

**Symposium zu: Jaeggi, Rahel: Kritik von Lebensformen. Berlin: Suhrkamp 2013. 451 Seiten. [978-3-518-29587-8]**

**Die Möglichkeit, „zugleich Nein zur einen und Ja zur anderen Lebensweise zu sagen“ (Judith Butler)**

Von Sabine Hark (TU Berlin)

Im Leitartikel der Märzausgabe der Hamburger Philosophie-Zeitschrift „Hohe Luft“ ist aus Rahel Jaeggis aus guten Gründen neutralem Buchtitel *Kritik von Lebensformen* (2013) ein Imperativ geworden: „Lebensformen darf man kritisieren“. Die Redakteure Tobias Hürter und Thomas Vašek greifen die in ihrer Wahrnehmung „neue Diskussion über den Status Homosexueller in unserer Gesellschaft“ auf, um die Frage zu stellen, was Homosexuelle legitim fordern können, „und wo sie sich auch Kritik gefallen lassen“ müssen. Die Antwort der Autoren ist eindeutig. Explizit beziehend auf Jaeggis Definition von Lebensformen als „kulturell geprägte Formen menschlichen Zusammenlebens“ (20), die als „überpersönlich geprägte Ausdrucksformen“ von „öffentlicher Relevanz“ (22) seien und über die daher „mit Gründen“ (13) gestritten werden kann, hätten Homosexuelle, so das Argument, keinen Anspruch darauf, dass ihre Lebensform von Kritik ausgenommen bleibe. Schließlich würden sie, von dieser Lebensform ausgehend, auch Forderungen an den Staat stellen – und das ginge dann eben alle an. Die Diskussion darüber, „welche Lebensformen ein Staat fördert – und welche nicht“, müsse daher möglich sein. Wollten Homosexuelle also Anerkennung, schlussfolgern Hürter und Vašek, müssten sie akzeptieren, dass auch ihre Lebensform Gegenstand von Kritik werde, zumal es einen Unterschied zwischen Kritik und Diskriminierung gebe, der darin bestehe, dass kritisieren „ernst nehmen“ bedeute.

Hürter und Vašek sind klug genug, es hierbei bewenden zu lassen. So weit wie Norbert Blüm, der sich Anfang des Jahres in der F.A.S. gegen die vollständige Gleichstellung lesbischer und schwuler Paare mit heterosexuellen ausgesprochen und dies damit begründet hatte, nicht jede Form von Zweisamkeit sei schon wertvoll, allein weil sie zustande komme, gehen sie nicht. Auch von der offen homophoben Rhetorik eines Matthias Matussek sind sie selbstredend weit entfernt. Dass sie dennoch und unter Bezugnahme auf eine Autorin, die diese Schlussfolgerung sicher nicht teilen würde, historisch in genau jenem Moment das Recht einklagen, auch homosexuelle Lebensformen kritisieren zu dürfen, da Lesben und Schwule mehr als Toleranz einklagen

und offensiv die Frage stellen, wessen Leben und welche Bindungen zählen, ist freilich irritierend. Und dies schon allein deshalb, weil Lesben und Schwule zu jenen gehören, deren Lebensform historisch gesehen bislang nicht nur von Verheimlichung geprägt war, sondern vor allem von Diskriminierung und davon, dass ihre Lebensform vom Staat gerade nicht gefördert und sie selbst vom öffentlichen Diskurs über diese Lebensform weitestgehend ausgeschlossen waren.

