
Slavoj Žižek

Die politische Suspension

des Ethischen

edition suhrkamp

SV

edition suhrkamp 2412

Die Entwürfe zu einer philosophischen Ethik kranken oft daran, daß ihre Umsetzung in die Anforderungen der Realpolitik zu einem Dilemma führt: Entweder wird das Ethische zum Verschwinden gebracht, oder das Politische gerät unethisch. Es scheint, als ob sich beide Bestrebungen nicht vereinbaren lassen.

In diesem Buch unterzieht der bekannte und streitbare Philosoph Slavoj Žižek eine Reihe der in den letzten Jahren prominent gewordenen Ethiken einer fundamentalen Kritik: Er setzt sich mit den Entwürfen u. a. von Judith Butler, Frederic Jameson, Emmanuel Levinas, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Michael Hardt/Antonio Negri und Jacques Ranciere auseinander und zeigt, wie das Politische das Ethische zu eliminieren droht. Gleichzeitig unternimmt er eine Standortbestimmung linken Denkens, das sich weder vom Bezug zur Realpolitik noch vom ethischen Anspruch trennen lassen möchte.

Slavoj Žižek
Die politische Suspension
des Ethischen

*Aus dem Englischen
von Jens Hagededt*

Suhrkamp



5. Auflage 2023

Erste Auflage 2005

edition suhrkamp 2412

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12412-3

www.suhrkamp.de

Inhalt

Einführung: Das akademische »Rumspringa« 7

I Ethik als Ideologie 11

Kritik der ethischen Gewalt? – Dem Nächsten das Gesicht zertrümmern – Blut ohne Boden, Boden ohne Blut – Odradek als politische Kategorie – Der unmenschliche Exzeß – Die Politik der *jouissance* – Scham und ihre Schicksale – Juden, Christen und andere Monster

II Den Schritt hinaus wagen 109

Robert Schumann als Theoretiker der Ideologie – Ein Yuppie liest Deleuze – Schläge gegen das Imperium – Der liberale Schwindel – Für einen revolutionären mutigen Sprung – Zu radikal für die Demokratie? – Die Utopie und die sanfte Kunst des Tötens

Einführung

Das akademische »Rumspringa«

Die Gemeinschaften der Amischen in den Vereinigten Staaten haben die Einrichtung des »Rumspringa« (das Wort ist vom deutschen »herumspringen« abgeleitet): Im Alter von siebzehn Jahren werden die Kinder, die bis dahin strenger Familiendisziplin unterworfen waren, in die Freiheit entlassen, mit der Erlaubnis, ja der Aufforderung, hinauszugehen und die Lebensweise der »englischen« Welt um sie herum kennenzulernen – sie fahren nun Auto, hören Popmusik, sehen fern, kommen mit Alkohol, Drogen, wildem Sex in Berührung... Nach ein paar Jahren sollen sie sich entscheiden: ob sie Mitglieder der Gemeinschaft der Amischen werden oder diese verlassen und zu gewöhnlichen amerikanischen Bürgern werden wollen. Eine solche Lösung ist weit davon entfernt, permissiv zu sein und den jungen Leuten eine wahrhaft freie Wahl zu lassen, d. h. ihnen die Chance zu geben, sich auf der Grundlage umfassender Kenntnis und Erfahrung beider Optionen zu entscheiden, sondern eine solche Lösung ist in brutalster Weise tendenziös, das bloße Trugbild einer Wahl, wenn es je eines gegeben hat. Wenn die heranwachsenden Amischen plötzlich, nach langen Jahren der Disziplin und des Phantasierens über die verbotenen sündhaften Vergnügungen der »englischen« Welt draußen, plötzlich und unvorbereitet in sie hineingeworfen werden, dann haben sie natürlich gar keine andere Wahl, als sich einem extremen Verhalten der Überschreitung hinzugeben, »alles auszuprobieren«, sich rückhaltlos in ein Leben von Sex, Drogen und Alkohol zu stürzen. Und da ihnen in einem solchen Leben jede inhärente Grenze oder Verhaltensregel fehlt, führt eine solche freizügige Situation unerbittlich zu einer Gegenreaktion, indem sie unerträgliche Angst erzeugt – weshalb man sicher darauf wetten kann, daß die Kinder nach ein paar Jahren in die Abgeschiedenheit ihrer Gemeinschaft zurückkehren werden. Es ist kein Wunder, daß neunzig Prozent genau dies tun.

