

Judith Butler

Über kritische Intellektuelle

Ich bekenne, dass ich Probleme mit der Idee des ^öffentlichen^^ Intellektuellen habe, denn meistens geht es bei dieser Idee darum, wessen Ansichten auf dem Marktplatz der Ideen für den Konsum verfügbar sind. Ich ziehe die Idee des ^kritischen^^ Intellektuellen vor, zumal die Wiederbelebung des ^Kritischen^^ als Zentrum verantwortlicher linker Politik ansteht. Es ist wichtig, die Vorstellung von Kritik als reiner Negativität zu unterscheiden von deren Wirken als einer Form, die Bedingungen der Möglichkeit von Politik selbst zu untersuchen. Was zählt, so können wir fragen, aus dieser Perspektive als Politik? Was rechnen wir zur Politik und mit welcher Begründung schließen wir anderes aus dem Begriff aus?

Ich habe eine philosophische Bildung und betrachte Philosophie als eine Ressource; einige der Fragen, die ich stelle – oder die Weise, wie ich sie stelle –, stammen zum Teil aus philosophischen Traditionen. Aber nur selten schreibe ich tatsächlich für ein akademisch-philosophisches Publikum. Wer also ist mein Leser? Beim Schreiben stelle ich mir diese Frage – sie ist nicht vorweg schon beantwortet. Bist Du da? Wer bist Du? Ich habe kein Bild des Lesers vor Augen; Schreiben gleicht eher einem offenen Gesuch, um herauszufinden, ob jemand da ist; es bedeutet, den Raum des Anderen im eigenen Schreiben zu öffnen, ohne genau zu wissen, wer es aufnehmen wird und wie. In diesem Sinne ist das, was ich schreibe, weggegeben, von anderen aufgenommen und angeeignet, wie ich es nicht beabsichtigt hatte. Es ist nicht mein Eigentum.

Natürlich stelle ich, wenn ich schreibe, einem Leser eine Reihe von Fragen, und das setzt voraus, dass wir einige kulturelle Probleme gemeinsam haben. Das scheint besonders auf feministische Arbeiten zuzutreffen. Nehmen wir zum Beispiel Simon de Beauvoirs *Das andere Geschlecht*: Wollen wir es Philosophie nennen? Ist es ein philosophisches Werk? Ich würde sagen ja. Bleibt es in den

Grenzen der Philosophie? Nein. Sie stellt relevante Fragen: Was ist eine Frau? Ist eine Frau eine Person? Kann sie eine Person werden? Was bedeutet es, eine Frau zu werden? Ihr Werk hat mir gezeigt, wie jemand eine philosophische Frage nehmen und in einem konkreten kulturellen und politischen Problem fruchtbar machen kann. Man denke an Antigone. Bekanntlich beerdigte sie ihren Bruder gegen Kreons Befehl. Aufgefordert, ihre Tat abzustreiten, findet sie sich in einer sehr interessanten und besonderen Lage. Denn sie ist kein Bürger, ihr ist nicht erlaubt zu reden; ihr ist das Reden verboten und dennoch zwingt sie das souveräne Gesetz dazu. Trotzdem verletzt sie das Gesetz in dem Moment, in dem sie spricht, und ihre Rede übersteigt das Gesetz, das die zulässige Rede regiert. Wie weit kann dann Antigone für uns als Modell des Sprechers dienen, der außerhalb des akzeptierten Diskurses steht, aber dennoch spricht, manchmal klug, manchmal kritisch innerhalb des Diskurses und gegen ihn? Vielleicht wirken die Regeln, von denen die Arbeit der Philosophie regiert wird, auf diese Weise, indem sie einen mimetischen Überschuss produzieren, der die Legitimität jener Regeln in Frage stellt. Weiter gefasst können diese Fragen relevant und interessant für alle Leute sein, die sich in einer Minderheitenposition befinden oder sich vom offiziellen öffentlichen Diskurs ausgeschlossen finden - und irgendwie trotzdem reden.

Daher scheint mir, dass etwas [^]Kritisches^{^^} passiert, wenn jene außerhalb der [^]Öffentlichkeit^{^^} oder außerhalb der offiziellen Version von [^]Politik^{^^} dennoch reden. Ich frage mich allerdings, ob wir von einer [^]kritischen Verantwortung^{^^} heutiger Intellektueller reden sollten. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuerst fragen, wer heute überhaupt als Subjekt der Verantwortung gilt. Ich weiß, dass die Regierung unter dem Bush-Regime einen sehr starken Diskurs über Verantwortung propagiert hat: Die moralische Begründung für die Zerstörung des Sozialstaates besagte, dass Individuen *Verantwortung* für sich selbst übernehmen sollten; die moralische Begründung für unilaterale Militäreingriffe in souveräne Staaten war, dass die