Es ist also mitnichten so, wie Hürter und Vašek nahelegen, dass Homosexuelle dann in der Gesellschaft angekommen sein werden, wenn „über ihre Lebensformen auch kritisch diskutiert wird“. Das tun moderne Gesellschaften seit der „Erfindung“ von Homosexualität als eigenständiger, gleichwohl verfemter Existenzweise ja ohnehin schon – und hier ist auch die schwache Unterscheidung der Autoren zwischen Kritik und Diskriminierung alles andere als hilfreich. In der Gesellschaft angekommen werden Lesben und Schwule dagegen wohl erst dann sein, wenn sie über die Frage der Angemessenheit ihrer Lebensformen mit befinden und sie tatsächlich „zugleich Nein zur einen und Ja zur anderen Lebensweise sagen können“. Vor allem aber, wenn auch jene bisher mit dem Siegel der zu schützenden Privatheit oder auch der Natürlichkeit ausgestatteten Lebensformen der Heterosexuellen endlich in den Horizont der Kritik eingetreten sein werden. Die Frage wäre dann nicht länger, welche Form von Zweisamkeit *wertvoll* ist, aber ob und wenn ja welche Form von Zweisamkeit, in Jaeggis Diktion, die „angemessene Lösung“ für das Problem darstellt, das die Menschen mit Zweisamkeit lösen wollen – und dies zudem in Absehung von der geschlechtlichen Identität oder sexuellen Präferenz der Beteiligten geschähe.

Nun kann man sich fragen, warum ich in einer Replik auf Jaeggis *Kritik der Lebensformen* zunächst in dieser Ausführlichkeit auf den Artikel von Hürter und Vašek eingehe und deren, wie ich hoffentlich zeigen konnte, problematische Bezugnahme auf Jaeggis Überlegungen. Schließlich ist eine Autor\_in nicht vollumfänglich für jede Inanspruchnahme verantwortlich, auch Jaeggi nicht. Weil ich freilich die Grundintuition von Jaeggis Projekt teile, dass nämlich Lebensformen – und zwar *alle* Lebensformen – aus guten Gründen kritisierbar sind und sich der Maßstab dafür aus diesen selbst gewinnen lässt; vor allem aber weil Jaeggi darauf beharrt, dass es gilt, „das komplizierte Verhältnis von Gestaltungsmacht, Intransparenz und der oft schwer entwirrbaren Komplexität miteinander verketteter Praktiken und Einstellungen zu verstehen“ (446), scheint es mir unabdingbar, auch die problematischen Inanspruch-

nahmen in den Blick zu nehmen, um mögliche Schwachstellen ihres Projektes identifizieren zu können.

Denn insofern Jaeggis Projekt seine Richtschnur in Marx' Diktum, „der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien zu entwickeln“ (Marx 1976: 345), gefunden hat, es also um *immanente Kritik* geht, muss die Frage nach der Beschaffenheit jener ‚schwer entwirrbaren Komplexität miteinander verketeter Praktiken und Einstellungen‘, also nach der ‚inneren Gestalt jener Institutionen und überindividuellen Zusammenhänge, die unser Leben formen und innerhalb derer sich unsere Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten ergeben“ (11f.), kurzum die Frage, wessen und welches Handeln ermöglicht und wessen und welches Handeln verunmöglicht wird, so exakt wie möglich beantwortet werden.

Und dazu gehört aus meiner Sicht zwingend, die Dinge *erstens* von den Kräften her zu verstehen, die auf sie einwirken und die sie konstituieren, Lebensformen sind also als materiell bedingt und politisch reguliert zu begreifen – sie haben „politisch-ökonomische Rahmenbedingungen“ (22), sind „immer schon *politisch* instituiert“ (40), konzidiert auch Jaeggi, ohne dem allerdings genauer nachzugehen. Es gilt *zweitens*, die historisch je spezifischen Weisen zu untersuchen, wie wir regiert werden, zu welcher Art Subjekten wir also gemacht werden und was wir demnach wollen können. Und es gilt schließlich *drittens*, Lebensformen als innerhalb von Machtgefügen positionierte Existenzweisen zu begreifen.