Aber funktionieren unsere akademischen Freiheiten nicht in derselben Weise? (Was sie nicht a priori bedeutungslos oder der Erhaltung des Bestehenden dienstbar macht – nur sollte man sich

des Sachverhalts bewußt sein.) Es gibt für die angemessene Integration in die herrschende ideologisch-politische Gemeinschaft nichts Besseres als eine »radikale« Vergangenheit, in der man seine wilden Träume ausgelebt hat. Die letzten Folgen dieser Saga sind die heutigen Neokonservativen der Vereinigten Staaten, von denen eine erstaunlich große Anzahl in der Jugend Trotzlisten waren.¹ Ja, war nicht sogar, wie wir jetzt im Rückblick feststellen können, der glorreiche Pariser Mai '68 ein solches kollektives »Rumspringa«, das langfristig zur Reproduktionsfähigkeit des Systems beigetragen hat? Man ist daher versucht, gegen die verzweifelten Aufrufe der Linken, »etwas zu tun«, an Alain Badiou's provokante These zu erinnern: »Es ist besser, nichts zu tun, als zur Erfindung formaler Möglichkeiten beizutragen, das sichtbar zu machen, was das Imperium ohnehin schon als existierend anerkennt.«² Besser nichts tun, als sich an vereinzelt Aktionen zu beteiligen, deren Funktion es letztlich ist, das System reibungslos laufen zu machen (an Aktionen wie etwa der, den Raum für die Vielheit neuer Subjektivitäten bereitzustellen usw.). Die große Gefahr heute ist nicht Passivität, sondern Pseudoaktivität, der Drang, »aktiv zu sein«, »teilzunehmen«, die Nichtigkeit dessen, was geschieht, zu verschleiern. Die Leute intervenieren die ganze Zeit, sie »tun etwas«, die Akademiker nehmen an sinnlosen »Diskussionen« teil usw., während das wahrhaft Schwierige der Schritt zurück, der Rückzug wäre. Die Mächtigen ziehen eine »kritische« Teilnahme, einen Dialog, dem Schweigen oft sogar vor – nur um uns in einen »Dialog« hineinzuziehen, damit sie sicher sein können, daß unsere unheilvolle Passivität gebrochen ist. In einer solchen Konstellation besteht der erste kritische (»aggressive«, gewaltsame) Schritt im *Rückzug* in die Passivität, in der Weigerung, teilzunehmen – dies ist der notwendige erste Schritt,

1 Natürlich sollte man der stupiden Versuchung widerstehen, diese Tatsache als Grund für eine rückwirkende Rechtfertigung von Stalins brutaler Unterdrückung des Trotzismus zu betrachten (»Stalin hatte also dennoch Recht, als er darlegte, daß der Trotzismus darauf hinausläuft, direkt dem Imperialismus in die Hände zu spielen – er war seiner Zeit ein halbes Jahrhundert voraus!«); eine solche Argumentation kann nur in einer billigen Paraphrase de Quinceys enden: »Wie so mancher ehrliche Mann mit einer bescheidenen linken Kritik am Stalinismus begann und als Handlanger des Imperialismus endete...«

2 Alain Badiou, *Fifteen Theses on Contemporary Art* (unveröffentlichtes Manuskript).

der gleichsam den Boden für wahre Aktivität bereitet, für einen Akt, der die Koordinaten der Konstellation wirklich ändert.

Das Schicksal eines alten slowenischen kommunistischen Revolutionärs kann als perfekte Metapher für die Verdrehtheiten des Stalinismus dienen. 1943, als Italien kapitulierte, führte dieser Revolutionär in einem Konzentrationslager auf der Adria-Insel Rab eine Rebellion jugoslawischer Gefangener an: Unter seiner Führung entwaffneten zweitausend ausgehungerte Gefangene auf eigene Faust zweitausendzweihundert italienische Soldaten. Nach dem Krieg wurde er festgenommen und in ein Gefängnis auf einer nahegelegenen kleinen »Goli otok« (»nackten Insel«), einem berüchtigten Konzentrationslager der Kommunisten, verbracht. Dort wurde er 1953 zusammen mit anderen Gefangenen dazu eingesetzt, ein Denkmal zur Feier des zehnten Jahrestags der Rebellion auf Rab zu errichten – kurzum, er errichtete als Gefangener der Kommunisten ein Denkmal *für sich selbst*, zur Erinnerung an die von ihm angeführte Rebellion . . . Wenn der Begriff poetischer (nicht Gerechtigkeit, sondern) Ungerechtigkeit einen Sinn hat, dann war dies ein Beispiel dafür: Ist das Schicksal dieses Revolutionärs nicht das Schicksal der gesamten Bevölkerung unter der stalinistischen Diktatur, das Schicksal der Millionen, die erst, im heroischen Kampf der Revolution, das *ancien régime* gestürzt hatten, dann, unter die neue Herrschaft versklavt, gezwungen wurden, Denkmäler zur Erinnerung an ihre eigene revolutionäre Vergangenheit zu errichten? Dieser Revolutionär ist daher ein wirklich »universelles Individuum«, ein Individuum, dessen Schicksal für das Schicksal aller steht – und der vorliegende schmale Band ist in Demut seiner Erinnerung gewidmet.