USA *verantwortlich* für die freie Welt seien (ich bin mir jedoch nicht sicher, dass die USA ihren Anteil an der Verantwortung für die gegenwärtige Wirtschaftskrise als Folge absolut unverantwortlicher Deregulierung der Börse übernehmen wird). Das Wort wird politisch auf höchst interessante Weise verwendet. In Frankreich und Italien gibt es den Ausdruck *responsabilisation* bzw. *responsabilizzazione*, womit der Vorgang gemeint ist, die Bürger zu Verantwortlichen ihrer selbst zu machen – ein Prozess, welcher der aus Kants Begriff moralischer Autonomie folgenden Idee der Selbst-Gesetzgebung und Selbstbildung zu widersprechen scheint. *^Verantwortlichmachung^^* beschreibt ein Regierungsverfahren zur Herstellung moralischer Subjekte. Nicht nur wird das Regierungswirken durch dieses Wort verschleiert, sondern Moralisierung im allgemeinen verlegt den Ursprung von Verhalten und Handeln in individuelle Akteure und lenkt so von der Regierungsmacht bei der regulierten Herstellung solcher Subjekte ab. Sie lenkt auch von Nicht-Regierungsmächten ab, einschließlich der NROs, die regulieren, wer ein Subjekt von Verantwortung werden kann und wer nicht. In den USA übernehmen wir Verantwortung für das Leben derjenigen, die wie wir sind (und hier bedeutet *^Verantwortung^^* die *^Verpflichtung, in ihrem Namen einzugreifen^^*); wir übernehmen Verantwortung für das Leben von Amerikanern, aber wir erkennen nicht immer diejenigen *als ein Leben* an, deren kultureller Hintergrund nicht offensichtlich mit den vorherrschenden Bildern des *^Unsrigen^^* übereinstimmt, besonders wenn es sich um Fragen *^rassischer^^* Unterschiede und religiöser Andersheit handelt.

Die Fragen, *^wem gegenüber bin ich verantwortlich?^^* und *^für wen bin ich verantwortlich?^^*, scheinen in diesen Fällen im Vorhinein auf die Frage verengt, *^mit wem kann ich mich identifizieren?^^* Und implizit, ja sogar zwingend, unterstellt die Identifikation im nationalen Rahmen die Art Subjekte, die von mir bereits anerkannt werden können, oder in anderen Worten Subjekte, die meinen Normen des Anerkennens keinen Widerstand entgegensetzen, die meine bereits etablierten Vorstellungen, wer als Subjekt zählt und wer

nicht, bestätigen. Ich gestehe, dass am Anfang meiner Überlegungen zur Verantwortung meine Hauptsorge Formen von Moralismus galt, besonders in der Linken, bei denen Individuen mit bestimmten ^Subjektpositionen^^ für die gesamte Geschichte gesellschaftlicher Herrschaft verantwortlich gemacht wurden. Ich hatte das Bedürfnis, über Verantwortung anders nachzudenken, so dass Verantwortung nicht zu einer rein individuellen Angelegenheit würde, und war dabei sicher von Levinas beeinflusst, aber vielleicht auch von Arendt.

An der Aufforderung, für meine Taten Verantwortung zu übernehmen, interessierte mich am meisten der Umstand, dass ich dazu von jemandem aufgefordert werde, und das gilt auch für den Fall, dass ich mir selbst eine solche Frage stelle. Derrida macht dies besonders deutlich, wenn er die ^Antwort^^ in der ^Verantwortung^^ herausstellt. Ich werde aufgefordert, einem anderen Menschen zu antworten, damit befinde ich mich bereits in einer sozialen Situation. Und wenn ich mich selbst auffordere, Verantwortung zu übernehmen, werde ich durch meine Selbstverdopplung zu einem sozialen Wesen in dem Augenblick, in dem ich mir die Frage vorlege. Es ist aber nicht nur die Tatsache der Andersheit, die den Austausch zu einem sozialen macht, sondern der Umstand, dass ich, wenn ich in einer bestimmten Sprache oder durch ein bestimmtes Medium hindurch angesprochen werde, auch genötigt bin, in einer Sprache oder einem Medium, die der anderen Person verständlich sind, Verantwortung zu übernehmen; in diesem Sinne sind meine Bemühungen, Verantwortung für mich selbst zu übernehmen, sozial angeregt und vermittelt, wenn nicht in einem spezifischen Sinne sozial *konstruiert*. In einem solchen Rahmen können wir Moraltheorie wesentlich innerhalb der Gesellschaftstheorie verorten - und nicht nach Belieben. Ich denke, Gleiches gilt auch für Politik und politische Theorie, denn wir müssen uns fragen, in welchem politischen Kontext die Idee der Verantwortung aufkommt - und wir müssen die verschiedenen Bedeutungen von ^Verantwortung^^ analysieren können. Das bedeutet meines Erachtens nicht, den Begriff zu relativieren oder