Über die Frage, „ob eine Lebensform „*als solche* gelungen, geglückt – oder auch rational – ist“ (23), sie also eine angemessene Lösung für Probleme darstellt, können wir daher gar nicht abstrakt beziehungsweise nur aus der Lebensform heraus befinden – wofür Jaeggi ohnehin nicht plädiert. Im Falle lesbischer oder schwuler Lebensformen beispielsweise müssen wir auch in Betracht ziehen, dass über diese bisher eben vor allem andere befunden haben, ja dass gerade die Möglichkeit, nein zur einen und ja zur anderen Lebensweise zu sagen, historisch bislang kaum gegeben war und Lesben und Schwule selbst entworfen wurden als welche, die ohne Rechtsansprüche sind beziehungsweise als die Verkörperung von Unrecht gelten (etwa im § 175 des deutschen Strafgesetzbuches), mithin legitim sozial verletzt werden dürfen.

Es ist nun keineswegs Jaeggis Ansinnen, nur die *einen* Lebensformen zu kritisieren. Im Gegenteil: es ist ihr ja gerade darum zu tun, *alle* Lebensformen – und vielleicht sogar vor allem jene, die bisher als unverfügbar galten – in den Bannkreis der Kritik ziehen. Wieder und wieder betont sie daher, Lebensformen seien zwar nicht frei gewählt und (nur) in diesem Sinne gegeben, zu-

gleich aber immer von Menschen gemacht, damit also der Deliberation und Veränderung zugänglich. Wo diese hingegen „nicht thematisiert werden können“, so Jaeggi entschieden, setzten sie sich unthematisiert durch (47) – was in ihrem Verständnis zu Lernblockaden und dem Verlust von Erfahrungsmöglichkeiten führt. Ethische Enthaltensamkeit ist für Jaeggi daher keine Option, da mit ihr Lebensformen „als *Lebensformen* – und damit auch: als etwas, zu dem es Alternativen gibt – *unsichtbar* gemacht werden“ (ebd.). Das aber bedeute, sie zu „einer Schicksalsmacht“ zu renaturalisieren (ebd.), was wiederum Menschen um die Chance bringe, ihr Leben zwar nicht unter selbstgewählten Bedingungen, dennoch selbst zu gestalten und zu verändern. Und dies gelingt, so Jaeggi, über den Weg immanenter Kritik. Diese setze „bei den mit einer Lebensform gesetzten Ansprüchen und Bedingungen an, reagiert auf die in dieser auftauchenden Probleme und Krisen und gewinnt gerade daraus das transformative Potential, das über die in Frage stehenden Praktiken hinausreicht und auf deren Veränderung zielt.“ (258).

Jaeggi reiht sich damit ein in jene „kritische‘ Tradition im Westen“ (Foucault 1996: 178), die sich, wie Theodor W. Adorno in *Negative Dialektik* (1973 [1966]: 30) schreibt, resistent „gegen das ihm Aufgedrängte“ zeigt. In diesem Satz ist enthalten, was heute mehr denn je die vielleicht vordringlichste Aufgabe kritischer Theorie ist: dem „Denken des Möglichen“, wie Judith Butler es formuliert hat, einen Ort zu geben (Butler 2009: 56). Worum es kritischer Theorie heute gehen muss, ist, mit anderen Worten, das Wissen um den Unterschied zwischen Wirklichem und Möglichem lebendig zu halten und uns „in eine Lage zu versetzen, von der aus wir die Welt, wie sie für uns gegeben ist, transzendieren können, um ganz konkret Zukunftsentwürfe zu erfinden, die anders sind als diejenigen, die in die Ordnung der Dinge eingeschrieben sind“ (Wacquant 2006: 669). Das Ziel kritischer Theorie, so hat es auch Michel Foucault (2005a: 703) gefasst, ist, „aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit heraus(zu)lösen, nicht mehr das zu sein, tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken“.

