

# Der Körper zwischen Abhängigkeit und Widerstand. Mit Judith Butler unterwegs zu einer Politik der Vulnerabilität<sup>1</sup>

Florian Pistol

Der gegenwärtigen Vervielfältigung von Krisenphänomenen kommt das fragwürdige Verdienst zu, eine Konjunktur des Vulnerabilitätsbegriffs befördert zu haben. Das zeigt sich nicht allein im akademischen,<sup>2</sup> sondern ebenso im öffentlichen Diskurs. Ja, man wird so weit gehen dürfen zu behaupten, dass der Vulnerabilitätsbegriff mittlerweile Teil des eingespielten Vokabulars gesellschaftlicher Analyse ist. Wer heute erklärt, die Maßnahmen, die im Zuge der COVID-19-Pandemie getroffen wurden, dienten besonders dem Schutz „vulnerabler“ Gruppen, wird beim Gegenüber kein verdutztes Hochziehen der Augenbrauen provozieren. Es ist unmittelbar verständlich, worauf und vor allem auf wen diese Erklärung abstellt: auf die Menschen nämlich, bei denen aufgrund bestimmter Vorerkrankungen oder ihres Alters im Falle einer Ansteckung mit einem schweren Krankheitsverlauf zu rechnen ist. Mit der gleichen Selbstverständlichkeit wird der Vulnerabilitätsbegriff angesichts

---

<sup>1</sup> Eine erste Interpretation von Judith Butlers Vulnerabilitätsverständnis habe ich in Pistol 2016 vorgelegt. Wenngleich das Folgende vielfach mit dem dort Dargelegten übereinstimmt, besteht keine volle Deckungsgleichheit. Neben den üblichen Änderungen, die eine nochmalige Hinwendung zum selben Thema mit sich bringt – Nachjustierungen, Kürzungen, die Einarbeitung zwischenzeitlich erschienener Literatur –, bietet der vorliegende Aufsatz gegenüber seinem Vorgänger nach meinem Dafürhalten vor allem eine präzisere Erfassung der ethisch-politischen Dimension von Vulnerabilität. Anlass zur abermaligen Beschäftigung mit Butlers Überlegungen bot noch vor der dankenswerten Anfrage Hildegund Keuls die Einladung von Claudia Bruns, im Sommersemester 2022 an der Humboldt-Universität zu Berlin eine Einheit der Ringvorlesung *Verwundbare Körper des Politischen – Vulnerability Revisited* zu bespielen. Ihr sowie den daran Teilnehmenden gilt mein herzlicher Dank. Ebenso danke ich Matthias Flatscher und Anna Weithaler für ihre aufmerksame Kommentierung der *draft version* meines Textes. Meine Arbeit am vorliegenden Artikel wurde unterstützt durch das FWF-Projekt (*Austrian Science Fund*) P 33780 *Membership Metaphors as „Doorkeepers“*.

<sup>2</sup> Das rege Publikationsgeschehen rund um die Frage der Vulnerabilität ist längst unüberschaubar geworden. Für einen Orientierungsversuch vgl. Burghardt u. a. 2017, 19–33.

des russischen Angriffskriegs bemüht. In ihm verdichten sich die mannigfachen Gefährdungslagen der ukrainischen Zivilbevölkerung zum handlichen Kondensat; er ist die Kurzformel, an die sich das Bekenntnis europäischer Staaten zu sofortiger Hilfe rückbindet.

Diese Sicherheit im Umgang mit dem Vulnerabilitätsbegriff ist trügerisch. Das zumindest ist der ernüchternde Befund Judith Butlers – ausgerechnet jener Denkerin\* also,<sup>3</sup> die\* in den letzten Jahren zur vielleicht wichtigsten Stichwortgeberin\* der Auseinandersetzung mit Vulnerabilität avanciert ist. Dabei bereitet ihr\* die Nonchalance, mit der Vulnerabilität in der medialen Debatte bisweilen ins Treffen geführt wird, ebenso Unbehagen wie die Eilfertigkeit, mit der manche Theoretiker\*innen sie zur Grundbedingung der Menschenrechte erklären (vgl. Fineman 2008 und Turner 2006). Denn tatsächlich sei der Vulnerabilitätsbegriff durch nichts vor einem „strategic use“ (Butler 2015, 145) gefeit. Oder plakativ gesprochen: Er ist nicht unschuldig.<sup>4</sup>

Ich beschränke mich auf zwei Beispiele. Das erste Beispiel führt vor Augen, dass Vulnerabilität weder zwingend anerkannt werden muss noch vor einem instrumentalisierenden Zugriff gewahrt ist. Als 2015 die Zahl derer rasant ansteigt, die sich infolge der Gewalteskalation in gleich mehreren Staaten des Nahen Ostens zur Flucht gezwungen sehen, erfolgt ihre Wahrnehmung vielfach gerade nicht unter dem Signum der Vulnerabilität.<sup>5</sup> Stattdessen wird ihr Schicksal unter dem Einfluss einer erstarkten Rechten in die Drohmetapher der „Flüchtlingswelle“ gebannt. Die Pointe ist freilich, dass damit zugleich und in perfider Verkehrung der Verhältnisse die potentiellen Aufnahmegesellschaften als „vulnerabel“ veranschlagt werden. Sie sind es

---

<sup>3</sup> In einem Interview aus dem Jahr 2019 erwähnt Butler „now legally ‚non-binary‘“ (Butler / Kian 2019) zu sein; zwei Jahre später erklärt sie\* gegenüber der britischen Tageszeitung *The Guardian*, dass ihr\*, gefragt nach einem bevorzugten Pronomen, die Antwort zwar nicht leicht fällt, sie\* sich aber mit dem geschlechtsneutralen Pluralpronomen *they* wohlfühlt (vgl. Butler / Gleeson 2021). Dieses hat sich im englischen Sprachraum als Pronomen für non-binäre Personen mittlerweile etabliert. Das Deutsche bietet nichts Vergleichbares, und non-binäre Menschen präferieren ganz unterschiedliche Varianten – von einem der Standardpronomen bis hin zu Neuschöpfungen. Angesichts dieses Mangels eines eingespielten Pronomens für non-binäre Personen innerhalb der deutschen Sprache habe ich mich dazu entschieden, das weibliche Pronomen respektive bei Nomen das Femininum zu verwenden, es jedoch mit einem Asterisk (\*) zu versehen, um es dadurch zugleich zu problematisieren. Das ist gewiss keine optimale Lösung, aber hoffentlich eine annehmbare.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu auch den Beitrag von Stephan Lessenich in diesem Band.

<sup>5</sup> Eine übersichtliche Darstellung der Geschehnisse, die gerne mit dem Schlagwort „Flüchtlingskrise“ umschrieben werden, bietet Luft 2016.

(und nicht etwa die Geflüchteten), die des Schutzes bedürfen – sei es vor kultureller Veränderung oder einem *grand remplacement*.<sup>6</sup>

Das zweite Beispiel verdeutlicht, dass sich selbst dort, wo im Alltag mit guten Gründen eine „erhöhte Vulnerabilität“<sup>7</sup> konstatiert und die Bereitschaft zu Korrekturmaßnahmen an den Tag gelegt wird, unerwünschte Folgen einstellen können. Es wird bisweilen völlig zu Recht moniert, dass Frauen\* auf unverhältnismäßige Weise vielerlei Gefährdungslagen ausgesetzt seien und dass dies als Handlungsaufforderung verstanden werden müsse. So richtig diese Beobachtung sein mag, schlägt sie doch in das Gegenteil dessen um, was sie intendiert, sobald sie zur „new norm of description“ (Butler 2015, 139) wird. An diesem Punkt gerät die begrüßenswerte Registrierung eines Unrechts zur definitiven Wesensbestimmung, wie sie am prägnantesten im Klischee des „schwachen Geschlechts“ Ausdruck findet. Wird Vulnerabilität dergestalt als invarianter Aspekt des Frau\*seins missverstanden, ist der Schritt zum Paternalismus so konsequent wie unvermeidlich.<sup>8</sup>

Dennoch will Butler den Vulnerabilitätsbegriff nicht einfach fallen lassen – schon allein deshalb nicht, weil sein strategischer Gebrauch mitunter eine Reihe an Missverständnissen zur Voraussetzung hat. Geboten ist ihrem\* Dafürhalten nach daher nicht die Abkehr vom Vulnerabilitätsbegriff, sondern dessen angemessene Auslegung. Diesem Unternehmen widmet sich Butler in wiederholten Anläufen in ihren\* Texten der letzten zwei Jahrzehnte.

