

Claudia Brunner

# Ringen um Gewaltfreiheit mit Judith Butler

## 1. Normative Gewalt verstehen und unterbrechen

Es existiert kein klar identifizierbarer Text, in dem Judith Butler jenes Konzept definiert, das zahlreiche Autor\_innen als grundlegend für ihr Werk bezeichnen: normative Gewalt. Ihr geht es nicht um eine eindeutige Definition davon, was Gewalt (nicht) ist, sondern um das Imaginieren einer Welt, in der Gewalt – verstanden in ihren unterschiedlichen Modalitäten und Dimensionen – auf ein Minimum beschränkt werden kann. In Zeiten des Krieges setzt sie dem liberalen Mythos von demokratischer Gewaltlosigkeit ein ebenso differenziertes wie herausforderndes Gewaltverständnis entgegen. Es geht ihr darum, unterschiedliche Erscheinungsformen von Gewalt zu analysieren und in zweierlei Hinsicht miteinander in Beziehung zu setzen: zum einen hinsichtlich der Rechtfertigung von Gewalt, und zum anderen hinsichtlich der epistemischen Vorbedingungen jenes Wissens, mit dem sich überhaupt von Gewalt sprechen und Kritik an ihr üben lässt.

Samuel A. Chambers und Terrell Carver verbinden über den Begriff normative Gewalt Butlers früheres geschlechtertheoretisches Werk (Butler 1990, 1993) mit ihren späteren Schriften zu politischer Gewalt im internationalen Kontext. Stets verbindet Butler dabei die von ihr kritisierte direkte personale militärische Gewalt und den staatlichen Zwang mit jenen subtileren »Modalitäten« (Butler 2010, S. 11) von Gewalt, die sie in dominanten Wissenspraktiken, Diskursen und Epistemologien verortet. Vor dem Hintergrund ihrer grundlegenden Kritik des Krieges schlagen Chambers und Carver vor, normative Gewalt als eines von Butlers Kernkonzepten zu verstehen:

Normative violence points not to a type of violence that is somehow »normative«, but to the violence of norms. Moreover, and more controversially, normative violence can be thought of as a primary form of violence, because it both *enables* the typical physical violence that we routinely recognise and simultaneously *erases* such violence from our ordinary view. (Chambers/Carver 2008, S. 76; Hervorheb. im Original)

Butler selbst definiert auch den Begriff der Norm nicht, weil sie ihm – ebenso wenig wie dem der Gewalt – keinen ontologischen Status beimisst (Mills 2007, S. 138). Sie

versteht Normen nicht als Regeln oder Gesetze, sondern als etwas, das innerhalb von sozialen Praktiken als impliziter Standard einer Normierung und Normalisierung fungiert und sich eben darin als eine Form sozialer Macht materialisiert (ebd.). Normen können uns einschränken und sogar Gewalt antun, der wir uns entgegenzustellen haben, so Butler (2004b, S. 206). Sie werden aber nicht nur von außen an uns herangetragen, sondern wir müssen uns notwendigerweise auch innerhalb dieser Normen bewegen, wodurch wir sie stets wiederholen und damit naturalisieren (Ludwig 2011, S. 189).

Nach Chambers und Carver kann man Butlers normative jedoch nicht lediglich als primäre Form von Gewalt im Sinne Derridas verstehen, weil sie jene physische – nach Derrida sekundäre – Gewalt erst ermögliche, die wir als solche erkennen würden (Chambers/Carver 2008, S. 76). Zugleich würde normative Gewalt aber gewissermaßen zum Verschwinden gebracht, indem sie gar nicht mehr als Gewalt erscheine (ebd., S. 80). Die Frage danach, welche Gewalt vorher da gewesen oder wichtiger sei, stellt sich aus dieser Perspektive aber gar nicht, weil beide Dimensionen als einander notwendigerweise bedingende verstanden werden.

In diesem Sinne lesen Chambers und Carver (2008) Butlers Theorien als Anstrengung, die Mechanismen normativer Gewalt zu demaskieren, um damit erstens die diskursive Ermöglichung anderer Gewaltformen zu unterbrechen und zweitens gerade diese gewissermaßen normalisierten Gewaltformen sichtbar zu machen (ebd., S. 80). Das gelinge immer nur im Nachhinein, denn solange die Mechanismen normativer Gewalt funktionierten, seien sie unsichtbar und wir könnten normative Gewalt nicht erkennen (ebd., S. 81). Nur was nicht mehr als selbstverständlich gilt, kann analytisch als normativ gewaltförmig identifiziert und damit auch politisch herausgefordert werden.

## 2. Verwobenheit, Verletzbarkeit, Anerkennbarkeit

Ausgangspunkt von Butlers Konzept normativer Gewalt ist die Feststellung, dass Menschen stets von anderen Menschen abhängig und miteinander verbunden sind (Butler 2004a, S. xii; Butler 2009b, S. 34). Im globalen Maßstab gilt das ihr zufolge auch für Menschen, die einander gar nicht kennen können, weil sie auf unterschiedliche Weise weit voneinander entfernt sind. Diese Verwobenheit bildet für Butler die Grundlage für eine universell geteilte, aber keineswegs universalistisch gleichmäßig verteilte Verletzbarkeit des Lebens, die bereits wirksam werde, bevor Menschen als Subjekte konstituiert würden (Butler 2004a, S. 2; Butler 2009b, S. 11). Butler geht dabei über ein juridisches Gewaltverständnis hinaus, das sich auf ein bereits existierendes Subjekt bezieht, welches Gewalt verübt oder erleidet. Vielmehr zielt sie mit der Umschreibung dessen, was andere eindeutiger als sie selbst im Begriff normative Gewalt fassen, »auf die Grenzziehung zwischen intelligiblem und nicht intelligiblem Leben« (Ludwig 2011, S. 178), die nicht nur, aber auch diskursiv und performativ etabliert und verfestigt wird. Diese Ebene des Diskursiven und Performativen steht im Zentrum von Butlers indirekter Konzeption normativer Gewalt, die stets mit anderen Dimensionen und Modalitäten von Gewalt verschränkt ist.

Ausgehend von dieser Verwobenheit und der darin begründeten Verletzbarkeit kommt bei Butler die Frage der Anerkennung ins Spiel, ohne die Menschen gar nicht zu Subjekten werden könnten und die das Menschsein gegenüber anderen erst intelligibel mache (Butler 2009a, S. 64). Ob eine dafür notwendige Anerkennbarkeit hergestellt werden könne und wie weit sie reiche, sei letztlich von den jeweils geltenden Normen abhängig, denen Menschen – in Relation zum hegemonialen Konsens – mehr oder weniger entsprächen (ebd.). Diese Normen seien es, die intelligibel machen würden, welches Leben (nicht) als lebenswert anerkannt werde und damit als (nicht) betrauerbar gelte (ebd.). Wenn also Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen erst gar nicht als Subjekte im politischen Sinne anerkannt werden, Gewalt angetan wird, erscheint diese Gewalt mitunter gar nicht als Gewalt im engeren Sinne, und falls doch, dann zumindest als notwendig oder gerechtfertigt. Diese Anerkennbarkeit als Voraussetzung einer tatsächlichen Anerkennung eines Subjektstatus ist für Butler jener Moment, in dem Normen als Orientierungsmaßstab wirksam und potenziell gewaltförmig – oder aber auch gewaltmindernd – wirksam werden.