Die Aufgabe kritischer Theorie ist damit klar umrissen. Aber wie sieht es mit der Bedingung der Möglichkeit aus, diese Aufgabe zu bewerkstelligen? Und welche (Theorie-)Werkzeuge brauchen wir für ihre Bearbeitung? Kritisches Potenzial – auch das der immanenten Kritik von Lebensformen – ist ja nicht einfach ‚da‘; aufgrund eines „Übermaß an Realität“ (Boltanski 2010: 71) existieren gar strukturelle Verhinderungen der Entfaltung eines solchen Potenzials. Zusammenhänge müssen, so ja auch Jaeggi, allererst „mit theoretisch anspruchsvollen Mitteln *hergestellt*“ werden (86, Herv. i. O.). Zu fragen gilt da-

her, wie über genau diese Verhinderungsbedingungen *kritisches* gesellschaftstheoretisches Wissen, das sich resistent gegenüber dem ihm Aufgedrängten zeigt, überhaupt produziert werden kann. Und zwar in einer gesellschaftlichen Situation, in der ein „offener und produktiver Diskurs darüber, wie wir leben wollen, nicht nur faktisch nicht stattfindet, sondern weithin überhaupt als überflüssige, weil nutz- wie sinnlose ‚Dauerreflexivität‘ (Schelski) diskreditiert wird“ (Ricken 2006: 13)? Mehr noch: Woher kommen die Potenziale der Kritik von Lebensformen in einer gesellschaftlichen Situation, die verdichtet als *dreifache Ontologisierung* beschrieben werden kann: des *Allgemeinwohls* im Sinne unverfügbar geltender Marktdynamiken, des *Individuums* als (wahlweise rationales oder fehlbares) Begehrenssubjekt und schließlich von *Problemlagen* als individuelle Eigenschaften und private Risiken.

Diese dreifache Ontologisierung impliziert einen spezifischen Verlust von Sozialität und transformativer Phantasie – für ein Projekt der Kritik von Lebensformen unabdingbare Voraussetzungen. Es ist das Handeln selbst – als in Hannah Arendts (1981) Sinne genuin politischer, das heißt weltbildender Aktivität –, das aus der Welt verschwindet. Tatsächlich scheint die Möglichkeit von Politik – im Sinne der Kommunikation und kooperativen Entschlussfassung über jene Angelegenheiten, die Menschen gemeinsam sind, also auch ihre Lebensformen – zu den heute besonders gefährdeten Elementen zu gehören. Das Recht, sich selbst zu regieren, ist nicht gegeben. Michel Foucault sprach hier bereits in den frühen 1980er Jahren von den Kämpfen „gegen die Lenkung durch Individualisierung“ (Foucault 2005b: 274). Dies seien Kämpfe, in denen all das bekämpft würde, „was das Individuum absondert, seine Verbindungen zu anderen abschneidet, das Gemeinschaftsleben spaltet, das Individuum auf sich selbst zurückwirft und zwanghaft an seine Identität fesselt“ (ebd.). Ende der 1990er Jahre diagnostizierte dann Zygmunt Bauman (1999) das dramatische Verschwinden von Möglichkeiten, sich selbst zu regieren, sowie den Verlust von Brücken zwischen privater und öffentlicher Sphäre und damit den Verlust von Möglichkeiten, die als ‚privat‘ markierten und deshalb aus dem Bereich des Politischen ausgegrenzten Belange und Nöte in die öffentliche Sphäre zu übersetzen. Zur selben Zeit merkte auch Cornelius Castoriadis (1998) kritisch an, dass die Institutionen von heute die Menschen auf vielfältige Weise davon abhielten, sich an öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen.

Prozesse kollektiver Verständigung über Lebensformen sind mithin nicht nur nicht vorgesehen, sondern werden durch Prozesse der Verengung und Zerstörung öffentlicher Räume, durch die Verunmöglichung kollektiver Lern-

erfahrungen, durch Individualisierung und Fragmentierung des Gemeinwens in ihrer subversiven Entstehung zunehmend erschwert. Eine Theorie, die die Chance der Transformation nicht zuletzt darauf gründet, dass Widersprüche aktualisiert werden müssen, also auf Akteur\_innen angewiesen ist, die sie artikulieren, müsste auch zu solchen Dynamiken sprechen.

