



⇒ **Anna Maria Riedl**

Wie wäre eine Welt, in der alle Leben als betrauerbar gelten? Judith Butlers Neuorientierung der Ethik an einem egalitären Ideal

Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Angela Davis – drei Personen, die für Gewaltlosigkeit stehen. Zentrale Aussagen von ihnen stellt Judith Butler ihrem neuen Buch *Die Macht der Gewaltlosigkeit* voran. Diese Namen stehen aber nicht nur für Gewaltlosigkeit, sondern auch für Widerstand und politischen Aktivismus und damit für genau das, was Butler in den Blick nehmen will: Gewaltlosigkeit als eine (Widerstands-)Praxis (vgl. 41). Denn Gewaltlosigkeit muss nicht passiv sein, sondern kann aktiven Widerstand und sogar Aggression bedeuten.

Butler konfrontiert uns in *Die Macht der Gewaltlosigkeit* mit keiner geringeren Frage als: In welcher Welt wollen wir leben? Ihre Antwort lautet: In einer Welt, in der alle Leben als betrauerbar gelten. Gewaltlosigkeit ist der Kampf für diese Welt.

Die Gewaltlosigkeit, auf die sie abzielt, verlangt, die Abhängigkeiten, sozialen Bindungen und Verletzbarkeiten, in denen wir leben, radikal ernst zu nehmen. Gewaltlosigkeit bedeutet nicht weniger als die Neuorientierung der Ethik an einem egalitären Ideal. Diese Egalität, die radikale Gleichheit erweist sich daran, wessen Leben als betrauerbar gilt.

Ihre Überlegungen zur Gewaltlosigkeit entwickelt Butler in vier Kapiteln, die von einer ausführlichen Einleitung und einem Postskriptum gerahmt werden.

In der *Einleitung* (11–40) führt Butler in Anliegen und Ziele ihres neuen Buches ein. Sie möchte zu einer tragfähigen Definition von Gewalt gelangen (vgl. 18), denn die Argumentation für Gewaltlosigkeit setzt eine Klärung der Frage voraus, was man unter Gewalt versteht und

wie man sie zuschreibt. Zentral aber geht es ihr darum, Gewaltlosigkeit als etwas zu fassen, das einen grundlegenden sozialen Bezug voraussetzt – und darum, die in diesem Bezug enthaltene

Judith Butler (2020): Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen, Berlin: Suhrkamp. 351 S., ISBN 978-3-518-58755-3, EUR 28,00.

DOI: 10.18156/eug-1-2021-rez-2

normative Zielsetzung zu bejahen.

Für eine Ethik der Gewaltlosigkeit bedeutet dies, dass sie nicht im Individualismus gründen kann, sondern vielmehr als Kritik an diesem betrieben werden muss. Weil Gewalt Butler zufolge nie bloß ein Angriff auf eine Person ist, sondern immer auch auf die Bindungen, die das Leben erhalten, kann Gewaltlosigkeit nicht ohne Bezug auf diese Bindungen und Abhängigkeiten verstanden werden. Diese Abhängigkeiten aber implizieren ein Moment der Gleichheit, denn wir sind alle abhängig, niemand kann ohne Bindungen leben. Gleichheit entspringt somit der sozialen Organisation des Lebens an sich. Gewaltlosigkeit, so Butler, müsste sich an dieser radikalen Gleichheit als grundlegendem Ideal orientieren, das uns die Möglichkeiten »eines erneuerten politischen Imaginären« (23) aufzeigen kann. Es geht Butler also nicht um die Frage, wo Gewalt gerechtfertigt und wo sie nicht gerechtfertigt ist, sondern darum, Gewalt als einen Angriff auf die interdependenten Bedingungen des Lebens zu verstehen. Um dies denken und erklären zu können, will sie zentrale Voraussetzungen der Gewaltlosigkeit infrage stellen:

1. Gewaltlosigkeit ist nie nur eine Frage des Einzelnen und seines Gewissens, sondern eine gemeinsame politische Praxis.
2. Gewaltlosigkeit ist nicht zwingend passiv und Resultat friedlichen Denkens, sondern ihre Quelle kann ebenso Wut und Aggression sein.
3. Gewaltlosigkeit ist ein Ideal. In der tatsächlichen Anwendung gibt es verschiedene Grade der Abweichung. Es kann etwa körperlichen Widerstand geben, der keine Gewalt ist, aber in Gewalt umkippen kann. Diesen Umschlagpunkt gilt es zu bedenken.
4. Gewaltlosigkeit ist kein absolutes Prinzip, sondern eine permanente Anstrengung.