Die Frage ist für Butler nicht, wie mehr Menschen in bereits existierende Normen inkludiert werden können, um Anerkennung als politische Subjekte zu erlangen und damit ihre Verletzbarkeit zu verringern. Vielmehr analysiert sie, auf welche Weise diese Normen bestimmten diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken zugrunde liegen, in denen Anerkennbarkeit in unterschiedlichem Maße zugewiesen und vorenthalten wird (Butler 2004a, S. 20; Butler 2009a, S. 6), was mit Konsequenzen in Bezug auf mehr oder weniger Verletzbarkeit einhergeht. Dementsprechend geht es auch bei einer Kritik normativer Gewalt nicht vorrangig um die Artikulation alternativer Normen, sondern um die Klärung von Möglichkeiten, jener ontologischen Gewalt zu antworten, die der normativen Regulierung selbst inhärent ist (Mills 2007, S. 150).

### 3. Rahmungen sehen und verschieben lernen

Vor allem in der Aufsatzsammlung *Frames of War* (Butler 2009a) verdichtet Butler ihre gewalttheoretischen Ausführungen entlang des Begriffs der Rahmungen. Zum einen analysiert und kritisiert sie darin jene diskursiven Arrangements, in denen Andersheit und Entmenschlichung hergestellt wird, um physische Gewaltanwendung zu rechtfertigen (ebd., S. 63 ff.). In *Precarious Life* (Butler 2004a, S. 34) verweist sie zudem auf jene schwer benennbare Gewaltförmigkeit, die diesen Arrangements und damit dem Wissen selbst innewohnt – normative Gewalt. In beiden Fällen geht es ihr um die Herstellung von Konsens über Begriffe, ihre Bedeutung und Benutzung und in letzter Konsequenz um die Hegemonie darüber, was unter legitimer und was unter illegitimer Gewalt verstanden wird (ebd., S. 4).

Normen spielten dabei eine wichtige Rolle, weil sie festlegten, was als wertvolles und damit schützenswertes und auch betrauerbares Leben erachtet werde – und was nicht (Butler 2009a, S. 3). Und Rahmungen seien es, die Normen wirksam werden und bisweilen alternativlos erscheinen ließen (ebd., S. 9). Doch niemals, so

Butler, könnten sie vollständig determinieren, was wir sehen, denken, erkennen und verstehen, weil in ihnen immer auch etwas existiere, das mit der hegemonialen Wahrnehmung nicht deckungsgleich sei, sie irritiere und über sie hinausgehe (Butler 2009a, S. 9). Rahmungen würden schon allein deshalb brüchig, weil sie sich durch Zeit und Raum bewegen und dabei beständig wiederholen müssten (ebd., S. 10). Sie müssten zirkulieren und sich erneuern, um hegemonial zu bleiben (ebd., S. 12). Diese notwendige, aber niemals vollständig identische Wiederholung biete zugleich die prinzipielle Möglichkeit ihrer Verschiebung (ebd., S. 11) – und damit auch der Resignifizierung der in ihr wirksamen Normen.

Gerade in Zeiten des Krieges, so Butler, seien diese Rahmungen wichtige Orte der Intervention, um die sich in ihnen entfaltende Normativität darüber, wessen Leben (nicht) als lebenswert und daher (nicht) als betrauerbar gilt, wer widerrechtlich inhaftiert, gefoltert und getötet werden darf, infrage zu stellen (ebd., S. 24). So verstanden ermöglicht das Konzept der Rahmungen nicht nur die Analyse normativer Gewalt. Es stellt eine Option bereit, um zu ihrer Reduktion beizutragen – und damit potenziell auch andere, direktere, Formen von Gewalt einzudämmen, weil Gewalt erster und zweiter Ordnung in diesem Verständnis eben nicht voneinander isoliert werden können, sondern stets miteinander einhergehen.

Für Butler sind diese *Raster des Krieges* (2010), so die deutsche Übersetzung, weit mehr als ein abstrakter Diskursraum jenseits der konkreten Verletzungen und Vernichtungen von Leben. Sie hält diese Rahmungen ganz im Gegenteil für einen »Bestandteil dessen [...], was die Materialität des Krieges ausmacht« (Butler 2010, S. 34). Gerade weil wir Leben und Subjektivität nicht jenseits der gegebenen Rahmungen (an-)erkennen könnten, strukturierten diese letztlich die Bedingungen für deren Erhalt oder Verlust (ebd., S. 30). Daher sei es nicht möglich, »die materielle Realität des Krieges von jenen Repräsentationsregimes zu trennen, durch welche diese materielle Realität wirksam wird und durch die diese Operation zugleich rationalisiert wird« (ebd., S. 35).

Wenngleich die durch bestimmte Rahmungen erzeugten Wahrnehmungen nicht geradewegs in einen Krieg führen und umgekehrt Kriegspolitik nicht automatisch bestimmte Rahmungen erzeugt, legt Butler nahe, »Wahrnehmung und Politik [...] als zwei Seiten ein und desselben Prozesses« (ebd.) zu betrachten. Daraus folgt, dass sowohl normative Gewalt im Sinne Butlers als auch von ihr immer wieder im Kontext von Krieg und internationaler Politik diskutierte direkte, personale, physische Gewalt in einem engen Zusammenhang gedacht werden können und müssen.

#### 4. Affektive und moralische (De-)Stabilisierung einer Demokratie der Sinne

Für Butler ist selbstverständlich, dass bei der Frage von Normen und Rahmungen auch Affekten eine bedeutende Funktion zukommt. Der diskurstheoretischen Fundierung von Butlers Theorie der Subjektconstitution zum Trotz wird diese nämlich vor allem vom Körper beziehungsweise vom Leib aus gedacht, der bei ihr nicht nur als Materialität und nicht als individuelle Entität, sondern vor allem auch als soziales Phänomen konzipiert ist. Subjektconstitution erfolgt also nie isoliert,

sondern ist notwendigerweise von anderen Menschen abhängig und mit diesen verbunden.