I Ethik als Ideologie

Kritik der ethischen Gewalt?

In einer seiner *Geschichten vom Herrn Keuner* hat Brecht unbarmherzig den platonischen Kern der ethischen Gewalt verteidigt:

»Was tun Sie«, wurde Herr K. gefragt, »wenn Sie einen Menschen lieben?« »Ich mache einen Entwurf von ihm«, sagte Herr K., »und Sorge dafür, daß er ihm ähnlich wird.« »Wer? Der Entwurf?« »Nein«, sagte Herr K., »der Mensch.«¹

Diese radikale Haltung ist heute notwendiger denn je – heute, in unserem Zeitalter der Übersensibilität für die »Belästigung« durch den Anderen, da jeder ethische Druck als falsche Front der von der Macht ausgehenden Gewalt erfahren wird. Diese »tolerante« Einstellung erkennt nicht, daß die Macht von heute sich nicht mehr in erster Linie auf Zensur stützt, sondern auf ungehemmte Permissivität. Oder, wie Alain Badiou es in These 14 seiner *Fifteen Theses on Contemporary Art* ausgedrückt hat:

»Da das Empire sich seiner Fähigkeit sicher ist, das ganze Reich des Sicht- und des Hörbaren durch die Gesetze zu kontrollieren, die die kommerzielle Zirkulation und die demokratische Kommunikation regeln, zensiert es überhaupt nichts mehr. Alle Kunst und alles Denken aber sind ruiniert, wenn wir diese Erlaubnis zu konsumieren, zu kommunizieren und zu genießen, akzeptieren. Wir sollten schonungslose Zensoren unserer selbst werden.«²

In Wirklichkeit scheinen wir heute an dem der Ideologie der 60er Jahre entgegengesetzten Punkt zu stehen: Die Motti der Spontaneität, des kreativen Ausdrucks der eigenen Persönlichkeit usw. werden vom System übernommen, d. h. die alte Logik, daß das System sich durch Unterdrückung und rigide Kanalisierung der spontanen Regungen des Subjekts reproduziert, ist aufgegeben. Nichtentfremdete Spontaneität, Ausdruck der eigenen Persön-

1 Bertolt Brecht, *Geschichten vom Herrn Keuner*, in: Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Prosa 3, Berlin, Weimar, Frankfurt am Main 1995, S. 24.

2 Badiou, op. cit.

lichkeit, Selbstverwirklichung – all dies dient nun unmittelbar dem System, was der Grund dafür ist, daß schonungslose Selbstzensur ein *sine qua non* emanzipatorischer Politik ist. Vor allem auf dem Gebiet der Poesie – was bedeutet, daß man jede Attitüde des Ausdrucks seiner selbst, des Zur-Schau-Stellens der eigenen Wünsche und Träume sowie des eigenen innersten emotionalen Aufgewühltseins radikal verwerfen sollte. Wahre Kunst hat *nichts, aber auch gar nichts* mit geschmacklosem emotionalem Exhibitionismus zu tun; sofern der Standardbegriff »poetischen Geistes« die Fähigkeit ist, das eigene persönliche Aufgewühltsein zur Schau zu stellen, ist das, was Majakowskij in bezug auf seine Wendung fort von der persönlich geprägten Dichtung hin zur politischen Propaganda in Versen über sich gesagt hat (»ich mußte meiner Muse den Fuß auf die Kehle setzen«), die konstitutive Geste des wahren Dichters. Wenn es etwas gibt, das den wahren Dichter mit Ekel erfüllt, dann ist es die Szene, in der ihm ein guter Freund sein Herz ausschüttet und den ganzen Schmutz seines Innenlebens vor ihm ausbreitet. Daher sollte man die Standardunterscheidung von »objektiver«, sich auf die Wirklichkeit beziehender Wissenschaft und »subjektiver«, der emotionalen Reaktion auf diese Wirklichkeit sowie dem Ausdruck seiner selbst gewidmeter Kunst radikal verwerfen: Wenn überhaupt, dann ist wahre Kunst a-subjektiver als Wissenschaft. In der Wissenschaft bleibe ich eine Person mit all meinen pathologischen Zügen, ich beanspruche Objektivität lediglich *außerhalb* davon, während in der wahren Kunst der Künstler sich einer radikalen *Selbstobjektivierung* zu unterziehen und *in und für sich selbst* zu sterben, sich in eine Art lebenden Toten zu verwandeln hat.³

