlers Auffassung, auch heißen, dass gewissen Wörtern und Äußerungen ihre mehr oder minder strukturelle, aber auch soziale Charakteristik abhandenkommen würde, nämlich stetigen Veränderungen zu unterliegen und verändernd wirken zu können.

„Die Argumente, die für eine Gegen-Aneignung oder Reinszenierung des beleidigenden Sprechens gelten können, werden also offenbar von jener Position unterhöhlt, die besagt, daß der beleidigende Effekt des Sprechakts *notwendigerweise* mit dem Sprechakt, d.h. seinem ursprünglichen oder fortbestehenden Kontext oder seinen ursprünglichen Absichten oder Einsatzformen verbunden ist. Die Neubewertung eines Ausdrucks wie z.B. ‚queer‘ deutet allerdings darauf hin, daß man das Sprechen in anderer Form an seinen Sprecher ‚zurücksenden‘ und gegen seine ursprüngliche Zielsetzung zitieren und so eine Umkehrung der Effekte herbeiführen kann. Allgemeiner bedeutet dies, daß die veränderliche Macht solcher Ausdrücke eine Art diskursiver Performativität markiert, die nicht aus diskreten Reihen von Sprechakten, sondern aus einer rituellen Kette von Resignifizierungen besteht, deren Ursprung und Ende nicht feststehen und nicht feststellbar sind.“ (Butler, HS, S. 30)

Für Butler liegt die Fähigkeit gegen sprachliche Gewalt zu handeln, und die Möglichkeit, Widerstand gegen Gewalt zu leisten, in den strukturellen Eigenschaften von Sprache begründet. Dass ein Ausdruck, wie sie schreibt, neu bewertet werden kann, rührt daher, dass eine „ursprüngliche Zielsetzung“ zwar erreicht werden kann, aber nicht notwendigerweise erreicht werden muss. Das Scheitern einer Handlung kann auf einer strukturellen Ebene, so stark die Intention auch sein mag, nie vollkommen ausgeschlossen werden (vgl. Butler, HS, S. 33): „Die Möglichkeit, daß ein Sprechakt einen früheren Kontext resignifiziert, hängt ihrerseits von einem Spalt ab, der sich zwischen dem ursprünglichen Kontext bzw. der ursprünglichen Intention einer Äußerung einerseits und den Effekten andererseits auftut, die die Äußerung hervorruft.“ (Butler, HS, S. 30) Eine Politik der Zensur, die ja versucht über Effekte und Intentionen Kontrolle auszuüben – und damit die strukturelle Unbestimmtheit verkennt – müsste von „diskreten Reihen von Sprechakten“ ausgehen, also von „perlokutionären Akten“, in denen Wirkung und Intention aufs Engste miteinander verbunden sind (vgl. Butler, HS, S. 29), in denen sich zwischen Effekt und Äußerung kein Spalt auftut. Auf einer solchen Sprachauffassung basiert, so Butler, auch gerade die Argumentation von BefürworterInnen staatlicher

Eingriffe zur gesetzlichen Regelung von *hate speech*, „womit sie potentiell dem Staat die Macht verleihen, sich später auf Präzedenzfälle zu berufen, um sie gegen soziale Bewegungen einzusetzen, die einst auf deren Anerkennung als gültige Rechtsauffassung drängten“ (Butler, HS, S. 44). Außerdem hat die Unterbindung und Sanktionierung des Aussprechens von (verletzenden) Worten und Äußerungen durch die Institutionen der Zensur einen Verlust von Verantwortung zur Folge, insofern die Verantwortlichkeit für Butler genau in der potentiellen Wiederholung von verletzendem Sprechen begründet ist (vgl. Butler, HS, S. 68).

Performative Äußerungen tragen nicht nur auf einer strukturellen Ebene, wie Derrida gezeigt hat, die Möglichkeit des Scheiterns in sich, sondern sie haben auch, wie Butler argumentiert, eine unhintergehbare soziale Dimension. Doch, wie Butler zeigt, verletzen uns gewaltsame Sprechakte und Benennungen nicht nur seelisch/psychisch, sondern eben auch körperlich. Genauer gesagt wird „eine bestimmte gesellschaftliche Existenz des Körpers erst dadurch möglich, daß er sprachlich angerufen wird“ (Butler, HS, S. 15). Erst ein Zusammendenken von Sprache und Körper kann diesem letzten Aspekt gerecht werden, da wir erst als körperliche Wesen gesellschaftlich intelligibel und aner kennbar sind. Der Problematik von Gewalt kann daher nur angemessen begegnet werden, wenn sie nicht in feinsäuberlich getrennte Bereiche von sprachlicher Gewalt einerseits und physischer/körperlicher Gewalt andererseits eingeteilt wird, sondern wenn beide Sphären in ihren Verweisungszusammenhängen untersucht werden.

Die prägende Kraft von Sprache, auf die Welt und die sozialen Gefüge der Menschen zu wirken, zeigt sich besonders im Szenario der subjektstituierenden Anrufung. (Sprechende) Subjekte überhaupt und ihr jeweiliger gesellschaftlicher Status im Spezielle sind abhängig von konstanten, wiederholten/wiederholbaren Akten der Anrufung und der Benennung. Genau in dieser Abhängigkeit (des Status) des Subjekts von seiner Anerkennung, liegt das widerständige Potential angelegt, gegen die verletzende und einschränkende Kraft der Benennung aufzutreten und ihr neue Bedeutungen zuzufügen. Worte sind nicht einfach bloße Bedeutungseinheiten, die auf uns treffen und uns bestimmte Informationen über uns selbst geben, sondern sie üben im Sinne ihres performativen Charakters auch Gewalt aus. In Bezugnahme auf Butlers Theorie der Anrufung formuliert Krämer: „Daß Worte uns verletzen, insofern sie Gewalt nicht nur repräsentieren, sondern selber Gewalt sind und ausüben: Dieser Mechanismus des Performativen ist außer Kraft setzbar. Und die Möglichkeit dieser Außerkraftsetzung ist etwas, das in

der Funktionsweise des Diskursiven immer schon angelegt ist.“ (Krämer 2001, S. 254) Benennung und Anrufung unterliegen, insofern ihre Funktionsweise der einer (Re-)Produktion von Zeichen entspricht, den Prinzipien der Iterabilität, der verändernden Wiederholung.

2.3 Die Verschränkung von Körper und Sprache im Bereich des Performativen

2.3.1 Verletzbarkeit und Anrufung

Jede sprachliche Äußerung muss, wie Derrida argumentiert hat, wiederholbar und als Zeichen entzifferbar sein. Insofern gibt es keine absolut singulären Sprechakte, die aus dem Nichts neue Bedeutungen erzeugen könnten – niemand würde sie verstehen können. Derselben Logik unterliegen aus Butlers Perspektive auch verletzende Anreden, da auch sie ihre „illokutionäre Kraft“ u.a. aus dem Charakter ihrer „kondensierte[n] Geschichtlichkeit“ beziehen (vgl. Butler, HS, S. 12). Weil wir Menschen sprachliche Wesen sind, ist es „der Modus der Anrede selbst, ein Modus – Disposition oder eine konventionelle Haltung –, der das Subjekt anruft und konstituiert“ (Butler, HS, S. 10). Das anrufende Subjekt ist nicht mit einer souveränen Stimme ausgestattet, die hervorbringt was sie sagt und die Kohärenz der Identität des Adressaten gewährleistet, sondern muss seinerseits selbst durch Anrufung konstituiert werden, um überhaupt anrufen zu können.

Mit dieser Bezugnahme auf Louis Althussers Theorie der subjektkonstituierenden Anrufung (siehe Althusser 1977) geht Butler davon aus, dass dem Subjekt durch sprachliche Anrufung nicht bloß Identität zugesprochen, sondern vielmehr eine gesellschaftliche Existenz, ein Platz in der Geschichte zugewiesen wird: „Angesprochen zu werden bedeutet also nicht nur, in dem, was man bereits ist, anerkannt zu werden; sondern jene Bezeichnung zu erhalten, durch die die Anerkennung der Existenz möglich wird.“ (Butler, HS, S.15) Indem wir von einer gesellschaftlichen Instanz angerufen werden, erfahren wir Anerkennung. Dies ist nicht als einseitiger Vorgang zu denken, der seinen Ursprung in einem institutionell autorisierten Subjekt hat, sondern als reziprokes Verhältnis: Wer anruft – und das sind, auch wenn es sich um RepräsentantInnen

des Staates oder anderer mit politischer Macht ausgestatteter Institutionen handelt, immer auch individuelle Subjekte – muss stets selbst schon angerufen worden sein, um eben anrufen zu können. In diesem Verhältnis wechselseitiger Anrufung, die wie jede andere Form von Sprechakten und der Produktion von Zeichen nur durch ständige Wiederholungen vorübergehende Identität stiften kann, liegt bereits die verändernde Kraft angelegt. Die Anrufung selbst ist daher nicht nur eine Verletzung oder eine Einschränkung. Vielmehr, so Butler, muss von einer grundlegenden Ebene der Verletzbarkeit (durch die Sprache) ausgegangen werden, von einer uns „vorgängigen Kraft“ – die uns immer schon beleidigt, immer schon verletzt hat (vgl. Butler, HS, S. 15). Butler fasst hier, ähnlich wie Derrida, Sprache nicht als das Gegenteil von Gewalt auf, als Frieden stiftendes Moment, sondern sie ist „Gewalt, die *nicht* von außen eine unschuldige Sprache *überkommt*, um sie zu überlisten; [...] sondern ursprüngliche Gewalt einer Sprache, die immer schon Schrift ist.“ (Derrida, G, S. 186, Hvhbg. i. O.) Auf die Problematik des Schriftcharakters von Sprache habe ich bereits im vorigen Abschnitt hingewiesen; es sei hier nur gesagt, dass Derrida zufolge eine gewaltfreie Sprache gar nicht in der Lage ist etwas oder jemanden zu bezeichnen. Da es Butler aber vor allem um die diskursiven/ethisch-politischen Implikationen dieser von Derrida beschriebenen „Gewalt der Sprache“ geht, greift sie das „produktive“ Moment dieser Gewaltsamkeit auf. Wie Herrmann und Kuch in der Einleitung zum Sammelband *Philosophien sprachlicher Gewalt* darlegen, liegt für Butler das Potential zur Veränderung genau in diesem ambivalenten Verhältnis von Beschränkung und Hervorbringung: „Gerade weil ihre Kraft in sozialen und geschichtlichen Kräfteverhältnissen fundiert ist, kann die Gewalt der Sprache durch soziale Praktiken transformiert werden.“ (Herrmann/Kuch 2010, S. 18)

Dass nun eine konkrete Anrufung glücken aber auch scheitern kann, ändert nichts daran, dass Anrufung grundsätzlich konstitutiv für unser gesellschaftliches Sein ist. Thomas Bedorf spricht in diesem Zusammenhang von einer „Gleichzeitigkeit von Anrufung und ideologischer Subjektwerdung“ (Bedorf 2010, S. 80); die Antwortmöglichkeiten des angerufenen Subjekts ergeben sich „aus den Spielräumen, die die Ideologie den sie verkörpernden Praktiken läßt“ (Bedorf 2010, S. 81). Die ideologische Anrufung ist nicht völlig abschließbar bzw. berechenbar, da es immer eine, wie die räumliche Metaphorik („Spielräume“) andeutet, körperlich-räumliche Inkongruenz von Ideologie und ihren Aktualisierungen gibt. Anders gesagt: Ideologie und Körper stehen hier in einem kokonstitutiven Verhältnis zueinander, denn Ideologie ist wesentlich darauf angewiesen

verkörpert zu werden, und der Körper kann ohne seine ideologische Formatierung nicht als solcher (sozialer, politischer, subjektiver etc.) anerkannt werden. Durch ihr Aufeinander-Verwiesensein kann aber der eine Aspekt nie zur Gänze im jeweils anderen aufgehen. Daraus ergeben sich vorläufig zwei Konsequenzen für die Struktur der subjekt-konstituierenden Anrufung bei Butler: Zum einen ist die zeitliche Brüchigkeit in jedem Akt der Anrufung die Bedingung der Möglichkeit für Gegenrede (die auf die selben Bedingungen zurückzuführen ist wie sprachliche Gewalt) (vgl. Butler, HS, S. 30). Zum anderen kann, wie Butler bereits zu Beginn von *Haß spricht* feststellt, ein Subjekt durch Anrufung nie vollkommen kontrolliert hervorgebracht werden, denn auch hier ist eine Verschiebung angelegt: „[W]enn ‚angesprochen werden‘ eine Anrufung bedeutet, dann läuft die verletzende Anrede Gefahr, ein Subjekt in das Sprechen einzuführen, das nun seinerseits die Sprache gebraucht, um der verletzenden Benennung entgegenzutreten.“ (Butler, HS, S. 10)

2.3.2 Versprechen, Drohen und die Inkongruenz von Sprache und Körper

2.3.2.1 Die chiastische Beziehung von Sprache und Körper

Dass wir überhaupt durch Sprache verletzbar sind und verletzen können und Verletzung nicht darauf beschränkbar ist als Wirkung von physischer Gewalt zu gelten, liegt nach Butler nicht in einer vermeintlich instrumentalisierbaren Kraft der Sprache (die es auch gibt, aber hier nicht Thema ist), die darin besteht dasjenige Hervorzubringen was wir intendieren und die wir je nach Situation bewusst einzusetzen und zu steuern wissen; vielmehr geht Butler von einer sprachlichen Verfasstheit der menschlichen Existenz – von einer sprachlichen „Prägung“ (vgl. Butler, HS, S. 9) – bzw. davon aus, dass wir sprachlich konstituierte Wesen sind. Sprachliche Verletzbarkeit rührt also von einer „vorgängigen Kraft“, die jeder konkreten Aktualisierung bzw. Instrumentalisierung von Sprache bereits vorausgeht (vgl. Butler, HS, S. 9).

In diesem Sinne sind nun auch Sprache und Körper, die in der Figur des Chiasmus miteinander verschränkt sind, zu denken. Ohne Körper (Resonanzkörper, Stimmbildungsorgane, usw.) könnten wir nicht sprechen und ohne Sprache würden wir keine soziale Anerkennung erfahren und auf diese Weise einer wesentlich menschlichen Eigenschaft beraubt sein. Darüber hinaus entzieht sich uns der Körper stets konkreten Si-

tuation der aktualisierten Rede, obwohl er irreduzibel an unsere Existenz gebunden ist, bzw. mit unserer Existenz koextensiv ist. Wie Butler in Bezug auf Shoshana Felman formuliert, ist der Körper „der blinde Fleck des Sprechens: das, was über das Gesagte hinaus, jedoch gleichzeitig in ihm und durch es agiert“ (Butler, HS, S. 24). Der Körper ist auch da, wenn nicht gesprochen wird, er ermöglicht das Sprechen; seine Anwesenheit wird aber durch das Klingen der Stimme regelrecht übertönt; selbst Gebärdensprachen, wie sich ich im Anschluss daran annehmen lässt, überdecken das Körperliche an ihnen selbst durch die Grammatik der Geste.

Trotz der Verschränkung von Sprache und Körper, argumentiert Butler, dass „gerade die Gleichsetzung darauf hin[weist], daß es sich letztlich um zwei ungleiche Sachverhalte handelt“ (Butler, HS, S. 14). Damit stellt Butler auf eine Beobachtung ab, wonach wir stets, wenn wir von sprachlicher Gewalt sprechen, auf körperliche Metaphern zurückgreifen müssen (siehe Butler, HS, S. 14). Im Register der sprachlichen Gewalt gibt es keine innersprachlichen Referenzbegriffe, die die erlebten Eindrücke adäquat schildern könnten. Wir können sozusagen nicht im Medium der Sprache alleine von Gewalt sprechen, ohne auf etwas Außersprachliches zu referieren. Sprache und Körper – und das soll diese Beobachtung der Eigenart über Gewalt zu sprechen zeigen – sind zwar für Butler als verschränkt zu denken, jedoch nicht als Deckungsgleich; und wenn Butler plausibel macht, dass in manchen Situationen Wörter wie Schläge treffen können, so heißt das nicht, dass ein Wort auch wirklich dasselbe ist wie ein Schlag. Es bleibt ein Rest der Inkongruenz von Sprache und Körper bestehen, der sich auch und vor allem im konkreten Äußerungskontext von Gewalthandlungen zeigt. Butler zufolge repräsentiert Sprache nicht Gewalt, sondern sie ist auch Gewalt. Das ist insofern von Bedeutung, als für Butler dieses Verhältnis der Inkongruenz Praktiken der Resignifizierung erst ermöglicht.

2.3.2.2 Die Unzulänglichkeit von Versprechen und Drohen Handeln festzuschreiben

Ein Argument dafür lässt sich in der Struktur von Sprechen und Drohung finden. Im Anschluss an Nietzsche, Austin und vor allem an Felman greift Butler diesen herausragenden Fall performativen Sprechens auf. Besonders anschaulich beschreibt auch Han-

nah Arendt den Zusammenhang von Handlungsfähigkeit und Versprechen, Verzeihen und Vergessen. Die Unabsehbarkeit (der Folgen) von Handlungen – und in dieser Hinsicht sind sich alle der genannten AutorInnen einig – stellt uns vor eine aporetische Situation. So wirft etwa Nietzsche die Frage auf, ob es sich beim Versprechen – Nietzsche spricht wörtlich davon, „[e]in Thier heranzüchten, das versprechen darf“ – nicht um „das eigentliche Problem vom Menschen“ (Nietzsche, GdM, S. 46) handelt, dem nur durch die Fähigkeit zu vergessen begegnet werden kann. In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Arendt, die als „Heilmittel“ für das Problem der Unabsehbarkeit der Folgen von Handlungen, die Tätigkeiten des Versprechens und des Verzeihens – das einen ähnlichen Status wie das Vergessen bei Nietzsche hat – anführt (vgl. Arendt, VA, S.301ff.).¹³ Wohlwissend, dass ein jedes Versprechen, wie jeder andere (explizit performative) Sprechakt auch, stets von der Möglichkeit seines Scheiterns bedroht ist, werden sie dennoch geäußert. Wir treten für die Gewissheit einer Zukunft ein und tun so, als ob wir über unser Geschick tatsächlich verfügen könnten, obwohl im Äußern eines Versprechens gerade sein prekärer Charakter offenbar wird. Denn Versprechen äußern wir meist erst dann, wenn das Eintreten eines Ereignisses ungewiss ist, wenn einer/einem nicht geglaubt wird, dieses oder jenes zu tun. Gleichzeitig sind sowohl Versprechen als auch Verzeihen, wie Arendt darlegt, eng mit dem Handlungsvermögen verbunden – in bestimmter Hinsicht stehen Versprechen, Verzeihen und Handeln in einem kokonstitutiven Verhältnis: „Die Fähigkeiten, zu verzeihen und zu versprechen, sind in dem Vermögen des Handelns verwurzelt; sie sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird und sich einer Zukunft, deren Unabsehbarkeit bedroht, halbwegs versichern kann.“ (Arendt, VA, S. 303f.) Der Einfluss Nietzsches auf Arendt wird an dieser Stelle besonders deutlich. Dieser schreibt der Vergesslichkeit, als das dem Versprechen entgegengesetzte „positive Hemmungsvermögen“, die Eigenschaft zu „[d]ie Thüren und Fenster des Bewusstseins zeitweilig [zu] schließen [...] damit wieder Platz wird für Neues“ (Nietzsche, GdM, S. 46). Für Nietzsche und Arendt stellen Versprechen, Verzeihen und Vergessen not-

¹³ „Ganz anders liegt der Fall des Handelns und der ihm eigentümlichen Verlegenheit. In diesem einzigen Fall erwächst das Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit und Unabsehbarkeit der von ihm begonnenen Prozesse nicht aus einer anderen und potentiell höheren Fähigkeit, sondern aus den Möglichkeiten des Handelns selbst. Das Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen. Und das Heilmittel gegen Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewißheit alles Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten.“ (Arendt, VA, S. 301f.)

wendige Bedingung, für die Fähigkeit zu handeln dar. Mit dem Äußern eines Versprechens findet eine Festlegung auf die Zukunft statt; im Verzeihen und Vergessen werden Wirkungen und Taten, die aus der Vergangenheit in der Gegenwart weiter wirken, abgeschlossen und somit kann die Möglichkeit für einen „Neuanfang“ eröffnet werden.

2.3.2.3 Die Inkongruenz von Sprache und Körper im Versprechen und in der Drohung als Möglichkeitsbedingung von Handeln

Das Geben von Versprechen dient der Verschleierung des menschlichen Unvermögens, die Auswirkungen der eigenen Handlungen in der Zukunft zu kontrollieren. Die Unfähigkeit, die Folgen und Wirkungen von Handlungen vollends abzusehen, ist nicht dem Menschen selbst geschuldet, wie man vielleicht vermuten könnte, wenn man von einem starken Subjektbegriff oder von einem jede Entscheidung tragenden voluntaristischen Handlungsprinzip ausgeht.

Wenn also die Unkontrollierbarkeit der Zukunft, die Unabsehbarkeit von Wirkungen nicht auf die mangelnde Willenskraft des handelnden Subjekts zurückzuführen ist, dann muss der Grund dafür außerhalb dieses Bereiches liegen (wenn es denn überhaupt einen eindeutig feststellbaren Ausgangspunkt gibt). Wie mit Derrida und Butler gezeigt wurde, liegt ein Grund für die – Handlungen gleichzeitig ermöglichende wie verunmöglichende – Offenheit in Bezug auf die Zukunft – auf der Ebene der (zeitlichen) Struktur – in der Unabschließbarkeit des Kontextes sprachlicher Äußerungen und symbolischer Handlungen generell, die bedingt ist durch ihre zeitliche, grammatische Struktur. Dieses erste Moment der Öffnung bezieht seine Kraft aus der Zeitlichkeit, aus einem vordergründig diachronen Verhältnis zwischen Körper und Sprache. Der Körper, Bedingung für Sprache (*langue/langage*) und Sprechen (*parole*), erfüllt in der Theoriebildung Butlers eine ähnliche Funktion, wenn auch auf einer anderen Ebene: man könnte geneigt sein zu sagen, er fungiert als die Rückseite der Medaille, deren Vorderseite die Sprache ist; er ermöglicht jedes Sprechen, wobei er sich selbst nur selten – und dann auf irritierende Weise – zu Wort meldet. Die Heimsuchung des Sprechens durch den Körper findet, vorerst auf einer synchronen Ebene statt. Einfach gesagt: In der zeitlichen Struktur von Sprache selbst ist die Unmöglichkeit der vollständigen Kontrolle der Wirkungen und Effekte von Handlungen angelegt. Doch weil Sprache/Sprechen nicht ohne den Körper

zu denken ist und der Körper ebenso ein „Unsicherheitsfaktor“ ist, der jedes Sprechen stets begleitet, ist mit ihm und durch ihn die Möglichkeit der Veränderung und der Subversion ständiger Begleiter. Keineswegs sollten beide Ebenen voneinander getrennt betrachtet werden, oder besser gesagt: Eine Trennung der Sprache vom Körper – und umgekehrt – käme einem gewaltsamen, aber dennoch vergeblichen Akt gleich, der die eben geschilderten Probleme – die, um es mit Arendt zu sagen, „Aporien des Handelns“ sind – keineswegs zu lösen vermag. Bei Butler und Felman stehen Sprache und Körper in einem chiasmischen, aber inkongruenten Verhältnis. Petra Gehring argumentiert hingegen (darauf komme ich noch zurück), dass es singuläre Momente des Umschlagens eines Sprechaktes – wie einer Beschimpfung – in einen körperlichen Akt geben kann und radikalisiert damit Butlers Perspektive einer irreduziblen Körperlichkeit von Sprechakten.