Um jene Intelligibilität herzustellen, die uns zu unterscheiden auffordert, mit wem man sich verbunden fühlen und wer aus diesem Kollektiv ausgeschlossen werden soll, bedarf es Butler zufolge also mehr als bewusster und rationaler Argumente in entsprechenden Rahmungen. Letztere würden auch unbewusste Affekte beherbergen und hervorrufen, welche ihrerseits über die Grenzziehungen mitentscheiden, die Menschheit und Menschlichkeit<sup>1</sup> einteilen in jene, für die wir Mitleid, Trauer und Empörung empfinden, und jene, deren Leben und Sterben uns schlicht nicht berühren oder deren Existenz uns erst gar nicht als Leben intelligibel erscheint (Butler 2009a, S. 50). Ganz entgegen ihrer vermeintlich unmittelbaren Wirksamkeit dürfe nicht übersehen werden, dass es sich bei Affekten nicht um spontane und daher nicht weiter erklärungsbedürftige ›natürliche‹ Reaktionen handle, sondern deren Selbstverständlichkeit immer auch abhängig davon sei, welche Empfindungen gesellschaftlich gestützt würden und welche eben nicht (ebd., S. 49 f.).<sup>2</sup> Affekte können bestimmte Rahmungen also stabilisieren oder destabilisieren.

Im Zusammenhang mit dieser affektiven Dimension von Rahmungen spricht Butler von einer »Demokratie der Sinne« (Butler 2010, S. 56), die in Zeiten des Krieges unterminiert würde, weil ihre Vielfalt an öffentlich verhandelten Gefühlen das dominante Narrativ bedrohe. Damit legt sie nahe, dass im Krieg die Gefühle der Menschen auf besondere Weise beeinflusst und ihre daran geknüpften Affekte reguliert würden (Butler 2009a, S. 52). Sie meint damit nicht nur die direkt an Gewalthandlungen Beteiligten, sondern vor allem jene Menschen, deren Zustimmung es zur Mobilisierung für oder gegen solche Gewalthandlungen in einer Demokratie bedarf, insbesondere, wenn sich diese im Kriegszustand befindet.

Der nahezu poetische Begriff der *sensate democracy* wird von Butler nicht näher ausgeführt. Aus dem Kontext ihrer Gesamtargumentation gerissen könnte er nahelegen, dass sich unter demokratischen Verhältnissen nur positive und weniger gewaltförmige Gefühle Bahn brechen und problematische Gefühlslagen sich lediglich in Kriegszeiten durchsetzen würden, was Butlers sonstigen Ausführungen jedoch widerspricht. Auch sind Demokratie und Krieg keine Gegensätze. Gerade unter dem Aspekt normativer Gewalt wird deutlich, wie effizient in demokratischen und somit als gewaltfrei postulierten Systemen für kriegerische Gewalt nach außen ebenso wie nach innen mobilisiert werden kann – und das eben nicht nur über Diskurse, sondern auch über darin eingelagerte Affekte, wie Butler selbst erläutert.

Ich verstehe Butlers *sensate democracy* als Hoffnung auf eine in relativen Friedenszeiten größere Diversität und Verhandelbarkeit von auch öffentlich artikulierten Emotionen oder einer Bearbeitbarkeit von Affekten. Im Gegensatz dazu schränken von Kriegsrhetorik geprägte Diskurse das Spektrum an Gefühls- und damit an Handlungsoptionen signifikant ein und verstärken die als zulässig erachteten Affekte. Diese Interpretation des Begriffs ist anschlussfähig an Butlers in *Krieg und Affekt* (2009b) treffend formulierte Aussage, erst im Frieden könne sich Widerstand gegen jene schrecklichen Befriedigungen manifestieren, die der Krieg

gewähre (Butler 2009b, S. 81). In Butlers Lesart wird damit der Frieden selbst, den sie keineswegs mit defensiver Gewaltlosigkeit gleichsetzt, zu einer Form des stets ringenden Widerstands gegen den Krieg.

Im Zusammenhang mit ihren Überlegungen zur Regulierung von Affekten erinnert Butler daran, dass Gewaltkritik mit der Frage nach der Darstellbarkeit des Lebens zu beginnen habe (Butler 2009a, S. 51), die in hohem Maße von sozial eingebetteten Affekten gerahmt werde. Sie stellt dementsprechend die für ein Verständnis von normativer Gewalt zentrale Frage:

Wie haben wir die Ordnungsmacht zu begreifen, die diese Unterschiede auf der Ebene der affektiven und moralischen Empfänglichkeit schafft? (Butler 2010, S. 54)

Zur Beantwortung widmet sich Butler insbesondere medialen Debatten in den USA, weil sie diese als machtvolleres Terrain der Entfaltung einer solchen Ordnungsmacht versteht, die sie jedoch nicht näher in ihrer institutionellen oder strukturellen Qualität beschreibt, sondern wiederum über das Diskursive. Neben textförmigen Diskursfragmenten sind vor allem in den Medien kursierende Fotografien das Material, an dem Butler die affektive Dimension ihrer Gewaltkritik veranschaulicht, indem sie sie mit Susan Sontags (2003) bildtheoretischen Überlegungen anreichert. Allen voran widmet sie sich jenen im Jahr 2004 an die Öffentlichkeit geratenen Bildern, die Soldat\_innen im irakischen Gefängnis von Abu Ghraib von sich selbst mit von ihnen gefolterten Gefangenen gemacht haben.

In dieser Auseinandersetzung mit der visuellen Dimension diskursiver Rahmungen und ihrer Wirkung in Bezug auf normative Gewalt lässt sich der affekttheoretische Argumentationsstrang besonders gut nachvollziehen. Fotografie erzeugt Butler zufolge weder reine Repräsentation noch ermöglicht sie lediglich Interpretation (Butler 2009b, S. 55). Vielmehr würden Fotografien Affekte übertragen und darin eine transitive Funktion einnehmen. Sie könnten Nähe oder Distanz zum Leiden anderer herstellen, moralische Reaktionen hervorrufen und letztlich politische Einstellungen verändern (ebd., S. 58). Butler geht also der Frage nach, wie ein solches Bild organisiert sein muss, um die Wahrnehmung und das Denken der Betrachtenden zu strukturieren (Butler 2009a, S. 71) und damit auch deren Emotionalität und Affekte zu regulieren.

Mit Fokus auf normative Gewalt im Sinne Butlers lässt sich danach fragen, was geschieht, sobald man nicht mehr nur das Bild und seine Inhalte, sondern die diskursive und affektive Rahmung des Rahmens selbst zu sehen beginnt (ebd., S. 74). Von Relevanz für die Wirksamkeit normativer Gewalt ist für Butler nämlich »unsere Unfähigkeit zu sehen, was wir sehen« (Butler 2010, S. 97), denn es sei nicht leicht, »den Rahmen sehen zu lernen, der uns blind macht gegenüber dem, was wir sehen« (ebd.). Auch hier wird die vermeintliche Natürlichkeit und Unsichtbarkeit normativer Gewalt, die Butler zufolge maßgeblich von Affekten mit hervorgebracht werden, zum zentralen Problem gemacht. Sie spricht von einem »Nicht-Sehen« inmitten des Sehens, das auch Bedingung des Sehens« (ebd.) und darin zur visuellen Norm geworden sei (ebd.).