Ist ein schrofferer Kontrast zu den heute allgegenwärtigen Klagen über »ethische Gewalt« vorstellbar, d. h. zu der Tendenz, ethische Forderungen, die uns mit der brutalen Bürde ihrer Allgemeingültigkeit »terrorisieren«, der Kritik zu unterziehen? Das (gar nicht so) geheime Modell dieser Kritik ist eine frei (wieder-)verhandelte »Ethik ohne Gewalt« – Kulturkritik höchsten Niveaus trifft sich hier unerwartet mit primitivster Populärpsychologie. John Gray, der Autor von *Männer sind anders. Frauen*

3 Das besagt natürlich keineswegs, daß Kunst nichts mit dem »inneren Ding« zu tun hätte, das den Künstler verfolgt und antreibt; der Punkt ist vielmehr, daß dieses »innere Ding« nur durch »schonungslose Zensur« des eigenen imaginären »Innenlebens« zum Vorschein gebracht werden kann.

auch, hat in einer Reihe von Oprah-Winfrey-Shows eine vulgari-
sierte Version der narrativistisch-dekonstruktivistischen Psycho-
analyse entwickelt: Da wir letztlich die Geschichten »sind«, die
wir uns über uns selbst erzählen, liegt der Ausweg aus einer psy-
chischen Sackgasse in einem kreativen »positiven« Umschreiben
der Erzählung unserer Vergangenheit. Gray hatte damit nicht nur
die kognitive Standardtherapie im Sinn, die negative »falsche
Überzeugungen« über uns in die positivere Einstellung der Ge-
wißheit verwandelt, daß wir von anderen geliebt werden und
kreativer Fortschritte fähig sind, sondern eine »radikalere«, pseu-
dofreudianische Vorstellung, nach der wir zu der Szene der prim-
ordialen traumatischen Wunde zurückgehen (*regress*) könnten.
Das heißt, Gray akzeptiert die psychoanalytische Vorstellung
vom harten Kern einer frühkindlichen traumatischen Erfahrung,
der die weitere Entwicklung des Subjekts für immer gezeichnet
und ihr einen pathologischen Spin gegeben hat, und schlägt vor,
daß das Subjekt nach dem Rückgang auf seine traumatische Ur-
szene und der damit erreichten unmittelbaren Konfrontation mit
ihr unter der Anleitung des Therapeuten diese Szene, diesen äu-
ßersten phantasmatischen Rahmen seiner Subjektivität zu einer
»positiveren«, günstigeren und produktiveren Erzählung »um-
schreibt«: Wenn Ihre traumatische Urszene, die in Ihrem Unbe-
wußten insistiert und Ihre Kreativität verunstaltet und gehemmt
hat, sagen wir, die war, daß Ihr Vater Ihnen zurief »Du bist wert-
los! Ich verachte dich! Aus dir wird nie etwas«, dann sollten Sie
sie zu einer neuen Szene umschreiben, in der ein gütiger Vater Ih-
nen wohlwollend zulächelt und sagt »Du bist in Ordnung! Ich
habe volles Vertrauen zu Dir!« ... (In einer der Oprah-Winfrey-
Shows setzte Gray diese Erfahrung des Umschreibens der Ver-
gangenheit unmittelbar mit einer Frau in Szene, die ihn am Ende
dankbar umarmte und außer sich vor Glück darüber, nicht mehr
von der Verachtung ihres Vaters gepeinigt zu sein, in Tränen aus-
brach.) Um dieses Spiel zu Ende zu spielen: Als der Wolfsmann
auf die traumatische Szene »regredierte« (*»regressed«*), die seine
weitere psychische Entwicklung determiniert hatte – die Szene, in
der er Zeuge eines Coitus a tergo der Eltern geworden war –, hätte
dann die Lösung darin bestanden, diese Szene umzuschreiben, so
daß der Wolfsmann in Wirklichkeit nur gesehen hätte, wie die El-
tern auf dem Bett lagen, der Vater in die Lektüre einer Zeitung, die
Mutter in die eines sentimentalens Romans vertieft? So lächerlich