Shoshana Felman macht in ihrem Buch *The Scandal of the Speaking Body* (SSB) in Anlehnung an Nietzsche darauf aufmerksam, dass das Versprechen ein grundlegendes, wenn nicht sogar *das*, Problem des Menschen ist. Felman, die sich an der Schnittstelle von Literatur, Psychoanalyse und Philosophie abarbeitet, sieht in der Figur des Don Juan in Molières gleichnamigen Stück bzw. in Mozarts *Don Giovanni* den Mythos für den Skandal, das Paradoxon des Versprechens verkörpert. Don Juan – die Geschichte ist bekannt – ist ein notorischer „Frauenheld“, der unverheirateten Frauen die Ehe verspricht, diese Versprechungen aber stets bricht. Nach Felman liegt das Skandalon dieser Versprechen nicht in der Verletzung der Frauen, die Don Juan verführt, sondern ganz allgemein im spannungsvollen Verhältnis von Sprache und Körper, das gerade im (Liebes-)Versprechen zum Ausdruck kommt:

„[T]he scandal (which is at once theoretical and empirical, historical) of the incongruous but indissoluble relation between language and the body; the scandal of the *seduction* of the human body insofar as it speaks – the scandal of the promise of love insofar as this promise is par excellence the promise that cannot be kept; the scandal of the promising animal insofar as what he promises is precisely the *untenable*.“ (Felman, SSB, S. 5)

Im Anschluss an diese Stelle formuliert Butler:

„Nach Felman läßt sich das, was in einer körperlichen Handlung wie dem Sprechen unbewußt bleibt, als ‚Instrument‘ auffassen, mittels dessen die Behauptung aufgestellt wird. In ähnlichem Sinne markiert der unwissende Körper die Grenze der Intentionalität des Sprechaktes. Der Sprechakt sagt immer mehr oder sagt es in anderer Weise, als er sagen will.“ (Butler, HS, S. 23)

Die Begrenzung der „Intentionalität des Sprechaktes“ durch den „unwissenden Körper“ darf nicht als klare und feinsäuberliche Grenzlinie gedacht werden, die jederzeit gezogen werden könnte, um sprachliche von nicht-sprachlichen, körperliche von nicht-körperlichen Aspekten einer gesamten Sprechhandlung zu unterscheiden. Wenn sich im Sprechen der Körper zeigt, er sich förmlich zu Wort meldet, dann nicht, weil es auch anders ginge, sondern vielmehr weil wir über sein Erscheinen weder frei verfügen noch entscheiden können. Der Körper geht im Sprechen nie ganz auf und – umgekehrt – das Sprechen nicht in seiner körperlichen Funktionsweise. Wie sich im nächsten Absatz, anhand der Bezugnahme Butlers auf Felman zeigen lässt, liegt in der gewaltsamen, verletzenden Kraft der Drohung bereits die Möglichkeit ihres eigenen Scheiterns angelegt bzw. das Potential dieselbe Kraft gegen sie selbst zu wenden.¹⁴

Nach Butler ist die Wirksamkeit der Drohung eng mit dem Vortäuschen von Souveränität verbunden (vgl. Butler, HS, S. 32), was aber nicht heißt, dass Drohungen deswegen nicht weniger bedrohlich oder gewaltsam wären – im Gegenteil: „[D]ie Drohung [wird] durch das Phantasma einer souveränen Handlung strukturiert, nach dem eine bestimmte Art des Sagens zugleich die Ausführung der Handlung ist, auf die sich die Aussage bezieht.“ (Butler, HS, S. 25) Das Ziel der Drohung liegt darin – und diese Stelle Butlers erinnert an Arendts Ausführungen zum Versprechen –, „die Zukunft, in der die Drohung ausgeführt werden wird, mittels der Sprache als Gewißheit festzuschreiben“ (Butler, HS, S. 22). Auch wenn die Sprache, wie Butler hier nahelegt, als das herausragende Medium der Drohung fungiert, lässt sich deren spezifische Kraft nicht von der Sphäre des Körperlichen abgelöst denken. Butler zufolge wäre dies ein „Fehl-

¹⁴ Wie Butler im Nachwort zur englischen Ausgabe von Felmans *The Scandal of the Speaking Body* anmerkt, verliert der Sprechakt, insofern er als körperlicher Akt begriffen wird, seinen Anspruch auf Souveränität auf eine gänzlich andere Weise, als wenn er als schrift-sprachlicher Akt im Sinne der Derrida'schen Kritik am Phonozentrismus verstanden wird. „Felman returns deconstructive reading to the question of voice and to speaking, not to defend a ‘sovereign’ subject as its guarantor, but to remind us that speaking is, in part, a *bodily* act. As bodily, the speech act loses its claim to sovereignty in a different way than it does when recast as writing.” (Felman, SSB, S. 114).

schluss“, der nicht erklären kann, dass „*Sprechen selbst eine körperliche Handlung ist*“ (Butler, HS, S. 22), was damit auch für jedes Versprechen gelten muss. In Felmans Auseinandersetzung mit der Struktur des Versprechens und Butlers Auffassung der Drohung, lassen sich zwei koextensive, aber nicht aufeinander reduzierbare Ebenen ausmachen, auf denen ein mögliches Scheitern sowie die Möglichkeit zum widerständigen Handeln gegen die Gewalt der Drohgebärde, angelegt sind. Zum einen ist dies die Ebene der „besonderen Zeitlichkeit der Drohung“ (Butler, HS, S. 21): Aufgrund der zeitlichen Struktur performativer Akte – zu denen eben auch die Drohung zu zählen ist – ist die Möglichkeit der Gegenrede, zumindest strukturell gesehen, zu jeder Zeit gegeben. In Anlehnung an Derrida spricht daher auch Butler von einem „Bruch mit dem Kontext“, vom zeitlichen „Überschuss“ der sprachlichen Konventionen, von einem Spalt, usw. Das spezifische Merkmal der Drohung als performativer Sprechakt ist, dass sie eine weitere Handlung, die aber erst in der Zukunft stattfinden soll – die nicht unmittelbar mit der Äußerungssituation der Drohung zusammenfällt –, in Aussicht stellt. Trotzdem, und darauf weist Butler auch explizit hin, sind die Äußerung der Drohung und die angekündigte, durch die Drohung bereits eingeleitete Handlung miteinander verbunden (vgl. Butler, HS, S. 22). Entgegen der Austin’schen Auffassung, der Kontext einer Äußerung – also auch der Kontext eines Versprechens/einer Drohung – müsse klar erkennbar sein, um etwa ihre verletzende Kraft zu erkennen und gegebenenfalls gegen diese zu intervenieren, argumentiert Butler, dass sich der Kontext, gerade wenn es um die Verletzbarkeit durch die Sprache geht, nicht einfach begrenzen lässt, denn: „Durch das Sprechen verletzt zu werden bedeutet, daß man Kontext verliert, also buchstäblich nicht weiß, wo man ist. Vielleicht macht tatsächlich gerade das Unvorhersehbare des verletzenden Sprechens die Verletzung aus, der Adressat wird seiner Selbstkontrolle beraubt.“ (Butler HS, S. 13) Der Kontextverlust findet, wie sich in dieser Passage zeigt, nicht bloß innerhalb des sprachlichen Feldes statt, sondern zeichnet sich vor allem in einem Verlust der Orientierung ab, also im räumlich-körperlichen bzw. materiellen Bereich. Gleichzeitig zeichnet sich der durch die Verletzung hervorgerufene Kontextverlust, wie Herrmann und Kuch argumentieren, in Form „einer Logik der sozialen Ortsverschiebung“ (siehe Herrmann/Kuch, 2007, S. 202-206). Damit ist auf die zweite Ebene verwiesen, in der Verletzbarkeit und Handlungsfähigkeit auf paradoxe Weise miteinander verknüpft sind: Die Drohung ist, wie jeder andere Sprechakt auch, eine körperliche Handlung – manchmal nimmt dieser Aspekt mehr Raum ein, manchmal weniger.

Ziel und Sinn der Drohung bestehen meist in der Ausübung und Demonstration von Macht, Souveränität und häufig auch im In-Aussicht-Stellen bzw. Einleiten anderer gewaltsamer Handlungen. Das Problem dabei: Gerade indem Versprechen und Drohung vorgeben, diese Unvorhersehbarkeit kompensieren zu können, müssen sie scheitern; und das lässt sich mit Butler in Anschluss an Felman zeigen: Selbst die Sicherheit ist ein „Trugbild“, eine „Selbsttäuschung“ und der in Aussicht gestellte Ausschluss gewisser Ereignisse bedeutet in Wahrheit Offenheit und die permanente Möglichkeit des Einbruchs des Ausgeschlossenen. Die Kraft einer Drohgebärde, die sie aus ihrem performativen Charakter schöpft, kann nie ganz von einem Willen kontrolliert werden (vgl. Butler, HS, S. 24). Die „Selbsttäuschung“ ist jedoch kein Zeichen von „Schwäche“, also von Ineffizienz oder Wirkungslosigkeit, sondern ist sowohl der Grund für das Gelingen wie für das Misslingen von Handlungen: „Die Selbsttäuschung, die der Drohung ihre Macht verleiht, besteht darin, daß der Sprechakt der Drohung die angedrohte Handlung vollständig verkörpert.“ (Butler, HS, S. 25) Mit Butler könnte man also sagen, dass die Möglichkeit der Täuschung konstitutiv für jede Form der Drohung und vielleicht auch für jedes Handeln überhaupt ist.

Interessant oder zumindest merkwürdig erscheint in diesem Zusammenhang Butlers Unterscheidung zwischen Drohung und Gewaltandrohung: „Während die Drohung normalerweise eine bestimmte Erwartung erzeugt, zerstört die Gewaltandrohung jede Möglichkeit von Erwartung. Denn sie eröffnet eine Zeitlichkeit, in der man gerade die Zerstörung der Erwartung erwartet und damit zugleich gar nicht erwarten kann.“ (Butler, HS, S. 22) Die spezifische Funktionsweise der Drohung besteht ähnlich wie beim Versprechen darin, die Erwartung auf ein zukünftiges, noch ausstehendes Ereignis auf performative Weise zu erzeugen. Ein Ereignis, das als Ziel der darauffolgenden Handlungen fungiert. Butler verweist darauf, dass „eine Drohung abgelenkt oder entschärft werden oder die Ausführung der angedrohten Handlung verfehlen“ (Butler, HS, S. 25) kann.

Für meine Fragestellung nach der Resignifizierbarkeit von sprachlicher und physischer Gewalt lässt sich vorläufig folgendes festhalten: Derrida zufolge ist die Unabschließbarkeit des Kontextes Bedingung der Möglichkeit für Veränderungen. Diesen Gedanken greift Butler auf und bestimmt, wie ich versucht habe zu zeigen, u.a. den Körper, neben strukturell-sprachlichen Bedingungen, als eines derjenigen Momente, die eine Festlegung des Kontextes und damit eine Festlegung der Bedeutung von verletzenden Anrufungen je schon unterwandern. Zwar ist der (organische) Körper im Sprechen

stets anwesend, jedoch lässt er sich nicht im Sprechen selbst „einholen“ (vgl. Butler, HS, S. 22f., Felman, SSB, S. 67, sowie, Herrmann/Kuch 2007, S. 9ff.). Diese Ablenkung der Sprache von dem sie artikulierenden Körper ist im Sinne einer die vermeintliche Souveränität gewährleistenden „Selbsttäuschung“ zu verstehen; in jedem Akt des gewaltsamen, verletzenden Sprechens muss die Möglichkeit des eigenen Scheiterns – im Sinne genau dieser Täuschung – ausgeschlossen werden. Wie Felman zeigt, kann das Körperliche auf teils völlig unvorhersehbare Weise ins Sprechen hereinbrechen und die durch es vorgetäuschte Präsenz der Vernunft zerrütten. Dies muss nicht notwendigerweise eintreten; vielmehr geht es im Rahmen einer emanzipatorischen politischen Praxis, die Butler verfolgt, um das Erkennen, Anerkennen und Aufrechterhalten der in der Verschränkung von Sprache und Körper angelegten (permanenten) Möglichkeit von subversiven Praktiken der Resignifikation. Auf einer Ebene der Zeichenhaftigkeit von Sprache, von Anrufungsszenarien und Benennungen, kurz gesagt, im Bereich der sprachlichen Gewalt und der sprachlichen Verletzung, scheint diese Strategie weit um sich gegriffen zu haben, wie auch die Verweise Butlers auf soziale Gruppen und Bewegungen zeigen.

Es bleibt also vorerst noch offen, inwieweit diese Gedanken von Austin, Derrida, Felman und vor allem Butler für eine Auseinandersetzung mit dem sprachlichen Charakter des Körpers, mit der zeichenhaften Dimension des Körperlichen verbunden werden können.

3. Zur Unterscheidung von Leib und Körper

3.1 Leib, Körper und Gewalt

Damit überhaupt von Gewalt, ihrer öffentlichen medialen Wahrnehmung und subjektiven Widerfahrnis die Rede sein kann, wird meist, wenn auch oft implizit, eine bestimmte Konzeption von Leiblichkeit/Körperlichkeit angenommen, von der aus verschiedene Untersuchungen ihren Anfang nehmen: Von einem körperlich-materiellen „Etwas“ muss Gewalt schließlich ausgehen und sie muss auch von einem Körper/Leib erfahren werden, um überhaupt – in einem „phänomenalen“ Sinn – „fassbar“ sein zu können. Alfred Hirsch bemerkt in seiner Studie *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, dass es „ohne Körper und ‚Leib‘ keine Gewalt gäbe, denn erst seine ‚Verletzungsoffenheit‘ und ‚Verletzungsmächtigkeit‘ stiften die Voraussetzungen für ein sowohl zur Gewalthandlung als auch zum Gewalterleiden ‚fähiges‘ Wesen“ (Hirsch 2004, S. 42). Leiblichkeit muss also als Verletzlichkeit gedacht werden, die wiederum auf einem „fundamentalen Empfindenkönnen“ beruht (vgl. Staudigl 2005, S. 54).

Die materielle Dimension, also der sinnliche Charakter von Gewalt soll ebenso wie ihre scheinbar immateriellen Äußerungsweisen, also Formen sprachlicher, symbolischer oder psychischer Gewalt untersucht werden. Genauer gesagt, soll herausgearbeitet werden, dass sich beide Bereiche – der materiell-sinnliche wie der immateriell-symbolische – zum Teil gegenseitig bedingen. Für eine solche Untersuchung werde ich mich einerseits den leibphänomenologischen Analysen Merleau-Pontys widmen und andererseits auf die diskurstheoretischen Untersuchungen zur Subjektivierung des Körpers bei Michel Foucault und der Bezugnahme und Fortführung dieser Gedanken in Judith Butlers Werk eingehen.

Zunächst wird Gewalt – und das entspricht einer „natürlichen“ und alltäglichen Perspektive – vor allem als physischer Akt wahrgenommen. Eine solche Herangehensweise ist hier in dieser Arbeit weniger von Interesse. Aber auch diejenigen sozialwissenschaftlichen Theorien, die Gewalt lediglich als ein von der Norm abweichendes Verhalten betrachten, das empirisch messbar zwischen Individuen, Gruppen und Staaten auftritt, werden der Komplexität des Phänomens nicht gerecht (siehe dazu Beck/Schlichte 2014, S. 22f.). Zu offensichtlich ist doch die unerträgliche Alltäglichkeit von Gewalt und

Krieg. Es stellt sich aber gerade in den Sozialwissenschaften die Frage, wie umfassend Gewaltverhältnisse menschliches Zusammenleben strukturieren und sie somit keine Abweichung mehr von der Norm darstellen (Galtung 1975, von Throta 1998). Ein solcher besonders weit gefasster Gewaltbegriff, der auch mehr oder weniger subtile Formen von Gewalt wie den Druck von Normen und Konventionen beinhaltet, birgt jedoch die Gefahr, dass es zu einer Relativierung oder Nivellierung von Gewaltphänomenen kommt und so keine klare Begrifflichkeit mehr vorhanden ist, Phänomene, Ereignisse und Verhältnisse in denen Gewalt zentral ist, in ihrer Singularität adäquat zu begegnen.

Aus diesem Grund ist es auch nicht selbstverständlich, dass überhaupt von sprachlicher Gewalt die Rede sein kann. Auch in der philosophischen (Fach-)Literatur wird Gewalt als stummes Gegenstück zum sprachlichen Ausdruck (vgl. Arendt, VA, S. 36) gedacht insofern Gewalt genau dort beginnt, wo die Macht bzw. Kraft der Worte aufhört, wo Sinn ausgelöscht wird (vgl. Dreher 2012, S. 347-354). Diese Annahme ist zwar intuitiv und vielleicht in den meisten Fällen auch begründbar, doch ist sie deswegen nicht unproblematisch – im Gegenteil: Sprache und Körper bzw. Sprache und Leib werden hier als voneinander trennbare Bereiche gedacht. Eine Konsequenz aus dieser Aufspaltung wäre der Verlust einer Perspektive der gemäß, wie Alfred Hirsch formuliert, der Leib in seiner Verletzbarkeit als „Bedingung der Möglichkeit von Gewalterfahrung“ zu denken wäre und zwar nicht nur in einem rein physischen-, sondern eben auch in einem politisch-diskursiven Sinn:

„Dabei ist die *verletzbare Leiblichkeit* das historische Kontinuum, das aber auch zum Konstitutivum von Gemeinschaft und Gesellschaft gleichermaßen zu erklären ist. Und es ist in Erwägung zu ziehen, ob diese Perspektive nicht sogar bis zur *Konstitution* des Subjekts in der Verletzbarkeit des Leibes auszudehnen wäre.“ (Hirsch 2013)

Ein Denken das Gewalt nicht auf das bloße momentane Spiel physischer Kräfte reduziert und sich der historischen sowie politischen Dimensionen und Wirkungen von (körperlicher, sprachlicher) Gewalt gewahr werden will, muss den Leib in seiner irreduziblen Offenheit denken. Der Leib kann, wie am Textausschnitt zu sehen ist, nicht als isolierte unberührbare Einheit gefasst werden, zu dem lediglich das Ego selbst einen Zugang hätte; vielmehr ist der Leib im wörtlichen Sinn „weltoffen“. Er ist keineswegs durch die positiv-empirische Beschreibung seiner physischen Merkmale und Eigenschaften zu begrenzen; er ist beständig in der Welt, stiftet das Band zwischen subjektiver Erfahrung von Leiblichkeit – wie etwa in der Analyse von Schmerzempfindungen –

und einer allgemeineren intersubjektiven bzw. das Faktum der Koexistenz in den Blick rückenden Dimension. Die Einsicht von dieser (Welt-)Offenheit des Leibes kann so als eine der wesentlichen Leistungen phänomenologischen und existenzialistischen Denkens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gesehen werden (Danzer 2002, S. 124). Bei Merleau-Ponty ist der Leib, ähnlich wie der Körper als „blinder Fleck“ bei Felman, nie vollständig durch die Sprache, aber auch nicht durch empirisch-wissenschaftliche Methoden einholbar. Die Perspektive des eigenen Leibes kann nicht verlassen werden, wir können nicht um uns herum gehen, uns selbst zum bloßen Forschungsgegenstand machen. Erst durch diesen leiblichen Zugang sind wir in der Welt verankert; sind wir zugetragen zur Welt und dieses Zur-Welt-sein bedeutet unsere Subjektivität.

Um die Frage nach dem spezifischen Charakter von physischer Gewalt zu präzisieren und sie nicht nur auf ihren Widerfahrnischarakter und die Analyse von Verletzungs- und Schmerzerfahrungen zu reduzieren, sondern eben auch ihre historisch-diskursive Dimension sowie damit zusammenhängende symbolisch-politische Aspekte zu diskutieren, werden im Folgenden die (leib-)phänomenologischen Analysen Maurice Merleau-Pontys herangezogen. Im Wesentlichen werde ich mich dabei auf die im Jahr 1945 im französischen Original erschienenen *Phänomenologie der Wahrnehmung* (PdW) beziehen.

In einem ersten Schritt sollen die Unterschiede der beiden Termini „Leib“ und „Körper“ deutlich gemacht werden, aber es soll auch darauf hingewiesen werden, dass eine scharfe Trennung der beiden Aspekte „leiblich“ und „körperlich“ nur sehr schwierig ist und die Einschränkung einer reichhaltigen, gleichsam produktiven sprachlichen Unschärfe zur Folge haben kann. Bernhard Waldenfels muss diesem Vorbehalt zum Trotz zugestimmt werden, dass nämlich „[d]ie Ausdrücke ‚Leib‘ und ‚Körper‘ [...] ein sprachliches Kapital [bilden], das man nicht einfach verschleudern sollte, indem man vom ‚Körper‘ spricht, wenn man den ‚Leib‘ meint“ (Waldenfels 2000, S. 15). Ausgehend von dieser begrifflichen Präzisierung sollte es möglich sein, in einem zweiten und dritten Schritt, die Probleme der Ausgesetztheit den Anderen gegenüber zu thematisieren und gleichzeitig die Beschränkung dieser Öffnung – als Problem des Solipsismus – anzusprechen. Einschränkung und Ermöglichung werden so zu zwei Momenten eines dialektischen Verhältnisses: „Denn mein Körper ist kein Körper unter anderen, [...] er ist untrennbar mit mir verbunden und zugleich Medium zu dem, was ich nicht bin. Leib als eigener Leib, dessen Existenz darin besteht, eine Welt zu bewohnen.“ (Faust 2007,

S. 64) Bei Merleau-Ponty selbst, besonders in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* und dem „Chiasmus“-Kapitel in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, zeichnen sich mögliche Auswege aus dem aporetischen Verhältnis von Immanenz und Transzendenz des Leibes ab: Obwohl es, nach Merleau-Ponty, eine gewisse „Wahrheit des Solipsismus“ gibt (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 407ff.), die eine vollkommene Auflösung des Individuums in die allgemeine Welt stets vereitelt, ist eine rein solipsistische Perspektive nicht haltbar. Denn wie Merleau-Ponty bemerkt „kann [i]ch [...] eine solipsistische Philosophie konstruieren, doch indem ich es tue, setze ich eine Gemeinschaft sprechender Menschen voraus, an die ich mich wende“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 212). Durch die Faktizität des Leibes, so könnte man also meinen, sind wir zwar auf eine individuelle und unhintergehbare Position in der Welt geworfen; diese ist uns aber nur durch die Sprache zugänglich, durch die wir wiederum in einen sozialen-, historischen- und kulturellen Raum eingelassen sind, der ebenso irreduzibel ist. Leiblichkeit und Sprachlichkeit sind bei Merleau-Ponty nicht voneinander zu trennen und nur in einem Verhältnis der wechselseitigen Verschränkung zu denken.

Neben einer Herausarbeitung der Sprachlichkeit bietet vor allem Merleau-Pontys Analyse der Geschlechtlichkeit des Leibes einen wichtigen Anhaltspunkt für das Denken der Möglichkeit einer Perspektive außerhalb des rein selbstbezüglichen „cogito“. Zumal Geschlechtlichkeit keine zufällige Form des Existierens, sondern mit dem Menschen als geschichtlicher Idee koextensiv ist (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 202f.). Sie stellt einen Hintergrund, eine Atmosphäre dar und weil wir uns in ihr „mit unserem ganzen persönlichen Sein engagieren“ (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 204), ist in der Geschlechtlichkeit des Leibes eine Öffnung zum anderen hin je schon am Werk. In diesem Sinne können auch Leib und Geschlechtlichkeit, nach Merleau-Ponty, nicht voneinander getrennt betrachtet werden, da sonst ein geschlechtloser Mensch als bloße abstrakte Ansammlung von „Materiefragmenten“ gelten müsste (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 203)¹⁵. Die Offenheit des Leibes, die sich sowohl anhand der Geschlechtlichkeit, als auch im sprachlichen Ausdruck – insbesondere in dialogischen Gesprächsszenarien (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 406) –, auf je unterschiedliche Art zwischen den Menschen zeigt, etabliert auf eine bestimmte Weise eine Sphäre, die als die existenzielle Möglichkeit der Öffnung zum Anderen hin gesehen werden muss.

¹⁵ Zur berechtigten Kritik an dieser Position siehe Butler 1997a.

Als notwendige Bedingung für Gewalt – nicht nur im Sinne einer Reflexion auf sie, sondern auch im Sinne der Ausübung und Widerfahrnis – gilt es nun die Konzeption der Offenheit des Leibes auf Anschlussmöglichkeiten für Überlegungen zu einem Gewaltbegriff zu überprüfen, der Gewalt weder auf eine subjektive Dimension der leiblichen Widerfahrnis noch auf einer objektivierenden sozial-psychologischen Perspektive auf den Leib gründet. Auch die Problematik eines zu allgemeinen Gewaltbegriffs sollte dabei nicht vernachlässigt werden.

Das Interesse an der Problematik von Gewalt ist vor allem vor dem Hintergrund einer sehr viel allgemeineren Frage nach der Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, Einzelem und Allgemeinen, Individuum und Gesellschaft zu verstehen. Steht bei Merleau-Ponty der subjektive- oder eigene Leib im Zentrum, so ist es bei Michel Foucault vor allem der Körper, der durch allgemeine Machtdiskurse und Dispositive gleichzeitig hervorgebracht und unterworfen wird. In *Überwachen und Strafen* (ÜuS) formuliert Michel Foucault, dass die „Seele“ als „Gefängnis des Körpers“ zu denken sei (vgl. Foucault, ÜuS, S. 40). Das heißt, es sind Wirkungen von bestimmten Machtdispositiven und historischen Prozessen die sich in die Körper einschreiben und sie zugleich als intelligible Körper hervorbringen.

Unter Rückgriff auf diese vor allem von Louis Althusser und Foucault angestregten subjekttheoretischen Überlegungen, stellt Judith Butler Fragen nach der ethischen Verantwortlichkeit und der politischen Handlungsfähigkeit, die für eine Auseinandersetzung mit der spezifischen Verschränktheit von Sprache und Körper bzw. Sprache und Gewalt unumgänglich sind – darauf komme ich am Ende der Arbeit zu sprechen. Doch zuvor möchte ich darauf hinweisen, dass Foucaults Ansatz die Möglichkeit einer Historisierung der phänomenologischen Perspektive Merleau-Pontys eröffnet, was nicht zuletzt für Butlers Denken des Körpers ausschlaggebend ist. Es wird daher zu zeigen sein, dass die Ansätze von Merleau-Ponty und Foucault zusammen gedacht werden müssen, um der historisch-genealogischen Verfasstheit des Leibes/des Körpers gerecht werden zu können und um die ethischen sowie politischen Implikationen der beiden Ansätze in den Blick zu bekommen.