Im ersten Kapitel (›Gewaltlosigkeit, Betrauerbarkeit und eine Kritik des Individualismus‹, 41–87) führt Butler Gewaltlosigkeit als eine Widerstandspraxis ein, die sich nicht einfach darin erschöpft, dass Gewalt abgelehnt oder nicht angewendet wird, sondern die ein andauerndes

Engagement für radikale Gleichheit meint: »Gewaltlosigkeit ohne eine Verpflichtung auf Gleichheit [ist] sinnlos.« (42) Das Kapitel widmet sich dieser Gleichheit und dem »Problem des Individualismus, um die Bedeutung von sozialen Bindungen und der Interdependenz für ein nicht-individualistisches Verständnis von Gleichheit hervorzuheben« (43). Dabei grenzt sich Butler zunächst von der Idee des Liberalismus (und dem Naturzustand) ab, in der der Mensch ohne Vorgeschichte, ohne soziale Bindungen, als Erwachsener und als Mann erscheint. Diese Erzählung, so Butler, gehört zu den »wirkmächtigen phantasmatischen Szene[n] der politischen Theorie« (55). Dagegen stellt sie ihr anderes Narrativ der Abhängigkeit. Wir werden alle in radikale Interdependenzen hineingeboren und wir alle sind auf Unterstützung angewiesen, auf materielle und soziale Strukturen, die das Leben erhalten. Nur wenn wir uns vom Phantasma des Individualismus verabschieden, können wir verstehen, warum Gewaltlosigkeit nicht das Gegenteil von Aggression ist. Butlers These lautet: »Soll Gewaltlosigkeit als ethische und politische Position sinnvoll sein, kann das nicht einfach die Unterdrückung von Aggression oder die Leugnung ihrer Realität bedeuten; vielmehr gewinnt Gewaltlosigkeit Bedeutung eben dort, wo Zerstörung am wahrscheinlichsten oder sogar mit Sicherheit zu erwarten ist.« (56)

Butler führt in diesem Zusammenhang nicht nur ihr Verständnis von Abhängigkeit und Interdependenz ein, sondern entwickelt eine Gegenfantasie zum Liberalismus: eine postsouveräne Idee des Zusammenlebens. In dieser ergeben sich globale Pflichten nicht in einem paternalistischen Rahmen, bei dem man sich wohlmeinend für die Unterdrückten und Ausgeschlossenen einsetzt, sondern von der Interdependenz her. Gleichheit ist darin kein individuelles Recht (dieses findet Butler durchaus wichtig, nimmt es aber eben hier nicht in den Blick). Vielmehr besteht sie in der sozialen Bezogenheit und Interdependenz. Diese Abhängigkeit kann und soll nicht in Unabhängigkeit gewandelt werden, denn sie zu akzeptieren, ist die Voraussetzung für Gleichheit.

Wenn wir Gleichheit nicht in sozialen Bindungen verorten, sondern wie der Liberalismus einfach als formale Forderung erheben, dann verlieren wir die aus dem Blick, die aus dieser Forderung ausgeschlossen bleiben, alle diejenigen nämlich, die gar nicht erst als anerkannter, als Adressaten der Forderung in Erscheinung treten. Wer ein anerkanntes und wer ein nicht oder nur teilweise anerkanntes Subjekt ist, bemisst sich für Butler daran, wer öffentlich betrauert wird. Für diese Nicht-Betrauerbaren würde dann nicht nur keine Gleichheit

gelten, sondern in der Folge auch kein Schutz durch ein Gewaltverbot. Indem aber Butler die Gleichheit an die soziale Abhängigkeit knüpft, legt sie den »Grundstein für eine Praxis der Gewaltlosigkeit im Rahmen eines neuen egalitären Imaginären« (67). Gewaltlosigkeit gründet nicht in individueller Tugend, in Ge- und Verboten, sondern in der geteilten Abhängigkeit: »Was wir als ›radikale Gleichheit der Betrauerbarkeit« bezeichnen könnten, ließe sich als demographische Voraussetzung einer Ethik der Gewaltlosigkeit verstehen, die keine Ausnahmen kennt.« (76)

Das zweite Kapitel (›Das Leben der anderen bewahren«, 89–131) eröffnet Butler mit der Frage: »Was bringt uns dazu, das Leben anderer bewahren zu wollen?« (89) Die Antwort, die wir darauf geben, hängt nicht nur davon ab, wie wir diese Frage stellen (als Frage nach dem Anfang oder Ende des Lebens, nach einem konkreten Einzelnen oder nach dem Leben einer Gruppe oder danach, wessen Leben (als Leben) zählt). Sie ist nicht nur eine Frage nach der psychologischen Motivation, sondern hat auch gesellschaftliche und (bio-)politische Aspekte.