Genau diese Norm gilt es in Butlers Sinne einer Dekonstruktion normativer Gewalt zu resignifizieren, weshalb Rahmen zu verschieben seien, um bestimmte Inhalte neu lesbar oder andere Inhalte überhaupt erst wahrnehmbar zu machen. Im konkreten Fall der Folterfotos von Abu Ghraib wurde dies erst durch deren mediale Zirkulation und sich verändernde Interpretation und Affizierung möglich. Diese hat sich von der staatlichen Bekundung des Ekels angesichts einer konstatierten Unangemessenheit der Abbildung sexualisierter Handlungen hin zu zivilgesellschaftlicher Empörung über die realen Akte der Folter und deren offensichtlich unbekümmerte fotografische Dokumentation durch Angehörige der US-Armee verändert. Auf diesem Weg wurde es möglich, breiten zivilgesellschaftlichen Widerstand gegen die US-amerikanische Außenpolitik und ihre gewaltvollen Praktiken zu mobilisieren. Durch die Infragestellung und damit Verschiebung der hegemonialen Rahmung wurden die darin enthaltenen Normen hinterfragt und schließlich auch in diese Resignifizierung involvierte Affekte mit verändert. Butler plädiert daher nicht für eine – ohnehin unmögliche – vollständige Deregulierung von Affekten, sondern dafür, »die Bedingungen der Empfindungsfähigkeit zu hinterfragen, indem Deutungsmuster für ein Verständnis des Krieges jenseits der und gegen die dominanten Interpretationen angeboten werden, die nicht nur Wirkungen auf die Affekte erzeugen, sondern selbst die Form von Affekten annehmen und wirksam werden« (ebd., S. 56).

Mit dieser zweifachen Analyse von Affekten artikuliert Butler nicht nur eine theoretische Position, sondern nimmt auch einen politischen Standpunkt ein, der zugibt, selbst von Affekten begleitet zu sein – und nicht nur von solchen, zu denen man sich gern bekennt. Dieser Standpunkt kann den Beginn sowohl der Hervorbringung noch randständiger als auch der Veränderung dominanter Affekte markieren, weil er selbst offensiv mit Affekten umgeht, anstatt sich von ihnen abzugrenzen.

## 5. Globale Verantwortlichkeit und individuelle Verstrickung

Für diesen Prozess der Veränderung im Sinne einer Gewaltreduktion – erster und zweiter Ordnung – gilt es Butler zufolge, globale Verantwortlichkeit zu entwickeln (Butler 2009b, S. 15, 35). Anstatt Gewaltfreiheit als Banner vor sich herzutragen, sensibilisiert sie für die komplexe Verwobenheit zwischen Gewalt einerseits und Gewaltfreiheit andererseits. Diese kommt erst über die Betrachtung des Diskursiven und des Epistemischen in den Blick, denn dann gibt es nicht mehr nur eindeutige Zuschreibungen von Gewalt und Nicht-Gewalt, sondern auch die Frage danach, wie wir überhaupt zu deren Unterscheidung gelangen. Diese Frage gehört für Butler untrennbar zu einer globalen Verantwortlichkeit in einem geteilten Ringen um Gewaltfreiheit. Diese kann Butler zufolge nie vollständig sein, zugleich aber zur Unterbrechung komplexer Gewaltverhältnisse beitragen.

Ausgehend von Butlers Überlegungen zu diskursiv und affektiv gerahmter Verbundenheit, Verletzbarkeit, Anerkennbarkeit und Betrauerbarkeit muss sich die von ihr geforderte global gedachte Verantwortlichkeit von ähnlich lautenden

Behauptungen sogenannter globaler Verantwortung unterscheiden. Letztere lässt nämlich unter dem Banner eines prinzipiell als gewaltfrei postulierten Selbstverständnisses auch für militärische Interventionen, Folter oder die Todesstrafe plädieren. Ein solches, bei Weitem nicht nur konservatives, sondern auch liberal-demokratisches Verständnis von Gewaltlosigkeit impliziert, dass gewisse Leben gar nicht als Leben wahrgenommen und damit zu verzicht- und potenziell vernichtbaren erklärt werden. Während es zum politischen und moralischen Prinzip erhoben wird, in dessen Namen vieles an Gewalt gerechtfertigt werden kann oder bereits selbstverständlich erscheint, so Butler, kommt das darin überhöhte Gewaltverbot tatsächlich nur sehr selektiv zur Anwendung (Butler 2009b, S. 36).

Das ist nicht, was Butler unter global gedachter Verantwortlichkeit in Zeiten des Krieges versteht. Ebenso wenig bedeutet globale Verantwortlichkeit für sie, sich nur für sich selbst und für jene, die einem\_einer nahe und ähnlich erscheinen, verantwortlich zu fühlen oder den oder die andere\_n für ihr\_sein eigenes Unglück oder die an ihr\_ihm verübte Gewalt verantwortlich zu machen (Butler 2009a, S. 36). Es heißt vielmehr, die von Affekten gefestigten Rahmungen infrage zu stellen, aus denen jene normative Gewalt hervorgeht, die darüber entscheidet, wessen Leben als lebenswert und damit als betrauerbar erachtet und welchen Leben diese grundsätzliche Anerkenbarkeit explizit oder implizit abgesprochen wird.

Auf diese Weise in bereits existierende normative und potenziell darauffolgende andere Formen von Gewalt zu intervenieren, kann bereits eine Geste in Richtung einer ebenso notwendigen wie unerreichbaren Gewaltfreiheit in Butlers Sinne sein. Die Frage ist aber, ob und wie eine solche Gewaltfreiheit auch in Hinblick auf eine primäre »Gewalt vor der Gewalt« (Engel 2016, S. 59) greifen kann, sei es unmittelbar in Bezug auf die Konstituierung von Subjekten oder auch hinsichtlich sich etablierender Rahmungen. Auf diese Weise nicht nur Verantwortlichkeit zu entwickeln, sondern auch Verantwortung für die globale Mitgestaltung des Verhältnisses zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit zu übernehmen, muss im Sinne Butlers nämlich mit dem Eingeständnis einhergehen, dass wir gerade in Hinblick auf die normative Gewalt erster Ordnung potenzielle Kompliz\_innen jener Gewaltverhältnisse zweiter Ordnung sind, die wir zu überwinden trachten.

## 6. Gewaltverzicht, Gewaltlosigkeit oder Gewaltfreiheit

Butlers Gewalttheorie ist dementsprechend deutlich vor dem Hintergrund eines analytischen und politischen Ringens mit und um Gewaltfreiheit zu lesen, die sie jedoch keineswegs zum Prinzip er- oder als Mythos verklärt. Anstatt Gewalt und ihr angenommenes Gegenteil zu definieren oder nach vermeintlich gewaltlosen Handlungsoptionen in grundsätzlich gewaltförmigen Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu suchen, problematisiert die Autorin jene affektiv aufgeladenen Rahmungen, in denen uns sowohl Gewalt als auch Nicht-Gewalt begegnen, als Teil hegemonialer Vorstellungen von dieser angenommenen Unterscheidbarkeit. Das Eine vom Anderen klar abgrenzen zu können ist also bereits Teil des Problems der Verflechtungen zwischen Gewalt erster und zweiter Ordnung.



