



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„**Vor** dem Gesetz“

Versuch einer diskursiven Demontage der Übervater-Figur(en)

Verfasserin

Mag. Flora Peyrer-Heimstätt

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Univ. Doz. Mag. Dr. Arno Böhler

Der Vater ist ein schattiger Baum.¹

¹ Vgl. Karl Heinz Rathke, *Der Vater ist ein schattiger Baum. Afrikanische Sprichwörter*. Edition
Innsalz: Ranshofen / Osternberg 2001.

INHALT

1. Einleitung	1
2. KONSTRUKTION des Gewissens (Freud).....	13
3. DEMONSTRATION der Schuld (Nietzsche)	26
4. REKONSTRUKTION im „Namen-des-Vaters“ (Lacan).....	41
5. DEKONSTRUKTION „vor dem Gesetz“ (Derrida)	52
6. DESTRUKTION des Erbes (Butler)	66
7. DEMONTAGE der Übervater-Figur(en)	79
8. Schluss: De Demontage	90
Literaturverzeichnis.....	99
Anhang: Franz Kafka, <i>Vor dem Gesetz</i> (1915)	
Lebenslauf	
Abstract	

1. EINLEITUNG

Motivation

Die erste Auseinandersetzung mit der Figur des „Übervaters“ fand im Wintersemester 2005/2006 im Hörsaal B des Allgemeinen Krankenhauses in Wien statt, wo der Facharzt für Neurologie und Psychiatrie Dr. med. Michael Turnheim (1946-2009) eine Lehrveranstaltung über *Freud, Lacan, Derrida* abhielt. Er selbst wird der „Lacan-Schule“ zugerechnet, hatte in Paris seine psychoanalytische Ausbildung bei Jacques Lacan absolviert und dessen Seminar *Die Psychosen* (Buch III; 1955-1956) im Jahr 1997 ins Deutsche übersetzt.¹ Vor dem Hintergrund seiner Derrida-Lesart nahm er in seiner Vorlesung eine variable Praxis der Lektüre psychoanalytischer Schriften vor, die jenseits strikt hermeneutischer Verfahren und dogmatisch-teleologischer „Vereindeutigung“ auf die nicht-ostentativen Bezüge, die Variation und Widersprüche verschiedener Passagen aufmerksam machte. Die Skepsis Michel de Montaignes war ihm in diesem Punkt Vorbild:

„Man hat mehr mit dem Interpretieren der Interpretationen zu schaffen als damit, die Dinge zu interpretieren, und mehr mit Büchern über Bücher als über andere Gegenstände. Wir machen nichts anderes, als uns gegenseitig zu glossieren.“²

Nach Turnheims Einführung in Freuds quasi-wissenschaftliche Erzählung *Totem und Tabu* (1913)³ – eine Art Wegweiser – und diejenigen „Überväter“, die sich bereits eingehend mit dem Text beschäftigt hatten, kam es ein Jahr darauf, im Sommersemester 2007, im Rahmen meines Kunstgeschichte-Studiums zu einer „Ausweitung der Kampfzone“⁴ durch das Proseminar *Debatten um feministische Kunst und weibliche Ästhetik der 1970er- und 1980er Jahre*, initiiert von der angewandten Kunsthistorikern Univ. Lekt. Mag. Dr. Edith Futscher. Die gemeinsame

¹ Jacques LACAN (1955-1956): *Das Werk von Jacques Lacan. Das Seminar: Buch III. Die Psychosen*. Übers. v. Michael Turnheim. Hg. v. Norbert Haas u. Hans-Joachim Metzger. Weinheim-Berlin (u.a.): Quadriga 1997. Bei Turia + Kant (Wien) erschienen sind außerdem die Bücher: *Freud und der Rest: Aufsätze zur Geschichte der Psychoanalyse. Psychoanalytische Aufsätze I* (1993) und *Versammlung und Zerstreuung: Psychoanalytische Aufsätze I* (1995); bei Klett-Cotta (Stuttgart): *Das Andere im Gleichen* (1999) und bei Diaphanes (Zürich / Berlin): *Das Scheitern der Oberfläche. Autismus, Psychose, Biopolitik* (2005) und *Mit der Vernunft schlafen* (2009).

² Vgl. Michel Eyquem de Montaigne: *Les Essais. Buch III*. Hg. v. P. Villey / V.-L. Saulnier, Paris: P.U.V. 1965, 1069 (Kapitel 13: *De l'Expérience*): „Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject: nous ne faisons que nous entre gloser.“ – Michael Eyquem de Montaigne zit. nach: URL: <http://artfl.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:4:12.montaigne> (20.04.2011).