dieses Vorgehen erscheinen mag, wir sollten nicht vergessen, daß es davon auch eine »politisch korrekte« Version gibt, nämlich die der ethnischen, sexuellen usw. Minderheiten, die ihre Vergangenheit in einem positiveren, selbstbewußteren Ton umschreiben (so daß etwa Afroamerikaner behaupten, alte afrikanische Reiche hätten schon lange vor der europäischen Moderne über eine hochentwickelte Wissenschaft und Technik verfügt usw.). Nach denselben Grundsätzen ist es sogar vorstellbar, die Zehn Gebote umzuschreiben. Wenn eines der Gebote zu streng ist, gehen wir einfach zu der Szene auf dem Berg Sinai zurück und schreiben es um: Ehebruch – nun ja, wenn er in aller Aufrichtigkeit geschieht und dem Ziel unserer substantiellen Selbstverwirklichung dient... Was bei dieser totalen Verfügbarkeit der Vergangenheit für ihr späteres rückwirkendes Umschreiben aus dem Blickfeld verschwindet, das sind nicht in erster Linie die »harten Fakten«, sondern es ist das Reale einer traumatischen Begegnung, deren strukturierende Rolle in der psychischen Ökonomie des Subjekts jedem Versuch symbolischen Umschreibens auf immer widersteht.

Es ist die größte Ironie, daß diese »Kritik der ethischen Gewalt« gelegentlich sogar mit dem nietzscheanischen Motiv verknüpft wird, daß die moralischen Normen den Starken von den Schwachen auferlegt sind und die Lebensbejahung der ersteren untergraben: »Moralische Sensibilität«, schlechtes Gewissen, Schuldgefühl sind Nietzsche zufolge verinnerlichte Widerstände gegen die heroische Lebensbejahung. Für Nietzsche erreicht diese »moralische Sensibilität« ihren Gipfel im Letzten Menschen der Gegenwart, der exzessive Intensität des Lebens als etwas fürchtet, das seine Suche nach einem streßfreien »Glück« stören könnte, und der aus eben diesem Grund »unbarmherzige« ihm auferlegte moralische Normen als Bedrohung seiner fragilen Balance verwirft... Insofern ist es kein Wunder, daß die bisher letzte Version der Kritik der ethischen Gewalt von Judith Butler vorgelegt worden ist, deren jüngstes Buch,⁴ obwohl es Badiou nicht erwähnt, de facto eine Art Anti-Badiou-Manifest ist: Ihre Ethik ist eine Ethik der Endlichkeit, die darauf zielt, aus unserer Schwäche eine Tugend zu machen, d. h. den Respekt vor unserer Unfähigkeit, voll verantwortlich zu handeln, zum höchsten ethischen

4 Siehe Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt am Main 2003.

Wert zu erheben. Man sollte die Frage nach den Grenzen dieser Operation stellen.

Butlers elementarer Denkschritt ist die Derridasche Standardwendung von der Bedingung der Unmöglichkeit zur Bedingung der Möglichkeit: Die Tatsache, daß ein Subjekt in seiner Autonomie eingeschränkt ist, geworfen in eine vorgegebene komplexe Situation, die für es undurchschaubar bleibt und für die es nicht voll verantwortlich ist, ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns, das, was moralisches Handeln sinnvoll macht, da wir für andere nur insofern verantwortlich sein können, als sie (und wir) Grenzen haben und in eine undurchschaubare Situation geworfen sind. (Es ist paradox, daß Butler, die im allgemeinen anti-lacanianisch eingestellt ist und Lacan dafür tadelt, daß in seiner Theorie vom Menschen kein Platz für Veränderung sei, hier die vermeintliche Trägheit der menschlichen Existenz geltend macht – gegen Lacan, der von der Möglichkeit weit stärkerer subjektiver Intervention ausgeht.)