Butler geht dieser Verbindung zwischen Psychoanalyse, Moralphilosophie und Gesellschaftstheorie nach, um aufzuzeigen, wo und wie soziale Vorannahmen unseren Blick darauf bestimmen, welche Leben uns als betrauerbar erscheinen. Damit einher geht ein erweiterter Lebensbegriff. Mit dem Verweis, dass auch Seen, Gletscher und Bäume betrauert werden können und als »materielle Realitäten den Prozess der Trauer durchlaufen« können (100), eröffnet Butler abermals den utopischen Horizont des egalitär Imaginären.

Dieses egalitäre Imaginäre ist aber keine naive Sozialromanze. Unter Bezug auf Sigmund Freud und Melanie Kleins Essay *Liebe, Schuldgefühl und Wiedergutmachung* stellt sich Butler dem destruktiven Potenzial, das konstruktiver Bestandteil sozialer Beziehungen ist. Leugnen wir diese Tatsache oder versuchen wir, mit moralischen Verboten die Aggression zu unterdrücken, dann stellt sich die Frage: Was passiert mit dieser Aggression? Butlers Antwort: Es besteht die Gefahr, dass sie nach innen gerichtet wird. Der Ausweg besteht darin, sich der Tatsache der sozialen Bindung mit all ihren Ambivalenzen zu stellen. Der Punkt, an dem mir klar wird, dass ich der Abhängigkeit nur durch Selbstausschöpfung entgehen kann, an dem ich zwischen dem Selbsterhalt und dem Erhalt des anderen nicht unterscheiden kann, ist der Punkt, an dem Individual- und Sozialphilosophie zusammenkommen (vgl. 113), und genau an diesem Punkt entsteht Ethik. Ethik-

sches Handeln entspringt zuvorderst der Bejahung der Bindung an andere.

Im dritten Kapitel (›Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit‹, 133–187) wendet sich Butler nach den vorangegangenen psychologischen Überlegungen der Ethik und Politik zu, um »Gewaltlosigkeit vor dem Hintergrund heutiger Formen von Rassismus und Sozialpolitik [zu] betrachten« (43).

Sie startet damit, aufzuzeigen, wie die ungleiche Betrauerbarkeit von Leben die Debatte über Gleichheit und Gewalt lenkt. Im Anschluss daran wendet sie sich der »Kriegslogik der ›Rasse‹« zu (139). So wie die Psychoanalyse uns zeigen kann, dass Phantasmen – die den Anspruch erheben, rational zu sein – unsere moralischen Handlungen beeinflussen, geht es nun darum zu fragen, wie Phantasmen (hier vor allem verschiedene Formen des Rassismus) den staatlichen und öffentlichen Diskurs über Gewalt und Gewaltlosigkeit prägen. Butler bezieht sich auf das »Bevölkerungsphantasma« (Michel Foucault) einer angeblich stetig wachsenden, den Westen bedrohenden Population und das »Rassenphantasma« (Frantz Fanon) eines angeblichen Krieges der Rassen. In diesen Phantasmen verbinden sich die Nichtanerkennung von Subjekten und die Abwertung von Leben zu einem rassistischen Handlungsschema, das sich in vielfältigen Formen (Abwehr von Flüchtlingen, Polizeigewalt gegen schwarze Männer und Frauen) niederschlägt.

In diesem Zusammenhang liest Butler Étienne Balibar und Walter Benjamin (*Zur Kritik der Gewalt*, 1920) zusammen, um aufzuzeigen, dass das Recht ein unzureichendes Mittel ist, um dieser Gewalt und Ungerechtigkeit im staatlichen und behördlichen Handeln zu begegnen. Wenn man nicht unterscheiden kann zwischen Gewalt und dem Zwang, mit dem Recht durchgesetzt werden muss, dann »ist der Schritt von einem außerrechtlichen Konflikt zu einem rechtlich geregelten nur der Schritt von einer Form der Gewalt zu einer anderen« (156). Mit Benjamin sieht Butler den »Zwang im Herzen der Rechtsordnung als *Gewalt*« (156; Herv. i.O.). Die Möglichkeit zur Gewaltlosigkeit entdeckt Butler in Benjamins Rede von der »›Technik ziviler Übereinkunft‹. Diese Technik ist [...] kein Mittel zum Zweck. Gewaltlosigkeit ist kein Mittel zur Erreichung eines Ziels und ist auch selbst kein Ziel.« (159) Was Butler hier in den Blick nimmt, ist ein zivilgesellschaftlicher Prozess. Balibar und Benjamin machen darauf aufmerksam, dass »›Gewalt‹ von vorneherein innerhalb bestimmter Rahmenseetzungen definiert und durch sie immer schon interpretiert ist« (172); eine Tatsache, die vor allem von den institutionalisierten Formen von