Damit stellt Butler die Möglichkeiten von Gewaltfreiheit auf eine harte Probe, wenn nicht überhaupt infrage. Gewissermaßen ordnet sie Gewalt ebenso wie deren angenommenes Gegenteil einer umfassenden normativen Gewalt unter, die in allen anderen Modalitäten von Gewalt wirksam ist. Normative Gewalt erscheint damit zwar allgegenwärtig und unvermeidbar, für Butler fordert gerade dieser Umstand aber auch ständig zur Resignifizierung und damit auch zur Intervention auf, die sie als integralen Bestandteil einer Gewaltanalyse und -kritik versteht. Die notwendigerweise ebenfalls potenziell gewaltförmigen Rahmenbedingungen dieses Interventions wiederum gilt es im Sinne Butlers zur Kenntnis zu nehmen und zu analysieren, bevor man sich situative Gewaltlosigkeit als eigene moralische Überlegenheit auf die Fahnen schreibt oder prinzipielle Gewaltfreiheit als politische Utopie ausruft:

Ich bezweifle stark, dass Gewaltlosigkeit ein Grundsatz sein kann, wenn wir mit »Grundsatz« eine starke Regel meinen, die mit der gleichen Zuversicht und in der gleichen Weise auf alle denkbaren Situationen angewendet werden kann. Eine andere Frage scheint zu sein, ob es einen Anspruch auf Gewaltlosigkeit gibt oder ob Gewaltlosigkeit ein Anspruch an uns ist. In diesem Fall ist die Gewaltlosigkeit ein Aufruf oder ein Appell an uns. Die entsprechende Frage lautet dann: Unter welchen Bedingungen sind wir für diesen Anspruch offen, was ermöglicht uns, ihn zu akzeptieren oder vielmehr, was ist die Voraussetzung dafür, dass dieser Anspruch überhaupt zu uns durchdringt? (Butler 2010, S. 153)

In diesem Zitat wie auch in anderen ihrer Texte wird *non-violence* mit Gewaltlosigkeit übersetzt, was auf die individuelle Handlungsebene verweist. Gerade diese ist mit dem Begriff des Gewaltverzichts besser beschrieben, der nach Antke Engel dann einzusetzen habe, solange noch niemand durch ein konkretes Gewaltgeschehen verletzt worden sei, aber eine normative Ordnung Gewalt bereits rechtfertige (Engel 2016, S. 49, 58).

Auch in englischen Originaltexten verwendet Butler den Begriff *non-violence* in diesen beiden Verständnissen des individuellen Abstandnehmens von Gewalt handeln. Darüber hinaus nutzt sie ihn jedoch auch als Bezeichnung für eine gesellschaftliche Utopie von Gewaltfreiheit, die weit über eine akteur\_innenorientierte Mikroebene hinausgeht. Während Gewaltlosigkeit oder Gewaltverzicht auf die Dimension direkter, personaler und physischer Gewalt verweisen und an die Option einer situativen Entscheidung denken lassen, umfasst der Begriff der Gewaltfreiheit auch die Berücksichtigung weiter Gewaltbegriffe. Das mit ihnen Bezeichnete – sei es symbolische, diskursive, visuelle, strukturelle, kulturelle, normative, epistemische, langsame oder in verwandten Konzepten näher beschriebene Gewaltförmigkeit – kann nicht durch individuellen Gewaltverzicht vermieden oder durch eine Behauptung der Gewaltlosigkeit aus der Welt geschafft werden, gerade weil sich diese relationalen und prozesshaften Gewaltphänomene nicht auf die Mikroebene persönlicher Haltungen und Handlungen beschränken lassen.

Zugleich macht aber das Bestehen auf einem weiten Gewaltbegriff die Forderung nach Haltungen und Handlungen in Richtung Gewaltlosigkeit und Gewaltfreiheit zu einer ambivalenten Herausforderung. Dann geht es nämlich nicht mehr nur um einen wohlmeinenden Pazifismus von Privilegierten, deren Lebensrealität eine Distanzierung von direkter, personaler, physischer Gewalt vergleichsweise ein-

fach macht (Brunner 2017, S. 263 f.). Ein dezidiert weiter Gewaltbegriff, der epistemische und normative Gewalt inkludiert und eine dementsprechend weit gefasste »Ethik des Gewaltverzichts« (Butler 2005, 2007a; Engel 2016, S. 60) im Sinne einer Utopie der Gewaltfreiheit umfasst, erfordert ebenso eine kritische Einschätzung des eigenen Anteils an bestehenden Gewaltverhältnissen sowie der Bereitschaft und Fähigkeit, zu deren Unterbrechung beizutragen. Darüber hinaus ist es notwendig, die dazu erforderlichen Möglichkeitsbedingungen realistisch einzuschätzen. Unter Berücksichtigung der Verstrickung von Gewalt erster und zweiter Ordnung sind diese zumindest als ambivalent einzuschätzen.

Eine erste Säule für Butlers »Ethik des Gewaltverzichts« (Engel 2016, S. 60), die sich dieser Ambivalenz bewusst ist, ohne sie beseitigen zu können, bilden Lévinas' Überlegungen zum Angesicht des oder der Anderen, welches die von Butler zentral gesetzte Verletzbarkeit im Kontext einer Verbundenheit mit diesem oder dieser Anderen am sichtbarsten verkörpert (Butler 2004a, S. 134). Verletzbarkeit ist hier in einem zweifachen Sinn an die zuvor diskutierten affekttheoretischen Überlegungen anschlussfähig. Das Gesicht, mit dem wir von dem oder der Anderen adressiert würden, fordere uns nach Lévinas auf ambivalente Weise zu einer Antwort heraus (ebd., S. 130), bei der wir darüber entscheiden könnten, ob wir mit oder ohne Gewalt reagieren, so Butlers Interpretation. Das sei deshalb der Fall, weil das Angesicht ein menschliches Leben repräsentiere, das man nicht töten solle/dürfe, das zugleich aber potenziell genau zu dieser Gewalt auffordere (ebd., S. 132 ff.).

Warum allein das Angesicht des oder der Anderen zu Gewalttätigkeit auffordern soll, wird in Butlers Lévinas-Rezeption nicht weiter diskutiert. Diese Annahme erscheint mir in der Übernahme einer anthropologischen Konstante einer vom Anderen ausgehenden tödlichen Bedrohung als problematisch. Dass jedoch das ›Gesicht zu zeigen‹ nicht automatisch an einen angeblich universellen Humanismus appelliert, veranschaulicht Butler eindrücklich mit ihren bildtheoretischen Überlegungen zur medialen Repräsentation von ›Feind\_innen der USA‹ im Kontext des sogenannten *war on terror*. So hätten etwa die beständigen dämonisierenden Abbildungen der Gesichter von Saddam Hussein oder Osama bin Laden ein ganz und gar nicht nach Gewaltlosigkeit rufendes Narrativ gefestigt, sondern ganz im Gegenteil deren absehbare gezielte Tötung bereits vorweggenommen (ebd., S. 140 ff.).