³ *Totem und Tabu* zählte zu den Lieblingstexten Freuds und kann heute als „Ursprungsschrift“ seiner negativen Kulturtheorie gelesen werden. – KÖHLER 2007, 105.

⁴ *Ausweitung der Kampfzone* ist ein Roman des französischen Schriftsteller Michel Houellebecq, der 1999 in deutscher Übersetzung erschien.

Diskussion von *Destruction of the Father* (1974), einer installativen Arbeit der französisch-amerikanischen Bildhauerin Louise Bourgeois (1911-2010), drängte auf eine Vertiefung in den Mythos des „Urmordes“, den die Künstlerin auf subversive Art für sich in Anspruch genommen hatte, indem sie ihn in ihre „individuelle Mythologie“⁵ inkorporierte:

„What frightened me was the dinner table, my father would go on and on, showing off, aggrandizing himself. And the more he showed off, the smaller we felt. Suddenly there was a terrific tension, and we grabbed him – my brother, my sister, my mother – the three of us grabbed him and pulled him onto the table and pulled his legs and arms apart – dismembered him, right? And we were so successful in beating him up that we ate him up. Finished.“⁶

Neben Themen, Fragestellungen und künstlerischen Formulierungen, die der Auseinandersetzung mit Körperlichkeit und Sexualität, mit Mütterlichkeit und zugewiesenen Geschlechterrollen, weiblichem Begehren, „Abjektem“ (Verworfenem), der Möglichkeit einer weiblichen Artikulationsweise in Formen und Materialien und deren kategorialer Unmöglichkeit galt, hatte das Seminar einen Schwerpunkt an gemeinsamen Lektüren, die der Diskursgeschichte galten – mit dem Zweck, Ansätze einer feministisch-, „genderspezifisch-kunstwissenschaftlichen“ Methodologie herauszuarbeiten.⁷

Das Seminar *Körper von Gewicht (Judith Butler)*⁸ im Winter desselben Jahres und unter der Regie des Philosophen und Filmemachers Univ. Doz. Mag. Dr. Arno Böhler eröffnete schließlich die Möglichkeit einer *anderen* Zugangsweise zu psychoanalytischen *Vor*ahnungen bzw. mobilisierte ein Begehren, das darin *vor*getragene Verhältnis zwischen Natur und Kultur aus philosophischer Sicht neuerlich zu problematisieren, die *vor*diskursive Ebene in Frage zu stellen und das „Dispositiv der Psychoanalyse“ – welche im Namen derselben binären, oppositionellen Ordnung spricht, die sie anhand eines „scheinbar historischen Schemas“⁹ herleitet – (performativ-)diskursiv zu demontieren; insbesondere nachdem klar wurde, dass trotz bisheriger psychoanalytischer und/oder philosophischer

⁵ „Individuelle Mythologie“ ist eine Begriffserfindung von Harald Szeemann, ehemals Direktor der Kunsthalle in Bern, eine Verknüpfung der traditionellen Definition von Mythos als einem kollektiven Sprachsystem mit der subjektiven Erfahrungsebene eines Individuums. Die Sammelbezeichnung wurde *vor* allem Anfang der 1970er Jahre dazu genutzt, künstlerische Äußerungen zusammenzufassen, deren subjektiv-existenzieller Gehalt sich konsequent konventionellen Schemen entzog sowie damit einhergehenden Wirklichkeitsverständnissen (beispielsweise bei Joseph Beuys).

⁶ Louise Bourgeois zit. nach: BERNADAC 2001, 158.

⁷ Vgl. URL: <http://www.kunstgeschichten.at/files/kovo-ss07.pdf> (20.04.2011).

⁸ Vgl. Judith BUTLER (1993): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übers. v. Karin Würdemann. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997.

⁹ DERRIDA 1992, 54.

Bemühungen die geleistete Arbeit an den Begriffen einige (diskurstheoretische) Fragen offen ließ.

Ausgangssituation – Fragestellung

Theoretischer Ausgangspunkt der Diplomarbeit ist der psychoanalytische Text Sigmund Freuds *Totem und Tabu* (1913), in welchem Freud den Versuch unternimmt, psychoanalytische Thesen durch ethnologisches Material zu bestätigen bzw. umgekehrt: bestimmte Verhaltensweisen – hier: Tabugebräuche sogenannter „Primitiver“ – durch den Vergleich mit neurotischen Symptomen zu erklären. Er ist der Meinung, dass es sich bei Zwangsverboten wie bei Tabubeschränkungen nicht um moralische oder religiöse Verbote handelt, da diese „jeder Begründung (entbehren); sie sind unbekannter Herkunft; für uns unverständlich, erscheinen sie jenen selbstverständlich, die unter ihrer Herrschaft stehen“¹⁰. Sie seien eines Tages aufgetreten und müssten seither aufgrund unüberwindbarer Ängste – einer inneren Nötigung infolge des Gewissens – beibehalten werden.