aufzugeben, sondern zu begreifen, wie sich die politischen Bedingungen ändern müssen, damit von Zynismus freie Verantwortung etabliert werden kann. Die Veränderung dieser Bedingungen stellt selbst eine Verantwortung dar, führt aber auch zu einer Verwirklichung von Verantwortung als Teil der Institutionalisierung einer egalitäreren und gerechteren Organisation gesellschaftlichen Lebens. Das ermöglicht uns, zwischen verfälschtem und nicht verfälschtem Gebrauch des Begriffs zu unterscheiden, auch wenn die Verfälschung ein Risiko für jedes Praktizieren von Verantwortung darstellt. Auf krasseste Weise zeigt sich das, wenn [^]Verantwortung[^] zu einem Mittel für die Aufrechterhaltung der Bedingungen globaler Verantwortungslosigkeit wird, das heißt, wenn die USA aktiv zwischen schützens- und kümmernden Bevölkerungen und solchen, die es nicht sind, unterscheiden. Wir wollen hoffen, dass sich dies unter der Obama-Regierung substantiell ändert - es gibt einige Gründe für diese Hoffnung, aber auch weiterhin Gründe zur Sorge.

Obwohl ich manchmal an Themen arbeite, die keine direkte Verbindung zum Feminismus zu haben scheinen, arbeite ich weiter am Feminismus und werde das immer fortführen - keine Frage. Und vielleicht denke ich nicht immer in feministischen Begriffen, aber wenn ich denke, ist das wahrscheinlich eine feministische Errungenschaft. Ich arbeite weiter an Themen wie Transgender, Gewalt gegen Frauen, sexuelle Minderheiten, ich arbeite mit klinischen Psychoanalytikern an der Revidierung der Erklärungsrahmen und Kategorien, die zur Pathologisierung sexueller und geschlechtlicher Minderheiten tendieren. Das ist sicher Teil meiner fortlaufenden Arbeit und wird es bleiben, und meine Hoffnung geht dahin, dass diese Arbeit zusammen mit der Kritik an staatlicher Gewalt auf Resonanz in einer größeren linken Bewegung mit ähnlichen Zielen stoßen wird. Ich glaube nicht, dass Intellektuelle den Bewegungen ihren Weg vorschreiben können, aber ich glaube doch, dass Denken Teil jedes lebendigen Aktivismus ist und dass manche Denkformen zwischen sozialen Bewegungen und theoretischer Reflexion hin- und herwandern. Die Idee der

^Prekarität^^, die für den Einsatz gegen kapitalistische Globalisierung, aber auch für den feministischen Aktivismus und die Kämpfe für das Recht auf Nahrung, Wohnung und Staatsbürgerschaft so zentral geworden ist, beruht vielleicht auf einer bestimmten Lebensauffassung und stützt bestimmte philosophische Engagements. Vergessen wir nicht, dass Aktivisten lesen, dass sie manchmal auch Wissenschaftler sind und dass Wissenschaftler nicht völlig anders leben als Aktivisten, auch wenn manchmal ihre Anliegen andere sein müssen.

Für mich zum Beispiel entspringt die prekäre Lebensweise einer bestimmten feministischen Perspektive, der Kritik einer bestimmten in klassisch liberale Politikformen eingebetteten, mutmaßlich männlichen Idee des Subjekts als selbstgenügsam und ungesellschaftlich. Zweifellos ist die Kritik der Vorstellung, jedes von uns könnte wirklich außerhalb von Abhängigkeitsbeziehungen existieren, eine wichtige, bleibende Errungenschaft feministischer Theorie und Politik. Was meine Arbeit über Geschlecht (*gender*) und meine neuere Arbeit zum Krieg verbindet, hängt vielleicht mit der Frage zusammen, wie soziale Ontologien reguliert werden. Ich habe mich damit beschäftigt, wie bestimmte heterosexuelle Rahmenbedingungen und normative Geschlechtmuster bestimmte Lebensweisen unlebbar und unbetrauerbar (*ungrievable*) machen. Das war eine wichtige Dimension des AIDS-Aktivismus und bleibt es bis heute, besonders in Anbetracht des Leids und des Verlusts auf dem afrikanischen Kontinent: häufig ist es ein Kampf darum, bestimmte Weisen verlorenen Lebens öffentlich betrauerbar zu machen. Tod durch Aids war kein beschämender Tod, sondern ein fürchterlicher Tod, der öffentliches Trauern verdiente und verdient. Irgendwie führte mich dieser Gedanke zu Antigone, zu ihrem Bestehen darauf, ihren Bruder zu beerdigen, auch wenn die öffentliche Beerdigung und Trauer gegen das Gesetz verstieß. Die Politik des Trauerns im Krieg ist sichtbar mit der Frage nach Distribution und Regulation betrauerbaren Lebens verknüpft. Wie denken wir darüber, wer betrauert werden soll und wer nicht, wer offen trauern darf und

wer nicht? Und welche Art öffentlicher Rede, *parrhēsía*, braucht es, um die Aufmerksamkeit auf die erschreckende Weise zu lenken, in der unsere Fähigkeit, Schrecken zu empfinden ungleich verteilt und naturalisiert ist? Das bleibt mit Sicherheit eine dringende Aufgabe für Intellektuelle, besonders diejenigen, die, aus welchen Gründen auch immer, gehört werden.

Aus dem Englischen von Daniel Fastner und Wolfgang Fritz Haug