3.2 Merleau-Ponty: Der Leib als Öffnung und Unterwerfung zur Welt. Leib, Subjekt und das Problem der Transzendenz

3.2.1 Die Phänomenologie, die Reduktion, das Problem der Außenwelt und das Problem des Solipsismus

Im Zentrum der Untersuchungen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* steht – wie der Titel bereits ankündigt – die Frage nach der Möglichkeit von Wahrnehmung, deren Bedingung der Möglichkeit der Leib ist. Wahrnehmend geht uns die Welt stets voraus. Die (wahrgenommene) Wirklichkeit der Welt ist nicht Endprodukt einer Konstruktion, einer Synthese meiner Wahrnehmungsakte (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 6), sondern vielmehr ist Welt „das natürliche Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen Wahrnehmung“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 7):

„In jedem Augenblick ist mein Wahrnehmungsfeld erfüllt von Reflexen, Geräuschen und Tasteindrücken flüchtiger Art, die dem wahrgenommenen Kontext genau zu verbinden ich außerstande bin, dich aber gleichwohl unmittelbar der Welt zuschreibe, ohne sie je zu verwechseln mit bloß Geträumtem.“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 6)

So sind die sinnlich wahrgenommenen Sinnesdaten nicht eindeutig trennbar von einem „atmosphärischen Hintergrundrauschen“, das sich zunächst einer genauen Verortung entzieht, weil es sich notwendigerweise noch im Hintergrund hält, um plötzlich hervorzutreten und in mein unmittelbares Wahrnehmungsfeld, aus dem es sogleich wieder verschwindet, zu treten. Die Atmosphäre, innerhalb derer Wahrnehmung geschieht, ist somit zugleich ihre Ermöglichung sowie ihre Einschränkung. Eine adäquate Beschreibung von Wahrnehmung ist, nach Merleau-Ponty, weder dem Rationalismus, dessen Wahrheit den vermeintlich „inneren Menschen bewohnt“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 7), noch dem Empirismus, mit seinem Drang alles zum „Gegenstand“ zu machen, möglich: „Gehe ich, alle Dogmen des gemeinen Verstandes wie auch der Wissenschaft hinter mir lassend, zurück auf mich selbst, so ist, was ich finde, nicht eine Heimstätte innerer Wahrheit, sondern ein Subjekt, zugeeignet der Welt.“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 7) Das Zur-Welt Sein des Subjekts ist kein bewusstes Auf-die-Welt-Gerichtetsein, sondern, ganz im Sinne des französischen Begriffs von „assujettissement“ – und ähnlich wie bei

Butler und Foucault –, ist das es (das Subjekt) als konstitutiv unterworfen, ausgesetzt und abhängig zu denken (Merleau-Ponty, PdW, S. 7).

Im Sinne der Tradition der Husserl'schen Phänomenologie versuchte man diesem Problem der Flüchtigkeit der Wahrnehmung bzw. der Frage nach dem Subjekt der Wahrnehmung mit der Einklammerung der natürlichen Einstellung mittels der Methode der phänomenologischen Reduktion beizukommen. Im Gegensatz zu Husserls Phänomenologie ist bei Merleau-Ponty keine vollständige Reduktion der Wahrnehmung auf ein *ego cogito* möglich (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 11). Der von der phänomenologischen Tradition seit Descartes' Meditationen, und vor allem, da es der bedeutendste Einfluss für Merleau-Ponty ist, seit Husserls Meditationen programmatische Rückgang auf ein die Wahrnehmung konstituierendes Ego, wird von Merleau-Ponty im Sinne einer Radikalisierung der Auffassung von Intersubjektivität überstiegen. So heißt es bei Merleau-Ponty, dass die Philosophie sich „nicht [...] vollendet im Rückgange auf das Ich [...], sondern ebensosehr die Möglichkeit eines ‚fremden Betrachters‘ entdeckt“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 9). Damit schließt sich Merleau-Ponty zwar der Kritik Husserls am Cartesianismus an – der ja in einer vollkommenen Ausklammerung aller sozialen, lebensweltlichen Bezüge situiert ist –, aber er geht über die phänomenologische Reduktion Husserls hinaus:

„Die Husserlsche transzendente Reduktion, der Rückgang auf das *Ich denke*, das seines noetischen Seins sicher ist und in dem *in Klammern* die Dinge der Welt in Gestalt des noematischen Korrelats zur Konstitution gelangen, ist somit nach Merleau-Ponty nicht möglich, da *Ich denke* dem noetischen Zusammenhang angehört.“ (Faust 2007, S. 63)

Eine die Wahrnehmung konstituierende absolute Perspektive auf die Dinge ist nach Merleau-Ponty nicht zu halten bzw. erst gar nicht einzunehmen, da wir durch unseren Leib als Medium (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 176) immer schon der Welt zugeeignet sind. Das heißt wir sind zur Welt, die sich aber als Gegenstand insofern entzieht, als sie das Feld bzw. die Atmosphäre darstellt, innerhalb derer Wahrnehmung überhaupt erst stattfinden kann (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 7). Leib und Welt sind – paradoxerweise – aufs äußerste ineinander verschränkt und gleichzeitig nicht aufeinander rückführbar: Verschränkt, weil es schlicht keine Wahrnehmung ohne Welt geben kann und weil es keine Welt gibt, ohne dass diese von irgendeinem Subjekt wahrgenommen wird; nicht rückführbar aufeinander, weil es immer einen kleinen Rest gibt, der, je nach Perspektive, nicht in seinem jeweiligen Gegenteil – Leib oder Welt – gänzlich aufgeht. Die klas-

sische phänomenologische Reduktion, als Einklammerung der natürlichen Einstellung und (Selbst-)Setzung eines cogito, würde nicht nur alle „Transzendenzprobleme“ (die Andersheit von Leib, Welt, das Soziale, etc.) verkennen müssen, sondern, „[d]as *cogito*, das zu besagen schien, zugänglich sei das Ich nur sich selbst, da es *mich* definierte durch das Denken meiner selbst, das, zumindest letztlich, allerdings nur ich selbst zu vollziehen vermag, setzte das Gewicht der Fremderfahrung herab“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 9). Die Welt und die Anderen, also alles, was sich außerhalb der Sphäre des Bewusstsein des cogito befindet, muss von diesem gesetzt sein, und letztlich als ein Resultat dieser (selbst-)reflexiven Analyse gesehen werden.

Die Argumente, die Merleau-Ponty gegen den Solipsismus des Cartesianismus ins Feld führt, können den Leib aus seinem Verhaftetsein in den konkreten Strömungen der Existenz nicht herauslösen, jedoch wird in diesen Argumenten ein produktiver Geschichtsbegriff sowie ein Begriff des Sozialen profiliert. Die Herausarbeitung dieses spezifischen Geschichtsbegriffs bei Merleau-Ponty soll nun die nötige Grundlage für eine Engführung mit Butlers und Foucaults Denken bereitstellen.

3.2.2 Der Leib als Öffnung

Eine zeitlose immerwährende Einheit des wahrnehmenden Subjekts ist für Merleau-Ponty bloß präsumtiv und daher nicht real; vielmehr – und das gilt es festzuhalten – ist das Subjekt gerade nicht abgekoppelt von seiner „leiblichen Verkörperung“ (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 251). Der Mensch ist nicht einfach im Sinne eines ökonomischen Determinismus als Produktionsfaktor in der Welt sondern der Mensch ist qua Existenz Produktivität, etwas das dem Leben Gestalt gibt (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 205). Diese heideggerianisch erscheinende Bewegung des Entwurfes folgt aber nicht einer Logik des Alles oder Nichts, wie das bei etwa Sartre der Fall ist (siehe Sartre 1992), sondern die „Freiheit der Handlung ist“, wie Waldenfels in Bezug auf Merleau-Ponty anmerkt, „verwiesen auf Situationen, auf die sie antwortet, und eingefügt in Strukturen, in denen sie sich verkörpert“ (Waldenfels 1992, S. 61). Diese weltbildenden Strukturen sind dem jeweiligen Individuum, dem Leib als Einheit von Körper und Seele, vorgängig. Der Leib fungiert als „mein Stützpunkt in der Welt“, er ist das „Vehikel des Zur-Welt-seins [...] insofern bin ich der Welt bewußt durch das Mittel des Leibes“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 106). Der Eigenleib als „angeborener Komplex“ ist ständig auf „meiner

Seite“ und diese Seite, also dieses subjektiv-spezifische Zur-Welt-sein kann ich gerade nicht wechseln oder mit anderen tauschen, obwohl der Leib eine Welt bewohnt, die nicht die seine ist, die ihm vorausgeht und die er auch wieder verlässt.

Eine solche Ständigkeit, in der mir der Eigenleib anhaftet, prägt auch die kaum transzendierbare Sphäre des Ichs. So sehr der mediale Charakter des Leibes auch stets zwischen den Polen Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Ich und Anderer, Subjekt und Objekt vermittelt (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 412); in der leiblichen Struktur unserer Erfahrung residiert eine gewisse Wahrheit des Solipsismus, der als „existentielle Stellungnahme“ – als Entwurf unserer eigenen Subjektivität auf Isolierung und Misstrauen – gründet (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 205). Austragungsort dieses Dramas ist die Welt, mit ihren uns bereits vorgegeben Strukturen und Milieus, in denen wir uns in unserer fungierenden Intentionalität, der mehr oder weniger un- oder vorbewussten Gerichtetheit auf die uns umgebende Umwelt, entwerfen:

„[J]ede Bejahung, jedes Engagement, sogar jede Negation und jeder Zweifel findet in einem vorgängig eröffneten Felde statt und bekundet ein Selbst, das an sich selbst rührt, ehe es mit jenen partikulären Akten in Berührung tritt, in denen es die Berührung mit sich selbst verliert. Dieses Selbst, notwendiger Zeuge aller wirklichen Kommunikation, ohne den diese sich selbst nicht wüßte und somit nicht Kommunikation wäre, scheint jederlei mögliche Lösung des Problems des Anderen zunichte zu machen. Es gibt hier einen erlebten Solipsismus, der unüberwindlich bleibt.“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 409)

Der Leib ist eben nicht in eins zu setzen mit demjenigen souveränen Subjekt, das sich im Zuge der Wahrnehmung seiner selbst gewiss wird, sich selbst zum Objekt macht und sich selbst jederzeit nach einem voluntaristischen Prinzip neu setzt. Denn, obwohl dem Leib „als Vermögen bestimmten Tuns“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 131) eine gewisse Unbestimmtheit eignet, gibt es immer bereits Wahrscheinlichkeiten (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 135) – nicht bloß von der Aktualität und Habitualität des Leibes abhängig – denen gemäß das Tun und Handeln „berechenbar“ wird, auch wenn dieses Verhältnis als mehr oder weniger kontingent zu denken ist. Dabei ist es unmöglich, eine rein subjektive Perspektive auf den Leib beizubehalten, da die Wahrscheinlichkeit von Handlungen ebenso wie die „Sedimentierung“ von Gewohnheiten und Praktiken unweigerlich mit der Tatsache in Verbindung steht, dass der Mensch ein soziales, kulturelles und politisches Wesen ist. Das bedeutet weiters, dass „es [...] keinen originären Dua-

lismus [gibt], sondern Natur und Kultur bilden wie Leib und Körper eine Differenz innerhalb der Leiblichkeit, *innerhalb* der Welt“ (Waldenfels 2000, S. 189).

Durch den Leib sind wir also immer schon bei den Anderen und gleichzeitig unhintergebar bei uns selbst. Damit unterscheidet sich Merleau-Pontys Leibbegriff bereits von Butlers Auffassung von Körperlichkeit. Zwar gibt es, vor allem was den Aspekt der Abhängigkeit von anderen – der sozialen Interdependenz – betrifft, gewisse Ähnlichkeiten. Wie der Leib bei Merleau-Ponty, ist auch der Körper nach Butler von anderen bzw. von dem abhängig, was außerhalb von ihm liegt (vgl. Butler, RdK, S. 35). Nach Butler ist diese Form der körperlichen Exposition irreduzibel und der Grund für die Einschränkung der „individuellen Autonomie“ (vgl. Butler, RdK, S. 36); gleichzeitig kann diese Einschränkung, wie bereits gezeigt wurde, immer auch die Möglichkeit für mögliches Handeln eröffnen. Bei Merleau-Ponty sind wir durch den Leib der Welt zugeeignet – im Gegensatz zu Butler ist hier unsere individuelle Autonomie aber durch die Unmöglichkeit eines Perspektivenwechsels bzw. des Verlassens der Eigenleib-Perspektive nie ganz verunmöglicht.

Es ist diese prozessuale Verschränkung, die die „leibliche Existenz zur Koexistenz“ (Waldenfels 1992, S. 60) werden lässt. Sprache und Geschlechtlichkeit – beides Dimensionen, die von einer Dialektik zwischen Ich und Anderem durchzogen sind, Dimensionen die für die Offenheit des Leibes stehen, also ferner für das Soziale und für das Politische – sind aber nur vor dem Hintergrund der spezifischen (existenziellen) Geschichtsauffassung Merleau-Pontys richtig zu verstehen.

3.2.3 Die vorgängige Welt des Sozialen und die dialektische Verschränkung von Geschichte und Leib bei Merleau-Ponty

So häufig Merleau-Ponty auf Geschichtlichkeit Bezug nimmt, so allumspannend diese Dimension zu sein scheint, so schwierig ist es auch sie auf einen Begriff zu bringen. Geschichte lässt sich hier nicht nur als wissenschaftliche Disziplin oder als klar von anderen abgrenzbarer Gesichtspunkt betrachten unter dem die Wirklichkeit adäquat beschrieben werden könnte; als menschliche Wesen, die wir sprechen, wahrnehmen, empfinden – kurzum, als der Welt zugeeignete Wesen – „sind wir *verurteilt zum Sinn*, und nichts können wir tun oder sagen, was in der Geschichte nicht seinen Namen fände“

(Herv. i. Orig., Merleau-Ponty, PdW, S. 16). Jede Geste des Leibes – besonders trifft das wohl auf den sprachlichen Ausdruck zu (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 224) –, jede Regung eines Gliedes ist, zumindest ihrer wesentlichen Möglichkeit nach, sinnstiftend bzw. reproduziert sie Sinn, weil sie in Verweiszusammenhänge eingebettet ist, die älter sind als sie selbst. So gilt das besondere Interesse Merleau-Pontys der Sprache und der Geschlechtlichkeit als Ausdrucksweisen dieses geschichtlichen Gedankens bzw. als Zeugnisse von Koexistenz, die nicht ohne die Vorgängigkeit der Welt zu denken sind. Diese Eigenschaft des gestischen Ausdrucks Sinn zu stiften findet sich auch bei Butler im Zusammenhang mit verletzenden Benennungen. Eine wesentliche Bedingung für die verletzende Kraft sprachlicher Äußerungen (zu denen wohl auch bestimmte Gesten zu zählen sind) liegt in ihrer Zitathaftigkeit, der reproduzierenden Bezugnahme und erneuten Einschreibung diskriminierender Äußerungen in einen aktuellen Kontext:

„Wenn der verletzende Begriff tatsächlich verletzt (was für mich außer Zweifel steht), dann bewirkt er die Verletzung, indem er seine Kraft historisch aufbaut und verbirgt. Der Sprecher, der eine rassistische Diskriminierung äußert, zitiert diese Diskriminierung stets und reiht sich damit in eine historische Sprechgemeinschaft ein.“ (Butler, HS, S. 84)

Keine Äußerung und keine Geste, egal ob sie nun intendiert war oder nicht, ist völlig von ihren historischen Rahmenbedingungen zu lösen. Butler vertritt hier im Gegensatz zu Merleau-Ponty einen Standpunkt außerhalb einer individuellen oder intersubjektiven Perspektive auf die Problemstellung der historischen Verweisstruktur von gestischen Äußerungen.

Für das Verständnis von Merleau-Pontys Geschichtsauffassung, die unter anderem eine der Grundlagen für eine mögliche ethisch-politische Lektüre seiner Texte liefert, ist wiederum der Leib der Angelpunkt; er ist sozusagen zwischen den Polen von objektiver Geschichte und subjektiver Existenz und oszilliert zwischen ihnen. Aus diesem Grund gibt es bei Merleau-Ponty auch die Möglichkeit aus diesem Verhältnis herauszufallen. Wird der Leib, sei es durch Krankheit oder Schmerz¹⁶, auf bloße physische Vorgänge zurückgeworfen, dann tritt er heraus aus der Geschichte und „löst sich auf in subjektive Zeit“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 197). Dieses Sich-Verschließen vor der Welt, der Rückzug aus den allgemeinen geschichtlichen und daher aus signifikanten, den Mitmenschen zugänglichen und verständlichen Vollzügen, ist nur deshalb möglich, weil die Bedin-

¹⁶ Zur Weltlosigkeit des Schmerzes siehe Arendt, VA, S. 63f.

gung des Leibes als Öffnung zur Welt – also zu den Anderen – zugleich die Bedingung für eine Verschließung vor der Welt ist (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 197). Anders gesagt: Nur weil ich einen Leib habe, bin ich der Welt zugewandt, aber nur durch ihn kann dieser Zugang auch verwehrt bleiben. Diesem Entzugsmoment auf der einen Seite und dem Moment der Kommunikation entspricht das Bild des Leibes als Medium: „[B]ald spielt er auf diesen ersten Gesten und geht von ihrem unmittelbaren zu einem übertragenen Sinne ihrer über, durch sie hindurch einen neuen Bedeutungskern bekundend.“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 176) Die Übertragung des Sinns, der Transport eines noch unmittelbaren Bedeutungskerns, wie er sich, je schon, vor jeder Kommunikation bereits vollzogen haben muss, etabliert Konventionen, die der Geschichtslosigkeit der Naturwelt eine „Kulturwelt“ des Leibes gegenüberstellen (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 176).

Der Bruch mit der Koexistenz – bis zu einem gewissen Punkt heißt das auch die Abkehr von der Kulturwelt/Geschichte – ist dabei häufig Reaktion auf einen gewaltsam-restringierenden Akt. Das Beispiel des aphonen Mädchens, das Merleau-Ponty heranzieht, verweist auf dieses intrinsische Verhältnis das sich zwischen Geschlechtlichkeit, Sprache und Mitsein aufspannt (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 192f.):

„Es ist nicht so, als stellte der Körper der Kranken gleichsam mimisch ein Drama dar, das sich eigentlich nur ‘in ihrem Bewußtsein‘ abspielte. Sie überträgt nicht, indem sie ihre Stimme verliert, einen „inneren Zustand“ in die Äußerlichkeit, ihr Verhalten ist kein „demonstratives“, wie das des Staatspräsidenten, der einem Lokomotivheizer die Hand drückt oder einem Bauern auf die Schultern klopft, oder das meines gekränkten Freundes, der nicht mehr mit mir redet. Aphon sein heißt nicht: schweigen; schweigen kann nur wer reden kann.“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 193)

Ist die Übertragung von Sinn, wie hier im Falle der Aphonie, derart eingeschränkt, dann ist jener Zustand erreicht, der der Weltlosigkeit von Hannah Arendt am nächsten käme; es ist der Zustand der das Mädchen „der Koexistenz entriß und es zurückwarf auf sein persönliches Geschick“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 192f).

Das Sich-Zurückziehen aus dem Bereich der Koexistenz folgt einem dialektischen Prinzip, das bei Merleau-Ponty jedes Denken von Geschichte und Geschlechtlichkeit (des Leibes) strukturiert. Dialektik ist dabei aber „[...] nicht ein Verhältnis zwischen einander widersprechenden und doch voneinander unablöslichen Gedanken: sondern die Spannung der Existenz auf eine andere Existenz hin, die sie verneint, und ohne die sie doch sich selbst nicht aufrechtzuerhalten vermag“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 200). Das

heißt: Dialektik ist nicht auf eine reine Gedächtnisleistung im Sinne selbstreflexiven Bewusstseins zu reduzieren; vielmehr ist sie auf existentielle Weise Ausdruck – so wie der sprachliche Ausdruck nicht bloß das Denken ausdrückt, sondern immer schon leibhaftig ist – einer wechselseitigen Abhängigkeit die den gemeinsamen Bereich – inter – der Subjekte strukturiert. Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang, in Anlehnung an Hegel, explizit von einer Herr-Knecht Dialektik, deren Möglichkeitsbedingung der Leib selbst ist (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 199): Nur als- und durch den Leib ist der Mensch diesem Spannungsverhältnis ausgesetzt, in dem er sowohl jederzeit zum „Herr“ als auch zum „Knecht“ werden kann (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 200):

„Daß ich einen Leib habe, sagt also daß ich als Gegenstand gesehen werden kann und suche, als Subjekt gesehen zu werden, daß der Andere mein Herr oder mein Sklave sein kann, so daß also Scham und Schamlosigkeit nichts anderes als die Dialektik der Vielheit der Bewußtsein ausdrücken und in der Tat metaphysische Bedeutung haben.“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 200)

In diesem Verhältnis ist der Leib der ständig drohenden Verobjektivierung durch den Blick der jeweils Anderen – dessen Möglichkeitsbedingung die Sichtbarkeit und die Existenz einer Außenwelt ist – ausgesetzt. Anders als im berühmten Interpellationsszenario von Luis Althusser (Althusser 1977, S. 240ff.) – in dem vordergründig zwar von einer verbal-sprachlichen Form der Subjektivierung ausgegangen wird, dabei jedoch die körperliche oder gar leibliche Bedingtheit dieses Vorgangs unthematisch bleibt –, ist die Bedingung für die Verdinglichung, sei es nun aus der Perspektive des „Herrn“ oder des „Knechts“, bei Merleau-Ponty, der Leib. Die Anerkennbarkeit des Leibes und somit auch des Subjekts durch den Blick, ist von einer grundlegenden Sichtbarkeit abhängig:

„Einmal der Andere gesetzt, beraubt mich sein auf mich gerichteter Blick, mich seinem Felde einverleibend, eines Teils meines Seins, den ich dann verständlicherweise nicht wiedergewinnen kann, ohne mit ihm eine Verbindung einzugehen, von ihm die freie Anerkennung meiner selbst zu erlangen; und meine Freiheit erfordert für die Anderen dieselbe Freiheit.“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 409)

Sowohl der Blick als auch die sprachliche Anrufung folgen einer ähnlichen Logik der Anerkennung und, wie sich im Folgenden zeigen wird, der Logik eines kokonstitutiven Verhältnisses von Sprache und Körper – was bei Merleau-Ponty noch nicht auf einer ethisch-politischen Ebene diskutiert wird. Aus diesem Grund ist es nun wichtig sich mit Foucault und Butler zwei DenkerInnen zuzuwenden, die Subjektivation bzw. das dia-

lektische Verhältnis von Herr und Knecht, nicht nur aus einer intersubjektiven Perspektive betrachten – die vor allem eine In-Blick-Nahme der ethischen Situation zwischen einem Ich und einem Du erlaubt –, sondern sie insbesondere abhängig von gesellschaftlichen und politischen Machtverhältnissen denken.

3.3 Foucault, Butler und der Körper im Prozess der Subjektivation

So wie sich im Denken Merleau-Pontys der Leib nicht auf seine objekthafte Seite reduzieren lässt, so wenig erschöpft sich auch für Michel Foucault und Judith Butler – ohne hier auf die sehr wohl vorhandenen Unterschiede bezüglich der jeweiligen Auffassungen von Körper eingehen zu wollen – der Begriff des Körpers in seinem bloßen objektiven Charakter, als ein rein physischer Gegenstand der von einem sich selbst setzenden Bewusstsein einfach abzugrenzen wäre. So ist der Körper durchaus als eine Art „Chiasmus“ – etwa als Verschränkung und Verflechtung von Sprache und Körper (vgl. Butler, HS, 24ff.) – zu verstehen, wie Butler in Bezug auf Merleau-Pontys *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Merleau-Ponty 2004)¹⁷ anmerkt (Butler 1987a, S. 186). Bei Foucault ist der Körper stets als Schnittstelle bzw. Zielscheibe diverser umfassender Machtoperationen und Diskurse zu verstehen, was bedeutet, dass sich die Position – der (soziale) Status – eines Subjekts innerhalb eines Machtdispositivs, eines sozialen Gefüges, einer Gesellschaft auch und vor allem durch seine Körperlichkeit vermittelt.