Wenn Butler beschreibt, wie wir in der Rechtfertigungserzählung über uns selbst unsere radikale Dezentriertheit akzeptieren, uns einer anderen Zeitlichkeit unserer Sprachtradition unterwerfen usw., dann ist es nicht ohne Ironie, daß sie haargenau das darstellt, was Lacan symbolische Kastration, Alienation (Entfremdung) im Signifikanten genannt hat. Aber ist das Subjekt dann vollkommen von der signifizierenden Struktur determiniert, oder kann es über sein Verhalten in einem marginalen Spielraum von Freiheit verfügen? Butler zufolge ist das letztere der Fall. Und um die Resistenz gegen die Herrschaft der symbolischen Normen zu erklären, bringt Butler Foucault ins Spiel: Normen herrschen nur insoweit, als sie von Subjekten befolgt werden, und das Subjekt verfügt über ein Minimum an Freiheit, das es ihm ermöglicht, sich mit diesen Normen zu arrangieren, sie zu unterlaufen, sie auf verschiedene Weise (neu) einzuschreiben usw. Demgegenüber geht Lacan von einer weit stärkeren subjektiven Autonomie aus: Inso weit, wie das Subjekt den Ort des Fehlens im Anderen (der symbolischen Ordnung) besetzt, kann es die Separation (die Operation, die das Gegenteil der Alienation ist) vollziehen, und die Herrschaft des großen Anderen aufheben, d. h. sich von ihm separieren.

Der Grund für die Unmöglichkeit, voll für sich Rechenschaft abzulegen, liegt im irreduziblen intersubjektiven Kontext jeder

narrativen Rekonstitution: Wenn ich mein Leben in einer Erzählung rekonstruiere, tue ich dies immer in einem bestimmten intersubjektiven Kontext, indem ich auf die Aufforderung des Anderen antworte, mich an den Anderen in einer bestimmten Weise wende. Dieser Hintergrund, einschließlich der (unbewußten) Motivationen und libidinösen Anteile meiner Erzählung, kann innerhalb der Erzählung niemals vollkommen transparent gemacht werden. In einer symbolischen Erzählung voll für sich Rechenschaft abzulegen ist a priori unmöglich, das Sokratische »Erkenne dich selbst« aus apriorischen strukturellen Gründen unerfüllbar: Die Substanz – nicht nur die regulativ-symbolische Substanz der Tradition, sondern auch die leiblich-begehrende Substanz des Anderen, meine irreduzible Verletzlichkeit, mein irreduzibles Dem/Den-Anderen-Ausgesetztsein, mein Status als Subjekt – ist von ihrem/seinem Kontakt zum Anderen abhängig. Und weit entfernt, meinen ethischen Status (meine Autonomie) zu beschränken, ist diese primordiale, in meinem konstitutiven Dem-Anderen-Ausgesetztsein wurzelnde Verletzlichkeit der *Grund* für sie: Was einen Menschen zum *Menschen* und damit zu etwas macht, für das wir verantwortlich sind, dem gegenüber wir eine Verpflichtung zu helfen haben, das ist eben seine Endlichkeit und Verletzlichkeit. Weit entfernt, Ethik zu unterminieren (im Sinne von letztlich unverantwortlich zu machen: »Ich bin nicht Herr meiner selbst, was ich tue, ist von Kräften determiniert, die stärker sind als ich...«), eröffnet dieses primordiale Ausgesetztsein, diese primordiale Abhängigkeit die eigentlich ethische Beziehung zwischen Menschen, die die Verletzlichkeit und Begrenztheit des anderen akzeptieren und respektieren. Entscheidend ist hier der Zusammenhang zwischen der Undurchschaubarkeit des Anderen und meiner eigenen Undurchschaubarkeit für mich: Sie hängen miteinander zusammen, weil mein Sein im primordialen Dem-Anderen-Ausgesetztsein gründet. Konfrontiert mit dem Anderen kann ich nie voll für mich Rechenschaft ablegen. Wenn Butler aber betont, daß man sich diesem Dem-Anderen-Ausgesetztsein nicht verschließen sollte, daß man nicht versuchen sollte, das Ungewollte in Gewolltes zu überführen,⁵ widerspricht sie dann nicht dem Kern von Nietzsches Denken, der Haltung, die ewige Wiederkehr des Gleichen zu wollen, die

⁵ Butler, op. cit., S. 100.

gerade die Überführung alles Ungewollten, all dessen, wovon wir als in etwas Vorgegebenes geworfen sind, in Gewolltes zum Inhalt hat?