Die auch für Jaeggi zentrale Einsicht der Kritischen Theorie, dass es Begriffe und Theorien bedarf, um gesellschaftliche Zusammenhänge erkennbar zu machen, lässt sich im Lichte dieser Überlegungen und im Anschluss an Judith Butler dahingehend erweitern, dass zu den Aufgaben kritischer Gesellschaftstheorie zugleich auch das Erfahrbarmachen von Unerwartetem und Ausgeschlossenem gehört, von dem, was (noch) nicht wirklich ist. Auf diese Weise lässt sich die Einsicht, dass kritische, widerständige, revolutionäre Subjekte nicht nur nicht einfach ‚da‘ sind, sondern in ihrer Konstituierung sogar strukturell be- oder verhindert werden, mit der Hoffnung verbinden, dass ‚wir‘ diese Subjekte erfinden können, indem wir auf verschiedenen Ebenen einen „Aufstand auf der Ebene der Ontologie“ wagen, wie Judith Butler (2005: 50) es genannt hat; indem wir also kollektive Bedingungen dafür schaffen, dass andere Seinsweisen möglich und lebbar werden. Das setzt wiederum voraus, bereits im Bestehenden Momente zu suchen und zu finden, von denen Impulse für eine solche Erfindungsarbeit ausgehen könnte. In dieser Hinsicht besteht die Aufgabe kritischer Theorie nicht nur darin, Wissen über diese Zusammenhänge hervorzubringen, sondern zugleich auch darin, an Ansätzen zu arbeiten, wie wir uns von unseren Gewissheiten lösen können, wie wir lernen können, sie zu verlernen, um dadurch Räume der Phantasie für andere Möglichkeiten zu eröffnen.

Rahel Jaeggis Buch ist ein Baustein für ein solches Projekt. Seine wirkliche Stärke wird aber womöglich erst erkennbar, wenn es sich mit anderen Bausteinen kritischen Denkens verbündet, die sich nicht scheuen, von Herrschaft zu sprechen, die der Frage nicht ausweichen, wie „wir unser eigenes Leben so führen (können), so dass wir sagen können, wir führen ein gutes Leben in einer Welt, die vielen ein gutes Leben strukturell oder systematisch unmöglich macht“ (Butler 2012), und die Antworten anbieten auf genau jene von Jaeggi aufgeworfene Frage nach der „inneren Gestalt“ der „Institutionen und überindividuellen Zusammenhänge, die unser Leben formen und innerhalb derer sich unsere Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten ergeben“. Man kann es auch so sagen: So wenig wir uns leisten können, ethisch enthalten zu sein, die „Kritik von Lebensformen“ wird alleine nicht ausreichen, um der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien zu entwickeln.

## Literatur

- Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah. 1981. *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *In Search of Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Boltanski, Luc. 2010. *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2005. *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2009. *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2012. Kann man ein gutes Leben im schlechten führen? Dankesrede bei der Verleihung des Adorno-Preises in der Frankfurter Paulskirche am 11. September, *Frankfurter Rundschau*, 15. September 2012. <http://www.fr-online.de/kultur/judith-butlers-dankesrede-kann-man-ein-gutes-leben-im-schlechten-fuehren-,1472786,17255122.html> (zugegriffen: 27. April 2014).
- Castoriadis, Cornelius. 1998. „Freiheit heißt denkend handeln“, *Le Monde diplomatique* vom 14. August.1998, 14.
- Foucault, Michel. 1996. *Diskurs und Wahrheit*. Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel. 2005a. Was ist Aufklärung? In *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 4, 1980-1988, 687–707. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2005b. Subjekt und Macht. In: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 4, 1980-1988, 269–294. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hürter, Tobias/Vašek, Thomas. 2014. Lebensformen darf man kritisieren, *Hohe Luft* Heft 3, 10–11.
- Ricken, Norbert. 2006. *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Wacquant, Loïc. 2006. Kritisches Denken als Zersetzung der Doxa. In: *Die Wissensgesellschaft: Mythos, Ideologie oder Realität*, hg. von U. Bittlingmayer/U. Bauer, 669–676. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.