Auch wenn in manchen Lesarten dem Foucault'schen Machtbegriff „Subjektlosigkeit“ attestiert wird (Beck/Schlichte 2014, S. 151), so bedeutet das nicht, dass es keine handelnden Subjekte bei Foucault gibt; vielmehr darf Handlungsfähigkeit eben nicht als völlig unbedarft von den umfassenden Bewegungen von Macht betrachtet werden; auch nicht als Ausdruck des Voluntarismus eines souveränen Subjekts. Macht wird von Foucault – unter anderem – als „ein Ensemble wechselseitig induzierter und aufeinander reagierender Handlungen“ (Foucault, SuM, S. 282) beschrieben, diese spielen sich relational zwischen „Partnern“ ab und bringen im Gegensatz zu Gewalt weitere Handlungen hervor (vgl. Foucault, SuM, S. 285). Vor diesem Hintergrund wären die verschiedenen (Ausübungs-)Formen von Macht immer auch auf ihre Materialisierung – verkörpert

¹⁷ Hier insbesondere das vierte Kapitel, „Die Verflechtung - Der Chiasmus“.

durch ein Subjekt – angewiesen. Doch von welchem Körper wird hier gesprochen? Handelt es sich beim Körper um die passive materielle Grundlage für eine (anonyme) Macht, die den geschichtlichen Prozessen vorausgeht? Oder ist das Verhältnis von Körper, Macht und Geschichte von einer Gleichursprünglichkeit geprägt? Um diese Problemstellungen zu klären, werden nun Leib- bzw. Körperkonzeptionen und ihre Rolle in Bezug auf die Geschichte bei Foucault, Butler und Merleau-Ponty diskutiert und verglichen, um schließlich mit Butler auf die Möglichkeit von (politischer) Handlungsfähigkeit (von Körpern) zu kommen.

3.3.1 Der Körper als Schauplatz der Geschichte?

Nicht nur in seinem bekannteren Werk *Überwachen und Strafen*, sondern auch in dem einige Jahre früher erschienenen wegweisenden Aufsatz „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ (NGH), wird das Verhältnis von Körper und Geschichte thematisiert. Darüber hinaus deutet auch hier, wie bei Merleau-Ponty, vieles darauf hin, dass sich erst am Leib als ihre notwendige Bedingung der Lauf der Geschichte abzeichnen kann¹⁸:

„Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein (während die Sprache sie notiert und die Ideen sie auflösen). Am Leib löst sich das Ich auf (das sich eine substantielle Einheit vorgaukeln möchte). Er ist eine Masse, die ständig abbröckelt. Als Analyse der Herkunft steht die Genealogie also dort, wo sich Leib und Geschichte verschränken. Sie muß zeigen, wie der Leib von der Geschichte durchdrungen ist und wie die Geschichte am Leib nagt.“
(Foucault, NGH, S. 75)

Es fällt auf, dass Foucault Sprache und Denken vom ereignisoffenen Leib trennt; das Denken ordnet die Ereignisse den Ideen unter und schafft so eine Objektivität, die in der Sprache ihren Ausdruck findet. Das vermeintlich zugrundeliegende Ich wird von der Geschichte, die sich am Leib abzeichnet, aufgelöst. Der Leib selbst wird hier, so könnte man mit Butler meinen, als eine passive Masse gefasst, an der sich der Lauf der Geschichte einseitig abspielt bzw. sich ihm einprägt, ohne dass dieser selbst auf sie einwirken könnte (Butler, FBI, S. 603): Der Leib ist für Foucault „von der Geschichte durchdrungen“ bzw. „die Geschichte [nagt an ihm]“. Die Geschichte setzt dem Leib zu und verändert seine materielle Erscheinung – wie erodierendes Gestein – denn „[e]r ist eine Masse, die ständig abbröckelt“ (Foucault, NGH, S. 75).

¹⁸ Zum Verhältnis von Merleau-Ponty und Foucault, siehe Unterthurner 2007.

Die Frage, die Butler unter anderem in ihrem frühen Aufsatz „Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions“ (FBI) aus dem Jahr 1989 stellt – auf den Aufsatz „Subjektivati- on, Widerstand, Bedeutungsverschiebung“ komme ich im nächsten Abschnitt zu spre- chen –, ist daher entscheidend: Geht der Körper bei Foucault, im Sinne einer ontologi- schen Substanz von Körper – oder als deren Rest –, seiner Aktualisierung – zum Bei- spiel in Form der Konstruktion von geschlechtlicher Identität – voraus? Ist der Körper diesen Prozessen vollkommen passiv ausgeliefert, oder stehen Körper und Geschichte (also auch das Verhältnis von Körper und Sprache) in einem gegenseitigen Bedin- gungsverhältnis?¹⁹

So einseitig das Verhältnis von historischem Weltlauf und passivem Leib auch er- scheinen mag, es sind die (unkontrollierbaren) Effekte der Geschichte selbst, die diese Starrheit unterlaufen. Zwar ist der Leib bei Foucault derjenige Bereich an dem sich die Ereignisse abzeichnen, sich in ihm eingravieren und an dem sie sich ablesen und inter- pretieren lassen; aber so wie uns ein Leib erscheint, bietet er uns nicht immer klare Sicht auf die Wahrheit seiner Geschichte – auf seine Herkunft –, sondern ihn durchdrin- gen ebenso die „Begierden, die Ohnmachten und die Irrtümer“ (Foucault, NGH, S. 75). Der Leib stiftet so einerseits Kohärenz, indem er – ähnlich wie bei Merleau-Ponty – der Existenz Einheit verleiht, aber andererseits ist er Prinzip eines genau gegenläufigen, diese Homogenität stets irritierenden Konfliktpotenzials (Foucault, NGH, S. 75). Foucault weist mit dieser Auffassung von Leib implizit eine phänomenologische Theo- rie der Intersubjektivität zurück, derzufolge der Andere als ein Alter Ego gesetzt wird, in das man sich völlig „hineinversetzen“ könnte: Der in sich unstete Leib würde diese Grundlage einer intersubjektiven Ethik stets unterlaufen, denn, so Foucault, „nichts am Menschen – auch nicht sein Leib – ist so fest, um auch die anderen Menschen verstehen und sich in ihnen wiedererkennen zu können“ (Foucault, NGH, S. 79). Der Leib bleibt so, auch in dem Verhältnis zwischen Ich und Anderem, bis zu einem gewissen Punkt für jedes Selbst unüberwindbar. Ganz ähnlich denkt Merleau-Ponty den Leib, dem, wie weiter oben bereits gezeigt wurde, eine gewisse „Wahrheit des Solipsismus“ eignet.

¹⁹ Zum Vergleich: Nach Merleau-Ponty kann die Geschlechtlichkeit durchaus als eine vordiskursive Sphäre – als „primordiale Seinsweise“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 185) – aufgefasst werden, aufgrund derer z.B. jede konkrete Auslebung von Sexualität überhaupt erst stattfinden kann. Als primordiale Seinsart kommt der Geschlechtlichkeit ein substanzieller Status zu und der Leib, der untrennbar mit ihr verbunden ist, ist als die Spielstätte des „sexuellen Dramas“ zu sehen (vgl. Merleau-Ponty, PdW, S. 199ff.). In diesem Sinne ginge der Leib und mit ihm die Geschlechtlichkeit den konkreten Ereignissen und Aktualisierungen voraus.

Doch Foucault spricht nicht immer vom Leib, sondern auch – und vor allem – von Körpern²⁰. Diese Körper sind keineswegs einfache Gegenstände, sie sind aber auch nicht Leib. Zum Schlüsselbegriff wird hier die Seele, die sowohl bei Merleau-Ponty als auch bei Foucault eine besondere Rolle spielt. Aus der Perspektive Merleau-Pontys Geschichtsauffassung, der „existentiellen Interpretation des dialektischen Materialismus“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 204), ist der Leib als „der Spiegel unseres Seins“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 204) zu fassen. Dieses Sein ist aber nicht aus seiner ökonomisch-geschichtlichen Situation herauszulösen, denn der existentielle Entwurfscharakter des Seins unterliegt einer ständigen Bewegung – zwischen individueller Biographie und allgemeiner Geschichte: Die Existenz ist „die beständige Bewegung [...] in der der Mensch faktische Situationen übernimmt“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 206). Die Bewegung der Existenz, von der Merleau-Ponty spricht, ist als sich ständig erneuernde „Einheit von Leib und Seele“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 114) zu sehen, wobei in diesem Zusammenhang die Seele nicht auf den „objektiven Leib“, sondern auf den „phänomenalen Leib [...] einzuwirken vermag“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 131). Der Leib ist in diesem Zusammenhang als eine Situation (de Beauvoir 2012, S. 59) und nicht als Substanz zu sehen.

Bei Foucault radikalisiert sich die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele dahingehend, dass es bei ihm – auch wenn er vom Leib spricht – kein Konzept einer existentiellen Leiblichkeit gibt, die (objektiven und phänomenalen) Leib und Seele miteinander vereint: Foucault formuliert in *Überwachen und Strafen*, dass die Seele „Element ist, in welchem sich die Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug des Wissens miteinander verschränken“ (Foucault, ÜuS, S. 42). Die Seele hat demnach eine, wenn auch eingeschränkte, vermittelnde Funktion: Sie ist nicht Prinzip eines existentiellen Entwurfs, sondern vielmehr die Schnittstelle, an der sich verschiedene Prozesse und historische Formationen treffen, die sie selbst übersteigen, die älter sind als sie. Die der Seele vorgängigen umfassenden Machtoperationen blieben aber wirkungslos, würden sie nicht auf einen ihr ebenso vorgängigen Gegenstand, auf ein Was – auf das Etwas – des Wissens, treffen. Obwohl Foucault in Bezug auf die

²⁰ Ich möchte diese Tatsache des unterschiedlichen Gebrauchs von Körper und Leib nicht überstrapazieren, da es keine eindeutigen Hinweise gibt, dass Foucault einen phänomenologischen Leibbegriff einfach durch einen empirischen Begriff des Körpers ersetzt. Was jedoch sehr wohl auffällt, ist, dass gewisse Elemente des Foucault'schen Leibbegriffs Parallelen zum Begriff der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty aufweisen, wie etwa die Vermutung, dass bei beiden Autoren von einer der Geschichte vorgängigen Sphäre des (Eigen-)Leibes bzw. der Leiblichkeit ausgegangen wird.

Rechtsprechung in der Zeit des 18./19. Jahrhunderts von einem „Verschwinden des Schauspiels“ und „einer Beseitigung des Schmerzes“ (Foucault, ÜuS, S. 19) spricht, also von einer Entwicklung hin zu einem „körperlosen“ Strafsystem das nicht mehr auf die visuell wahrnehmbare Körperlichkeit abstellt, in dessen Mittelpunkt nunmehr die Seele des Sträflings und somit die Hervorbringung eines juridischen Subjekts steht, muss er dennoch eingestehen, dass auch hier immer ein Rest des Körperlichen bleiben muss (vgl. Foucault, ÜuS, S. 25). Erst die Perspektive einer „politischen Ökonomie des Körpers“ (Foucault, ÜuS, S. 36-37), als ein „Wissen“ vom Körper und „die Meisterung seiner Kräfte“, ermöglicht es das Verhältnis von Seele und Körper als wechselseitig und so vielgestaltig zu denken, dass es nicht auf einen der „Pole“ reduziert werden kann. Die Produktion von Subjekten (das Hervorbringen von juridischen Subjekten im Sinne von Foucaults *Überwachen und Strafen* ist hier sicher ein besonders herausragendes Beispiel) ist demnach durch das Verhältnis der Kolonisierung des Körpers durch die Seele gewährleistet:

„Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine 'Seele' wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.“ (Foucault, ÜuS, S. 42)

Vor dem Hintergrund dieser Stelle darf der genealogische Anspruch Foucaults nicht vergessen werden. Es geht ihm darum zu zeigen, dass es sich um historisch gewachsene und dynamische Prozesse handelt, die dieses Verhältnis ausmachen. Wenn Foucault im Rahmen seiner Untersuchung von „der politischen Besetzung des Körpers“ (ÜuS, S. 40) spricht, dann ist damit weder der „Staatskörper“ noch der Körper als „Staat im Kleinen“ gemeint (Foucault, ÜuS, S. 40), sondern die

„[...] Gesamtheit der materiellen Elemente und Techniken, welche als Waffen, Schaltstationen, Verbindungswege und Stützpunkte den Macht- und Wissensbeziehungen dienen, welche die menschlichen Körper besetzen und unterwerfen, indem sie aus ihnen Wissensobjekte machen“ (Foucault, ÜuS, S. 40).

Für Foucault kann jede Form von Handeln – wozu bis zu einem gewissen Punkt auch die Hervorbringung von Subjekten zu zählen ist – nur innerhalb von Machtbeziehungen stattfinden (Foucault, SuM, S. 286); diese Machtbeziehungen sind derart umfassend,

dass überhaupt keine menschliche Beziehung ohne sie gedacht werden könnte, selbst wenn man danach trachten würde, einen Raum frei von ihnen zu etablieren. Für eine ethisch-politisch motivierte Lektüre des Subjektivationsprozesses, aber auch der Frage nach der Möglichkeit von (körperlichen) Widerstand im Rahmen eines als allumfassend zu charakterisierenden Machtbegriffs, drängen sich Probleme auf, die im nächsten Abschnitt angesprochen werden sollen.

Bisher habe ich, im Ausgang von Merleau-Pontys Philosophie der Leiblichkeit versucht zu zeigen, wie sich der (phänomenale) Leib, im Unterschied zum Körper, als produktives „Zwischen“ interpretieren lässt, durch dessen vermittelnde Kraft eine mehr oder weniger offene Bewegung zwischen den Polen der reinen Immanenz und Transzendenz gedacht werden kann. Doch hat auch diese Offenheit ihre Einschränkungen: Ein solipsistischer Rest, der sich der durchdringenden Kraft der Geschichte widersetzt und der ein konsequentes Denken der politischen Besetzung des Körpers erschwert. Mit Michel Foucaults dem Leibbegriff der Phänomenologie nicht unähnlichen Körperbegriff, lässt sich die historisch-diskursive Verfasstheit des Körpers hervorheben und problematisieren und somit auf eine Ebene des Ethischen und des Politischen bringen. Was aber noch weitgehend ungedacht und unterbelichtet bleibt, ist die Frage nach der Möglichkeit von politischer Handlungsfähigkeit, die sich aus dem Prozess der Subjektivation ergibt. Aus diesem Grund möchte ich nun etwas ausführlicher auf die Rezeption der Subjektivation Foucaults durch Judith Butler eingehen. Nicht zuletzt deswegen, weil sich damit eine argumentative Grundlage für die Thematisierung des Verhältnisses von Leib bzw. Körper und Politik entwickeln lässt.

3.3.2 Die paradoxe Doppelbewegung der Subjektivation und der Körper

Judith Butlers Aufsatz „Subjektivation, Widerstand, Bedeutungsverschiebung – Zwischen Freud und Foucault“ (SWB), der als Fortführung der Überlegungen aus dem ersten Kapitel von *Körper von Gewicht* (Butler 1997b) gilt, wurde erstmals 1995 auf Englisch publiziert – also noch vor *Haß spricht* (HS). 1997 erschien der Band *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (Butler 1997c), der schließlich 2001 in *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (Butler 2001) erstmals auf Deutsch herausgegeben wurde. Butler thematisiert in dem Aufsatz das Problem der Subjektkonstitution und versucht mit einer „psychoanalytischen Kritik an Foucault“ (Butler, SWB, S. 84) das

widerständige, subversive Potential innerhalb der Prozesse der Subjektivierung hervorzuheben, aber auch kritisch zu befragen. Ich werde nun einige Besonderheiten der Rolle des Körpers herausarbeiten, die für eine noch ausstehende Thematisierung des Verhältnisses von Körper, Gewalt und Medialität von Bedeutung sein werden.

Der Begriff der Subjektivierung den Butler von Foucault übernimmt und an dem sie sich abarbeitet, ist von einer paradoxen Doppelstruktur geprägt (vgl. Butler, SWB, S. 81): Er bezeichnet die Genese des Subjekts im Prozess seiner Unterwerfung. Oder anders gesagt, die gleichzeitige Hervorbringung von Subjektivität *in* ihrer Einschränkung²¹. Beide Aspekte dieses Prozesses sind nicht voneinander zu trennen, sie stehen in einem kokonstitutiven Verhältnis zueinander – „die Figur der Autonomie bewohnt man nur, indem man einer Macht unterworfen wird, eine Subjektivierung, die eine radikale Abhängigkeit impliziert“ (Butler, SWB, S. 81). Die vermeintliche Souveränität eines autonomen Subjekts wird nach Butler stets von der fundamentalen Heteronomie des Subjektivierungsprozesses unterminiert.

Die ambivalente Rolle des Körpers ist in Foucaults *Überwachen und Strafen*, auf das sich Butler weitgehend bezieht, zentral, denn durch ihn verlaufen die Subjektivierungsprozesse: einerseits verkörpert der Gefangene (in Foucaults *Überwachen und Strafen*) sprichwörtlich die für ihn charakteristischen Zeichen von Schuld, Verbot, Normalisierungsmaßnahmen, usw.; aber er ist auch genau durch die „diskursive Matrix eines juristischen Subjekts geformt“ (Butler, SWB, S. 81). Diese Formung ist aber nicht einfach Verursachung – im Gegenteil –, ein monokausales Wirkungsverhältnis demzufolge eine Macht lediglich repressiv und daher einschränkend auf ein Subjekt einwirkt, wird hier ebenso zurückgewiesen, wie die Auffassung, dass alles – z.B. alle Körper – nur aus Diskurs(en) bestünden:

„Subjektivierung ist also weder einfach Beherrschung, noch einfach Erzeugung eines Subjekts, sondern bezeichnet eine gewisse Beschränkung *in* der Erzeugung, eine Restriktion, ohne die das Subjekt gar nicht hervorgebracht werden kann, eine Restriktion, durch welche diese Hervorbringung sich erst vollzieht.“ (Butler, SWB, S. 82)

Wie ist diese Beschränkung in der Erzeugung zu denken? Wie bereits weiter oben gezeigt wurde, hängen bei Foucault Subjektivierung und Macht eng zusammen. Macht ist wesentlich bestimmt durch ihren Handlungs- und Prozesscharakter und impliziert

²¹ Gewalt ist immer schon an Andere gerichtet – als „Adressierung des Anderen“ – und damit unweigerlich an Prozesse der Subjektivierung gebunden. Siehe dazu Seitz 2014.

dadurch eine gewisse Offenheit – zumindest was die Effekte der Handlungen und Prozesse anbelangt. Das Beispiel des Gefängnisses bei Foucault drückt genau dieses paradoxe Verhältnis von Beschränkung und Erzeugung aus. Insofern das Gefängnis ja selbst in einem gewissen Sinne körperlich bzw. mit „seiner Materialisierung koextensiv ist“ (Butler, SWB, S. 88), formt es den Körper des Gefangenen, indem es ihn ein Ideal aufzwingt oder, wie Butler sagen würde, „an eine Art psychische Identität“ zwingt (Butler, SWB, S. 82). Das Ideal ist, wie oben bereits zitiert wurde, die Seele, das formende Prinzip des Körpers (vgl. Butler, SWB, S. 83; Butler, ÜuS, S. 42). Diese Auffassung würde nach Butler nahe legen, dass die Seele, also das Ideal der Normalisierung und Disziplinierung, bereits vor dem Körper, auf den sie einwirkt und ihm Dasein gibt, existiert. „Die Überführung der Seele in einen äußerlichen und verkerkernden Rahmen des Körpers entleert gleichsam das Innere des Körpers und macht dieses Innere zu einer bloßen geschmeidigen Oberfläche für die einseitigen Einwirkungen der Disziplinierungsmacht.“ (Butler, SWB, S. 84)

Im Verhältnis zwischen Seele und Körper scheint es zunächst für Butler in Foucaults Konzeption kein genuin vom Körper selbst kommendes widerständiges Potential zu geben: „Das Subjekt erscheint auf Kosten des Körpers [...]. Das Subjekt nimmt nicht nur tatsächlich den Platz des Körpers ein, sondern handelt auch als Seele, die den Körper in Gefangenschaft einrahmt und formt.“ (Butler, SWB, S. 88) Wenn Butler in Folge die „rahmende und formende Funktion der Seele [...] als Sublimierung des Körpers“ (Butler, SWB, S. 88f) versteht, dann geht damit eine Dynamisierung der Foucault'schen Perspektive auf den Körper, durch die sein widerständiges Potential in den Blick rücken soll, einher. Im Zuge dieser „Neubeschreibung des Körpers bei Foucault“ geht Butler von einem Teil des Körpers aus der sich nicht sublimieren lässt, der aber gerade als dieser Verlust – die gespenstische Form des Selbst, dissoziiertes Selbst – überlebt (Butler, SWB, S. 88):

„Der Körper ist nicht Schauplatz einer Konstruktion; er ist eine Zerstörung in dem Moment, da ein Subjekt formiert wird. Die Bildung dieses Subjekts ist zugleich die Einrahmung, die Unterordnung und die Reglementierung des Körpers und die Art, auf welche sich diese Zerstörung (im Sinne einer Aufrechterhaltung und der Einbalsamierung) *in* der Normalisierung erhält.“ (Butler, SWB, S. 89)

3.3.3 Körper und Widerstand

Die Widerständigkeit des Körpers liegt aber nicht in seiner „nicht normierbaren Wildheit“ (Butler, SWB, S. 85) – seinem triebhaften Rest – begründet, sondern ergibt sich aus den Prozessen der Subjektivierung selbst. Subjektivität muss sich, auch dann wenn sie nicht souverän und selbstidentisch ist, stets selbst erneuern und ihre Existenz, ihr Dasein und ihren Status absichern. Schon alleine aufgrund der Tatsache, dass die eigene Subjektgenese von anderen abhängig ist, sodass wir uns als Handelnde, um mit Arendt zu sprechen, in einem uns vorgängigen „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (Arendt, VA, S. 226) wiederfinden, in dem alles Handeln – aufgrund der Pluralität der Perspektiven – in Bezug auf seinen Ausgang unabsehbar bleibt, kann das Versprechen der Souveränität des Subjekts nicht eingelöst werden. Die Vollständigkeit und Abschließbarkeit von Signifikationsprozessen, zu denen auch Prozesse der Subjektivierung gehören, zumal Subjekte immer einen gesellschaftlichen Status, einen Platz haben müssen, ist in keinem Fall gegeben. Das bedeutet, dass Subjekte nie nur einseitig, z.B. durch eine interpellative Forderung konstituiert werden können, wie das die Interpellationsszene Althusserns nahelegen könnte, sondern vor allem durch eine gegen die eigene vermeintliche Ursprünglichkeit gerichtete Wiederholung hervorgebracht werden.

In der zugrundeliegenden Gleichzeitigkeit von Konstitution und Dekonstitution liegt nun für Butler, in Anlehnung an Derridas „Konzept“ der „Iterabilität“, das produktive Moment einer resignifizierenden Praxis, einer „Neuverkörperung der Subjektivierungsnorm“ die die vermeintliche Souveränität des Subjekts übersteigt und so auch im Bereich der Normativität Veränderungen hervorbringen kann (vgl. Butler, SWB, S. 95). Diese Formen des Gegen-Handelns und des Widerstandes sind nicht vom medialen Charakter des Handelns, insofern Handeln immer auch körperlich ist, zu trennen. Diesen Aspekt gilt es unter anderem noch zu untersuchen.

3.4 Sprechende Körper

Wie am Anfang dieses Kapitels gezeigt wurde, ist die fundamentale Beziehung des Zur-Welt-seins in Merleau-Pontys Philosophie von einem Kampf um Anerkennung – der Dialektik zwischen Herr und Knecht – geprägt. Bei Butler hingegen, die sich stark an

das Konzept der Subjektivierung von Michel Foucault anlehnt, funktioniert die Subjekt-
konstitution vor allem durch ihre paradoxe Doppelstruktur. Paradox am Prozess der
Subjektivierung ist, dass damit „sowohl das Werden des Subjekts wie de[r] Prozess der
Unterwerfung“ (Butler, SWB, S. 81) bezeichnet wird. Sowohl bei Merleau-Ponty als
auch bei Butler ist die Beziehung zwischen Ich und Anderen äußerst prekär, da der Sta-
tus des Subjekts entweder, wie bei Merleau-Ponty, vom jeweils Anderen abhängt oder –
folgt man der Linie Foucault-Butler – das Subjekt ohnehin nur durch, die ethische Si-
tuation von Ich-Anderer je schon übersteigende, umfassende Machtoperationen und
Verhältnisse hervorgebracht wird.