Butler zufolge stammt Lévinas' Verständnis von Gewaltlosigkeit keineswegs von einem friedlichen Ort (ebd., S. 137). Doch dass die Ausübung von Gewalt auch mit Lust und Macht assoziiert werden kann, wie dies etwa die von ihr im Kontext normativer Gewalt diskutierten, von Soldat\_innen selbst angefertigten und verbreiteten Folterfotos von Abu Ghraib nahelegen, wird von Butler hier nicht erwähnt. In Bezug auf diese von Lévinas angeführte Spannung zwischen den beiden Handlungsoptionen Angst und Sorge argumentiert die Autorin vor allem psychoanalytisch. Insofern überrascht es nicht, dass sie im Kontext ihrer Ausführungen zum Angesicht als Konfrontation mit dem und der Anderen ebenso wie mit der eigenen Verstrickung in Gewalt den Begriff der Aggression einführt (ebd., S. 172), den sie in ihren sonstigen Überlegungen zu einer Gewaltkritik in Zeiten des Krieges nur dann bemüht, wenn sie von Affekten spricht. Sie unterscheidet Aggression und Gewalt

deutlich voneinander und betont, eine möglicherweise verspürte Aggression impliziere eben noch nicht automatisch Gewalt – hier in einem engen Sinne verstanden –, man könne sich stets gegen ein eigenes Gewalthandeln entscheiden und diese Aggression in etwas Anderes umwandeln (Butler 2004a).

## 7. Gratwanderungen der Unterscheidbarkeit

In einem zweiten Strang der Auseinandersetzung mit *violence* und *non-violence* bezieht sich die Autorin auf Benjamin (1965). Im Unterschied zu ihrer Lévinas-Rezeption begründet sie ihre Ausführungen hier nicht psychoanalytisch, sondern politiktheoretisch, was das Verständnis von Benjamins 1921 erstmals veröffentlichter Gewalttheorie jedoch nicht einfacher macht. Mit ihm argumentiert sie, dass sowohl Gewalt als auch ihr angenommenes Gegenteil in einem größeren gesellschaftspolitischen Kontext zu verorten sind, dessen multimodale Gewaltförmigkeit mit einem persönlichen Verzicht auf gewalttätiges Handeln allein noch nicht aus der Welt geschafft werden kann.

Die Butler zufolge eigentlich kaum mögliche Unterscheidung von *violence* einerseits und *non-violence* andererseits, worunter sie Aspekte von Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und Gewaltfreiheit zu meinen scheint, macht eine eindeutige Positionierung schwierig. Die Komplexität von Gewaltverhältnissen unterschiedlicher Modalitäten anzuerkennen, führt nämlich notwendigerweise zur heiklen Frage der (Il-)Legitimität von Gewalt, deren detaillierter Erörterung sich die meisten Gewaltkonzeptionen entziehen. Anstatt jedoch diese Frage in vermeintlich eindeutige Begrifflichkeiten zu verlagern, um die Sphäre der eigenen Wissenspraxis vom Tabu der Gewaltförmigkeit freizuhalten, fragt Butler mit der Auflösung der eindeutigen Grenze zwischen *violence* und *non-violence* nach den normativen Implikationen, die der Aufrechterhaltung dieser Grenze innewohnen.

Auch wenn sie mit *violence/non-violence* ein vermeintlich eindeutiges Begriffspaar benutzt, das in Anlehnung an Lévinas ein direkt-personal-physisches Gewaltverständnis nahelegt, geht Butler mit Benjamin davon aus, dass es nicht ganz so einfach ist, Gewalt – und damit auch Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und Gewaltfreiheit – zu definieren. Ausgehend von der Feststellung, deren zahllose Formen würden fließend ineinander übergehen und jeglicher Definition sei bereits ein Maß an normativer Gewalt inhärent, bevorzugt Butler daher eine stetige reflexive Annäherung an sich beständig verändernde Erscheinungsformen und Wirkungseisen relational und prozesshaft zu verstehender Gewalt (Butler 2007b).

Bezugnehmend auf Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1965) hält sie fest, dass Versuche der Definition und Begriffsbildung von Gewalt einander aufgrund dieser perspektivischen Reflexivität und der phänomenologischen Transformation auch widersprechen können. Dieser Erschwernis zum Trotz stellt Benjamins Konzeption von Gewaltlosigkeit eine Voraussetzung für ihre auf einer globalen Verbundenheit der Menschen basierende Theorie der Verantwortlichkeit dar, »in deren Zentrum ein fortwährendes Ringen um Gewaltlosigkeit steht« (Butler 2007b, S. 24).

Butler verortet Benjamins Vorstellung von Gewaltlosigkeit/Gewaltverzicht/Gewaltfreiheit in seinem Konzept der »göttlichen Gewalt« (Benjamin 1965, S. 59f.), welches jedoch wenig mit einem Alltagsverständnis des Göttlichen gemein hat und auch kein theologischer Begriff ist. Darin, so Butler, sehe Benjamin die Unterscheidbarkeit zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit aufgehoben und vermute eine Ressource für gewaltfreie Konfliktbearbeitung, die in Butlers Lesart von Benjamins sprachtheoretischen Überlegungen von der Gewaltfreiheit der sprachlichen Verständigung ausgeht (Butler 2016).

Dem gegenüber nennt er die rechtssetzende politische eine »mythische Gewalt« (Benjamin 1965, S. 59ff.), die Butler mit folgenden Worten knapp erklärt: »Das Recht legitimiert die Gewalt, die im Namen des Rechts ausgeübt wird, und die Gewalt wird zum Modus, in dem das Recht sich begründet und selbst legitimiert« (Butler 2007b, S. 42), und das ohne jegliche Rechtfertigung im eigentlichen Sinne (Butler 2013, S. 90). Diese von Benjamin mythisch genannte Gewalt gelte es ihm zufolge, mittels göttlich genannter Gewalt zu zerstören (Butler 2007b, S. 30). Göttliche Gewalt ist also weder Gewalt erster (im Wissen) noch zweiter (im Handeln) Ordnung, sondern jenseits dieser beiden Ebenen angesiedelt und daher als potenzielle Ressource zu deren beider Überwindung konzipiert.