Gewalt (Recht) verschleiert wird. Dies aufzudecken, könnte Aufgabe des zivilen gewaltlosen Widerstands sein. Zum Abschluss führt Butler noch ein Kriterium für die Wahrnehmung von Gewalt ein: die Relationalität des Lebens. Nur vor diesem Hintergrund lässt sich erklären, warum wir die Pflicht haben, solidarisch für das Leben anderer einzutreten. Gewalt vertieft soziale Ungleichheit. Gewaltlosigkeit stellt sich dieser Ungleichheit entgegen, sie »wird zu einer bindenden Pflicht, eben weil wir aneinander gebunden sind« (186).

Im vierten Kapitel (›Politische Philosophie bei Freud: Krieg, Zerstörung, Manie und das kritische Vermögen«, 189–224) wendet sich Butler wieder Freud und dessen Untersuchungen zu destruktiven Neigungen und zur Gruppenpsychologie zu, die sie gesellschaftstheoretisch wendet. Die Identifikation mit und in einer Gruppe stiftet Bindung – etwa zu dem guten Zweck, sich gegen ungerechte Repressalien der Macht oder des Staates zu wehren –; sie birgt aber immer auch destruktive Potenziale, weil sie zur Desidentifikation mit anderen und zur Abwertung der anderen führen kann. Die Auswege, die Butler vorschlägt, sind – wie immer bei ihr – keine triumphalen Gegenmaßnahmen, sondern schwierige, zerbrechliche und lebenslang umkämpfte Positionen.

Da wäre erstens die Manie, hier nicht verstanden als individuelle psychologische Diagnose, sondern als »Weigerung, den status quo zu akzeptieren« (210). Damit bringt die Manie eine wichtige kritische Funktion ein, doch kann sie nicht selbst Politik werden. Ein weiteres Potenzial sieht Butler in der Annahme der Ambivalenzen, zwischen denen Leben oszilliert (Liebe und Hass, Identifikation und Desidentifikation, Lebens- und Todestrieb), »denn nur ethisches Handeln, das um sein eigenes destruktives Potenzial weiß, kann diesem widerstehen« (212). Hass und die Aggressionen verschwinden so nicht, können gar nicht verschwinden, aber indem ich ihre bleibende Anwesenheit anerkenne, kann ich das negative Potenzial von Hass und Aggression einsetzen und es gegen diesen Hass und die Aggression selbst wenden.

Im Postskriptum (›Gefährdung, Gewalt, Widerstand – noch einmal durchdacht«, 225–147) wirft Butler die Frage nach der Wirkung der Kategorie ›gefährdet‹ oder ›vulnerabel‹ auf: Trauen wir denen, die wir als ›gefährdet‹ beschreiben, noch Macht und Widerstand zu oder weicht hier der Kampf gegen strukturelle Formen der Gewalt einer paternalistischen Fürsorge? Wenn wir nicht »erfassen, wie Gefährdung und Widerstand zusammenwirken können, übersehen wir möglicherweise, wo Gefährdung selbst Widerstandsmöglichkeiten eröff-

net« (233). Schon Weiterexistieren gegen alle Widrigkeiten, Bindungen aufrechterhalten gegen alle Ambivalenzen, Gewaltlosigkeit gegen alle Gewalt stellen oder einfache Verweigerungen können zum Widerstand werden, weil dies ausdrückt, dass da noch Leben ist, Leben, das von anderem Leben abhängt, Leben, von dem mein Leben abhängt, Leben, das betrauert werden muss. Gerade weil wir wissen, dass wir dieses Leben zerstören können, haben wir die Pflicht, es nicht zu tun, sondern uns für das Leben einzusetzen.

⇒ Fazit

Wer Butler kennt, wird in diesem Buch viel Vertrautes entdecken, und doch ist es lesenswert, nicht nur, weil sich ihre schon lange abzeichnenden Überlegungen zur Gewaltlosigkeit hier verdichten, sondern weil es ihr einmal mehr gelingt, hoch aktuelle Themen – in diesem Fall vor allem Rassismus, aber auch Flüchtlinge und Opfer des *femicídio*¹ – mit komplexer Theorie zu verbinden. Dennoch lassen sich auch Anfragen formulieren, denn so überzeugend es ist, dass wir unsere Ambivalenzen nicht hinter uns lassen können, so ist es in der Praxis dennoch wichtig, Unterschiede zwischen legitimem und illegitimem Widerstand formulieren zu können. Das bleibt aber auch nach der Lektüre schwer.