<sup>6</sup> Butler kehrt die Logik dieser Vorgehensweise durch die Nennung weiterer Beispiele anschaulich hervor: „We can see evidence of this rationale when, for instance, masculinity is said to be ‚attacked‘ by feminism – in which case it is masculinity in the ‚vulnerable‘ position – or when the general public is said to be ‚attacked‘ by sexual and gender minorities of various kinds, or when the state of California is now understood to be ‚under attack‘ because it has lost its white majority, or when the state of Arizona is said to be ‚under attack‘ by its Latino population, and so trying to establish an ever more impermeable border to the south. Various European nationalities are now said to be ‚under attack‘ by new immigrant communities, at which point dominant groups and their racist representatives are construed as occupying a vulnerable position.“ (Butler 2015, 145)

<sup>7</sup> Die Alltagsrede von einer „höheren“ oder „größeren“ (respektive einer „niedrigeren“ oder „geringeren“) Vulnerabilität ist dann problematisch, wenn sie zum Schluss verleitet, es wäre der Vulnerabilität als solcher beizukommen. Dazu Peter Zeillinger: „Man kann zwar das individuelle oder gruppenspezifische Risiko vergrößern oder verringern, ‚verletzt zu werden‘, dies verändert aber nichts an der grundlegenden [...] Verwundbarkeit als solcher.“ (Zeillinger 2019, 16)

<sup>8</sup> Oder in den Worten Butlers: „The claim [that women are especially vulnerable; F.P.] can sometimes be taken to mean that women have an unchanging and defining vulnerability, and that kind of argument makes the case for paternalistic provisions of protection.“ (Butler 2015, 140; vgl. auch Butler 2020a, 70–71 und 185).

Deren Ertrag will ich im Folgenden nachzeichnen und weiterdenken. Das ist in meinen Augen aus drei Gründen notwendig: Erstens unterlässt es Butler, ihre\* vielfachen Einlassungen zur Vulnerabilität selbst zu einer bündigen Konzeption zu vereinigen; zweitens hat die bisherige Rezeption es verabsäumt, die Vermengung von Butlers am Denken Emmanuel Levinas' geschulte Einsicht in die ethische Dimension von Vulnerabilität mit einer Sollensethik zu sehen, geschweige denn zu kritisieren; drittens – und am wichtigsten – harren ihre\* Andeutung zum Zusammenhang von Vulnerabilität und Widerstand der Ausarbeitung zu einer eigenen *Politik der Vulnerabilität*. Für all diese Desiderate will ich im Folgenden – zumindest ein Stück weit – Abhilfe schaffen.

Ich gehe in vier Schritten vor. Im ersten Schritt argumentiere ich dafür, Butlers Beschäftigung mit Vulnerabilität als Bemühen um eine Neukonzeption von Körperlichkeit zu lesen. Im zweiten Schritt erläutere ich den Zusammenhang von Vulnerabilität und Anerkennung. Im dritten Schritt gehe ich auf Butlers – an Levinas' orientierte – ethische Deutung von Vulnerabilität ein. Halte ich diese für plausibel, weise ich doch Butlers daran anschließende normative Aufladung ihrer\* Vulnerabilitätskonzeption im Rahmen einer Sollensethik als überspannt zurück. Im vierten Schritt bringe ich mit Butler eine Politik der Vulnerabilität in Stellung, die dazu veranlasst, zwei politische Grundkategorien zu überdenken: Widerstand und Solidarität.

## 1. Körperlichkeit

Ich will damit beginnen, das englische Nomen *vulnerability* und das zugehörige Adjektiv *vulnerable* unter lexikalischen respektive syntaktischen Gesichtspunkten zu betrachten. Auf diesem Weg gewinnt das Alltagsverständnis von Vulnerabilität in dem Maße an Kontur, dass es als Kontrastfolie für eine Annäherung an Butlers Konzeption brauchbar wird.

Das Wort *vulnerability* leitet sich vom lateinischen *vulnus* ab, was sich ins Deutsche als „Verletzung“, „Verwundung“ oder „Wunde“ übertragen lässt, und ist damit eindeutig negativ konnotiert. Das Suffix gibt zu verstehen, dass das Wort im Modus des Potentialis steht. Dementsprechend lautet die Definition des *Oxford English Dictionary* von *vulnerable* denn auch: „exposed to the possibility of being attacked or harmed“ (Soanes 2006, 1166). Vulnerabilität wird hier als bloße Möglichkeit angesetzt, wodurch zugleich, wenn auch

unausgesprochen, der Gedanke einer vorgängigen Integrität in Anspruch genommen wird. Am Adjektiv *vulnerable* interessiert zudem, dass es in prädiikativer Verwendung bisweilen mit der Präposition *to* auftritt, also einen Verweisungscharakter besitzt.<sup>9</sup>

Vor dem Hintergrund dieses Alltagsverständnisses lässt sich zunächst festhalten, dass Butler Vulnerabilität breiter anlegt, nämlich als rückhaltloses Offensein dafür, von Anderen und Anderem affiziert zu werden (vgl. Butler 2005, 87–88). Da das Selbst nicht umhinkann, auf dieses Affiziertwerden irgendwie zu antworten, ist Vulnerabilität – entgegen der oben beschriebenen Semantik des Begriffs – die *conditio sine qua non* von Responsivität schlechthin: „All responsiveness to what happens is a function and effect of vulnerability“ (Butler 2015, 149). Sie ist die Bedingung nicht nur für die Erfahrung von Schmerz und Leid, sondern ebenso für das Erleben von Leidenschaft, Liebe und Freundschaft (vgl. Butler 2015, 148).

Sodann – und die Tragweite dieses Punkts kann kaum überschätzt werden – will Butler Vulnerabilität nicht als etwas Nachträgliches verstanden wissen. Was sie\* zu denken sucht und worauf sie\* mit der Rede von einer „primary susceptibility“ (Butler 2005, 88; Hervorhebung F.P.), einer „primary [...] impressionability“ (Butler 2005, 99; Hervorhebung F.P.), einer „primary vulnerability to others“ (Butler 2006, xiv; Hervorhebung F.P.) hinweisen möchte, ist ein vorgängiges, gleichsam vor-ursprüngliches Ausgesetztsein. Das heißt im Umkehrschluss, dass sie\* der im Alltagsverständnis angelegten Annahme eines Grundzustands körperlicher Integrität eine entschiedene Absage erteilt. Daraus folgt zweierlei: Zum einen, dass keine Hinwendung zum Körper bei null anfangen kann, sondern stets eine Erfahrungsgeschichte konkreter Affizierungen berücksichtigen muss; zum anderen – und damit unmittelbar verknüpft –, dass die *prima facie* selbstverständlich anmutende Sequenz „Körper – Vulnerabilität“ bei Butler ins Gegenteil verkehrt wird. In einer Schlüsselpassage ihres Buchs *Giving an Account of One-self* (2005) notiert sie\*: „[A]t the most primary level we are acted upon by others in ways over which we have no say, and [...] this passivity, susceptibility, and condition of *being impinged upon* inaugurate who we are“ (Butler

---

<sup>9</sup> Es handelt sich hierbei selbstredend um die Minimalvariante einer sprachlichen Analyse, die noch dazu auf das Englische beschränkt ist. Für eine beeindruckend umfassende Aufarbeitung des deutschen Begriffsfeldes rund um die Termini der Verwund- und Verletzbarkeit vgl. Zeillinger 2019, 15–25.