Bei allen drei in diesem Kapitel diskutierten AutorInnen ist die Subjektwerdung
nicht von einer zentralen körperlich-leiblichen Bedingtheit zu trennen. Im Mittelpunkt
der von Merleau-Ponty beschriebenen dialektischen Szene ist es der Blick des Anderen,
der mich ihm unterwirft. Dieser Blick ist an die Sichtbarkeit, an die Materialität, an die
Körperlichkeit und Leiblichkeit, des von ihm unterworfenen, berührten, abgetasteten
Objekts gebunden, ohne die sich kein Selbstbewusstsein bilden kann. Dass dieser Vor-
gang kulturell, sozial und politisch kodiert ist, zeigt zum Beispiel das Phänomen der
Scham die vor allem durch die entblößenden Blicke des Anderen – mitunter auf eine
gewaltsame Rhetorik des Blicks beruhend – entsteht (vgl. Kuch 2007). Wie ich im letz-
ten Abschnitt gezeigt habe, bleibt für Butler das Problem der Subjektivierung nicht auf
die ethische Situation beschränkt, aber dennoch im Kontext einer chiasmatischen Ver-
schränkung von Körper und Sprache, durch die Bedingung der Verletzbarkeit zu be-
trachten. Der Körper ist nicht von seiner Zeichenhaftigkeit, seinem Symbolcharakter, zu
trennen, selbst wenn er von keinem Selbstbewusstsein beseelt wird. Für den Körper –
und in weiterer Konsequenz auch für den Leib – heißt das, dass es kein Außerhalb, oder
kein „vor“ der Sprache geben kann, wenn seine jeweilige Konstitution von interpretier-
baren Prozessen abhängig ist. Interessanterweise fasst Merleau-Ponty Sprache lediglich
als einen (privilegierten) Sonderfall von Bedeutungskonstitution auf, dem die Eigen-
schaft zufällt, den Ausdrucksvollzug unendlich zu wiederholen (Butler, PdW, S. 224).
Die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, sind weitreichender Art: Der verobjektivie-
rende Blick, der einem die Schamesröte ins Gesicht treibt oder eine verletzende Anrede
gehen, sowohl bei Butler, als auch bei Merleau-Ponty (wenn auch, wie wir gesehen ha-
ben, auf unterschiedlichen Ebenen) von keinem souveränen, selbstidenten Subjekt aus,
sondern sind als habitualisierte Gewohnheiten, als konventionale, kulturelle – jede indi-

viduelle Genialität übersteigende – performative Akte zu verstehen, die äußerst träge und hartnäckig sein können.

Wenn Körper und Leib nicht nur als Bedingung der Möglichkeit für Artikulation und Wortergreifung – und das impliziert nicht nur eine grundlegende Verletzbarkeit sowie gewaltsame Handlungen im weitesten Sinn –, sondern auch gleichzeitig als Vermittler gesehen werden müssen, die eine politische Botschaft oder einen ethischen Anspruch an uns richten, dann lässt sich möglicherweise mit Merleau-Ponty vorläufig schließen: „Man sah nicht, daß letzten Endes der Leib selbst das Denken, die Intention werden muß, die er uns je bedeute, soll er sie ausdrücken können. Er ist es, der zeigt, er ist es der spricht [...].“ (Butler, PdW, S. 233)

Die Perspektive einer Phänomenologie der Leiblichkeit erlaubt es den Ausdruckscharakter des Leibes in den Blick zu nehmen, wobei seine historisch-diskursive Verfasstheit dabei zu kurz kommt. Beide Aspekte zusammengedacht, bieten eine vorläufige Grundlage für die Erforschung der Sprachlichkeit von Körpern, ihrer Verletzbarkeit, ihrer Widerständigkeit und ihrer Medialität, die sich unter anderem in Phänomenen der Gewalt ausdrücken (können). Was will uns der Körper sagen, oder besser: Was sagen uns *die* Körper, wenn sie sich auf den Straßen versammeln, wenn sie ihre Rechte einfordern, weiterhin fortzubestehen, weiterhin zu existieren?

4. Die symbolische Kraft von Gewalt – Sprechende Körper und die Zur-Schau-Stellung von Verletzbarkeit

In diesem letzten Kapitel möchte ich zeigen, dass nach Butler Gewalt vor allem als sprachliches, zeichenhaftes und damit einer iterativen Struktur unterliegendes Phänomen gedacht werden muss. Es wurde bereits im Bereich des verletzenden Sprechens herausgearbeitet, dass es Momente des Bruchs mit dem räumlich-zeitlichen Kontext gibt, die die Möglichkeit für Widerstand und Gegen-Handeln eröffnen. Das gilt auch, mit gewissen Einschränkungen, für den Bereich, den wir meist als „physische“ Gewalt oder körperliche Gewalt bezeichnen. Meine zentrale Frage lautet: Wenn Wörter wie Schläge treffen können, dann, wählt man die umgekehrte Fragerichtung, die der Chiasmus von Sprache und Körper anbietet, können auch Schläge wie Wörter treffen? Wie ist diese sprachliche Dimension von körperlicher Gewalt zu denken? Wie ich im ersten Kapitel gezeigt habe, bietet nach Butler die Praxis der Resignifizierung verletzender sprachlicher Äußerungen eine Möglichkeit, ihre gewaltsame Kraft umzulenken und abzuwehren. Gilt das auch für verletzende physische Gewalttaten? Kann die verletzende Kraft physischer Gewalt durch eine aneignende Wiederholung abgelenkt, entschärft oder sogar ausgelöscht werden? Welche Konsequenzen hat das für eine Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit bzw. für den Anspruch auf die Minimierung von Gefährdetheit bestimmter Subjekte und Bevölkerungsgruppen?

Ausgangspunkt für diese Fragestellungen bieten die Begriffe der Verletzbarkeit und der Gefährdetheit (*precariousness*) bzw. der konkreten Gefährdung (*precarity*). Beide Konzepte stehen im Zentrum des, die jüngeren Texte Butlers prägenden Projektes einer „Sozialontologie des Körpers“, dessen Grundzüge ich zu Beginn dieses Abschnittes umreißen werde. Es soll dabei verdeutlicht werden, dass Gewalt nicht nur auf einer ontologischen Ebene, als Ur-Gewalt (vgl. Derrida, G, S. 186) bzw. ursprüngliche Verletzung (Butler, HS, S.9) oder am Beginn der (subjekt-)konstituierenden Anrufung und Benennung – als singuläre und/oder gründende Gewalt – eine prägende Rolle spielt; vielmehr muss Gewalt als wiederholbare, zeichenhafte und damit einer iterativen Logik folgende Praxis analysiert werden.

Mit Petra Gehring möchte ich eine von der Phänomenologie Merleau-Pontys kommende Theorie einer spezifischen „Körperkraft von Sprache“ zu Wort kommen lassen, die davon ausgeht, dass es in der Sphäre sprachlicher Gewalt Phänomene gibt, die sich ihrer Iterierbarkeit entziehen. Gehring argumentiert also gegen Butler, dass es im Bereich des Körpers Phänomene singulärer Gewalt gibt, die ereignishaften Charakter haben, und – das ist hier der zentrale Punkt –, dass Sprechakte in diese Körperlichkeit bzw. in diesen Ding-Charakter potentiell umschlagen können. Meine Frage lautet im Anschluss daran, ob und wie es möglich ist, von einem „Sprech-Akt-Charakter körperlicher Gewalt“ auszugehen.

Um diesem Problem näher zu kommen lohnt sich zunächst ein kurzer Blick auf die großen politischen Ereignisse der letzten Zeit aus einer medialen Perspektive. Die Sichtbarkeit von Körpern spielt dabei eine zentrale Rolle. Ohne die abbildbare Aufopferungsbereitschaft der Menschen, die sich in Massenprotesten auf zentralen Plätzen versammeln und ihre Körper der Gewalt (des Militärs, der Polizei, der Regierung, verfeindeter politischer Gruppen, etc.) aussetzen, kann es keine globale, politische Öffentlichkeit und damit auch keine breite, politisch wirksame Solidarität geben, die die Gewalt, in Form einer Vergrößerung der konkreten Gefährdung, bekämpft.

4.1 Butlers Sozialontologie des Körpers: Verletzbarkeit und Gefährdetheit

Bei einer großen Zahl der Essays und Aufsätze, die Judith Butler unmittelbar nach den Anschlägen von 9/11 bzw. während der Kriege in Afghanistan und im Irak verfasst hat, handelt es sich vor allem um (theoretische) Interventionen gegen die damalige US-Außenpolitik im Zuge des „War on Terrorism“. Als Ausgangspunkt wählt Butler – neben einer Thematisierung der medialen Wahrnehmung von Krieg und Leid – eine Auseinandersetzung mit den grundlegenden ontologischen Bedingungen, die ermöglichen, „verstärkt soziale und politische Forderungen nach Schutzrechten und nach dem Recht auf Integrität und Wohlergehen vertreten zu können“ (Butler, RdK, S. 10). Dieses explizit politische Projekt bezieht sich jedoch nicht auf eine Fundamentalontologie im klassischen Sinn, also der Lehre vom „Sein“ jenseits aller sozialen Gefüge. Es scheint

vielmehr, als würde Butler sich abermals implizit auf Maurice Merleau-Pontys Begriff der Leiblichkeit beziehen, wenn sie von Körper spricht. Denn den Leib begreift dieser als „Vehikel des Zur-Welt-Seins“, und einen „Leib zu haben heißt für den Lebenden, sich einem bestimmten Milieu zugesellen“ (Merleau-Ponty, PdW, S. 106). Zwar spricht Butler nicht vom phänomenalen Leib oder Eigenleib, sondern vom Körper beziehungsweise von einer „Ontologie des Körpers“, doch wird auch hier der Körper als „Öffnung“ verstanden; als derjenige Bereich, in dem und über den sich das Drama des Sozialen abspielt, insofern er immer schon einer gewissen Öffentlichkeit ausgesetzt ist: „Körper sein heißt, gesellschaftlichen Gestaltungskräften und Formierungen ausgesetzt sein, weshalb die Ontologie des Körpers immer schon soziale Ontologie ist.“ (Butler, RdK, S. 11)

Der neutrale Unterton, der die Rede von „Gestaltungskräften“ und „gen“ begleitet, soll nur verdeutlichen, dass es Strukturen gibt, die als Möglichkeitsbedingungen jedes konkreten Handelns fungieren und jede Politik mitbestimmen. Als soziale Wesen sind wir abhängig von anderen, das heißt, wir sind einander ausgesetzt, angreifbar und wir „berühren“ uns – keine meiner Handlungen wird jemals vollkommen ohne Konsequenzen für mich oder für andere bleiben. So geht mit der Exponiertheit immer auch die Verletzbarkeit (*vulnerability*) von Leben, insofern es lebendig ist, einher. Dabei ergibt sich ein Aspekt der für die Reflexion und nicht zuletzt die Veränderung ethisch-politischer Responsivität ausschlaggebend ist: die existentielle Gefährdetheit (*precariousness*) des Lebens und deren konkret-politische Aktualisierung als Prekarität (*precarity*) (vgl. Butler, RdK, S. 11). Die Gefährdetheit ist keine Charaktereigenschaft, kein Attribut, das irgendeinem Leben zukommt oder nicht. Die Gefährdetheit eignet jedem Leben, da jedes Leben, wie Butler betont, in Bezug auf Selbsterhalt und Fortbestand/Gedeihen (*persistence and flourishing*) auf andere angewiesen ist und nur so, als heteronomes, aber nicht vollständig determiniertes Wesen, den Tod aufschieben, aber diesen, in Anbetracht der eigenen Endlichkeit, nie völlig abwenden kann (vgl. Butler, RdK, S. 22).²² Im Rahmen des Krieges gewinnt diese Einsicht einen besonderen Status, da sie eines der direkten Kriegsziele anspricht – nämlich die Maximierung der Prekarität des Feindes – und zudem aufzeigt, dass damit auch eine Maximierung der Distanz (nicht unbedingt geographisch, vielmehr „kulturell“, „epistemisch“) zwischen

²² An anderer Stelle schreibt Butler: „No one escapes the precarious dimension of social life – it is, we might say, our common non-foundation. Nothing ‘founds’ us outside of a convergent struggle to establish those sustaining bonds.“ (Butler, BV, S. 190)

den verschiedenen, sich bekämpfenden Kriegsparteien einhergehen muss. Eine Verminderung dieser Distanz würde möglicherweise eine Verminderung der Prekarität und ferner auch die Einstellung von Kriegshandlungen begünstigen. Zweifellos ist das Verhältnis von Nähe und Distanz (im Sinne einer Frage nach der Perspektive und dem visuellen Charakter) ein konstitutives Moment für die Wahrnehmung von Gefährdetheit und soll deswegen später, im Zusammenhang mit der Rolle von Medien, zur Sprache kommen.

Dass wir uns um jemanden sorgen, liegt aber nicht ausschließlich an unserer Erkenntnis der Gefährdetheit des anderen, also in der Anerkennung der Möglichkeit, dass ein Leben aus welchen Gründen auch immer aufhört zu sein, sondern auch und vor allem daran, dass der Tod dieses Lebens von Bedeutung ist. Die Bedeutung des (möglichen) Todes zeigt sich dann in der Betrauerbarkeit (*grieveability*) dieses (gestorbenen) Lebens (vgl. Butler, RdK, S. 22). Vor dem Hintergrund der Endlichkeit des Lebens wird die Betrauerbarkeit von Leben zur Vorbedingung jeder Wahrnehmung und Anerkennung. Wie sich an dieser Stelle zeigt, nimmt Butler im Rahmen ihres sozialontologischen Projekts vermehrt Bezug auf Emmanuel Levinas' Philosophie, in der die Ethik an die Stelle der Ontologie als *prima philosophia* tritt. Nach Levinas führt uns der Andere nicht nur dessen eigene Endlichkeit und Fragilität, sondern auch die unseres je eigenen Lebens, vor Augen. Das Leben des Anderen, in seinem Antlitz, offenbart sich uns genau als der ethische Anspruch: „Du sollst mich nicht töten!“, wobei der Andere paradoxerweise gleichzeitig „das einzige Seiende [ist], das ich kann töten wollen“ (Levinas 2008, S. 284). Die Anerkennung der Fragilität des Lebens des Anderen, d.h. der permanenten Möglichkeit dieses Lebens zu erlöschen bzw. von jedem und jeder zu allen Zeiten ausgelöscht zu werden, zieht uns zur Verantwortung. Die Argumentation Butlers verläuft zirkulär: Das Leben muss es „wert“ sein, unterstützt zu werden (damit es nicht stirbt), wofür es seinerseits bereits anerkenntbar bzw. wahrnehmbar sein muss:

„Die Wahrnehmung der Betrauerbarkeit geht der Wahrnehmung des Gefährdetseins des Lebens vorher und ermöglicht diese Wahrnehmung erst. Die Betrauerbarkeit geht der Wahrnehmung und der Wahrnehmbarkeit des Lebendigen als Lebendigem vorher, das von Anfang an dem Nicht-Leben ausgesetzt ist.“ (Butler, RdK, S. 22f.)

In diesem Zusammenhang unterscheidet Butler zwischen Anerkennen und Wahrnehmen. Letzteres betrifft alle Sinne und kann sich auch unbewusst vollziehen, wobei der visuellen Wahrnehmung durch die ihr zukommende Objektivierungsmöglichkeit eine heraus-

ragende Rolle zukommt.²³ Anerkennung hingegen bedeutet immer eine soziale Praxis, welcher ein grundlegenderer Bereich der „Anerkennbarkeit“ vorausgeht (vgl. Butler, RdK, S. 12f.). Eine Reflexion auf die „Anerkennbarkeit“ von Leben hebt vor allem den medialen Aspekt von Gefährdetheit und Betrauerbarkeit hervor. Wie nehmen (menschliche) Subjekte wahr – und wie werden sie so zugleich hervorgebracht, wenn nicht in und durch epistemologische Rahmen (*frames*), die wiederum von „umfassenderen“ ontologischen Normen (*norms*) durchzogen sind? Indem wir die Betrauerbarkeit und die Gefährdetheit von Leben anerkennen, akzeptieren und affirmieren wir gewissermaßen diejenigen Normen, die diejenigen Ausschlüsse aus dem Bereich der Betrauerbarkeit produzieren, die diese Anerkennung erst ermöglichen.

Die Tatsache des „Menschseins“ wird nach Butler zum „Machtdifferential“, wonach ein Leben zwar in seiner Lebendigkeit anerkannt werden kann, woraus aber nicht zwingend folgt, dass dieses Leben am „Menschsein“ Anteil hat. Butler schlägt daher vor: „Denken wir uns das Menschliche als Wert und als Morphologie, die zugewiesen oder auch entzogen, mit besonderer Bedeutung versehen, personifiziert, abgewertet oder verleugnet, erhöht und bejaht werden können.“ (Butler, RdK, S. 76) Im Begriff des „Menschseins“ zeichnet sich für Butler eine Tendenz ab, die es unmöglich macht, alles, was aus dem Rahmen der Aktualisierung dieses Begriffs herausfällt, zu betrauern. Anders als der Prozess der „Subjektivation“, durch den, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, Subjekte auf paradoxe Weise zugleich hervorgebracht und beschränkt werden, ist hier das Leben oder das Menschsein für Butler kein Maßstab, an dem der Gehalt einer emanzipatorischen politischen Praxis festgemacht werden könnte. Denn Menschsein „ist konstant doppelsinnig, in ihm kommt zugleich die Idealität und der Zwangscharakter der Norm zum Ausdruck“ (Butler, RdK, S. 76) und die bloße Tatsache des Lebens, sagt noch lange nichts über seine die Betrauerbarkeit aus (Butler, RdK, S. 24f.), – was nur die Unschärfe des Begriffs erneut unterstreicht. Die Frage, die sich für Butler stellt, lautet nicht, „ob ein Wesen lebendig ist oder nicht, auch nicht, ob diesem Wesen der Status einer ‚Person‘ zukommt oder nicht; die Frage ist vielmehr, ob die sozialen Bedingungen für sein Bestehen und Gedeihen möglich sind oder nicht“ (Butler, RdK, S. 26). Wie oben erwähnt, ist es Teil der Strategie der Kriegsführenden, aber auch der re-

²³ Um öffentlich und damit politisch wahrnehmbar zu sein braucht es, wie Butler in Anlehnung an Hannah Arendt argumentiert, einen Erscheinungsraum (vgl. Butler, BiA, S. 1ff.). Nur wenn dieser Raum etabliert ist, kann es nach Arendt Objektivität – gerade auch in Bezug auf Wahrnehmung und Anerkennung – geben (vgl. Arendt, VA, S. 62f.).

pressiven Staatsgewalt, jene Einrichtungen und Institutionen, die Bestehen und Gedeihen des jeweiligen Gegners ermöglichen, zu schwächen und somit Leben zu gefährden. Dies wahrzunehmen bzw. auf die Rahmen und Normen, die diese Wahrnehmungsprozesse begleiten und durchziehen zu reflektieren, kann als Voraussetzung für eine Änderung unseres ethischen und politischen Angesehen-Seins gesehen werden, was jedoch ohne eine Berücksichtigung der Rolle visueller Medien nicht möglich ist. Schließlich bedarf die Gewalt (des Krieges), sofern wir nicht direkt von ihr betroffen sind, stets der medialen Aufbereitung und Vermittlung, um Solidarität, Betroffenheit und damit auch Unterstützung und Widerstand hervorzurufen. Diese Abhängigkeit von den weltweiten Informationskanälen muss daher stets mitgedacht werden.

4.2 Die Frage nach der Fehlaneignung körperlicher Gewalt: Schläge die wie Wörter treffen?

4.2.1 Die iterative Struktur von Gewalt – Verantwortung in der Wiederholung

Die von allen Subjekten geteilte Verletzbarkeit ist für Butler weniger eine existentielle Bedingung, als vielmehr Ausgangspunkt für eine Sozialontologie des Körpers, auf deren Basis neue ethische und politische Koalitionen und Allianzen ausgehandelt werden können. Die Verletzbarkeit geht jedem verletzenden Wort und jedem Schlag voraus; so allgemein sie auch allen zukommt, so ungleich ist die Gefahr, konkret verletzt zu werden oder von Gewalt bedroht zu sein, verteilt. Das folgende Zitat aus einem erst kürzlich erschienenen Aufsatz Butlers, der den Titel „Bodily vulnerability, coalitions and street politics“ trägt, verweist noch einmal in konzentrierter Form auf den Begriff der Verletzbarkeit und seine Implikationen hinsichtlich der Gewalt, die sich in sozialer und politischer Ungleichheit manifestiert.

„I suggest that (a) bodily vulnerability presupposes a social world and that we are, as bodies, vulnerable to others [...]. And further, I put forward (b) that the issue of my or your vulnerability implicates us in a broader political problem of equality and inequality, since vulnerability can be projected and denied (psychological categories), but also exploited and manipulated (social and economic categories) in the course of producing and naturalising forms of social inequality. [...] In fact, vulnerability constitutes one of the conditions of sociality and political life that cannot be stipulated, and whose denial and manipulability constitutes an effort to destroy or manage an interdependent social condition of potential inequality.“ (Butler, BV, S. 176)

Die ungleiche Verteilung von Gefährdetheit hat im Gegensatz zur Verletzbarkeit keinen (sozial-)ontologischen Status, sondern ist abhängig von sozialen wie politischen Prozessen und Konstellationen. Gewalt und Gewaltlosigkeit lassen sich nach Butler, wie im Folgenden gezeigt wird, nur unter diesen Aspekten, der Abhängigkeit von und der damit einhergehenden Verantwortung für den Anderen, denken.

Wenn wir also davon ausgehen müssen, dass der Gewalt ein (quasi-)konstitutiver, existentieller Stellenwert – insofern der Mensch, seit Aristoteles, ein sprachliches und soziales/politisches Wesen ist – zukommt, dann stellt sich die Frage, ob Gewaltfreiheit nicht nur unmöglich, sondern auch nicht einmal erstrebenswert ist? Butler gibt zu, dass jede Subjektbildung nicht ohne die Gewalt vorgängiger sozialer Normen oder einen konkreten Akt von Gewalt – wie ihn beispielsweise der Akt der Namensgebung darstellt – auskommt (vgl. Butler, RdK, S. 154f.). Doch besteht Subjektivation, wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe gerade nicht in einem singulären Akt der ein Subjekt ein für alle Mal vollständig determiniert. Unter Subjektivation ist vielmehr ein Prozess zu verstehen, der auf ständige, sich stets erneuernde Wiederholung angewiesen ist. Gewalt, so räumt Butler ein, kann zwar Teil dieses Vorgangs sein, aber muss vor dem Hintergrund des iterativen Charakters von Subjektbildung „als unhinterfragbare soziale Tatsache nicht mehr so leicht zu akzeptieren sein“ (Butler, RdK, S. 154). In der jeden Determinismus unterlaufenden iterativen Struktur (vgl. Butler, RdK, S. 157) ist nach Butler die Möglichkeit, gegen Gewalt zu handeln, angelegt: „Selbst wenn Normen in Gewalt gründen, folgt daraus nicht, dass sie diese Gewalt an ihrem Ursprung fortlaufend wiederholen müssen“ (Butler, RdK, S. 156). Gewalt ist demnach stets als soziale Handlung, als zeichenhafte und symbolische Interaktion zu verstehen; jenseits dieser Sphäre ist es, so meine Vermutung, unmöglich zwischen Gewalt und Nicht-Gewalt zu unterscheiden. Eine Ohrfeige wird u.a. deshalb – aufgrund der Möglichkeit der Wiederholung – als Akt

der Gewalt verstanden, weil sie immer auch einem symbolischen „Mehrwert“ hat, der das bloße Schmerzen-Zufügen übersteigt und der als soziale Wirkung in einer Markierung und Absteckung hierarchischer Verhältnisse besteht. Ein Elefant, der in freier Wildbahn auf einen Menschen losgeht und diesen verletzt, würde wahrscheinlich aus dem Raster der Gewaltwahrnehmung herausfallen – der Mensch wurde verletzt, er empfindet Schmerzen. Letzteres wäre noch am ehesten als Naturgewalt zu verstehen, die – und das ist der springende Punkt – gerade nicht durch Iteration aktualisiert werden könnte, da sie sich jenseits iterierbarer gesellschaftlicher Normen und Konventionen befindet.

Es macht also einen Unterschied, mit welchem Gewaltbegriff an die Analyse sozialer und politischer Prozesse und Phänomene herangegangen wird. Butler grenzt sich von der Auffassung ab, wonach Gewalt die Subjektgenese vollständig determinieren würde, sodass eine Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit einer Auslöschung – so paradox das auch klingen mag – der eigenen Gründungsbedingungen gleichkommen würde (vgl. Butler, RdK, S. 154). Stattdessen sind für Butler Gewalt und Gewaltlosigkeit in einem wechselseitigen Verhältnis stehend aneinander gebunden. Das Denken dieser Reziprozität ist Voraussetzung dafür, dass die Frage nach der Verantwortung – wie auch im Bereich des verletzenden Sprechens – nur über die potentielle Wiederholbarkeit von gewaltsamem Handeln zu denken ist. Die Schwierigkeit liegt dabei in dem sehr weit gefassten Gewaltbegriff Butlers, demzufolge physische und sprachliche Gewalt nicht voneinander getrennt gedacht werden können. Im Folgenden möchte ich auf zwei Aspekte verweisen, die gleichzeitig Grenzen des Widerstandes gegen Gewalt zeigen und damit den Gewaltbegriff selbst etwas eingrenzen.