Spannend – auch für die butlererprobten Leser*innen – ist die Weitung der Lebensfrage. Mit der Öffnung auf organisches Leben, der Trauer von Seen, Pflanzen und Flüssen, dockt Butler an Debatten des *new materialism* und an die Arbeiten von Karen Barad an (vgl. 100). Hier zeigt sich, dass in das Zusammenleben postsouveräner Subjekte noch Bewegung kommen kann. Denn, so schreibt Butler: »Gewaltlosigkeit betrifft nicht nur menschliche Beziehungen, sondern sämtliche lebendigen und wechselseitig konstitutiven Beziehungen.« (21) Wie diese Bindungen zu gestalten sind, wie das organische Leben, die Seen und Flüsse teilhaben am aggressiven Widerstand und

(1) Femizid bezeichnet die Tötung von Mädchen und Frauen aufgrund ihres Geschlechts. Nach der Definition des *Academic Council of the United Nations System* (ACUNS) fallen darunter Phänomene wie Mord, Folter, Ehrenmord, Mitgift-bezogene Tötungen, Kindstötungen, geschlechtsbezogene pränatale Selektion, Genitalverstümmelungen und Menschenhandel. In den 2000er-Jahren griffen lateinamerikanische Aktivistinnen den Begriff auf und sprachen von *femicídio*, um das staatliche Versagen in der Verhinderung von Gewalt gegen Frauen und die zahlreichen Morde anzuprangern. Seit 2017 gibt es die UN-Webplattform *Femicide Watch*, die über Definitionen, Studien und Statistiken zum Femizid informiert.

an einer Praxis der Gewaltlosigkeit, dazu hätte man gerne noch mehr erfahren. Aber vielleicht deutet sich darin auch schon ein künftiges Projekt Butlers an – es wäre zu wünschen.

Wem das alles zu utopisch scheint und wer hier mal wieder nur Naivität oder die Gedanken einer schönen Seele am Werk sieht, dem sei am Ende Butlers eigene Frage entgegengeworfen: Wollen wir in einer Welt leben, in der niemand für die hier vorgestellte Gewaltlosigkeit eintritt? (vgl. 86)

Wer das mit Ja beantwortet, ist vielleicht einfach noch zu gebannt von der Realität, aber auch dafür hat Butler eine sehr pragmatische Lösung: »Und dennoch – hier sind wir, und hoffentlich trinken wir ein gutes Glas Wein zusammen.« (125) Und ein gutes Glas Wein soll ja bekanntlich helfen beim Imaginieren.

Anna Maria Riedl, *1982, Dr. theol., Lehr- und Forschungsbeauftragte für Theologische Ethik am Institut für Sozialethik der Universität Luzern (annamaria.riedl@unilu.ch).

Zitationsvorschlag:

Riedl, Anna Maria (2021): Rezension: Wie wäre eine Welt, in der alle Leben als betrauerbar gelten? Judith Butlers Neuorientierung der Ethik an einem egalitären Ideal. (Ethik und Gesellschaft 1/2021: Pandemie-Nach-Denken). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2021-rez-2> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2021: Pandemie-Nach-Denken

Gregor Buß: Blinde sehen – Lahme gehen – Stumme reden. Sozialethische Lehren aus der Corona-Pandemie auf dem afrikanischen Kontinent

Jürgen P. Rinderspacher: Zeitliche Herausforderungen und neue Zeiterfahrungen in der Corona-Krise

Sarah Jäger: A woman's work is never done?! Care-Arbeit und Geschlecht in der Coronapandemie aus evangelisch-theologischer Perspektive

Stephan Rixen: Die »Bundesnotbremse« – Überlegungen zur verhältnismäßigen Beschränkung von Grundrechten

Julius Heinicke: Politisch abhängig, doch lebensnotwendig: Kulturpolitische Beobachtungen der Kunstlandschaft in Zeiten der Krise

Urban Wiesing, Daniel Becker, Philip Hahn, Henning Tümmers, Christoph Dominik Blum: Wissenschaftliche (Politik-)Beratung in Zeiten von Corona: Die Stellungnahmen der Leopoldina zur Covid-19-Pandemie