2005, 90). Mit anderen Worten: Nicht gibt es eine anfängliche Integrität, sondern Körperlichkeit manifestiert sich erst *als* und *in* der Vulnerabilität; erst in der rückhaltlosen Empfänglichkeit für sowie im und durch das Angegengen(worden)sein von Anderen und Anderem konstituiert sich – responsiv – Korporalität und wer wir sind.<sup>10</sup>

Diese zugegebenermaßen recht abstrakte These lässt sich auf den Befund herunterbrechen, dass der Körper von einer grundlegenden Relationalität her verstanden werden muss; ja, Körperlichkeit – in dieser Hinsicht ist der Verweisungscharakter, der im Adjektiv *vulnerable to* anklingt, ein wichtiges Indiz – lässt sich außerhalb des sie bedingenden Bezugs zu Anderen und Anderem schlechterdings nicht denken. Damit ist für Butler nicht nur eine epistemologische, sondern zugleich eine existenzielle Tatsache benannt: Einen Körper zu haben respektive ein Körper zu sein, meint, radikal abhängig zu sein. Ohne die Akzeptanz und bestätigende Annahme Anderer, ohne soziale, institutionelle und infrastrukturelle Unterstützung, ohne ausreichend Nahrung und trinkbares Wasser, ohne sichere Arbeit, angemessene Wohnverhältnisse, Mobilitätsmöglichkeiten und eine lebensfreundliche Umwelt ist Leben nicht möglich (vgl. Butler 2010, 19 und Butler 2015, 84). Das heißt auch, dass man den Körper verfehlte, dächte man ihn als scharf abgegrenzte Einheit. Stattdessen schlägt Butler vor, ihn vermittelt der Metapher der Schwelle zu fassen – „the body as threshold“ (Butler 2020, 16) –, die sich bekanntlich dadurch auszeichnet, dass sie in die Differenz zwischen einem Innen und einem Außen eine Unentscheidbarkeit einträgt.<sup>11</sup> Das lässt sich auch so ausdrücken, dass der Körper, da sein Bedingtheit sich zwar ändern mag, er es aber nicht wird abschütteln können, letztlich nie vollends individuiert ist (vgl. Butler 2020, 46). Gleichwohl erweist sich Butlers Vulnerabilitätskonzeption als singularitätssensibel. Kein Ausgesetztsein fällt mit einem anderen zusammen: „*This exposure that I am constitutes [...] my singularity*“ (Butler 2005, 33). Das heißt: Jeder Körper erfährt das Abhängigsein von Anderen

<sup>10</sup> Diese Formulierung verdankt sich einer Passage aus Zeillingers Aufsatz „Nachträgliche Humanität und der Ansatz zur Gemeinschaft beim späten Levinas“ (2012), der in Sachen Analyse des Levinas’schen Vulnerabilitätsverständnisses als Vorläufer der ausführlicheren Auseinandersetzung in Zeillinger 2019 gelten kann: „Die Verwundbarkeit [...] konstituiert überhaupt erst Leiblichkeit *als solche*. Es gibt also keinen Leib, der der Verwundbarkeit vorausginge, sondern nur eine Leiblichkeit, die sich *als* Verwundbarkeit und *in* der Verwundbarkeit zeigt.“ (Zeillinger 2012, 98).

<sup>11</sup> Ganz in diesem Sinn schreibt Butler an anderer Stelle: „the body is neither pure boundary nor pure opening but a complex negotiation among the two“ (Butler 2022, 109).

und Anderem auf je eigene Weise. In diesem Sinn lässt sich Butlers Verständnis von Vulnerabilität als quasi-ontologisch bezeichnen. Ich will das mit einem längeren Passus aus *Notes toward a Performative Theory of Assembly* (2015) untermauern:

„[B]odies invariably depend on enduring social relations and institutions for their survival and flourishing[.] If we make such a claim, are we not precisely saying what bodies finally are, or offering a general ontology of the body? [...] On the contrary: precisely because bodies are formed and sustained in relation to infrastructural supports (or their absence) and social and technological networks or webs of relation, we cannot extract the body from its constituting relations – and those relations are always economically and historically specific. So if we say that the body is vulnerable, we are saying that the body is vulnerable to economics and to history. This means that vulnerability always takes an object, is always formed and lived in relation to a set of conditions that are outside, yet part of, the body itself. We could say that the body exists then in an ecstatic relation to the supporting conditions it has or must demand, but this means that the body never exists in an ontological mode that is distinct from its historical situation.“ (Butler 2015, 148)

Zwar denkt Butler Vulnerabilität als geteilte Grundbedingung – andernorts spricht sie\* dezidiert von einer „common vulnerability“ (Butler 2005, 100) respektive einer „shared vulnerability“ (Butler 2022, 11); gegen eine allzu plane ontologische Auffassung wendet sie\* aber ein, dass diese nicht ohne Differenz(en) gedacht werden kann. Was Körpersein jeweils *in concreto* heißt, kann nicht auf einer abstrakten Ebene festgelegt werden, sondern wird durch historisch wandelbare soziale, politische und ökonomische Konditionen bestimmt.

Der kritische Impetus von Butlers Überlegungen liegt nun genau darin, dass diese Konditionen sich bisweilen recht unterschiedlich ausnehmen, was in einer problematischen Ungleichverteilung von Gefährdetheit seinen Niederschlag findet (vgl. Butler 2006, 32).<sup>12</sup> Nicht jedes Leben wird mit angemess-

<sup>12</sup> Dass die COVID-19-Pandemie als weltumspannendes, potentiell alle betreffendes Phänomen nichts am Faktum der Ungleichverteilung von Gefährdetheit ändert, das zu erwähnen ist beinahe schon müßig. Die Pandemie ist nicht der große Gleichmacher; im Gegenteil, sie verschärft bereits bestehende Unterschiede oder bringt gar neue ins Spiel. Es ist genau diese Einsicht, mit der *What World Is This? A Pandemic Phenomenology* (2022), Butlers Buch zur Coronakrise, anhebt: „Regardless of where we have lived in recent times, we are all living under a new set of conditions created by the Covid-19 pandemic. I am not saying that the pandemic creates a single condition under which we all live, since the pandemic cannot be separated from prevailing social and eco-

sener Unterstützung und Schutz bedacht. Die Ursache dafür ist nach Butler nicht bei den betroffenen Individuen zu suchen, im Sinne einer neoliberalen Übersteigerung des Verantwortungsbegriffs (vgl. Butler 2015, 14–15). Vielmehr ist die erhöhte Prekarität bestimmter Bevölkerungsgruppen das Implikat der herrschenden sozio-politischen Verhältnisse. Und da diese für Butler im Sinne einer Anerkennungsordnung zu lesen sind, muss die Interpretation ihres\* Vulnerabilitätsdenkens notwendig den Brückenschlag zur Frage der Anerkennung unternehmen. Oder wie Butler selbst es in *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (2006) formuliert: „The task is doubtless to think through this primary impressionability and vulnerability with a theory of power and recognition.“ (Butler 2006, 45). Dieser Aufgabe will ich im nun folgenden Abschnitt – zumindest ein Stück weit – nachkommen.