Hier scheint auch für Butler nicht immer eindeutig feststellbar zu sein, bis zu welchem Grad dieses Verständnis göttlicher Gewalt direkte, personale, physische Gewalt inkludiert. Sogar sie bezeichnet Benjamins Begriff als sehr schwer nachvollziehbar. Da sie selbst jedoch nicht davon ausgeht, dass *non-violence* trennscharf von *violence* unterschieden werden kann, irritiert sie die diesbezügliche Ambivalenz in Benjamins Argumentation nicht grundlegend. Diese Ambivalenz als auszuhaltende Spannung zu akzeptieren ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einer Rechtfertigung für Gewalthandlungen. Benjamins Plädoyer für diese Art von als gewaltfrei gedachter (göttlicher) Gewalt entlässt die Schuldigen nicht aus ihrer Schuld, so Butler, aber »aus ihrer Verankerung im Recht, und hebt somit die Bindung an die Verantwortlichkeit auf, die aus der Herrschaft des Rechts selbst hervorgeht« (ebd., S. 32) – also aus Benjamins mythischer Gewalt, die eng verwandt ist mit Derridas Gewalt erster Ordnung und normativer Gewalt im Sinne Butlers.

An anderer Stelle schreibt die Autorin in Anlehnung an Benjamins Vorstellung vom Generalstreik als Mittel zur Überwindung jener mythischen Gewalt, dass man »die Perspektive des positiven Rechts bereits verlassen haben [muss], um die Gewalt infrage stellen zu können, die ihm Legitimation und Selbsterhalt garantiert« (Butler 2013, S. 111). Darunter verstehe ich, dass man die normative Gewalt der herrschenden Rahmung bereits erkannt und Wege zu deren Resignifizierung gesucht und gefunden hat. Dieser bewusste Bruch mit Recht und Legitimität bedeutet jedoch nicht, jeglicher Gewaltanwendung Tür und Tor zu öffnen und zugleich selbst gewaltlos zu handeln behaupten zu können, wie dies Theoretiker\_innen weiter Gewaltbegriffe oft vorgeworfen wird.

Ganz im Gegenteil muss man mit einem solchen Gebot von Gewaltfreiheit, das sich über seine Verstrickung mit Gewalt im Klaren ist und die eigene Gewaltlosigkeit nicht als gegeben voraussetzt, beständig ringen, anstatt es als liberale Selbst-

definition in Anspruch zu nehmen und in selektiver Gewaltlegitimation zugleich zu unterwandern.

Im vollen Bewusstsein der gleichzeitigen Notwendigkeit und Unmöglichkeit von Gewaltfreiheit zieht Butler Benjamins Überlegungen heran, um zu jener Kernfrage vorzudringen, die mit der Unterscheidung zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit eng verwandt ist, aber ungleich seltener offensiv diskutiert wird: die Frage nach der (Il-)Legitimität von Gewalt (Butler 2016). Damit nähert sie sich dem Herzstück Politischer Theorie, nämlich der Frage nach Staat, Recht und Gewaltmonopol, das sie in ihren sonstigen Ausführungen im Zusammenhang mit normativer Gewalt nur indirekt adressiert. Nur in einem etablierten Rahmen, so Butler, könne man zwischen legitimer und nicht legitimer Gewalt eine Unterscheidung treffen – und damit auch zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit (ebd.). Ein solcher, mit Benjamin juristisch als legal verstandener Rahmen stelle nämlich jene Normen und Rechtfertigungen zur Verfügung, auf deren Basis Urteile getroffen und gefällt würden, während er selbst ungerechtfertigt bleiben könne (ebd.). Das Rechtssystem selbst etablierte demzufolge Schemata, die seine eigene legale – und normative – Gewaltförmigkeit legitimiere, während es seinerseits alles als gewaltförmig bezeichnen könne, was dieses Wissens- und Machtregime bedrohe oder herausfordere, und jene als gewalttätig diffamiere, die die herrschende Ordnung – und sei es nur verbal oder symbolisch – angreifen würden (ebd.).

In Anlehnung an Benjamin schreibt Butler:

Das Recht legitimiert die in seinem Namen begangene Gewalt und Gewalt ist es, kraft derer sich das Recht instituiert und legitimiert. Dieser Zirkel wird durchbrochen, wenn das Subjekt die Ketten abwirft oder sich ihrer plötzlich ledig findet oder wenn die Menge den Platz des Subjekts einnimmt und in Auseinandersetzung mit einem anderen Gebot von dezidiert nicht-despotischer Kraft die Umsetzung der Rechtsforderungen verweigert. (Butler 2013, S. 111)

Sie schließt daraus, dass wir über das Verhältnis von Gewalt und Gewaltlosigkeit gar nicht erst sprechen können, wenn wir nicht zuvor den relevanten Rahmen identifizieren, innerhalb dessen dieses Verhältnis unweigerlich auf die Ebene normativer Gewalt zurückgebunden werden muss. Debatten über Gewalt ebenso wie über ihr angenommenes Gegenteil müssten dementsprechend immer in ein Macht-Wissens-Verhältnis gesetzt und die dabei jeweils selbstverständlichen Begriffe und Perspektiven hinterfragt werden (Butler 2009a, S. 177).

In ihrer Relektüre Benjamins kommt Butler zu dem wenig befriedigenden Fazit, dass der Autor hinsichtlich der Möglichkeit und Bedeutung von *non-violence*, was ich als Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und Gewaltfreiheit weiter ausdifferenziert habe, eindeutig zweideutig bleibe (Butler 2013, S. 92). Dennoch hält sie fest, dass Benjamins heute schwer verständliche Gewaltkritik »nicht nur die Grundlage für eine Kritik der Rechtsgewalt, sondern auch die Voraussetzung für eine Theorie der Verantwortung bildet, in deren Zentrum die fortlaufende Bemühung um Gewaltlosigkeit steht« (ebd.). In Anlehnung an seine Unterscheidung zwischen mythischer und göttlicher, also zwischen rechtsetzender und (Un-)Recht zerstörender Gewalt lotet Butler die Unmöglichkeit einer trennscharfen Grenze zwischen Gewalt und

Gewaltlosigkeit aus, an der auch Gewaltfreiheit in einem größeren als dem individuellen Handlungskontext mit ins Spiel kommt.

Mit heute etwas leichter zugänglichen Begriffen als jenen Benjamins sieht sie ihn ähnlich wie sich selbst auf der Suche nach einer »paradoxe[n] Möglichkeit einer gewaltlosen Gewalt« (Butler 2013, S. 88), die die Gewaltförmigkeit machtvoller Rahmungen außer Kraft zu setzen vermag (Butler 2007b, S. 20, 2013, S. 88).

Butlers Überlegungen zu normativer Gewalt stehen dazu durchaus in einem gewissen Spannungsverhältnis, zumal individuelle, situative Gewaltlosigkeit ebenso wie prinzipielle und gesellschaftliche Gewaltfreiheit umso schwieriger zu erreichen ist, je breiter und tiefer man Gewalt am Werk sieht. Ein solches Verständnis von Gewalt legt nämlich nahe, dass eine gewissermaßen gereinigte, unschuldische Gewaltlosigkeit im liberalen Sinne nicht nur ein Mythos ist, sondern auch Illusion und zugleich Herrschaftstechnik.