4.2.2 Grenzen der Resignifizierbarkeit in der Verschränkung von Sprache und Körper: Die „Körperkraft von Sprache“

Für Petra Gehring liefert Butlers Sprachphilosophie einen unhintergehbaren Ausgangspunkt. Anders jedoch als Butler vertritt Gehring in ihrem Aufsatz „Über die Körperkraft von Sprache“ (vgl. Gehring 2007) die These, dass „der verletzende Sprechakt gerade keine *Sprach*handlung mehr darstellt, sondern sich tatsächlich einer stummen Handlung annähert, einem Schlag, einem Hieb“ (Gehring 2007, S. 213). Welche Konsequenzen

hat diese These für die Frage nach der Zeichenhaftigkeit von physischer Gewalt? Und welche Auswirkung hat sie in Bezug auf Butlers Theorie der gleichzeitigen einschränkenden wie ermöglichenden Verletzbarkeit von Sprache bzw. in Bezug auf den Körper im Sprechen?

Für Butler und Felman sind, wie gezeigt wurde, Körper und Sprache verschränkt zu denken, aber nicht als identisch oder kongruent. Der Körper, so Butler in Anlehnung an Felman, ist der „blinde Fleck“ des Sprechens; er ist das was jede vermeintliche Souveränität, die im Sprechen vorgetäuscht wird, ins Wanken bringen kann. Nicht nur das: Für Butler ergibt sich aus dem „Spalt“, der sich zwischen einer Äußerung und ihren Effekten auftut (vgl. Butler, HS, S. 30), die Möglichkeit der Resignifizierung, also die Veränderung der Bedeutung durch Praktiken der Wiederholung. Sowohl Butler als auch Felman müssen im Anschluss an Derrida davon ausgehen, dass unter den Bedingungen der Resignifizierbarkeit, „eine ‚Handlung‘ kein singuläres Geschehen“ (Butler, HS, S. 30) mehr darstellt. Das ist, wie gezeigt wurde, ein struktureller Hauptaspekt der Theorie Butlers, in Bezug zur Herausarbeitung der Möglichkeiten von Handlungsfähigkeit und (sozialer) Veränderung geht.

Petra Gehring verfolgt ein ähnliches Vorhaben, doch hat sie einige kritische Vorbehalte gegenüber Butlers Überlegungen. Gehrings Kritik an Butler ist vor allem vor dem Hintergrund der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys zu verstehen. Letztere ist geprägt von dem Gedanken einer Auflösung metaphysischer Dichotomien wie der von Immanenz und Transzendenz, von Empirismus und Rationalismus und – für diese Arbeit von größerer Bedeutung – Körper und Sprache, in der Leiblichkeit bzw. in seinem Spätwerk im Begriff des „Fleisches“. Aus dieser leibphänomenologischen Perspektive heraus stellt Gehring die von Butler vertretene Differenzierung zwischen „physischem Akt und Sprechakt“ (Gehring 2007, S. 219) in Frage. Sprache lässt sich diesen Überlegungen zufolge weder vom Körper trennen noch auf ihn reduzieren. Das Besondere daran ist: Sprache kann sich, wie Gehring in Anlehnung an Merleau-Ponty schreibt, als sogenannte „Ding-Sprache“ bzw. als „fungierende Sprache“ ihrer Übersetzbarkeit entziehen (vgl. Gehring 2007, 216f.) – wenn sie, wie das auch in den illokutionären Kraft von Sprechakten angelegt ist, „unmittelbar funktioniert“ (Gehring 2007, S. 217). Gehring geht nicht mehr wie Butler davon aus, dass sprachliche Gewalt, im Sinne eines Analogieverhältnisses *wie* physische Gewalt wirkt, sondern dass diese „tatsächlich *als* physische Berührung wirksam, und auch so erlebt“ (Gehring 2007, S. 213) wird. Konk-

ret ist damit das Umschlagen (ein Prozess der Materialisierung) einer verbalen Handlung in ihre körperliche Form gemeint. Das Wort kann, wie Gehring in Anschluss an Merleau-Ponty betont, zur Waffe werden. Wie folgendes Zitat verdeutlicht lässt sich in einem derartigen Szenario eine Übersetzung gemäß der Analogie von sprachlicher und physischer Gewalt nicht formulieren:

„Die Wirkung der Handlung ist *physische* Wirkung. Auf diese physische Pointe kommt es mir an. Sie scheint mir durch die drei weiteren Begriffe wie durch Beispiele belegt. Waffe, Beleidigung, Verführung: alles dies sind Fälle, in denen die Rede tatsächlich den Körper treffen kann – und zwar so, dass sie ihn wirklich *als* Körper trifft: ihn versehrt, aufpeitscht, bewegt.“ (Gehring 2007, S. 218)

Der Hinweis, den Gehring hier durch die Betonung des „Als“ gibt, ist entscheidend, weil damit auf eine Verschiebung im Denken von (sprachlicher) Gewalt aufmerksam gemacht wird: Die verletzende Rede muss nicht vordergründig auf eine Beschädigung der Psyche abzielen muss. Sie trifft gleichzeitig auch den Körper, insofern die Rede ja selbst ein irreduzibel-körperlicher Akt ist. Der Körper ist damit nicht bloßes Medium für verletzendes Sprechen, sondern ist dabei immer auch das, was überhaupt verletzt werden kann.

Doch wie steht es um die Fragen nach Handlungsfähigkeit und Resignifizierbarkeit in Anbetracht dieses Umschlags von Worten in ihren physischen Charakter? Zunächst ist zu bemerken, dass Gehring Butlers optimistischer These von der Lockerung des Bandes zwischen dem Sprechakt und seiner Wirkung, die die Möglichkeit zum Gegenhandeln – zur Resignifizierung – auf einer strukturellen Ebene eröffnen soll, widerspricht. Im Prozess der Übersetzung wäre genau diese Möglichkeit der Neueinschreibung, der Reartikulation und des Eröffnens neuer Kontexte gegeben. Ist eine Übersetzung – aus welchen Gründen auch immer – nicht möglich, dann gibt es auch keine verändernde Neueinschreibung der Bedeutung eines Sprechaktes. Damit ließe sich die These, wonach auch physische Gewalt resignifizierbar wäre, schnell beantworten: Wenn in der Ding-Sprache keine Verbindung zwischen der Äußerung und ihren körperlichen Wirkungen besteht, weil beide Teile ein Eins fallen, dann gibt es auch keine Möglichkeit der Resignifizierung von Gewalt. Die strukturelle Wiederholbarkeit, so könnte man es vorsichtig sagen, ist aber gerade die Bedingung für jeden Übersetzungsprozess und das ist genau der Punkt: Gehring untersucht den singulären Moment des Umschlagens eines Wortes in seinen physischen Charakter, in die spezifische „Körperkraft“. Singula-

rität und Körperlichkeit sind Momente des Umschlagens dasjenige das die Möglichkeit der Resignifizierung vereiteln kann. In diesem Sinne ist auch Gehrings Kritik an Butler als eine Radikalisierung Butlers' Vorhabens zu verstehen, Sprechen auch als körperliche Handlung zu untersuchen (vgl. Butler, HS, S. 21; Gehring 2007, S. 212), wobei diese Radikalisierung nicht notwendig eine Ausweitung der Handlungsfähigkeit bedeuten muss. Erniedrigung als Effekt einer verbalen Beleidigung ist damit nicht nur metaphorisch, also übersetzbar, zu verstehen; sondern – darauf verweist auch Butler, ohne jedoch weiter darauf einzugehen – sie ist tatsächlich als physische, räumliche Wirkung, als materielle Veränderung anzuerkennen.

4.2.3 Grenzen der körperlichen Handlungsfähigkeit – Mord und Folter

Dass körperliche Gewalt auch sprachlichen Mustern bzw. einer bestimmten Rhetorik folgen, dabei aber jede Möglichkeit der Resignifizierung abhandenkommen kann, lässt sich an den Beispielen der Folter und des Mordes zeigen. Erst wenn Folter und vor allen Dingen der Mord außerhalb der ethischen Dyade des Verhältnisses Ich-Du betrachtet werden, also wenn Folter und Mord die ethische Sphäre verlassen und zum politischen Akt werden, lässt sich die Möglichkeit des Gegenhandelns für diese Formen der Gewalt in den Blick nehmen. Das heißt nicht, dass der Schmerz und das Leid aus der Perspektive der subjektiven Widerfahrnis geringer wären; aber auf die Veränderung der Verhältnisse abzielendes Handeln ist stets politisch und findet auf einer symbolischen, zeichenhafte strukturierten, konventionalen Ebene statt.

Im Bereich der sprachlichen Gewalt liegt der Grund für die Einschränkung der Resignifizierbarkeit, wie mit Gehring gezeigt wurde, im Moment des Umschlags von mehr oder weniger wiederholbarem, verletzenden Sprechen in einen nunmehr singulären Sprechakt in der Form der sogenannten „Ding-Sprache“; in der die Sprache ihre Körperkraft entfaltet. Die Wirkung ist körperlich. (In Anlehnung an Butler könnte man sagen, dass das der Fall ist, wenn der Sprechakt und seine perlokutionäre Wirkung in Eins fallen.) Die Körperkraft der verletzenden Anrufung verdeckt dann erfolgreich ihren geschichtlichen, konventionalen bzw. diskursiven Charakter. Die Sprache wird – zwar nicht restlos, aber vom Standpunkt der Wirkung – zum Ding, zum physischen Gegenstand.

Ähnliche Eigenschaften, wie für die Ding-Sprache, gelten auch für die Perspektive physischer Gewalt. Das zeigt sich bereits an der traditionell-metaphysischen Gegenüberstellung von befriedender Sprache und stummer Gewalt (Arendt, Habermas). Ding-Sprache und (physische) Gewalt zielen demnach in erster Linie darauf ab, Kommunikation abzuwürgen und den Adressaten/die Adressatin zum Schweigen zu bringen.

In einem Rekurs auf Levinas kommt Alfred Hirsch auf einen Aspekt des Antlitzes in der ethischen Situation zu sprechen, der besagt, dass körperliche Gewalt immer auf die Möglichkeit der Rede abzielt (Hirsch 2004, S. 47). Das Antlitz stellt an mich den Anspruch: „Du wirst mich nicht töten“, womit es im selben Moment zeigt, dass es das einzige ist, was ich wirklich töten wollen kann; es ist das einzige worauf sich Gewalt beziehen kann. Es zeigt sich außerdem, dass der Akt des Tötens nicht eine Form von Herrschaft darstellt, die man noch kontrollieren und lenken kann (Levinas 2008, S. 327). Sondern Töten heißt vernichten; es ist, wie Hirsch formuliert, der „absolute Verzicht auf verstehen“ (Hirsch 2004, S. 47). Würde es sich um Herrschaft handeln, dann gäbe es eine Möglichkeit der Beeinspruchung, da sich Herrschaft stets wiederholen und neu inszenieren muss, um ihre eigene Wirksamkeit zu gewährleisten, und somit den zeitlichen Bruch vollzieht, der die Äußerung von ihrem Effekt trennt.

Ist körperliche Gewalt, in der extremsten Form des Mordes, auch durch eine solche iterative Struktur geprägt, die eine Form der Möglichkeit des Gegen-Handelns nahelegt? Es könnte geschehen, dass der Mord misslingt und ein Mordversuch bleibt. Man kann einem Schlag ausweichen und ein tödlicher Schuss kann sein Ziel verfehlen. Man könnte sich dagegen auch fragen, ob Widerstand nur durch die Drohung von Gewalt ermöglicht wird, da diese ein Zeitfenster aufmacht, indem sie das angedrohte Ereignis in Aussicht stellt. Für Hirsch kann es aber gerade Formen der (physischen) Gewaltandrohung geben, die auf Grund ihres übermäßigen/überwältigenden Auftretens jene zeitliche Kluft zwischen Drohung und Tat in Eins fallen lassen, wodurch keinerlei Handlungsoptionen übrig bleiben. In Bezug auf das Phänomen der Folter formuliert Hirsch zunächst, dass ich „kein Tun des Anderen“ als „unumgängliche und notwendige Gegebenheit hinnehmen [muss]“ (Hirsch 2004, S. 53). Auf der nächsten Seite heißt es dann: „[A]ufschieben kann es [das Opfer] die es verletzende Tat nur, wenn Furcht und Angst die Distanz zu sich noch ermöglichen, wenn nicht schon das Drohen der Gewalt so sehr verwundet, daß jeder Rückzug und jede alternative Möglichkeit verschlossen sind.“ (Hirsch 2004, S. 54) Ist das nicht genau der Punkt, auf den die Drohgebärden der

Staatsmacht, der Polizei und des Militärs abzielen, wenn sie gegen Protestierende vorgehen? Ein Gegen-Handeln (gegen die angedrohte physische Gewalt) ist nur dann möglich, wenn eine Drohung noch als solche erkannt wird, insofern das in ihr angedrohte Ereignis tatsächlich noch aussteht. Eine Drohgebärde, die gleichermaßen Angedrohtes und Drohung enthält, die für sich alleine stehend schon ein derartiges Quantum an Gewaltsamkeit erreicht hat, dass sie bereits die Grenze zur offenen, unverblühten Gewalt überschritten hat, kann so vielleicht gar nicht mehr als Drohung wahrgenommen werden – und ihr kann ferner auch vielleicht gar nicht mehr entgegnet werden.

Fordert das Gegen-Handeln also ein „wissendes“ Subjekt, das jeden noch so gerissenen Zug des Unterdrückers sofort entlarven kann? Die Tatsache, dass die Folter, wie Hirsch betont, als eine herausragende Form von (körperlicher) Gewalt wie eine Sprache, also mit eigener rhetorischer und symbolischer Diskursivität ausgestattet, funktioniert (vgl. Hirsch 2004, S. 193), würde nahelegen, dass Widerstand nur auf einem ähnlichen „rhetorischen Niveau“ begegnet werden kann. Diese „Sprache“ zielt auf den Leib der betroffenen Person bzw. ist das Ziel der Folter die Zerstörung der Sprache und somit die Zerstörung der Weltzugangs des Leibes (Butler, HS, S. 18 sowie S. 48). Folter ist, anders als der Mord, eine „spezifische Form von Herrschaft“, die sie nicht nur repräsentiert, sondern auch präsentiert, und die den Tod, der das Ende der Herrschaft wäre, ins Unendliche hinauszuzögern sucht.²⁴ Unter diesen Gesichtspunkten überlagern sich physische und sprachliche Gewalt. Verletzendes Sprechen zielt nicht nur auf die Existenz des Leibes, sondern auch körperliche Gewalt kann zur Geste, zur Sprache – wie das Beispiel der Folter zeigt – werden (vgl. Herrmann/Kuch 2010, S. 12). Die Frage, die sich hier stellt lautet: Kann der Mord, nach dem was bisher gesagt wurde, auch gewissermaßen zeichenhaft verfasst sein? Oder anders gesagt: Welche Aspekte dieser äußersten Form von Gewalt sind mehr oder weniger sprachlich verfasst und wenn es sie gibt, funktioniert ein mögliches Gegen-Handeln nach den selben Prämissen wie das Gegen-Handeln gegen sprachliche Gewalt?

Die vorläufige Antwort auf diese Fragen lautet vielleicht folgendermaßen: Auch wenn Folter, wie gezeigt wurde, nach bestimmten Rhetoriken funktioniert, heißt das nicht, dass durch sie ein anschlussfähiges Referenzsystem gegeben sein muss, das widerständiges Handeln oder gar eine Praxis der Resignifizierung hinsichtlich ihrer eige-

24 Auch in Klassikern der Literatur wie Orwells Dystopie *1984* oder Kafkas *In der Strafkolonie* zieht sich dieses Motiv der ausgedehnten Herrschaft durch.

nen Symbolhaftigkeit oder Rhetorizität bereits in sich trägt. Beim Mord, der ja genau darauf abzielt die Möglichkeit zur Verständigung einzuschränken, ist das noch weniger der Fall. Für beide gilt jedoch, dass die absolute Unmöglichkeit des Gegen-Handelns nur in einer hermetisch-abgeschlossenen, mehr oder minder idealtypischen Ich-Du-Dyade gegeben ist, die bereits vor jeder historisch-diskursiven Vermittlung statthat und von keiner Figur des Dritten (Levinas 2008, S. 307ff.) irritiert wird.

In der vor allem in der Folter erzeugte, zielgerichtete Schmerz- und Leiderfahrung sind die davon Betroffenen stets auf sich alleine gestellt. Der Schmerz ist, wie bereits im vorigen Kapitel gezeigt wurde, eine unteilbare Erfahrung, die den Betroffenen den Zugang zu einer gemeinsamen, geteilten, öffentlichen Welt raubt. Genau das macht den Schmerz und die Grausamkeit der Folter aus. Geht dem Akt der Tötung keine Drohung voraus, so ist der Mord bereits vollkommen jenseits der Mitteilbarkeit; das Opfer empfindet keinen Schmerz (nur die Angehörigen), der noch durch ein inadäquates Vokabular zum Ausdruck gebracht werden könnte.

4.3 Verletzbarkeit, Erscheinungsraum, Medialität – Exposition der Verletzbarkeit als Strategie des Gegen-Handelns

Wird die Perspektive der subjektiven Widerfahrnis verlassen, müssen Folter, Mord und andere besonders drastische physische Gewaltakte auf ihren zeichenhaften, über die Situation der jeweiligen Aktualisierung stets hinausweisenden – also iterierbaren – Charakter untersucht werden. Gewalt ist zwar ein weitreichendes soziales und politisches Phänomen, aber nicht alle sind von ihr gleichermaßen betroffen, nicht alle sind Gewalt gleichermaßen ausgesetzt. Gerade der Umstand, dass manche Bevölkerungsgruppen verletzbarer und gefährdeter als andere erscheinen (Butler, BV, S. 170), soll nach Butler geändert werden. Dazu ist eine ontologische Grundlage notwendig, in deren Zentrum der Körper steht:

„Um verstärkt soziale und politische Forderungen nach Schutzrechten und nach dem Recht auf Integrität und Wohlergehen vertreten zu können, benötigen wir zunächst eine neue Ontologie des Körpers, eine Ontologie, die mit einem neuen Verständnis von Gefährdung, Schutzlosigkeit, Verletzlichkeit, wechselseitiger Abhängigkeit, Exponiertsein, körperlicher Integrität, Begehren, Arbeit, Sprache und sozialer Zugehörigkeit einhergeht.“ (Butler, RdK, S. 10)

All die in diesem Ausschnitt angeführten Eigenschaften, wie Verletzlichkeit, Exponiertheit, usf. versammelt der Körper – genauer noch: Der Körper ist gleichermaßen das Zeichen für diese Eigenschaften, er verweist auf sie, und er fällt mit ihnen in eins. Dabei ist er viel allgemeiner und unmittelbarer verständlich als jeder Hilferuf (oder jedes schriftlich verfasste Hilfesuch) jemals sein wird. Auch wenn unsere Wahrnehmungen vom Körper als Zeichen von epistemologischen Rastern und Normen abhängen (vgl. Butler, RdK, S. 11ff.) und eingeschränkt werden (weil wir dieses Leben als betrauerbar, anderes als weniger betrauerbar anerkennen), so bleibt der Körper allgemeine Bedingung für jede dieser Wahrnehmung. Die wahrnehmbare Verletzbarkeit ist Butler zufolge eine „politische Modalität“ des Körpers, die auf den vor-vertraglichen Status unserer sozialen Beziehungen verweist (vgl. Butler, BV, S. 172). Denn ebenso wie jedes Sprechen vernehmbar sein muss, um überhaupt erst verstehbar sein zu können, muss auch der Körper sichtbar bzw. wahrnehmbar sein, um als verletzbar, exponiert und gefährdet anerkennbar zu sein.

Doch wann und wo, unter welchen Bedingungen können Körper in ihrer Verletzbarkeit wahrgenommen werden? Butler bezieht sich auf Hannah Arendts Begriff des Erscheinungsraumes, um diese Frage zu beantworten. Dieser Erscheinungsraum ist entgegen manch utopischer Vorstellung der Agora in der antiken Polis nicht vor den Körpern bereits anwesend, sondern entsteht, wie Arendt schreibt, immer erst dann, wenn „Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen“ (Arendt, VA, S. 251). Handeln und Sprechen lassen sich nie vollständig kontrollieren. Der Erscheinungsraum überdauert – anders als ein fixer Ort, wie ihn etwa der Plenarsaal des Parlaments darstellt – daher „die Aktualität der Vorgänge“ nicht, denn er „er liegt in jeder Ansammlung von Menschen potentiell vor, aber eben nur potentiell“ (Arendt, VA, S. 251). Der Erscheinungsraum kann nicht konserviert werden. Nach Arendt ist der Erscheinungsraum weniger als ein konkreter, gänzlich materialisierbarer bzw. materialisierter Ort, denn als kollektive und plurale Praxis zu verstehen; er ist das vorübergehende, unbeständige und

prozesshafte Resultat der – um es mit einem Begriff aus der Sprechakttheorie zu sagen – performativen Kraft von Macht, die dann realisiert ist, „wenn Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten erscheinen, wo Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind“ (Arendt, VA, S. 252).

Genau diese Vorgänge sieht Butler am Werk, wenn sich etwa Menschenmassen im öffentlichen Raum, auf symbolisch wichtigen Plätzen, versammeln und diese besetzt halten. Wenn die Hunderttausenden vom Tahrir-Platz in Kairo, von der Puerta del Sol in Madrid, vom Zuchotti Park in New York, vom Gezi Park in Istanbul oder vom Rothschild Boulevard in Tel Aviv über Monate ihren Alltag vor den Augen ihrer MitstreiterInnen, des Militärs, der Polizei, der ZuseherInnen vor den Bildschirmen bestreiten, sind dabei vor allem ihre Körper – oder körperliche Handlungen – wahrnehmbar.

Ein besonderes Merkmal dieser Protestformen ist also die Verschränkung des privaten und des öffentlichen Raumes im und am Körper – der Körper fungiert regelrecht als Schnittstelle. Nach Butler zeigt sich darin ein Moment der radikalen Inklusion: Lebensformen die ansonsten ausschließlich im vermeintlich unpolitischen, privaten Bereich „anzutreffen“ waren, stürmen die Plätze, eignen sich den öffentlichen Raum an, erkämpfen sich ihr Recht auf Anerkennung. Wenn zum Beispiel auf der Straße gekocht wird oder Menschen dort schlafen, ist dies gleichsam etwas, das die private Sphäre des bloßen Lebens transzendiert und einen Überschuss erzeugt, der sich nur öffentlich-politisch artikulieren kann.

In Arendts *Vita activa* waren Vorgänge wie Arbeiten und Herstellen vom eigentlich politischen Geschäft – dem Handeln – ausgeschlossen (vgl. Arendt, VA, S. 16-17). Damit war ganzen Bevölkerungsgruppen der Zugang zu Entscheidungsprozessen, die letztlich auch ihr Geschick bestimmten, verwehrt geblieben. Weil Arendt Machtverhältnisse ausschließlich im Bereich des Handelns verortet, waren Sklaven, Frauen und Kinder sowohl politisch unsichtbar, als ihrerseits von Machtprozessen ausgenommen.

Für Butler scheint hingegen durch die (stillen) Forderungen, die der Körper auch ohne unser Wissen ständig stellt, maximale Inklusion gefordert zu sein. Es sind eben auch diejenigen von politischen Entscheidungen betroffen, die sich nicht artikulieren können, deren Worte auf Unverständnis stoßen (siehe Ranciere 2002), deren Körper nicht be-trauerbar sind. Denn klarerweise gibt es Subjekte, die politisch weniger sichtbar sind, ja fast ohnmächtig erscheinen (Spivak 2007), wie z.B. Flüchtlinge im Vergleich zu StaatsbürgerInnen – aber es gibt keinen Raum, der frei wäre von Herrschafts- und Machtope-

rationen: „To be outside established and legitimate political structures is still to be saturated in power relations [...]“ (Butler, BiA, S. 4). Durch diese Ausweitung der möglichen Anerkennbarkeit qua Körperlichkeit, die noch keine politischen Partizipationsmöglichkeiten in den gegebenen Institutionen bedeutet, wird nach Butler also ein größtmöglicher Rahmen der Inklusion eingefordert.

Anders als Arendt zeigt Butler auf, dass öffentlicher und privater Raum nie völlig voneinander zu trennen sind. Denn ein Körper bewohnt beide Sphären gleichermaßen. Der Körper muss schlafen, essen, trinken, um handeln zu können; und wie Butler argumentiert, muss der Körper auch politisch handeln und seine Rechte einfordern, sofern er nicht nur überleben, sondern auch ein lebbares Leben führen will und das tut dieser sogar im Schlaf (vgl. Butler, BiA, S. 12):

„The demand is at once enacted and made, exemplified and communicated. Bodies assemble precisely to show that they are bodies, and to let it be known politically what it means to persist as a body in this world, what requirements must be met for bodies to survive, and what conditions make a bodily life, which is the only life we have, finally livable.“ (Butler, BV, S. 167)

Weil der Körper als politischer Signifikant auf sich selbst und damit gleichzeitig auf alle anderen Körper – ungeachtet ihrer Herkunft, ihres gesellschaftlichen Status – verweist; weil der Körper immer schon Zeichen für eine radikale Exponiertheit und Abhängigkeit anderen gegenüber ist, wohnt im eine egalisierende Kraft inne, die für Butler zentral ist. Der politische Anspruch liegt darin zu erkennen und zu fragen: Wir sind/haben Körper, wir sind verletzbar und gefährdet, wir üben Gewalt aus und sind ihr ausgesetzt – wie gehen wir damit um?