## 2. Macht und Anerkennung

Der Stellenwert, den Butler der Frage der Anerkennung beimisst, ist beträchtlich. In zahlreichen Anläufen bemüht sie\* sich, ihr auf die Spur zu kommen, sodass die Passagen, die in einem engen oder weiten Sinn anerkennungstheoretischen Überlegungen gelten, in ihrer Vielfalt nur schwer zu überblicken sind. Im Folgenden zeichne ich Butlers Anerkennungsdenken nicht im Detail und in seinen unterschiedlichen Entwicklungsphasen nach, sondern bescheide mich damit, es in seinen Grundzügen zu umreißen.<sup>13</sup>

Butlers Nachdenken über Anerkennung sticht in zweifacher Hinsicht gegenüber anderen philosophischen Einlassungen hierzu hervor. Zum einen – das wurde schon gesagt – verknüpft sie\* das Problem der Anerkennung explizit mit einem spezifischen Verständnis von Körperlichkeit als Vulnerabilität. Gewiss, auch in alternativen philosophischen Anerkennungskonzeptionen wird die Dimension des Körpers gestreift. Zu denken ist hier etwa an Jean-Paul Sartre, Louis Althusser oder Axel Honneth. Sartre vermeint das Selbst durch den Blick des Anderen einer Verobjektivierung ausgesetzt, in der es sich als sichtbar und faktisch gesehen erlebt und den Anderen als Sub-

---

logical conditions.“ (Butler 2022, 1) Und weiter: „We cannot register a global phenomenon such as the pandemic without at once registering those inequalities and, in this time, seeing those inequalities intensify.“ (Butler 2022, 2)

<sup>13</sup> Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Frage der Anerkennung unter normativen Vorzeichen siehe Flatscher / Pistor 2018.

jekt-Anderen erfährt (vgl. Sartre 2010, 463–471). Althusser wiederum, der das subjektkonstitutive Wirken der Ideologie im Sinn einer Interpellation denkt, betont, dass es gerade die „*physische* Wendung“ (Althusser 2010, 88; Hervorhebung F.P.) ist, durch die in seinem Paradebeispiel der Anrufung seitens der Polizei das angerufene Individuum sich dem Ruf bzw. der rufenden Instanz unterwirft und somit zum Subjekt wird (vgl. Althusser 2010, 88–89). Allgemeiner formuliert: Die Ideologie realisiert sich in materiell-körperlichen Praktiken. Althusser deutet das – Bezug nehmend auf eine Wendung Blaise Pascals – nicht zuletzt mit dem Beispiel des religiösen Glaubens an: „Pascal sagt ungefähr folgendes: ‚Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben.‘“ (Althusser 2010, 82) Weit davon entfernt, eine bloße Konsequenz des religiösen Glaubens zu sein, sind die beschriebenen Körperrituale viel eher seine Verwirklichungsform. Honneth schließlich unterstreicht dezidiert die „Bedürfnisnatur“ (Honneth 2012, 153) des Menschen und hebt in Rückgriff auf die Entwicklungspsychologie Donald Winnicotts die Bedeutung körperlicher Interaktionen hervor – etwa die Haltephase des Säuglings in den ersten Lebensmonaten (vgl. Honneth 2012, 153–172, bes. 160–161). All diese Bezugnahmen auf Körperlichkeit finden allerdings jeweils nur implizit statt und werden nicht – wie bei Butler – ins Zentrum der Theoretisierung von Anerkennung gerückt.

Zum anderen weist Butler die Auffassung von Anerkennung als dyadische Figur zurück. Anerkennung hat ihrem\* Dafürhalten nach beständig innerhalb einer symbolischen Ordnung statt, greift also auf diskursive Rahmungen und Normen zurück, die festlegen, wer überhaupt und in welchem Ausmaß (potentiell) als Subjekt infrage kommt (vgl. Butler 2005, 22). Damit ist Anerkennung nie ein neutrales Geschehen, sondern durch und durch von Macht durchzogen. Sie ist „the process of becoming subordinated by power as well as the process of becoming a subject“ (Butler 1997, 2). Es ist dieser zweite Punkte, bei dem es nun ein wenig zu verweilen gilt.

Die zentrale Einsicht, um die Butlers Überlegungen zur Anerkennung kreisen, lautet, dass Subjektivität nicht schlichtweg vorhanden, sondern ein Effekt von Prozessen der Anerkennung ist. Mit anderen Worten: Subjektivität ist keineswegs *ab ovo* gegeben; vielmehr verdankt sie sich der Einfassung des Individuums in eine symbolische Ordnung.<sup>14</sup> Erst vermöge der anerken-

---

<sup>14</sup> Dass Butler in diesem Zusammenhang von einem „Individuum“ spricht, das Prozesse der Subjektivierung durchläuft, darf dabei nicht vorschnell als Zurückgehen auf eine vermeintlich vor-

nenden Anrufung wird das Subjekt als solches „in seine soziale Existenz gerufen“ (Deines 2007, 282). Weil Anerkennung dergestalt unweigerlich auf bestehende diskursive Vorgaben zu rekurrieren hat, muss das Anerkennungsgeschehen als ternäre Figur konzeptualisiert werden. Terminologisch sucht Butler das durch den Begriff der *recognizability* – auf Deutsch: „Anerkennbarkeit“ – zu fassen:

„If recognition characterizes an act or a practice or even a scene between subjects, then „recognizability“ characterizes the more general conditions that prepare or shape a subject for recognition – the general terms, conventions, and norms „act“ in their own way, crafting a living being into a recognizable subject [...]. These categories, conventions, and norms that prepare or establish a subject for recognition, that induce a subject of this kind, precede and make possible the act of recognition itself. In this sense, recognizability precedes recognition.“ (Butler 2010, 5)

Das also will die Dimension der Anerkennbarkeit zum Ausdruck bringen: Jeglicher Vollzug von Akten der Anerkennung ist auf die Normen einer symbolischen Ordnung angewiesen, um überhaupt stattfinden zu können.

Diese Rückbindung macht Anerkennung zu einem höchst ambivalenten Geschehen. Einerseits ist Vulnerabilität auf fundamentale Weise von Anerkennung abhängig. Um leben und gut leben zu können, muss das auf Andere und Anderes angewiesene Leben einen vernehmbaren Ort innerhalb der bestehenden symbolischen Ordnung einnehmen. Es bedarf notwendig der Anerkennung, um überhaupt als Subjekt auftreten zu können, das des Schutzes und der Unterstützung wert ist. Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum Butler Anerkennung mit einer Wendung Gayatri Chakravorty Spivaks als „that which we cannot not want“ (Butler 2013, 78–79) bezeichnet und von einem „desire for recognition“ (Butler 2005, 24) spricht. Andererseits macht es die Imprägnierung von Anerkennung durch diskursive Normen, dass diese *nolens volens* Ausschlüsse produziert. Normen sind in ihrer Spezifität notwendig exkludierend. Eine Norm, der alles umstandslos ent-

---

diskursive Instanz verstanden werden. Tatsächlich nimmt Butler bewusst eine argumentative Zirkularität in Kauf: „Paradoxically“, notiert sie\* in *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (1997), „no intelligible reference to individuals or their becoming can take place without a prior reference to their status as subjects.“ (Butler 1997, 11) Dass die Erzählung über die Konstitution von Subjektivität notwendig zu spät kommt und zirkulär verläuft, heißt allerdings nicht, dass „we cannot narrate it; it only means that at the moment when we narrate we become speculative philosophers or fiction writers“ (Butler 2005, 78).

sprache, wäre keine Norm. Das aber heißt in der Konsequenz, dass immer nur bestimmte Subjekte als legitim anerkannt werden respektive nicht alle auf die gleiche Weise. Oder nochmals anders gesagt: Die diskursiven Vorgaben, die Butler mit dem Begriff der Anerkennbarkeit umschreibt, implizieren unweigerlich ein „constitutive outside“ (Butler 2011, xvii), um überhaupt produktiv wirksam sein zu können. Keine Anerkennung ohne Ausschlüsse und Verwerfungen. Praktisch schlägt sich das insofern nieder – und damit spanne ich den Bogen wieder zurück –, als Vulnerabilität auf höchst unterschiedliche Weise anerkannt wird. Das Resultat ist die schon angesprochene ungleiche Distribution von Gefährdungslagen. Da dieser Umstand auf *kontingente* Diskursnormen zurückgeht, auf eine symbolische Ordnung, die stets *auch anders* sein könnte, ist er für Butler nicht einfach hinzunehmen, sondern muss als Handlungsaufforderung interpretiert werden.