Die erste ethische Geste besteht also darin, die Position der absoluten, sich selbst setzenden Subjektivität aufzugeben und das eigene Ausgesetzt- und Geworfensein, das Überschwemmtsein vom Anderen anzuerkennen: Weit entfernt, eine Grenze unseres Menschseins zu bezeichnen, ist das Begrenztsein dessen positive Bedingung. Dieses Wissen vom eigenen Begrenztsein bringt eine Haltung fundamentaler Versöhnlichkeit und toleranten »Leben und leben lassens« mit sich: Ich werde nie in der Lage sein, vor dem Anderen Rechenschaft für mich abzulegen, weil ich undurchschaubar schon für mich selbst bin, und ich werde vom Anderen nie eine erschöpfende Antwort auf das »Wer bist du?« erhalten, weil der Andere auch für sich selbst ein Mysterium ist. Den Anderen zu erkennen heißt daher nicht zunächst oder zuletzt, den Anderen als Eigentümer einer bestimmten wohldefinierten Eigenschaft zu erkennen (»ich erkenne, daß du – rational, gut, liebenswert bist«), sondern ihn im Abgrund seiner Unergründ- und Undurchschaubarkeit zu erkennen. Diese wechselseitige Erkenntnis des Begrenztseins des anderen eröffnet so einen Raum von Sozialität, die die Solidarität der Verletzlichen ist.

Butlers zentrale, »hegelianisch«-reflexive Wendung besagt, daß nicht nur das Subjekt eine Haltung gegenüber den Normen einzunehmen hat, die seine Aktivität regulieren, sondern daß umgekehrt diese Normen auch bestimmen, wer oder was als Subjekt anerkannt oder nicht anerkannt wird. Im Rückgriff auf Foucault formuliert Butler damit den grundlegenden Zug der kritischen Tradition: Wer Phänomene im Namen von Normen kritisiert und beurteilt, sollte im selben Zug nach dem Status dieser Normen fragen. Wer, sagen wir, etwas für (un-)wahr hält, sollte zugleich nach den Kriterien fragen, nach denen wir »etwas für wahr halten«, nach Kriterien, die niemals abstrakt und ahistorisch, sondern immer Teil eines konkreten Kontextes sind, in den wir geworfen sind. Dies ist natürlich die Hegelsche Grundbewegung, die in der Einleitung zur *Phänomenologie* formuliert ist: Jede Untersuchung ist immer auch in minimaler Weise auf sich selbst bezogen und reflexiv, d. h. wenn ich nach der Wahrheit einer Aussage über eine Handlung frage, frage ich immer auch nach dem Maßstab des Fragens und Untersuchens, so daß, wenn die Unter-

suchung ein negatives Ergebnis hat, auch der Maßstab für positive und negative Ergebnisse problematisiert werden sollte.

Diese Bezugnahme auf Hegel ist durch Adornos Kritik an Hegels Idealismus vermittelt, eine Kritik, die Butler selbst einer kritischen Lektüre unterzieht.⁶ Wenn Adorno behauptet, »daß das wahre Unrecht eigentlich immer genau an der Stelle sitzt, an der man sich selber blind ins Rechte und das andere ins Unrechte setzt«,⁷ dann wiederholt er im Grunde Hegels alten Einwand gegen die schöne Seele, wonach das wahre Böse der Blick ist, der um sich herum nur Böses sieht. Man erinnere sich an die Arroganz vieler Westdeutscher, die 1990 die Mehrheit der Ostdeutschen als vom kommunistischen Polizeistaat korrumpierte moralische Schwächlinge verurteilten – eben dieser Blick, der in den Ostdeutschen moralische Korrumpiertheit zu sehen glaubte, war die Korrumpiertheit selbst. (Es ist symptomatisch, daß zwar viele DDR-Akten der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden sind, jene aber, die Aufzeichnungen über die Kontakte zwischen ost- und westdeutschen Politikern enthalten, verschlossen geblieben sind – hier würde zuviel westliche Speichelleckerei enthüllt werden...)