Im vierten Aufsatz mit dem Titel *Die infantile Wiederkehr des Totemismus* wird dieses „Unverhältnis“ zwischen Natur (Trieb) und Kultur (Gesetz/Gewissen) genauer inspiziert; Freuds Erklärung läuft darauf hinaus, den *Ursprung* „unserer“ gesellschaftlichen (moralischen) „Ordnung“ auf eine „natürliche“ Begebenheit zurückzuführen. Er stützt sich dabei auf die Geschichte der menschlichen *Urhorde* bei Charles Darwin: Diese wäre in „prähistorischer Zeit“ von einem autoritär auftretenden „Übervater“ – obszön und eifersüchtig – bestimmt worden, der sich alleine mit den weiblichen Hordenmitgliedern fortpflanzte, während er potentielle Rivalen beseitigte.¹¹ Die Frage ist nun: Wie kam es von diesem *vorgeschichtlichen* Zustand zum Gesetz? Und Freud antwortet: „Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende.“¹²

Nur dass die Söhne durch den „*Urmord*“¹³ – das gemeinsame Verzehren des verhassten und zugleich bewunderten „Alphatiers“ – freilich vergeblich dessen

¹⁰ FREUD 2005, 66.

¹¹ FREUD 2005, 195.

¹² FREUD 2005, 196.

¹³ Diese Hypothese stützt sich auf die Annahme einer „Totemmahlzeit“, bei der die Angehörigen eines Clans an bestimmten Festtagen sich über das Tabu hinwegsetzend das eigene Totentier verspeist haben sollen. Diese Mahlzeit deutet Freud als Wiederholung des „*Urmordes*“ und unbewusste Zelebrierung des „Verbrechens“. – FREUD 2005, 194f; KÖHLER 2007, 109.

Position angestrebt hatten. Infolge ihres Schuldbewusstseins – einer „Bewegung der Reue“¹⁴ – wurde die Figur des „Führers“ nachträglich stattdessen derart überhöht, dass „der Tote [...] stärker (wurde), als der Lebende gewesen war.“¹⁵ Er wurde zu einer Art „symbolischen Instanz“,¹⁶ sein Verbot allgemein unausgesprochenes Gesetz – der „Totem“¹⁷ wurde für die Söhne tabu: „Sie widerriefen die Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten [Tabu 1: Totem; Anm. d. Autorin], und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten [Tabu 2: Inzest; Anm. d. Autorin].“¹⁸ In dieser „gemeinsam empfundenen Reue“¹⁹ – genauer: dem Ödipus-Konflikt²⁰ – glaubt Freud schließlich den *Ursprung* der „exogamischen“²¹ Gesellschaft, sozialer Organisation sowie sittlicher Beschränkung zu erkennen²² = den *Ursprung* der „Gesetzeskraft.“²³

Friedrich Nietzsche widmete seine Schriften in den späten 1880ern ebenfalls einer „Demonstration“ der Schuld, obschon ihn *vor* der Frage nach dem *Ursprung* und der „Her-kunft“ *vor* allem die Frage nach der „Historizität“ und der Genealogie des Begriffs zu reizen schien. Im Gegensatz zu Freud leitet er das moralische Bewusstsein nicht aus einem *ursächlich* schuldigen Akt ab, sondern umgekehrt: ist „Schuld“ bei ihm gleichsam Effekt der Sozialisierung, Unterdrückung und Zähmung des Menschen, der zu versprechen gelernt hat – eines Aufstiegs der „Sklavenmoral.“²⁴ In der zweiten Abhandlung *Zur Genealogie der Moral* (1887) mit dem Titel „*Schuld*“, „*Schlechtes Gewissen*“ und *Verwandtes* beschreibt Nietzsche das Gewissen demgemäß als eine Art masochistischen „Einrichtungsgegenstand“, der dazu

¹⁴ DERRIDA 1992, 54.

¹⁵ FREUD 2005, 197.

¹⁶ Vgl. EVANS 2002, 299 (symbolisch / das Symbolische / symbolique).

¹⁷ Unter „Totem“ versteht „man“ ein Tier – seltener eine Pflanze oder Naturkraft – das von den Mitgliedern eines Totemclans auch als Ahnherr, „*Urahn*“ oder „*Urvater*“ bezeichnet wird und „in der Regel“ die Verwandtschaftsbeziehungen von Angehörigen bestimmter Ethnien regelt (sexueller Verkehr zwischen den Anhängern eines Totems ist tabu). – vgl. FREUD 2005, 48, 185.