### 3. Ethik der Vulnerabilität

Wenn ich zuletzt von einer Handlungsaufforderung gesprochen habe, so beile ich mich hinzuzufügen, dass eine solche bereits aus dem schieren Faktum der Vulnerabilität selbst erwächst. Was damit ins Blickfeld rückt, ist die ethische Dimension von Vulnerabilität. Um diese angemessen zu fassen, gilt es zuerst zu sehen, dass es hier nicht um Ethik im Sinne einer Orientierung des Handelns an einem Register überkommener Normen geht. Vielmehr verortet Butler mit Levinas das ethische Moment in der Notwendigkeit, auf das Ausgesetztsein Anderen und Anderem gegenüber zu respondieren – das heißt: einen Umgang damit zu finden, den das betroffene Selbst zu verantworten hat.<sup>15</sup> „[M]y capacity to be *acted upon*“, so Butler in *Giving an Account of Oneself*, „implicates me in a relation of responsibility“ (Butler 2005, 88). Es ist das Verdienst Peter Zeillingers, diesen Gedanken (sowie den immensen Einfluss Levinas’ auf Butlers Vulnerabilitätskonzeption im Allgemeinen) ausbuchstabiert zu haben:

---

<sup>15</sup> In diesem (Ver-)Antworten konstituiert sich für Levinas allererst Subjektivität. „Die Ethik“, so erklärt er in einem Gespräch mit Philippe Nemo, „erscheint hier nicht als Supplement zu einer vorgegebenen existentiellen Basis; innerhalb der als Verantwortlichkeit verstandenen Ethik wird der eigentliche Knoten des Subjektiven geknüpft.“ (Levinas 2008, 71) Es würde den Rahmen sprengen, spürte ich diesem Verantwortungsbegriff hier weiter nach. Eine exzellente Analyse bietet Flatscher 2016, bes. 132–138.

„Die ethische Verpflichtung, die mit dieser Erfahrung der Singularität des Ausgesetztseins verbunden ist, liegt in der Notwendigkeit, dieser *Po-sition* in der Welt, die allerdings zugleich eine unhintergehbare *exposi-tion*, ein Ausgesetztsein bedeutet, eine konkrete Gestalt zu geben [...]. Die Relationalität, die mit der primordialen Vulnerabilität gegeben ist, versetzt das „*singuläre Ich*“, also *mich*, in die (nicht ablösbare) Pflicht dieser Beziehung einen konkreten Ausdruck zu verleihen und damit dem „Anderen“ in irgendeinem Sinn – sei es freundschaftlich, sei es feindlich gesinnt oder irgendetwas dazwischen – einen Platz in der eigenen Vorstellungswelt zu geben.“ (Zeillinger 2019, 42–43)

Die Ethik, die mit der Vulnerabilität ins Spiel kommt – genauer: immer schon ins Spiel gekommen ist –, besteht also darin, der eigenen Bezüglichkeit Kontur geben und dafür einstehen zu müssen. Dabei geht es nicht einfach um den Abgleich des eigenen Tuns mit den existierenden sittlichen Regeln; viel eher muss der Möglichkeitsraum hervorgehoben werden, der sich im Antworten-Müssen darbietet, sodass dieses „zwischen Intimität, Respekt, Ausgrenzung und Gewalt zu changieren vermag“ (Zeillinger 2019, 38).<sup>16</sup>

Nun bleibt Butler allerdings an diesem Punkt nicht stehen. Entgegen dem eben Gesagten versucht sie\* an mehreren Stellen, dem Antworten-Müssen die Bahn, die es zu nehmen hat, vorzugeben. Das geschieht über eine normative Aufladung des Vulnerabilitätsbegriffs, die sich in der Formulierung von „ethical obligations“ (Butler 2015, 121) konkreten Inhalts äußert. Damit wird unter der Hand ein Verständnis von Ethik als Menge bestimmter Sollenssätze ins Treffen geführt, das in Konkurrenz zu dem durch Levinas inspirierten tritt. Ich begnüge mich mit zwei Beispielen: In *Notes toward a Performative Theory of Assembly* meint Butler, dass „a generalized precarity obligates us [...] to sustain life on egalitarian terms“ (Butler 2015, 119; Hervorhebung F.P.); in *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind* (2020) schreibt sie\*: „Nonviolence becomes an *ethical obligation* by which we are bound precisely because we are bound to one another“ (Butler 2020, 148; Hervorhebung F.P.). Demgegenüber will ich folgenden Einwand geltend machen: Auch wenn es stimmt, dass das Selbst in die Pflicht genommen ist, sich zu seinem Bezogensein auf Andere und Anderes auf eine bestimmte Weise zu verhalten und dafür Verantwortung zu übernehmen, ist nicht einsichtig,

<sup>16</sup> In Abwandlung des berühmten Diktums von Paul Watzlawick, „dass man, wie immer man es auch versuchen mag, nicht *nicht* kommunizieren kann“ (Watzlawick / Beavin / Jackson 2017, 59), lässt sich festhalten: Man kann nicht *nicht* antworten. Selbst die Leugnung der eigenen Relationalität ist eine Art zu respondieren.

wodurch es zu einem Eintreten für Gleichheit oder Gewaltlosigkeit gezwungen werden sollte. Dieser Einwand darf jedoch nicht so aufgefasst werden, dass Butlers Forderungen aufzugeben seien. Im Gegenteil, sie wollen lediglich recht verstanden werden: Die egalitäre Berücksichtigung verschiedener Formen des Angewiesenseins, die Minimierung von Schiefenlagen respektive deren Überführung in ein „gutes“ Maß, weitestgehender Gewaltverzicht etc. sind – so meine These – nicht als Gegenstand einer Sollensethik festzusetzen, sondern müssen als Prinzipien eines *politischen* Projekts fungieren, das mit anderen konfligiert und ihnen gegenüber mit Durchsetzungsanspruch auftritt.<sup>17</sup> Was hier anklingt, ist nichts Geringeres als eine *Politik der Vulnerabilität* – wobei klar geworden sein sollte, dass eine solche Politik freilich im Levinas'schen Sinn (!) unabhkömmlich *ethisch grundiert* ist.<sup>18</sup>

#### 4. Politik der Vulnerabilität

In der Tat ist die theoretische Erfassung des politischen Einsatzes von Vulnerabilität eines der Hauptanliegen der jüngeren Texte Butlers. Das ist insofern bemerkenswert, als sie\* dadurch ihre\* eher *passivische* Bestimmung von Vulnerabilität um eine *aktivistische* Deutung ergänzt. Dadurch schiebt sie\* jeglichem verflachenden Missverständnis von Vulnerabilität als bloße Macht- und Hilflosigkeit, wie es in der alltäglichen Kommunikation oft zu finden ist, einen Riegel vor. Weit davon entfernt, Handlungsfähigkeit zu ver-

---

<sup>17</sup> Zeillinger bringt dieses Argument nicht. Bei der Lektüre seines Textes fällt aber Folgendes auf: Obwohl (oder gerade weil) die für ihn entscheidende Rede Butlers von einer „common vulnerability“ (Butler 2005, 100) – Zeillinger bevorzugt *shared vulnerability* (vgl. Zeillinger 2019, 44, Fußnote 111) – in *Giving an Account of Oneself* direkt im Anschluss an die von ihm zitierte Frage auftaucht, „What might it mean to make an *ethic* from the region of the unwilling?“ (Butler 2005, 100; Hervorhebung F.P.; vgl. Zeillinger 2019, 43), die das von mir kritisierte Ethikverständnis einführt, wechselt Zeillinger in der Folge (ohne weitere Kommentierung, aber meiner Meinung nach korrekterweise) das Register: Butlers Frage nach der Entwicklung einer Sollensethik ignorierend, spricht er davon, dass „[d]ie Wahrnehmung der anthropologischen Dimension der Vulnerabilität als einer ‚geteilten‘ [...] den Blick auf das Feld des *Politischen* [lenkt]“ (Zeillinger 2019, 44; Hervorhebung F.P.), von einer „*Politik der Vulnerabilität*“ (Zeillinger 2019, 44; Hervorhebung F.P.) sowie einer „*Politik der shared vulnerability*“ (Zeillinger 2019, 45) und von dem „Verständnis von *Politik* vor dem Hintergrund der Wahrnehmung einer geteilten konstitutiven Vulnerabilität“ (Zeillinger 2019, 45; Hervorhebung F.P.).