Die Grenze einer solchen Bezugnahme auf den undurchschaubaren Hintergrund, in den wir geworfen sind, jenen Hintergrund, der dafür verantwortlich ist, daß wir nicht als für unser Handeln voll verantwortlich betrachtet werden können, ist die Negativität der Freiheit: Selbst wenn der gesamte gegebene Inhalt meiner Psyche letztlich undurchschaubar ist, besteht der

6 In der Art und Weise, in der Butler den Zusammenhang zwischen Adornos Kritik der – in der abstrakten, einer konkreten Lebenswelt von außen auferlegten Allgemeinheit liegenden – ethischen Gewalt und Hegels Kritik des revolutionären Terrors als der höchsten Herrschaft der abstrakten Allgemeinheit herstellt (op. cit., S. 17), liegt ein doppeltes Paradox. Erstens sollte man nicht vergessen, daß Hegel sich hier auf das (vor ihm von Burke ausgearbeitete) konservative Standardmotiv organischer traditioneller Bindungen, die von einer Revolution gewaltsam zerrissen werden, stützt und daß seine Absage an universale Demokratie in derselben Denklinie liegt – so daß Butler hier den »konservativen« Hegel preist! Zweitens verwirft Hegel den revolutionären Terror nicht einfach nur, er behauptet in derselben Geste vielmehr seine Notwendigkeit: Wir haben keine Wahl zwischen der abstrakten Universalität des Terrors und der traditionellen organischen Einheit – die Wahl ist hier aufgezwungen, die erste Geste ist notwendig die der Behauptung abstrakter Universalität.

7 Butler, op. cit., S. 106.

marginale Spielraum meiner Freiheit darin, daß ich zu jedem gegebenen Element, dem ich begegne, *nein* sagen kann. Diese Negativität der Freiheit gibt das Nullniveau ab, von dem aus jeder gegebene Inhalt in Frage gestellt werden kann. Lacans Position ist daher die, daß das Ausgesetzt- und Überschwemmtsein, das Gefangensein in einem Spinnengewebe präexistenter Bedingungen einerseits und radikale Autonomie andererseits *nicht* unvereinbar sind: Natürlich kann ich das substantielle Gewicht des Kontextes, in den ich geworfen bin, nicht verschwinden machen, natürlich kann ich den undurchschaubaren Hintergrund meines Seins nicht durchschauen; ich kann aber einen Akt der Negativität vollbringen, »reinen Tisch machen«, einen Schlußstrich ziehen, mich befreien, heraustreten aus dem Symbolischen in der »suizidalen« Geste eines radikalen Aktes – in dem, was Freud »Todestrieb«, was der deutsche Idealismus »radikale Negativität« genannt hat.

Was in dieser »Kritik der ethischen Gewalt« verlorengelassen ist, ist der wertvollste und revolutionärste Aspekt des jüdischen Erbes. Vergessen wir nicht, daß das göttliche mosaische Gesetz in der jüdischen Tradition als etwas gewaltsam von außen Auferlegtes, als etwas Kontingentes und Traumatisches erfahren wird – kurz, als ein unmögliches/reales *Ding*, das »das Gesetz macht«. Die wohl ultimative Szene religiös-ideologischer Anrufung – die Verkündung des Dekalogs auf dem Berg Sinai – ist das genaue Gegenteil von etwas, das sich »organisch« als Ziel des Wegs der Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung einstellt: Die Verkündung des Dekalogs ist *ethische Gewalt in reinster Form*. Die jüdisch-christliche Tradition muß daher von der gnostischen New-Age-Problematik von Selbstverwirklichung und Selbsterfüllung streng unterschieden werden, wobei die Notwendigkeit einer gewaltsamen Auferlegung des Gesetzes ihre Ursache darin hat, *daß der Geltungsbereich des Gesetzes der einer noch fundamentaleren Gewaltsamkeit ist, nämlich der der Begegnung mit einem Nächsten*: Weit entfernt, brutal eine vordem harmonische soziale Interaktion zu stören, versucht die Auferlegung des Gesetzes, in eine von Spannungen geprägte »unmögliche« Beziehung ein Minimum an Regelmäßigkeit einzuführen. Wenn das Alte Testament uns aufgibt, unseren Nächsten zu lieben und zu achten, dann bezieht sich dies nicht auf unseren imaginären *semblable*/Doppelgänger, sondern auf den Nächsten qua traumatisches *Ding*. Im