4.3.1 Paradoxe Ansprüche

Der Raum, in dem Körper erscheinen und damit ihre Ansprüche und Forderungen artikulieren können, ist, wie bereits mit dem Verweis auf Arendt deutlich wurde, keine selbstverständliche Gegebenheit. Es kann nicht immer von einer gleichen oder ähnlichen Beschaffenheit dieses Raumes ausgegangen werden. Butler weist etwa darauf hin, dass die Straße als archetypischer Versammlungsort nicht immer gegeben oder für alle gleichermaßen zugänglich ist (vgl., Butler, BV, S. 164). Vielmehr ist die Etablierung

eines Erscheinungsraumes selbst Mittel und Zweck politischer, sozialer Kämpfe. Wenn sich nun Körper gemeinsam Raum aneignen, und so möglicherweise öffentlich in Erscheinung treten, passiert das häufig gerade als Reaktion auf die Einschränkung der Mobilität der Körper und als Antwort auf die mitunter gewaltsame Verwehrung des Zugangs zu öffentlicher, politischer Sichtbarkeit. Wenn sich nun Körper gemeinsam den Raum aneignen, der ihnen bislang verwehrt blieb, dann stellen sie nicht nur die bisherige Verwendung dieses Raumes in Frage, indem dessen materielle Realität umgeformt wird (und umgeformt werden muss) (vgl. Butler, BiA, S. 1f); sondern damit einhergehend wird auch die Legitimität eines vorherrschenden Regimes (der Exklusion, der Aufrechterhaltung einer je spezifischen Trennung zwischen öffentlichem und privatem Raum) in Frage gestellt und es wird ein Anspruch auf Öffentlichkeit erhoben, der noch nicht im geltenden Recht kodifiziert ist.

Butler spricht in diesem Zusammenhang von einem „popular will“ als der performativen Kraft dieses Anspruchs. Der Körper/die Körper werden dadurch zum Schauplatz der Inszenierung einer materiellen Realität, die noch keine gültige Rechtsform, keine Anerkennung innerhalb eines verfassungsmäßigen Rahmens erfahren hat. Die Protestformen, auf die sich Butler primär bezieht, „enacten“ und „üben“ jenen Zustand, für den sie kämpfen; der noch keine legitime, gesetzlich anerkannte und vorübergehend stabile Form hat. Werden diese Körper angegriffen, wird gleichzeitig dasjenige Recht verletzt, das noch gar nicht konstitutionell verankert ist: „[...] the body itself exercises a right that is no right; in other words, it exercises a right that is being actively contested and destroyed by military force, and which, in its resistance to force, articulates its persistence, and its right to persistence.“ (Butler, BiA, S. 5) Die Körper verweisen nicht nur auf die bloße Tatsache ihrer Existenz, sondern sie erheben auch gleichzeitig den Anspruch weiterhin zu existieren, wodurch sie zur unmittelbaren Bedrohung für die politische und gesellschaftliche Ordnung werden, die die egalitäre Verteilung von Anerkennung möglichst aller Lebensformen zu verhindern sucht.

Doch wie ist das Verhältnis von Subjektivität und Kollektivität in den von Butler geschilderten Szenarien des Massenprotests zu denken? Genügt nicht auch ein einzelner Körper, um auf die Verletzbarkeit und die Notwendigkeit von ausgeweiteten Schutzrechten hinzuweisen? Dass es immer auch einzelne Körper sind, die bedroht, verletzt, erniedrigt, getötet werden, scheint klar zu sein und doch lässt sich mit Butler nur über die Begriffe der Verletzbarkeit und der Gefährdetheit – eben als politische Modalitäten

des Körpers (vgl. Butler, BV, S. 176) – ein Verständnis für das Verhältnis von (einzel- nem) Subjekt und (kollektiver) Bewegung entwickeln. Wenn nicht vom Körper eines souveränen Subjekts die Rede ist, das über ihn verfügen kann, dann könnte man viel- leicht geneigt sein zu sagen, er (der Körper) stünde pars pro toto für die Allgemeinheit der Körper, die miteinander interagieren; er steht für den ganzen Erscheinungsraum dessen Teil er ist, d. h.: Mit dem einzelnen Körper wird gleichzeitig immer auch die gesamte Bewegung angegriffen.

Die Frage der Vermittlung zwischen Subjekt und Kollektiv, zwischen Öffentlichkeit und Privatem, führt zu der vorläufigen und vielleicht etwas knappen These, dass sich Gewalt, nach Butler, auf einer rein subjektiven Ebene – im Sinne ihrer Widerfahrnis – gar nicht oder nur sehr schwer thematisieren lässt, da diese immer schon über den Kör- per und die Sprache, die in einem chiasmischen Verhältnis miteinander verschränkt sind, gesellschaftlich vermittelt ist. Um es ganz kurz zu sagen: Von Gewalt zu sprechen setzt voraus, dass es Sprache, Kultur und Gesellschaft gibt; und wenn Butler in ihren jünge- ren Texten auch von der egalitären Verteilung der Gefährdetheit von Leben als Ziel einer neuen Politik der globalen Linken spricht, dann meint sie damit wahrscheinlich implizit nicht den Verzicht auf Gewalt in der ethischen Dyade – das zu fordern wäre ein Ding der Unmöglichkeit –, sondern den Verzicht auf jede Form von Gewalt auf einer gesellschaftlichen Ebene, als Maximierung der Gefährdetheit bestimmter Lebensformen.

„Eine neue Politik muss die Gefährdung als gemeinsame Bedingung und Prekarität als den politisch zu verantwortenden Zustand begreifen, in welchem durch radikal ungleiche Wohl- standsverteilung und die ungleiche – rassistische und nationalistische – Exposition ganz be- stimmter Bevölkerungsgruppen eine Gleichverteilung der Gewalttrisiken verweigert wird.“ (Butler, RdK, S. 34)

Zentral ist hier, dass Gewalt, also unter anderem auch die ungerechte Verteilung von Gefährdetheit, vor allen Dingen mit dem Staat – der allgemeinen, gesellschaftlichen Organisationsform – zusammenfällt. So schreibt Butler: „Natürlich wird nicht alle Ge- walt durch den Staat ausgeübt, aber es lassen sich heute wohl kaum Fälle von Gewalt finden, die nicht in der einen oder anderen Weise mit der politischen Form des Staates verknüpft sind.“ (Butler, RdK, S. 32) So ist es kaum verwunderlich, dass nach Butler, bei den Protesten am Tahrir-Platz oder am Gezi Park, die Gewalt weniger auf Seiten der demonstrierenden, „konzertierten“ Massen zu finden ist, sondern eben bei der Polizei, dem Militär und den marodierenden Banden der Regimetreuen (vgl. Butler, BiA, S. 8).

Gewalt ist dann Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse – der Art und Weise, wie das Band zwischen Staat und seinen BewohnerInnen gefasst wird – weswegen ihr auch nur auf einer derartigen politischen Ebene etwas entgegengesetzt werden kann. Der aktive Verzicht auf Gewalt – passiver Widerstand –, im Sinne einer Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit ist nach Butler notwendige Reaktion auf den exzessiven Gebrauch von Gewalt und den Einsatz von Gewaltmitteln. Weg und Ziel, Mittel und Zweck emanzipatorisch-politischer Allianzen müssen nach Butler zusammenfallen – jede soziale Bewegung, jede Form von Protest und Widerstand muss in sich bereits diejenigen Prinzipien tragen, für die sie eintritt. Nicht nur um die eigene Glaubwürdigkeit nach außen hin zu wahren, sondern um tatsächlich an die materiellen Möglichkeitsbedingungen von Egalität zu rühren.

Bevor ich in Anlehnung an Butler mögliche Erklärungen und Strategien, bzw. die Frage nach einer Politik der Gewaltlosigkeit und der Möglichkeit des gewaltfreien Widerstandes stelle, möchte ich noch in einem kurzen Exkurs die Rolle der Medien bezüglich des Erscheinungsraumes und des Körpers als „politischen Signifikanten“ beleuchten. Wie sich zeigen lässt, ist dies für ein tieferes Verständnis der jüngsten politischen Entwicklungen, gerade im Rahmen von Massenprotesten, zivilem Ungehorsam und sozialen Bewegungen, von großem Interesse.

4.3.2 Mediale Realität der Körper – Zirkulabilität der Bilder: Exkurs

Wie insbesondere die letzten Jahre gezeigt haben, stehen mediale und technologische Innovationen und Veränderungen in einem engen Zusammenhang mit sozialen Bewegungen und Protesten. Seit 2010 erleben viele Teile der Welt eine beispiellose Welle von sozialen, politischen Aufständen und Revolten, die, so unterschiedlich ihre konkreten Forderungen und Zielsetzungen auch sein mögen, in vielen Punkten auf eine sehr ähnliche Weise auf die Bühne der Weltöffentlichkeit treten – durch Massenproteste auf den Straßen und – teils monatelanger – Besetzungen von öffentlichen und symbolträchtigen Plätzen. Neben der Tatsache, dass es, wie Butler schreibt, Körper sind, die sich in kollektiven, konzertierten Aktionen zusammenschließen (vgl. Butler, BiA), sind es die (bildgebenden) Medien, die dabei eine besondere Rolle spielen – vor allem online in sozialen Medien.

Stimmen werden laut, wenn es zu Revolten und Massenprotesten kommt, die den Verdienst besagter virtueller Technologien in den Himmel loben (wenn von facebook- oder twitter-Revolten gesprochen wird). Aus diesem Grund lassen Machthaber Online-Dienste wie Twitter oder YouTube überwachen, zensieren oder den Zugang dazu gänzlich sperren. Die Zirkulation von Bildern der brutalen Niederschlagung unliebsamer Proteste soll so gut es geht verhindert werden. So problematisch diese Eingriffe auch sind und so sehr sie emanzipatorische Prozesse hemmen und verhindern können, die Revolten finden nicht nur im Web statt – auch wenn es vielleicht so scheint. Doch für Butler scheint evident zu sein, dass es durch vermehrten Protest in den virtuellen Räumen des WorldWideWebs, nicht zu einer „Entkörperlichung des öffentlichen Raumes“ (*disembodiment of the public sphere*) (vgl. Butler, BiA, S. 10) kommt, die ein Eingreifen der Machthabenden sowie der Staatsgewalt erschweren würde (weil sich die materielle Grundlage vermeintlich virtualisiert hat). Ganz im Gegenteil: die den öffentlichen Raum betretenden Körper sind notwendige Bedingungen für die Berichterstattung der Medien und gleichzeitig sind die (gefährdeten) Körper von den Medien abhängig, da sie ihre Verletzbarkeit und ihre Gefährdetheit abbilden und weitertransportieren, zu denjenigen die nicht vor Ort anwesend sind, die vielleicht noch nicht durch die unmittelbare Drohung der Gewalt verstummt sind: „The media requires those bodies on the street to have an event, even as the street requires the media to exist in a global arena.“ (Butler, BiA, S. 10; Butler, BV, S. 194). Wie Butler in ihrem Aufsatz „Bodily vulnerability, coalitions and street politics“ bemerkt, müssen wir, weil der Körper stets eine Öffnung zum Anderen ist, er als „point of transfer (and transitivity)“ (Butler, BV, S. 181) fungiert, die Erfahrungen, die ein anderer Körper macht, nicht immer auch selbst durchleben, um Empathie und Solidarität empfinden zu können. Anders formuliert: Weil der Körper stets Körper unter Körpern ist und diese geteilten Bedingungen wie Verletzbarkeit, Gefährdetheit und Exponiertheit unterliegen, können wir die Erfahrungen anderer immer auch ein Stück weit nachvollziehen. Der Zusammenhang von Visualität und Körperlichkeit/Bedingtheit des Körperlichen bedarf aber einer vermittelnden Instanz, die möglichst öffentlich zugänglich ist, um ethisch-politische Responsivität, Angesprochenensein, zu erzeugen.

In ihrem Aufsatz „Folter und die Ethik der Fotografie – Denken mit Susan Sontag“ (Butler, RdK, S. 65-99) spricht Butler im Anschluss an Walter Benjamins Kunstwerk-Aufsatz (Benjamin 1963) und Derridas Begriff der Iterabilität von der Zirkulabili-

tät des Visuellen vgl. (Butler, RdK, S. 85). Bilder können aufgrund dieser wesentlichen Eigenschaft die Distanz zwischen Betrachtenden und Betrachteten insofern verringern, als durch die Wahrnehmung von Körpern oder Spuren des Menschlichen (vgl. Butler, RdK, S. 78), die ethische Responsivität von Seiten der Betrachtenden eingefordert wird. In Anlehnung an die Quasi-Begriffe Iterabilität und Kontext, ist das Potential für Subversion und eine „Ungehorsamkeit des Sehens“ im Rahmen selbst angelegt; jeder Rahmen trägt in sich die Möglichkeit mit dem, was er umrahmt, zu brechen und in anderen Kontexten neue Rahmungen vorzunehmen. Wie das Visuelle zirkulieren kann, zeigt sich sehr anschaulich am Foto selbst; an seiner Zeitstruktur, dergemäß Vergangenes in die Gegenwart hereingeholt und für die Zukunft bereitgehalten wird. Die Bilder können nicht nur aufgrund ihrer technischen Reproduzierbarkeit zirkulieren (vgl. etwa Benjamin 1963, S. 12), sondern auch, weil es Informationskanäle und Konventionen gibt, die das Betrachten von visuellem Material erlauben bzw. uns für gewisse Bilder empfänglicher machen als für andere. Der Rahmen strukturiert damit nicht alleine die Wahrnehmung und das Betrachten eines Bildes, sondern er ermöglicht überhaupt die Beziehung zwischen derjenigen Person die filmt oder fotografiert und dem was sie fotografiert und/oder filmt. Gerade weil der Rahmen jedem konkreten Bild vorausgeht, ist die Anwesenheit von „Körpern“, die Fotos machen, um die Gewalt zu bezeugen:

“And yet, there remains something localized that cannot and does not travel in that way; and the scene could not be the scene if we did not understand that some people are at risk, and the risk is run precisely by those bodies on the street. If they are transported in one way, they are surely left in place in another, holding the camera or the cell phone, face to face with those they oppose, unprotected, injurable, injured, persistent, if not insurgent. It matters that those bodies carry cell phones, relaying messages and images, and so when they are attacked, it is more often than not in some relation to the camera or the video recorder. It can be an effort to destroy the camera and its user, or it can be a spectacle of destruction for the camera, a media event produced as a warning or a threat.” (Butler, BiA, S. 14)

Die Bilder können zirkulieren, ja, sie müssen Zirkulieren, damit sie die in ihnen angelegte Kraft entfalten können, auf Leid und Gewalt aufmerksam zu machen; Bedingung dafür sind aber die Menschen auf den Straßen, die sich Gefahren aussetzen, die ihre Verwundbarkeit zur Schau stellen; die ihre Körper sprechen lassen.²⁵

²⁵ Zirkulabilität und die Erkennbarkeit einer Spur des menschlichen im Bildmaterial sind zwar vielleicht notwendige, aber noch keine hinreichenden Bedingungen für die Solidarisierung mit den abgebildeten Opfern von Gewalt. Nicht selten wird Gewalt und Erniedrigung bewusst als Teil wirksamer Werbestrategie eingesetzt.

Ich denke nicht, dass gewaltfreier Protest stets nur im Zusammenhang von sozialen Bewegungen und Massenprotesten untersucht werden soll; die Geschichte der Menschheit liefert genug Beispiele für das selbstlose Engagement einzelner Subjekte – auch ohne medialer Aufmerksamkeit –, deren Verdienst genau darin lag, sich nicht dem Druck der Massen zu beugen, nicht selten haben sie das mit ihrem Leben bezahlen müssen. Nicht selten, waren derlei Aktionen Initialzündungen für weitreichende, fundamentale politische und soziale Veränderungen. Vielleicht ist es sinnvoll vor diesem Hintergrund noch einmal an Arendts These von der „Enthüllung der Person im Sprechen und Handeln“ zu erinnern (vgl. Arendt, VA, S. 213ff.), um die Problematik der Vermittlung zwischen Subjekt und Kollektiv bei Judith Butler aufzuhellen bzw. um zu zeigen, dass es gerade für soziale und politische Veränderungen entscheidend ist, dass sich (einzelne) Subjekte zum Handeln entscheiden. Dabei muss betont werden, dass es kein Handeln ohne die Anderen gibt. Denn für Arendt ist die Bedingung für Handeln das Faktum der Pluralität; ein handelndes Subjekt ist nur in einem „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ vorzustellen. Das besondere an Arendts Pluralitätsbegriff liegt in seiner paradox anmutenden Struktur, wonach „[d]as Handeln einer Pluralität [bedarf], in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird“ (Arendt, VA, S. 17). Ich denke nicht, dass Butler dem nicht zustimmen würde; doch das Gefühl bleibt bestehen, dass ihr ständiges Abstellen auf die geteilte Bedingung der Gefährdetheit, genau die Sicht auf diese paradoxe Bindung der Pluralität von Gleichheit und gleichzeitiger Differenz, die die Bedingungen für jedes Handeln – für jedes Initium-Setzen – ist, verstellt.

gien (gemäß der zynischen Aufforderung: Wer sich auf die Seite der Opfer schlägt, wird selbst zu einem.) – also gerade zu einer Entsolidarisierung mit den Opfern – eingesetzt: Das zeigt sich u.a. an der versierten Umgangsweise der dschihadistischen Mörderbanden der Da'esh (ISIS) im Irak und in Syrien mit dem Bildmaterial, das ihre eigenen Verbrechen dokumentiert. Siehe dazu: <http://derstandard.at/2000004281586/Neutrale-Plattform-Warum-Terrorpropaganda-auf-Facebook-bleibt>; Stand: 12.08.2014.

4.4 Ethik und Politik der Gewaltfreiheit – Grenzen der Gewaltlosigkeit

Ich möchte diese Arbeit mit dem Versuch einer kritischen Annäherung an das Phänomen des gewaltlosen Widerstandes, unter dem Blickwinkel einer Verschränkung von körperlicher und sprachlicher Gewalt, schließen.

Die zentrale Frage dieses Textes war: Kann die Möglichkeit des Gegenhandelns bei körperlicher Gewalt analog zum Gegensprechen oder anderen Akten der Resignifizierung gesehen werden? Genauer gesagt: Wenn der Status einer Äußerung körperlicher Gewalt genauso unsicher ist wie der einer sprachlichen Verletzung (die ja die Möglichkeit der Gegenrede eröffnet), dann müsste das heißen, dass ein Schlag aber auch andere Akte physischer Gewalt resignifizierbar sind und, so paradox das klingen mag, dass physische Gewalt ebenso die Möglichkeit zum Gegenhandeln eröffnen kann.

Wir haben weiter oben gesehen, dass eine sprachliche Verletzung gleichzeitig in einem zeitlichen Aufschub begründet ist, und dass dieser Bruch in der Zeitlichkeit den Rahmen für (sprachliches) Gegenhandeln gegen Formen verletzenden Sprechens, zumindest eröffnen kann. In Anbetracht von Phänomenen physischer Gewalt, die ebenso von einer spezifische Rhetorizität strukturiert sind (s. o. Folter), gibt es unter bestimmten Vorzeichen auch die Möglichkeit des zeitlichen Bruches und des Gegenhandelns. Wie Butler gezeigt hat, sind es vor allem diejenigen Praktiken des Körpers, bei denen auf performative Weise ein Zustand „enacted“ wird, der auf einen zukünftigen, (noch) nicht im geltenden Recht kodifizierten politischen „Soll-Zustand“ verweist und der gleichsam seine eigenen materiellen Grundlagen reformuliert (vgl. Butler, BiA, S. 2). Ausgewiesenes Mittel um dieses Ziel zu erreichen sind nach Butler konzertierte Massenversammlungen von Körpern, die in pazifistischer Manier die Gleichverteilung der Gefährdetheit zu etablieren suchen. Die Abwendung von Gewalt dient hier gleichzeitig dazu, das Subjekt und die politische Bewegung zu schützen.

Eine andere Interpretation würde folgendermaßen lauten: Die gewaltfreie Performanz der Körper, an den Schauplätzen der aktuellen sozialen und politischen Bewegungen, entspricht einer erneuten Einschreibung und der öffentlichen Anprangerung von körperlicher Gewalt als illegitimem Mittel politischer Auseinandersetzungen. Die im Matthäus-Evangelium überlieferte Aufforderung Jesus', derzufolge man auch dann keine Gewalt anwenden sollte, wenn man bereits selbst unmittelbar von ihr getroffen ist, kann als paradigmatische Szene für diese Form des gewaltlosen Widerstandes gesehen

werden. Insofern sich die Körper im Kollektiv darauf einschwören, keine Handlungen zu evozieren (etwa durch die „salmiyya“-Rufe), sondern diese zu unterlassen, wird der Anspruch artikuliert, die Aggression zu ertragen, aber nur, um sie und die Aggressoren dadurch zu delegitimieren. Die einzigen, die sichtbar etwas tun, sind dann diejenigen, die Gewalt anwenden. Das (paradoxe) körperliche Nicht-Handeln findet dadurch im selben Register statt wie die Gewalt, der es sich aussetzt und gegen die sich der Körper passiv richtet. Es ist die angemessene Gegen-Handlung gegen eine körperlich-gewaltvolle Handlung – zumindest erwecken Butlers Überlegungen diesen Eindruck.

Ausblickend könnte die Frage formuliert werden, ob es, in einem emanzipatorischen Sinn, Spielweisen des (körperlichen) Gegen-Handelns geben kann, die in ihrer Performanz genau nicht die gewünschte Form der Politik in sich tragen, auf die sie jedoch abzielen? Ich denke, dass zentrale Kritikpunkte an Butlers Verständnis von Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit, von dieser Frage ihren Ausgang nehmen sollten. Das widerspricht vielleicht unserer Intention, da körperliche Gewalt meist nur unter den Bedingungen der Notwehr und der Selbstverteidigung und nicht der Aggression im Rahmen progressiver Politik als legitimierbar erscheint. Doch vielleicht legitimiert Butlers Forderung, das „Gefährdetsein als gemeinsame Bedingung menschlichen Lebens“ (Butler, RdK, S. 21) zu sehen und dies egalitär zu verteilen, genau jene Formen der Aneignung körperlicher Gewalt, die dieses Vorhaben verteidigen und schützen sollen?²⁶ Die konkreten politischen Einschätzungen und Forderungen, die Butler aus ihren Beispielen ableitet, wären damit in Frage gestellt, insofern man eben auch argumentieren kann, dass die gleichmäßige Verteilung von Gefährdung womöglich viel effektiver herstellbar wäre. Der Irakkrieg, der Afghanistan-Krieg, die NATO-Intervention in Libyen, aber auch die Solidarität mit den KämpferInnen der YPG/YPJ in Syrien, würden vor dem Hintergrund dieser Perspektive als zumindest rechtfertigbar erscheinen – was Butlers tatsächlicher ethisch-politischer Haltung klarerweise widerspricht und wogegen sie auch teilweise in ihren Arbeiten opponiert hat.

Genau diese Unentschiedenheit hinsichtlich der Rolle und dem Status von Gewalt, im Zusammenhang mit den politischen und ethischen Forderungen nach einer umfassend egalitären Verteilung von Gefährdung und Betrauerbarkeit, machen die jüngeren Texte Butlers, trotz der darin vertretenen durchaus problematischen tagespolitischen

²⁶ Wie zum Beispiel aktuell die KämpferInnen der Volksverteidigungskräfte in Rojava, die ein basisdemokratisches, antinationalistisches und gewaltfreies Projekt des Zusammenlebens, mit Gewalt gegen die islamistischen IS-Milizen verteidigen müssen.

Positionierungen, Schlussfolgerungen und Interventionen, zu wichtigen und notwendigen Beiträgen, die gerade im Rahmen emanzipatorisch-politischen Denkens, an zentrale Problemstellungen rühren.

5. Schlussbemerkung

Ziel dieser Arbeit war es, die Triade Sprache-Körper-Gewalt anhand ausgewählter Texte aus Judith Butlers Werk, aus verschiedenen Perspektiven – die sich vordergründig an den von Butler primär rezipierten AutorInnen ausrichteten – zu beleuchten. Dabei war der Anspruch wichtig, die Spannungen und produktiven Uneindeutigkeiten zwischen den Begriffen nicht zugunsten einer Reduktion auf ein für alle Mal festgeschriebene Definitionen aufzugeben. Vielmehr standen die Konzeptionen von Sprache, Körper und Gewalt im Denken Judith Butlers – und in mancherlei Hinsicht auch darüber hinaus – in ihren wechselseitigen und spannungsvollen Bezügen im Mittelpunkt.