<sup>18</sup> Zum komplexen Verhältnis zwischen dem Ethischen und Politischen aus der Perspektive von Levinas vgl. Flatscher 2015.

unmöglich, vermag Vulnerabilität für Butler zum Ferment politischen Widerstands zu werden.

Die Erweiterung von Butlers Vulnerabilitätsbegriff um eine politische Dimension ist auch ein Beispiel dafür, wie politischer Aktivismus und Theoriebildung wechselwirken. Denn als Inspiration dienen Butler unterschiedliche soziale Bewegungen und Demonstrationen – angefangen beim gemeinsamen Singen der US-amerikanischen Nationalhymne in spanischer Sprache von *undocumented workers* in Los Angeles über die Proteste am Kairoer Tahir-Platz bis hin zu *Occupy Wall Street* –, denen sie\* sich auf eindringliche, bisweilen enthusiastische Weise widmet. In all diesen Formen von „politics of the street“ (Butler 2015, 74) erkennt Butler den Versuch, die Unrechtspraxen der herrschenden Ordnung öffentlich vor Augen zu führen und dadurch in eine Krise zu treiben. Rückgreifend auf ihre\* Konzeption der Anerkennung kann gesagt werden, dass es nach ihrem\* Dafürhalten dabei nicht um Konflikte *innerhalb* der bestehenden Anerkennungsordnung, sondern um deren Problematisierung und gegebenenfalls Transformation oder Überwindung selbst geht.

Der Einsatzpunkt Butlers ist eine bestimmte Interpretation von Hannah Arendts Vorstellung eines Rechts, Rechte zu haben. Laut Arendt, die unter dem Eindruck von Massen an staatenlosen Flüchtlingen und *displaced persons* die offensichtliche Zahnlosigkeit von Menschenrechtsdeklarationen ankreidet, gibt es *de facto* nur ein einziges Menschenrecht, nur *ein* Recht also, das dem Menschen qua seines Menschseins zukommt – nämlich besagtes Recht auf Rechte (vgl. Arendt 2011, 409). Dieses definiert sie als „Recht, einem politischen Gemeinwesen zuzugehören“ (Arendt 2011, 410).

In Butlers Lektüre widersteht dieses Recht auf Rechte der Kodifizierung oder anderweitigen formalen Verbriefung; es existiert nur, wenn es aktiv eingeklagt wird (vgl. Butler 2015, 80). Und genau das ist es, was die erwähnten Protestkundgebungen ihrer\* Auffassung nach tun. In ihnen kommen Menschen zusammen, die in ihrer Vulnerabilität – und das heißt: in ihrem Angewiesensein auf Andere und Anderes – nicht angemessen anerkannt werden. Was sie fordern, ist eine Zukunft, in dem dieses Versäumnis behoben ist. Dabei muss allerdings betont werden, dass die von Butler anvisierten sozialen Bewegungen und Demonstrationen nicht einfach als unterschiedliche Bestrebungen nach sozialer Sichtbarkeit verstanden werden dürfen. Denn insofern jene, die im Zuge einer Ungleichverteilung von Gefährdetheit exkludiert oder marginalisiert werden, die jeweilige Gemeinschaft im Sinne eines kon-

stitutiven Außen ganz wesentlich zu dem machen, was sie ist – eben eine bestimmte Anerkennungsordnung –, kann es ihnen nur um das Einklagen eines alternativen Entwurfs des Zusammenlebens gehen.<sup>19</sup> Dieser wird im Idealfall bereits in der Form des Widerstands selbst antizipiert (vgl. Butler 2015, 89). Was sich hier abzeichnet und zumindest phasenweise in den Camps am Tahrir-Platz und im New Yorker Zuccotti Park als horizontales Beziehungsgefüge gelebt wurde, ist die Idee einer präfigurativen Politik – einer Politik also, die im Hier und Jetzt vermöge ihrer Organisationsweise das Zusammenleben vorwegnimmt, das sie allererst zu schaffen trachtet (vgl. Graeber 2013, 23).

Der Grund, warum in diesem Zusammenhang zugleich von einer Politik der Vulnerabilität gesprochen werden kann, ist, dass die Protestformen, die Butler in den Blick nimmt, als korporale Intervention vonstattengehen. Das folgende Zitat mag verdeutlichen, was man sich darunter vorzustellen hat:

„Although the bodies on the street are vocalizing their opposition to the legitimacy of the state, they are also, by virtue of occupying and persisting in that space without protection, posing their challenge in corporeal terms, which means that when the body „speaks“ politically, it is not only in vocal or written language. The persistence of the body in its exposure calls that legitimacy into question and does so precisely through a specific performativity of the body.“ (Butler 2015, 83)

Ich möchte Butler hier so verstehen, dass die politische Dimension schon im gemeinsamen Sich-Exponieren und Persistieren der Körper angelegt ist. Zugestanden, das mag auf den ersten Blick wie ein unnötiges Überstrapazieren des Politikbegriffs anmuten. Warum sollte die bloße Versammlung bestimmter Körper bereits politisch signifikant sein? Bei genauerem Hinsehen lässt sich Butlers These allerdings rasch plausibilisieren: Dadurch, dass Körper nie „neutral“, sondern immer in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit auftreten (vgl. Butler 2020, 196–197), wird durch ihr gemeinsames Erscheinen ihre je spezifische Vulnerabilität performativ zur Schau gestellt. Sie werden als Körper sichtbar, die in ihrem Angewiesensein auf Andere und Anderes, in ihrer Gefährdetheit und Schutzbedürftigkeit keine angemessene Berücksichtigung erfahren. In diesem Sinn ist ihre Exposition zugleich eine Geste des Trotzes

---

<sup>19</sup> Die kritische Spitze von Butlers Überlegungen ist freilich, dass keine Gemeinschaftsform an dem prinzipiellen Faktum etwas ändern können, dass Anerkennung – als ein von diskursiven Vorgaben bestimmtes Geschehen – immer und notwendig Verluste und Verwerfungen impliziert.

– sie persistieren dennoch! – und ein Einklagen jener Konditionen, ohne die Leben nicht oder nur schwer möglich ist (vgl. Butler 2015, 84).<sup>20</sup> Damit gerät eine Form von Widerstand ins Blickfeld, die Butler terminologisch als „mobilization of vulnerability“ (Butler 2015, 152) fasst. Sie lässt sich nur dann realisieren, wenn Körper (im Plural) explizit gemeinsam agieren; Butler spricht – wiederum in Anlehnung an Arendt (vgl. Arendt 2012, 224) – von einem „acting in concert“ (Butler 2015, 9), von „plural performativity“ (Butler 2015, 22) und „collective action“ (Butler 2015, 52). Dabei beeilt sie\* sich aber zu erwähnen, dass die sich versammelnden Körper nicht hinsichtlich eines ganz bestimmten Forderungskatalogs übereinkommen müssen (vgl. Butler 2013, 196). Geeint sind sie vielmehr in ihrem Persistieren trotz allem und dem Drängen auf ein Zusammenleben, in dem Vulnerabilität auf egalitäre Weise anerkannt wird.<sup>21</sup>

Nun ist es freilich so, dass viele sich den Spielarten des Widerstands, die über eine Mobilisierung von Vulnerabilität laufen, verbunden fühlen, ohne direkt Teil von ihnen zu sein oder auch nur werden zu können. Zu groß – ja, unüberwindlich – ist oft die Kluft zu jenen, die über Häuserbesetzungen, das Errichten von Camps oder das Einnehmen von Straßen und Plätzen der Un-erträglichkeit ihres Gefährdetseins Ausdruck verleihen. Plakativ und anhand eines Beispiels formuliert: Es ist höchst fragwürdig, die eigene Unterstützung für sogenannte „Illegale“, die als Protest gegen ihre Abschiebung ein Zeltlager an einem öffentlichen Ort errichtet haben, dadurch zu zeigen, dass man den eigenen Schlafsack ebendort platziert. Das liefe darauf hinaus, die Differenz zwischen deren prekärer Lage und dem eigenen Status als Bürger\*in mit institutionell verankerten politischen Partizipationsmöglichkeiten, gesichertem Einkommen und einer geheizten Wohnung auf geradezu obszöne Weise unter den Teppich zu kehren.