## 8. Ambivalenzen aushalten statt eibebnen

Butler verweigert sich einer eindeutigen Gewaltdefinition und tritt für ein relationales und prozesshaftes Gewaltverständnis ein – das notwendigerweise auch das Verständnis von Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und Gewaltfreiheit umfasst. Sie fordert ihre Leser\_innen auf, sich Ambivalenzen und Unauflösbarkeiten zu stellen und Verkomplizierungen auszuhalten. Dies muss nicht notwendigerweise eine Relativierung nach sich ziehen, wie dies abwägenden Erörterungen von Gewaltverhältnissen oft unterstellt wird.

Die mit Butlers Ringen einhergehende Verkomplizierung verdankt sich einer vierfachen Komplexität von Gewaltverhältnissen: erstens die Komplexität des Verhältnisses unterschiedlicher, von Butler Modalitäten genannter Formen von Gewalt erster und zweiter Ordnung zueinander, die immer auch mit dem Wissen um diese Formen, mit ihren Definitionen und Verselbstverständlichungen in Zusammenhang stehen; zweitens die vermeintlich eindeutige Unterscheidbarkeit von *violence* und *non-violence*, der Butler eine klare Absage erteilt; drittens die damit aufgeworfene Notwendigkeit einer Positionierung in heiklen Fragen der (Il-)Legitimität von Gewalt in ihren mannigfaltigen Modalitäten und die Unmöglichkeit einer daraus folgenden lupenreinen individuellen Gewaltlosigkeit, die auch mit dem Ideal eines Zustandes umfassender Gewaltfreiheit korrespondiert; viertens schließlich die politische und intellektuelle Orientierung hin auf eine tatsächliche Reduktion und Überwindung von Gewalt in einem umfassenden Sinne bei gleichzeitiger Anerkennung der Unmöglichkeit dieses Unterfangens, das daher stets ein Ringen bleibt.

Angesichts dessen reicht eine bloße politische Entscheidung »gegen Gewalt« nicht aus, um Gewaltfreiheit zu denken, Gewaltlosigkeit zu fordern und Gewaltverzicht zu praktizieren. Es handelt sich dabei nämlich weder um eine individuelle noch um eine universelle Tugend. Vielmehr ist darunter ein Ringen zu verstehen, bei dem man die eigene, auch fehleranfällige Verstrickung in Gewalt als unvermeidbare Voraussetzung eines Strebens nach Gewaltlosigkeit, Gewaltverzicht und

erst recht nach Gewaltfreiheit akzeptieren muss. Dieses Ringen ist notwendigerweise in einen sozialen und historischen Kontext eingebunden und stellt daher nicht nur eine Aufgabe des und der Einzelnen dar, sondern eine zutiefst relationale und kollektive Herausforderung. Für Butler ist Frieden dementsprechend kein Begriff der philosophischen Analyse, sondern einer der politischen Imagination: »Frieden ist ein aktiver Kampf gegen die Gewalt, und es gibt keinen Frieden ohne die Gewalt, die er in Schach zu halten sucht. Frieden bezeichnet diese Spannung, da er in gewissem Maße immer ein gewaltsamer Prozess ist, eine Gewalt jedoch im Namen der Gewaltlosigkeit.« (Butler 2013, S. 75)

Zu diesem aktiven Kampf des Friedens beizutragen, ist Aufgabe einer Poetik des Widerstandes, die sich ihre eigenen Ambivalenzen zur Ressource macht.<sup>3</sup>

### Anmerkungen

- 1 Butler verwendet den im Deutschen doppeldeutigen Begriff *humanity*.
- 2 Weder im englischen Original noch in der deutschen Übersetzung wird präzise zwischen Affekten, Gefühlen, Sinnen, Emotionen, Empfindung oder Wahrnehmungen unterschieden. Dasselbe gilt für viele Debatten rund um den sogenannten *affective turn*.
- 3 Der vorliegende Text entstand im Rahmen des mehrjährigen Forschungsprojekts »Theorizing Epistemic Violence« (Projektnummer V368-G15), das vom Wissenschaftsfonds FWF im Rahmen des Elise Richter-Exzellenzprogramms gefördert und am Zentrum für Friedensforschung und Friedensbildung der Universität Klagenfurt durchgeführt wurde. Es handelt sich um eine gekürzte und redigierte Version eines Unterkapitels der Habilitationsschrift der Autorin an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Die darauf basierende Monografie mit dem Titel *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne* erscheint 2020 in der Reihe *Edition Politik* bei transcript, Bielefeld. Weitere Informationen zum Projekt, zur Thematik und zur Autorin siehe [www.epistemicviolence.info](http://www.epistemicviolence.info).

### Literatur

- BENJAMIN, WALTER (1965 [1921]): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BRUNNER, CLAUDIA (2017): Vom Ringen mit der Utopie. Feminismus, Gewalt(freiheit) und Wissenspolitik. In: Bargetz, Brigitte; Kreisky, Eva; Ludwig, Gundula (Hg.): *Dauerkämpfe. Feministische Zeitdiagnosen und Strategien*. Frankfurt/M.: Campus, S. 263–271.
- BUTLER, JUDITH (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London-New York: Routledge.
- DIES. (1993): *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of »Sex«*. New York: Routledge.
- DIES. (1999): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York-London: Routledge.
- DIES. (2004a): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London-New York: Verso.
- DIES. (2004b): *Undoing Gender*. New York-London: Routledge.
- DIES. (2005): *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- DIES. (2007a): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- DIES. (2007b): Kritik, Zwang und das heilige Leben in Walter Benjamins »Zur Kritik der Gewalt«. In: Krasmann, Susanne; Martschukat, Jürgen (Hg.): *Rationalitäten der Gewalt. Staatliche Neuordnungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*. Bielefeld: transcript, S. 19–46.
- DIES. (2009a): *Frames of War. When is Life Grievable?* London-New York: Verso.
- DIES. (2009b): *Krieg und Affekt*. Zürich-Berlin: diaphanes.

- DIES. (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt/M.-New York: Campus.
- DIES. (2013): *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Frankfurt/M.-New York: Campus.
- DIES. (2016): *Distinctions on Violence and Nonviolence, European Graduate School*. Saas Fee, Video-mitschnitt Vortrag 12.8.2016. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=3sSFCqzvTEI> [Zugriff: 26.4.2018].
- CHAMBERS, SAMUEL A.; CARVER, TERRELL (2008): *Judith Butler and Political Theory. Troubling Politics*. London-New York: Routledge.
- ENGEL, ANTKE (2016): Von gouvernementaler Hegemonie zur postsouveränen Staatlichkeit der Diaspora. In: Distelhorst, Lars (Hg.): *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers*. Baden-Baden: Nomos, S. 41–72.
- LUDWIG, GUNDULA (2011): *Geschlecht regieren. Zum Verhältnis von Staat Subjekt und heteronormativer Hegemonie*. Frankfurt/M.: Campus.
- MILLS, CATHERINE (2007): Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility. In: *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, Jg. 18, H. 2, S. 134–156.
- SONTAG, SUSAN (2003): *Das Leiden anderer betrachten*. München-Wien: Carl Hanser.