Diese Herangehensweise war rasch mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass sich in Butlers Texten nie nur ein einziger und durchgängiger Gewaltbegriff ausmachen ließ bzw. Gewalt, in ihrer Relationalität, vor allem über andere Begriffe, wie Verletzbarkeit, Gefährdetheit und Gefährdung, zu denken ist. Aus diesem Grund war es notwendig, zumindest auf die teilweise divergierenden Tendenzen und Schwerpunktsetzungen in Butlers Texten zu reagieren, um die Beziehung zwischen Sprache, Körper und Gewalt näher beschreiben zu können.

Wie im ersten Kapitel gezeigt wurde – Hauptbezugspunkte waren hierbei neben John L. Austin und Jacques Derrida, Texte Butlers aus den frühen 1990ern –, können aus einer Perspektive, wonach Sprechen als performatives Handeln begriffen wird, dessen iterativer Charakter, sowohl die Bedingung der Möglichkeit für das Glücken als auch das Missglücken von Sprechakten sein. Außerdem wurde gezeigt, dass Sprache und Körper als miteinander verschränkte Bereiche zu sehen sind. Wie Butler erwähnt, können Wörter *wie* Schläge treffen und so eine, wie es Petra Gehring nennt, sprachliche „Körperkraft“ entfalten. Auch diese Körperkraft stellt letztlich auf den performativen Kern jedes (verletzenden) Sprechaktes ab. So sind die Möglichkeiten gegen verletzendes Sprechen vorzugehen gewissermaßen auf diese Bereiche beschränkt. Herausragende Beispiele dafür sind nach Butler sogenannte Akte bzw. Praktiken der Resignifizierung.

Im zweiten Kapitel wurden mit Maurice Merleau-Ponty und Michel Foucault zwei für Butler besonders einflussreiche Philosophen diskutiert und ihr Denken des Leibes bzw. des Körpers in Beziehung gesetzt. Der Sinn dieser Auseinandersetzung liegt darin, den Körperbegriff von Butler und Foucault mit dem Begriff des Leibes bei Merleau-Ponty zu kontrastieren bzw. Gemeinsamkeiten dieser, manchmal sehr verschiedenen

Konzeptionen, aufzuzeigen. Gerade was das Verhältnis von Subjektivität und Kollektivität betrifft – insbesondere im Hinblick auf einen möglichen Gewaltbegriff bei Butler – klaffen die Auffassungen von Leib (Merleau-Ponty) und Körper (Butler) doch weit auseinander. Wie sich gezeigt hat, ist im Ausgang von Merleau-Ponty der Leib, im Unterschied zum Körper, als produktives „Zwischen“ zu interpretieren, durch dessen vermittelnde Kraft eine offene Bewegung zwischen den Polen der reinen Immanenz und Transzendenz gedacht werden kann. Eingeschränkt ist diese Offenheit und Exponiertheit durch einen in der Perspektive der Leiblichkeit angelegten unhintergehbaren solipsistischen Rest, der sich der durchdringenden Kraft der Geschichte und des Sozialen widersetzt und der ein konsequentes Denken der politischen Besetzung des Leibes erschwert. Foucault, dessen Denken stark von der Philosophie Merleau-Pontys geprägt war, leistete einen wichtigen Beitrag die historisch-diskursive Verfasstheit des Körpers hervorheben, zu problematisieren und somit auf eine Ebene des Ethischen und des Politischen zu bringen. Wie anhand von Butlers Rezeption des Begriffs der Subjektivierung gezeigt wurde, ist die gleichzeitige diskursive Hervorbringung und Unterwerfung von Subjekten weder ohne Gewalt noch ohne Sprache und Körper zu denken.

Wenn nach Butler, Sprache und Körper, gerade im Zusammenhang mit Formen sprachlicher Gewalt und verletzenden Sprechens, nicht zu trennen sind – auch wenn sie sich inkongruent zueinander verhalten –, dann liegt die Vermutung nahe, dass Praktiken der Resignifizierung auch im Hinblick auf physische Gewaltakte ihre Gültigkeit haben könnten. Diese zentrale Fragestellung und Überlegung war Beweggrund für diese Arbeit und gleichzeitiger Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit Butlers jüngeren Texten, in denen der Körper eine Art vermittelnde Funktion zwischen einer subjektiv-privaten und objektiv-politischen Sphäre einnimmt. Gewalt betrifft in erster Linie einen Körper, der, indem er auf unhintergehbare Weise seine eigene Verletzbarkeit zur Schau stellt als ein Zeichen – ein politischer Signifikant – fungiert. Dieser Prozess der Exposition der eigenen Gefährdetheit und Verletzbarkeit – so irreduzibel und ontologisch verankert diese auch sein mögen – ist aber nie ohne konkrete Formen der Gefährdung und Verletzung zu denken. Verletzung und Verletzbarkeit bzw. Gefährdung und Gefährdetheit bedingen sich gegenseitig. Als politisches Zeichen ist der Körper insofern zu verstehen, als er gerade dadurch verletzt und gefährdet sein kann, weil er immer schon anderen ausgesetzt ist bzw. auf eine Pluralität bezüglich seines (Über-)Lebens angewiesen ist – und darauf verweist er bereits durch die bloße visuell wahrnehmbare Anwesenheit

an Orten, zu denen ihm der Zugang, aus welchen Gründen auch immer, bislang verwehrt geblieben war. Dies zeigt außerdem, dass sein Überleben, seine Unversehrtheit von den unterschiedlichen konkreten Organisationsformen des jeweiligen politischen Gemeinwesens abhängig ist. Die zentrale Frage, ob und inwiefern die Möglichkeit der Resignifizierung von physischer Gewalt je gegeben sein kann, lässt sich daher unter gewissen Vorbehalten positiv beantworten. Gewalt und Gewaltlosigkeit bzw. gewaltfreier Widerstand sind nach Butler zwei Seiten einer Medaille. Gewaltlosigkeit darf dann nicht als passives Erleiden gesehen werden, sondern als aktives Besetzen von symbolisch wichtigen Orten und Plätzen bzw. Informationskanälen. Damit die bisweilen vernichtende Kraft eines Gewaltaktes wirksam gegen diese selbst gewendet und damit auch hinsichtlich ihrer Bedeutung neu eingeschrieben werden kann, um sie letztlich einzudämmen, müssen Bilder zirkulieren können – es bedarf medialen Rahmungen, die kritische Bezugnahmen auf Gewalt erlauben, ermöglichen und befördern. Die Einforderung von Schutzrechten, die gesetzlich oder faktisch noch nicht gegeben sind, geschieht hauptsächlich über die Exposition der körperlichen Verletzbarkeit. Gewaltlosigkeit heißt dann nicht nur Verzicht auf Gewalt, sondern zugleich auch das Sichtbarmachen eines Ungleichgewichts bezüglich der vorhandenen und in ungleichen Maßen zur Verfügung stehenden Gewaltmittel. Das heißt es sind vordergründig Körper, in Anbetracht von Gewalt bzw. in Anbetracht der schieren Möglichkeit einer gewaltsamen Grenzüberschreitung, die gemäß einer zeichenhaften Logik auf ihre Verletzbarkeit und Gefährdetheit verweisen und dadurch zur Sprache bringen, was sich verbal-sprachlich möglicherweise weniger allgemein und radikal vermitteln lässt.

Abschließend lässt sagen, dass die Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex Gewalt ein Kontinuum in Butlers bisherigem Werk darstellt. Butler verfolgt aber kein traditionell systematisches Projekt, sondern schaltet sich immer wieder in aktuelle ethische und politische Debatten ein, die meist als Ausgangspunkte ihres philosophischen und politischen Denkens gesehen werden können. Diese Herangehensweise, deren Anspruch u.a. darin liegt, Probleme in ihren Zusammenhängen und Wechselwirkungen zu begreifen, um der Gefahr des Reduktionismus auszuweichen, hat zeitigt auch entsprechende Konsequenzen für ein Denken des Phänomens Gewalt. Diese lässt sich mit Butler weder als rein physisch, noch als rein sprachlich, aber auch nie nur als diskursiv oder ethisch beschreiben; vielmehr sind diese Ebenen miteinander verzahnt. Das Verhältnis von

sprachlicher und körperlicher Gewalt ist nach Butler im Sinne einer Figur der Verschränkung zu verstehen. Einer Verschränkung, die jedoch beide Sphären nicht zur Deckung bringt, sodass sie ununterscheidbar wären. An der Schnittstelle beider Sphären stand in dieser Arbeit das Phänomen, aber auch der Begriff der Gewalt. Weder kann ein hasserfülltes Wort, im Sinne sprachlicher Gewalt, jemals vollkommen an die Stelle eines Schlages treten, noch kann ein Schlag, verstanden als ein Akt körperlicher Gewalt, je ein gesprochenes Wort, so verletzend dieses auch sein mag, ersetzen. Die Verschränkung von Sprache und Körper ist gleichzeitig Bedingung der Möglichkeit wie Bedingung der Unmöglichkeit von Gewalt.

6. Literaturverzeichnis

6.1 Siglen

(BiA) Butler, Judith (2011): „Bodies in Alliance and the Politics of the Street“, in: <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>. (aufgerufen am 01.11.2014).

(BV) Butler, Judith (2012): „Bodily Vulnerability, Coalitions and Street Politics“, in: Kuzma, Marta/Lafuente, Pablo/Osborne, Peter (Hg.): *The State of Things*. London: Koenig Books, S. 161-199.

(FBI) Butler, Judith (1989): "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions", in: *Journal of Philosophy* 86 (11), S. 601-607.

(G) Derrida, Jacques (1983): *Grammatologie*. Aus dem Französ. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

(HS) Butler, Judith (2006): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Aus dem Engl. V. Kathrina Menke und Markus Krist. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

(NGH) Foucault, Michel (1987b): "Nietzsche, die Genealogie, die Historie", in: Foucault, Michel (Hg.): *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 69-90.

(PÄ) Austin, John L. (1986): „Performative Äußerungen“. In: Ders: *Gesammelte philosophische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam 1986, S. 305-327.

(PdW) Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.

(RdK) Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Aus dem Engl. v. Reiner Ansén. Frankfurt a. M.: Campus.

(SEK) Derrida, Jacques (2001): „Signatur Ereignis Kontext“, in: Ders.: *Limited Inc.* Aus dem Französ. v. Werner Rappl unter Mitarbeit von Dagmar Travner. Wien: Passagen Verlag.

(SSB) Felman, Shoshana (2002): *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages.* Stanford: Stanford University Press.

(SuM) Foucault, Michel (2005): „Subjekt und Macht“, in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 269-294.

(SWB) Butler, Judith (2001): „Subjektivation, Widerstand, Bedeutungsverschiebung.“ In: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S. 81-100.

(TdS) Austin, John L. (1979): *Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words).* Stuttgart: Reclam.

(VA) Arendt, Hannah (2005): *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* München: Piper.

6.2 Sämtliche Quellen

Adorno, Theodor W. (2003): *Negative Dialektik und Jargon der Eigentlichkeit*. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. Frankfurt. a. M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2003): *Ausnahmezustand. (Homo sacer II.1)*. Aus dem Ital. v. Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Althusser, Louis (1977): „Ideologie und ideologische Staatsapparate. Über die Reproduktion“. In: *Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg/Westberlin: Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung, S. 108-153.

Arendt, Hannah (2005): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.

Arendt, Hannah (2013): *Macht und Gewalt*. München: Piper.

Austin, John L. (1979): *Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words)*. Stuttgart: Reclam.

Austin, John L. (1986): „Performative Äußerungen“. In: *Ders.: Gesammelte philosophische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam 1986, S. 305-327.

Beauvoir, Simone de (2000): *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*. Übersetzt von Uli Aumüller und Grete Osterwald. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Beck, Teresa Koloma/Klaus Schlichte (2014): *Theorien der Gewalt zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1963): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bertram, Georg (2011): *Sprachphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

(burg, cms, sterk): „Polizeipräsident weist Kritik an Einsatz zurück“, in: DerStandard (27.01.2014): <http://derstandard.at/1389858311907/Polizeipraesident-weist-Kritik-an-Einsatz-zurueck>, (zuletzt abgerufen am 05.11.14).

Butler, Judith (1989): "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions", in: *Journal of Philosophy* 86 (11), S. 601-607.

Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Aus dem Amerik. v. Katharina Menke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (1993): "Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne“, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy: *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Aus dem Amerik. v. Katharina Menke. Frankfurt a. M.: Fischer, 31-58.

Butler, Judith (1997a): „Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung. Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie.“ In: Stoller, Silvia (Hg.)/Vetter, Helmuth (Hg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV, S. 166– 186.

Butler, Judith (1997b): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Aus dem Amerik. v. Karin Wördemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2001): „Subjektivation, Widerstand, Bedeutungsverschiebung.“ In: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S. 81-100.

Butler, Judith (2006): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Aus dem Engl. V. Kathrina Menke und Markus Krist. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2009): „Die Frage nach der sozialen Veränderung“, in: Dies.: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 325–367.

Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Aus dem Engl. v. Reiner Ansén. Frankfurt a. M.: Campus.

Butler, Judith (2011): „Bodies in Alliance and the Politics of the Street“, in: <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>. (aufgerufen am 01.11.2014).

Butler, Judith (2012): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Aus dem Engl. v. Karin Würdemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2012): „Bodily Vulnerability, Coalitions and Street Politics“, in: Kuzma, Marta/Lafuente, Pablo/Osborne, Peter (Hg.): *The State of Things*. London: Koenig Books, S. 161-199.

Butler, Judith (2013): „Unfähig zu töten. Levinas kontra Levinas“, in: Dies.: *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Amerikan. v. Reiner Ansén. Frankfurt a. M.: Campus, S. 70-85.

Danzer, Gerhard (2003): *Merleau-Ponty. Ein Philosoph auf der Suche nach Sinn*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Derrida, Jacques (1983): *Grammatologie*. Aus dem Französ. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2001): „Signatur Ereignis Kontext“, in: Ders.: *Limited Inc*. Aus dem Französ. v. Werner Rappl unter Mitarbeit von Dagmar Travner. Wien: Passagen Verlag.

Derrida, Jacques (2004): *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Aus dem Französ. v. Susanne Lüdemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Dreher, Jochen (2012): *Angewandte Phänomenologie zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*. Wiesbaden: Springer.

Faust, Wolfgang (2007): *Abenteuer der Phänomenologie: Philosophie und Politik bei Maurice Merleau-Ponty*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.

Felman, Shoshana (2002): *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Stanford: Stanford University Press.

Foucault, Michel (1987a): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1987b): "Nietzsche, die Genealogie, die Historie", in: Foucault, Michel (Hg.): *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 69-90.

Foucault, Michel (1993): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005): „Subjekt und Macht“, in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 269-294.

Fried, Erich (1989): „Die Gewalt“, in: Ders.: *Gründe. Gesammelte Gedichte*. Berlin: Wagenbach, S. 130.

Galtung, Johan (1988): *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Gehring, Petra (2007): „Über die Körperkraft von Sprache“, in: Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (2007): *Verletzende Worte. Die Grammatiksprachlicher Missachtung*. Bielefeld: Transcript, S. 211-228.

Habermas, Jürgen (1998): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hirsch, Alfred (2013): „Philosophie“. In: Christ, Michaela/Gudehus, Christian: *Gewalt: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, S. 347–54.

Hirsch, Alfred (2004): *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (2007): *Verletzende Worte. Die Grammatiksprachlicher Missachtung*. Bielefeld: Transcript.

Herrmann, Steffen K./Kuch, Hannes (2007): „Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt,“ in: Ders.: *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Göttingen: Transcript, S. 179-211.

Kafka, Franz (2006): *In der Strafkolonie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Krämer, Sybille (2001): *Sprache - Sprechakt - Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Krämer, Sybille (2007): „Sprache als Gewalt oder: Warum verletzen Worte?“ in: Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes: *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld 2007, S. 31-48.

Kuch, Hannes (2007): „Vergeschlechtlichung des Schamgefühls“, in: A.G. GENDER-KILLER: *Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag*. Münster: Unrast, S. 33-48.

Herrmann, Steffen K./Kuch, Hannes (2010): *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Levinas, Emmanuel (2008): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Aus dem Französ. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München: Alber.

Levinas, Emmanuel (2012): „Die Spur des Anderen“, in: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Aus dem Französ. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München: Alber, S. 209-235.

Lindenberger, Thomas (1995): „Die ‚verdiente Tracht Prügel‘. Ein kurzes Kapitel über das Lynchen im wilhelminischen Berlin“, in: Lindenberger, Thomas (Hg.)/Lüdtke, Alf (Hg.): *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 190-212.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.

Merleau-Ponty, Maurice (2004): *Das Sichtbare und das Unsichtbare: Gefolgt von Arbeitsnotizen*. Übersetzt von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. München: Wilhelm Fink Verlag.

Orwell, George (2012): *Nineteen Eighty-four*. Penguin.

Ranciere, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Rowohlt.

Schmid, Fabian (2014): „Warum Facebook nackte Brüste löscht, aber Enthauptungen zeigt“, in: DerStandard: <http://derstandard.at/2000004281586/Neutrale-Plattform-Warum-Terrorpropaganda-auf-Facebook-bleibt> (zuletzt abgerufen am 05.11. 2014).

Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): „Zwischen Ansprache und Anspruch. Judith Butlers moraltheoretischer Entwurf“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58 (1), 2010, S. 83-104.

Seitz, Sergej (2014): „Du wirst nicht töten!“ *Levinas und die ‚Prosopopöie der Gewalt‘*. Universität Wien, Institut für Philosophie: Masterarbeit.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Aus dem Engl. v. Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny. Mit einer Einleitung v. Hito Steyerl. Wien: Turia + Kant.

Staudigl, Michael (2005): „Vorüberlegungen zu einer phänomenologischen Theorie der Gewalt. Einsatzpunkte und Perspektiven“, in: *Phänomenologie und Gewalt*. Hrsg. v. Harun Maye u. Hans Rainer Sepp. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Staudigl, Michael (2014): „Leitideen, Probleme und Potenziale einer phänomenologischen Gewaltanalyse“, in: Ders. (Hrsg.): *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*. München: Fink.

Unterthurner, Gerhard (2007): *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung. Wahnsinn-Literatur-Phänomenologie*. Wien: Turia + Kant.

Waldenfels, Bernhard (1992): *Einführung in die Phänomenologie*. Stuttgart: UTB.

Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

7. Anhang

7.1 Abstracts

In der vorliegenden Arbeit, die den Titel *Aufgeschobene Gewalt. Zum Verhältnis von körperlicher und sprachlicher Gewalt bei Judith Butler* trägt, soll gezeigt werden, dass dem Phänomen Gewalt (in Judith Butlers Werk) vor allem vor dem Hintergrund einer Verschränkung von Sprache und Körper zu begegnen ist. Im Anschluss an die sprachtheoretischen Überlegungen von v.a. Austin, Felman und Derrida betont Judith Butler in ihrem Buch *Haß spricht*, dass Wörter bzw. Sprechakte die potentielle Kraft haben, uns Menschen, insofern wir sprachlich konstituierte und verletzbare Wesen sind, wie Schläge zu treffen. Doch diese Kraft ist nicht als die Kraft einer souveränen Äußerung zu verstehen, die stets hervorbringt, was sie benennt. Vielmehr ist aufgrund der zeitlichen Struktur von Sprechakten, aber auch aufgrund der Tatsache, dass der Körper für jedes Sprechen bis zu einem gewissen Grad „uneinholbar“ bleibt, nach Butler in jeder sprachlichen Äußerung bereits eine gewisse Unabschließbarkeit angelegt, die die Möglichkeit zum Gegenhandeln (gegen verletzendes Sprechen) bzw. zur „Resignifizierung“ verletzenden Sprechens eröffnen kann. Ausgehend von diesen Überlegungen und einer daran anschließenden ausführlichen Bezugnahme auf Merleau-Pontys und Foucaults Leib- bzw. Körperkonzeptionen, soll in Bezug auf das Verhältnis von Sprache, Körper und Gewalt die Fragerichtung umgekehrt werden und die These formuliert werden, dass – unter gewissen Umständen, die vor allem Medialität und Öffentlichkeit betreffen – nicht nur Wörter wie Schläge, sondern auch Schläge wie Wörter treffen können, und dass eine ähnlich gelagerte Brüchigkeit auch im Bereich physischer Gewalt Möglichkeiten zu Widerstand und zum Gegenhandeln eröffnen kann. In diesem Zusammenhang werden vor allem die jüngsten Aufsätze Butlers zu wichtigen Bezugspunkten, in denen der Körper als politischer Signifikant gerade aufgrund seiner Verletzbarkeit und Gefährdetheit einen zentralen Status inne hat. Schließlich sollte sich daraus eine Perspektive ergeben, die die konstitutive Dimension von Gewalt im Rahmen politischer und sozialer Veränderungsprozesse nicht verdeckt und sie so zum Gegenstand einer möglichen Kritik macht.

The present thesis *„Aufgeschobene Gewalt. Zum Verhältnis von körperlicher und sprachlicher Gewalt bei Judith Butler“* wants to show, that the phenomenon of violence must be addressed especially against the background of an entanglement of language and body. Following the theoretical considerations of Austin, Felman and Derrida, Judith Butler emphasizes the fact, that words and speech acts have the potential force, to not only constitute us as human beings, but to hit us at the same time literally like a strike (because we are vulnerable). But this power is not to be understood as the force of a sovereign invocation that always produces what it names. Rather, due to the temporal structure of speech acts, but also due to the fact that the speechact „cannot not know“ what the body is doing, there is already a certain inconclusiveness in every speechact, that provides the possibility for acts of resignification and/or other actions that counter violent speech acts and violent acts in general. Based on these considerations the thesis should be formulated, that not only words potentially hit us like a slap in the face, but also a slap can potentially hit us like a certain word or speech act. This inversion of a similarly stored fragility may open up possibilities for resistance and counteraction in the field of physical violence. Finally, there should be reached a certain perspective, that allows the consideration of the constitutive dimension of violence in the context of political and social change and makes violence to an object of criticism.

7.2 Lebenslauf

SCHULISCH-AKADEMISCHE LAUFBAHN

- 1998 – 2006 **Besuch des Bundesrealgymnasiums Rohrbach, Oberösterreich; Reifeprüfung**
- WS 2007 **Beginn des Studiums der Philosophie und Kunstwissenschaften mit Schwerpunkt Philosophie an der KTU Linz**
- WS 2008 **Beginn des Bachelorstudiums Philosophie und Sprachwissenschaften an der Universität Wien**
- WS 2011 **Abschluss des Bachelorstudiums Philosophie an der Universität Wien**
- Bachelorarbeiten: *Merleau-Pontys Denken zwischen Solipsismus und Kollektivität*. Betreuer: Gerhard Unterthurner; Beurteilung: „sehr gut“. *An den Ufern Acherons. Zum Begriff des Erbes bei Derrida*. Betreuerinnen: Esther Hutfless und Elisabeth Schäfer; Beurteilung: „sehr gut“.
- WS 2012 **Erasmus-Aufenthalt an der Universidad Complutense de Madrid**
- SoSe 2014 **Tutor am Institut für Philosophie der Universität Wien**
- LPS „Hannah Arendt: Vita activa“ gemeinsam mit Ralf Gisinger, Leitung: Gerald Posselt.

VORTRÄGE

- 10.06.2010 **„Sprache und Gender: Theoretische Zugänge und emanzipatorische Praktiken.“**
- Vortrag und Workshop im Jugendkulturzentrum „Ann and Pat“ in Linz, gemeinsam mit Sergej Seitz.
- 14.03.2010 **„Sprachliche Gewalt: Begriffe, Modelle und Entgegnungsstrategien.“**
- Vortrag und Workshop im Pfarrheim Rohrbach/OÖ, gemeinsam mit Sergej Seitz.
- 14.07.2013 **„Aufgeschobene Gewalt – Zum Verhältnis von sprachlicher und körperlicher Gewalt bei Judith Butler“**
- Vortrag im Rahmen der Tagung *Transformationen des Politischen* mit Tatjana Schönwälder-Kuntze. Universität Wien, Institut für Philosophie.

ORGANISATION AKADEMISCHER VERANSTALTUNGEN

- 21.06.2012 **polis und arché: Kritik und Apologie einer „philosophischen“ Politik**
- Podiumsdiskussion mit Vorträgen von Sophie Loidolt und Peter Zeillinger. Universität Wien, Institut für Philosophie (Konzept, Moderation und Organisation gemeinsam mit Sergej Seitz und Max Zirngast).

STIPENDIEN

2010	Leistungsstipendium der Universität Wien
2011	Leistungsstipendium der Universität Wien
2012	Erasmus-Mobilitätsstipendium des OeAD

FREMDSPRACHEN

Englisch	C1-Niveau
Spanisch	B2-Niveau
Tschechisch	Anfänger
Latein	Kleines Latinum
Altgriechisch	Grundkenntnisse