Wie soll man auf theoretischer Ebene hiermit umgehen? Ich möchte abschließend als Komplement zur widerständigen Mobilisierung von Vulnerabilität eine Neufassung des Solidaritätsbegriffs in Anschlag bringen. Eine solche wird von Butler in einem Kapitel über einige philosophische Implikatio-

<sup>20</sup> Dabei gilt es freilich zu erwähnen, dass die kollektive Inszenierung von Vulnerabilität im genannten Sinn mitunter ein äußerst risikoreiches Unterfangen darstellt, das sich mit der Gefahr konfrontiert sieht, nicht einfach nur ignoriert, sondern brutal niedergeschlagen zu werden.

<sup>21</sup> Es handelt sich, so Butler in *What World Is This?*, also um „a collective effort to find and forge the best form of interdependency, the one that most clearly embodies the ideals of radical equality“ (Butler 2022, 83).

nen der Psychoanalyse Sigmund Freuds in *The Force of Nonviolence* angedeutet. Wenn ich im Folgenden das dort Geschriebene näher erläutere, so ist es mir nicht möglich – und wohl auch nicht Aufgabe der Philosophie –, die praktischen Implikationen dieses Butler'schen Solidaritätsbegriffs auszulegen. Ich gebe mich mit einer konzeptuellen Analyse zufrieden.<sup>22</sup>

Es ist hilfreich, sich zuerst das zu vergegenwärtigen, was ich – bewusst schematisierend – die traditionelle Auffassung von Solidarität nennen will.<sup>23</sup> Diese mag in verschiedenen Gestalten auftreten, erkennt die Basis solidarischer Beziehungen aber stets in einem vorgängigen Gemeinsamen. Das heißt nichts anderes, als dass Solidarität hier identitätslogisch als Binnensolidarität bestimmt wird. Sie mag in einer gemeinsamen Nationalität, Kultur oder einem geteilten Schicksal (etwa jenem der Arbeiter\*innenklasse) begründet, in einer Rechtsgenossenschaft (im Sinn eines expliziten oder impliziten Bekenntnisses zur selben Verfassung) verankert oder an die Prämisse eines gemeinsamen Menschseins geknüpft werden: Solidarität besteht in jedem dieser Fälle in der Stärkung des Eigenen und beruht darauf, dass die Mitglieder einer Community sich einander auf reziprok-symmetrische Weise verpflichtet wissen.

Eine Solidarisierung mit widerständigen Mobilisierungen von Vulnerabilität muss jedoch anders beschaffen sein. Das macht schon das plakative Beispiel klar, mit dem ich meine Überlegungen zum Solidaritätsbegriff eingeleitet habe: Erstens fußt sie gerade nicht auf einem Gemeinsamen, sondern nimmt Abstand vom Eigenen, um sich dem Anderen zu öffnen. Zweitens und damit verbunden kann bei ihr von Wechselseitigkeit keine Rede sein. Stattdessen muss es laut Butler um eine Form von Solidarität gehen, „that is based on dis-identification“ (Butler 2020, 169). Was ist damit gemeint?

Butler gewinnt den Begriff einer solchen desidentifizierenden Solidarität aus der Lektüre von Freuds „Trauer und Melancholie“ (1946) – oder genauer: aus dem, was Freud dort über die Manie sagt. Ich möchte seine Argumentation in ihren wesentlichen Zügen nachzeichnen, bevor ich auf dessen kreative Aneignung durch Butler eingehe.

---

<sup>22</sup> Meine Argumentation stimmt im Wesentlichen mit jener Matthias Flatschers überein, der in Flatscher 2023 die Grundzüge von Butlers Solidaritätsverständnis sowie dessen Spezifität gegenüber alternativen Konzeptionen der Solidarität herausarbeitet.

<sup>23</sup> Ich beziehe mich hier einigermaßen frei und stark verkürzend auf Bayertz 1998, Flatscher 2023 und Susemichel / Kastner 2021.

Trauer und Melancholie sind nach Freud beide eine „Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw.“ (Freud 1946, 429) und kommen hinsichtlich ihrer Symptomatik in vielerlei Hinsicht überein. Zwei Unterschiede bestehen aber. Zum einen scheint sich „die Melancholie irgendwie auf einen dem Bewußtsein entzogenen Objektverlust zu beziehen, zum Unterschied von der Trauer, bei welcher nichts an dem Verluste unbewußt ist“ (Freud 1946, 430); zum anderen zeichnet sich die Melancholie gegenüber der Trauer aus durch eine „Herabsetzung des Selbstgefühls, die sich in Selbstvorwürfen und Selbstbeschimpfungen äußert“ (Freud 1946, 429). Diese zwei Momente hat zu klären, wer der Melancholie auf die Schliche zu kommen trachtet. Freud hebt bei letzterem an. Wie kommt es, dass das Ich als „kritische Instanz“ – später wird Freud vom Über-Ich sprechen – sich selbst gegenübertritt und „gleichsam zum Objekt nimmt“ (Freud 1946, 433)? Eine Antwort ist, dass die Invektiven und Anklagen des Über-Ich bisweilen eigentlich gar nicht dem Ich gelten, sondern einer anderen libidinös besetzten Person. Mit anderen Worten: Freud erkennt „die Selbstvorwürfe als Vorwürfe gegen ein Liebesobjekt [...], die von diesem weg auf das eigene Ich gewälzt sind“ (Freud 1946, 434). Im Fall der Melancholie werde vermöge einer „Erschütterung dieser Objektbeziehung“ (Freud 1946, 435) die Libido auf das eigene Ich transferiert, um eine „Identifizierung des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt herzustellen“ (Freud 1946, 435). Diese bedingt nach Freud, dass der Objektverlust der betroffenen Person verborgen bleibt (das erste Moment der Melancholie) und die ganze Konfliktualität der vormaligen Objektbeziehung in das Ich getragen wird (das zweite Moment der Melancholie) (vgl. Freud 1946, 435).

Nicht weniger bemerkenswert als dieser Vorgang ist für Freud nun, dass die Melancholie bisweilen von einer anderen Pathologie abgelöst und überwunden wird: der Manie, dem „symptomatisch gegensätzlichen Zustand“ (Freud 1946, 440). In ihr lässt das Ich unter „Freude, Jubel, Triumph“ (Freud 1946, 441) die Identifizierung mit dem einstigen Liebesobjekt zurück: „Der Manische“, so Freud, „demonstriert uns [...] unverkennbar seine Befreiung von dem Objekt, an dem er gelitten hatte, indem er wie ein Heißhungeriger auf neue Objektbesetzungen ausgeht.“ (Freud 1946, 442)

Genau an diesem Punkt setzt Butler an. Dabei ist es ihr\* nicht um ein plumpes Plädoyer für die Manie zu tun – „the task is not suddenly to become manic“ (Butler 2020, 170) –, sondern um die Herauspräparierung einer Kon-

zeption desidentifizierender Solidarität aus deren Strukturmomenten.<sup>24</sup> Wer sich auf „manische“ Weise solidarisch zeigt, weist die identifizierende Subjektivierung durch die bestehende Anerkennungsordnung zurück. Diesem „refusal to accept the status quo“ (Butler 2020, 170) wohnt buchstäblich etwas Unrealistisches inne: die Weigerung, sich mit der Realität, wie sie gegenwärtig verfasst ist, abzufinden (vgl. Butler 2020, 170). Wenn Butler in der Folge auch von einer „social solidarity of failure – in which none of us lives up to the ideal“ (Butler 2020, 170) spricht, so weist sie\* als Triebfeder der Solidarität das Unbehagen mit diskursiven Normen und Vorgaben aus, in denen das Selbst nicht aufzugehen vermag. Die Kehrseite dieser Distanzierung von der eigenen Identität – oder besser: Identifizierung – ist die Öffnung zum Anderen.<sup>25</sup>

Somit lässt sich festhalten: Das Gegenstück einer widerständigen Mobilisierung von Vulnerabilität ist eine desidentifizierende Solidarität. Beiden geht es um eine Problematisierung der herrschenden Anerkennungsordnung. Gleichwohl also die Positionen jener, die gegen ihre eigene unverhältnismäßige Gefährdetheit aufbegehren, und derer, die sich mit ihnen solidarisch zeigen, radikal verschieden und nicht auf ein Gemeinsames rückführbar sind, eint sie dasselbe Ziel: eine andere, bessere Zukunft.

Abschließend gilt es, den Bogen zurückzuspannen. Die Politik der Vulnerabilität, wie ich sie im Anschluss an Butler entwickelt habe, ist ein Gegenentwurf zu der normativen Überfrachtung des Vulnerabilitätsbegriffs im Rahmen einer Sollensethik. Die Wahrnehmung unterschiedlicher Formen der Dependenz, die Verminderung ungleich verteilter Prekarität, weitestgehende Gewaltfreiheit usw. sind durch das Aufstellen vermeintlich bindender Sollenssätze, die *de facto* niemals zwingend sein können, nicht zu haben; nein, sie müssen die Prinzipien einer *Politik der Vulnerabilität* werden, um deren Durchsetzung zu kämpfen ist.<sup>26</sup> Dabei sind die widerständige Mobil-

---

<sup>24</sup> Butler spricht von der Manie wörtlich als einer „cipher“ (Butler 2020, 168) für die Form der Solidarität, die sie\* in den Blick nehmen möchte.

<sup>25</sup> Dass das Unbehagen mit der gegebenen Anerkennungsordnung sich auch anders äußern kann und nicht notwendig in einer desidentifizierenden Solidarität Ausdruck finden muss, dieses Problem lässt Butler unberücksichtigt. Hier gälte es nachzuschärfen – auch hinsichtlich der Frage, ob überhaupt und, wenn ja, wodurch das Sich-Einstellen einer desidentifizierenden Solidarität zu begünstigen ist.

<sup>26</sup> Nochmals: Im Levinas'schen Sinn ist diese Politik der Vulnerabilität freilich unweigerlich ethisch bedingt.

sierung von Vulnerabilität und die desidentifizierende Solidarität die beiden Ausprägungen der nämlichen Sache.

## Literaturverzeichnis

- Althusser, Louis 2010: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband: Aus Anlass des Artikels von Michel Verret über den „studentischen Mai“*. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Notiz über die ISAs*. Herausgegeben von Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA
- Arendt, Hannah 2011: „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“. In: Menke, Christoph / Raimondi, Francesca (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, 394–410
- Arendt, Hannah 2012: „Freiheit und Politik“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München / Zürich: Piper, 201–226
- Bayertz, Kurt (Hg.) 1998: *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Burghardt, Daniel / Dederich, Markus / Dziabel, Nadine / Höhne, Thomas / Lohwasser, Diana / Stöhr, Robert / Zirfas, Jörg 2017: *Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderungen*. Stuttgart: W. Kohlhammer
- Butler, Judith 1997: *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press
- Butler, Judith 2005: *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press
- Butler, Judith 2006: *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London / New York: Verso
- Butler, Judith 2010: *Frames of War. When Is Life Grievable?* London / New York: Verso
- Butler, Judith 2011: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*. London / New York: Routledge
- Butler, Judith 2013: *Dispossession. The Peformative in the Political – Conversations with Athena Athanasiou*. Cambridge / Malden: Polity
- Butler, Judith 2015: *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA / London: Harvard University Press

- Butler, Judith 2020: *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*. London / New York: Verso
- Butler, Judith 2022: *What World Is This? A Pandemic Phenomenology*. New York: Columbia University Press
- Butler, Judith / Gleeson, Jules 2021: „Judith Butler: ‚We Need to Rethink the Category of Woman‘“. In: *The Guardian* 07.09.2021, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/sep/07/judith-butler-interview-gender> (Zugriff: 09.06.2023)
- Butler, Judith / Kian 2019: „Judith Butler on her Philosophy and Current Events“. In: *Interviews by Kian* 27.12.2019, <https://interviewsbykian.wordpress.com/2019/12/27/judith-butler-on-her-philosophy-and-current-events/> (Zugriff: 09.06.2023)
- Deines, Stefan 2007: „Verletzende Anerkennung. Über das Verhältnis von Anerkennung, Subjektkonstitution und ‚sozialer Gewalt‘. In: Herrmann, Steffen K. / Krämer, Sybille / Kuch, Hannes (Hg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld: Transcript, 275–293
- Fineman, Martha Albertson 2008: „The Vulnerable Subject. Anchoring Equality in the Human Condition“. In: *Yale Journal of Law and Feminism* 20 (1), 1–23
- Flatscher, Matthias 2015: „Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen. Überlegungen zu Levinas’ Figur des Dritten“. In: Bodenheimer, Alfred / Fischer-Geboers, Miriam (Hg.): *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas’ Difficile Liberté*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 182–214
- Flatscher, Matthias 2016: „Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida“. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1), 125–164
- Flatscher, Matthias 2023: „Logiken der Solidarität“ [im Erscheinen]
- Flatscher, Matthias / Pistor, Florian 2018: „Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler“. In: Posselt, Gerald / Schönwälder-Kuntze, Tatjana / Seitz, Sergej (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript, 99–124
- Freud, Sigmund 1946: „Trauer und Melancholie“. In: ders.: *Gesammelte Werke. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913–1917*. Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland herausgegeben von Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Isakower. London: Imago, 427–446

- Graeber, David 2013: *The Democracy Project: A History. A Crisis. A Movement*. London: Penguin Books
- Honneth, Axel 2012: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. 7. Auflage. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Levinas, Emmanuel 2008: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Aus dem Französischen von Dorothea Schmidt. Herausgegeben von Peter Engelmann. 4., überarbeitete Auflage. Wien: Passagen Verlag
- Luft, Stefan 2016: *Die Flüchtlingskrise. Ursachen, Konflikte, Folgen*. München: C. H. Beck
- Pistor, Florian 2016: „Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers“. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1), 233–272
- Sartre, Jean-Paul 2010: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. 16. Auflage. Herausgegeben von Traugott König. Übersetzt von Hans Schönberg und Traugott König. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt
- Soanes, Catherine (Hg.) 2006: *Compact Oxford English Dictionary for University and College Students*. Oxford / New York: Oxford University Press
- Susemichel, Lea / Kastner, Jens (Hg.) 2021: *Unbedingte Solidarität*. Münster: Unrast
- Turner, Bryan S. 2006: *Vulnerability and Human Rights*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press
- Watzlawick, Paul / Beavin, Janet H. / Jackson, Don D. 2017: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. 13., unveränderte Auflage. Bern: Hogrefe
- Zeillinger, Peter 2012: „Nachträgliche Humanität und der Ansatz zur Gemeinschaft beim späten Levinas“. In: Esterbauer, Reinhold / Ross, Martin (Hg.): *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge. Festschrift für Günther Pöltner zum 70. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Zeillinger, Peter 2019: „Der Mensch ist nur ohne Sicherheit. Wider die Halbierung des Vulnerabilitätsdiskurses“. In: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 23 (1), 11–56