¹⁸ FREUD 2005, 198.

¹⁹ FREUD 2005, 197.

²⁰ Der Ödipus-Konflikt oder -Komplex bezieht sich auf die Figur des Ödipus aus der griechischen Mythologie, der, wie vom Orakel von Delphi *vor*ausgesagt, Vatermord und Inzest beging. Freud bezeichnete diesen gerne als „Kernkomplex der Neurosen überhaupt“, da er darin die beiden „*Urwünsche* des Kindes, deren ungenügende Verdrängung oder deren Wiedererweckung“ zu erkennen meinte. – KÖHLER 2007, 109; FREUD 2005, 64, 80, 182f, 186, 212.

²¹ Unter „Exogamie“ versteht man im allgemeinen eine „Heirats-Ordnung“ nach der die Heirat innerhalb einer Gruppe verboten wird.

²² FREUD 2005, 196–201.

²³ Vgl. Jacques Derridas *Vortrag* mit demselben Titel, den er 1989/1990 auf Englisch abhielt.

²⁴ Vgl. Nietzsche 1999, 51f: „Hier gerade handelt es sich darum, dem, der verspricht, ein Gedächtnis zu *machen*“, um „bei sich selbst die Zurückbezahlung als Pflicht, Verpflichtung seinem Gewissen einzuschärfen“.

herhalten müsse, dem Leiden einen Sinn und der Schuld einen Wert zu vermitteln. Auf diesem Weg würde der „Mensch des Ressentiment“ schließlich zu einer Ersatz**befriedigung** gelangen, gerade indem er seine zurückgedrängten (aggressiven) Triebe gegen sich selbst richtet und sich freiwillig (innerlich) (hin)richtet.

Bei Jacques Lacan durchläuft die Darstellung der spekulativen Theorie Freuds ebenfalls eine „herabsetzende“ und darüber hinaus „struktural-linguistische“ **Re**konstruktion, insofern: „die Infragestellung der Grenzen des Ödipuskomplexes und des Vatermythos [...] die Seminare und Schriften (durchzog), bis hin zur Erniedrigung des Namens-des-Vaters in den Rang eines Symptoms oder Werkzeugs.“²⁵ Lacan weist darauf hin, dass der Ödipus-Konflikt zunächst einmal eine sprachliche Fiktion darstellt. Die scheinbar historisch fundierte Annahme einer „patriarchalen **U**rgesellschaft“ könne mittels ethnologischen Materials dagegen mitnichten gestützt werden. Freud gehe *a priori* von einer **u**rsprünglichen Macht des Männlichen („force de mâle“) aus und wiederhole mit seinem rhetorischen „Schema“ die Geschlechterordnung der westlich abendländischen Tradition.²⁶ Die Figur des Vaters sei indes nicht notwendig eine reale, männliche Person, sondern eine symbolische Funktion, ein „Werkzeug“. Aus diesem Grund könne die **E**inführung in die **N**amen-des-Vaters (1963) auf unterschiedliche Weise erfolgen; und zwar durch einen das Gesetz (Mord- und Inzestverbot) repräsentierenden „großen Anderen“²⁷ (beispielsweise eine/n Professor/in, Polizist/in, Richter/in, Geistliche/n, Eltern). Die Annahme dieser **a**nderen Instanz bedeute gleichzeitig die Anerkennung des Gesetzes bzw. die Unterwerfung unter die symbolisch-kulturelle Ordnung, die „Ordnung des Symbolischen“ (Sprache), in welche das Subjekt eintreten müsse, um überhaupt **a**ls Subjekt zu entstehen, **h**ervorzugehen, aufz**u**scheinen.

Die Geschichte Freuds scheitere aber bereits an der „petitio principii“ (Inanspruchnahme des Beweisgrundes), da Freuds Text versuche, etwas zu rechtfertigen bzw. zu begründen, das in den Prämissen bereits **v**orweg genommen bzw. **v**orausgeschickt würde: den Vater als Gesetzgeber – das Gesetz des Vaters – die Rechtmäßigkeit der (väterlichen) Gesetzesgewalt. Das Entstehen eines Schuldbewusstseins nach dem kollektiven Töten des Vaters sowie der nachträgliche

²⁵ Notiz v. Jacques-Alain Miller in: LACAN 2006, 8f.

²⁶ Vgl. Judith BUTLER (1997): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Übers. v. Kathrin Menke u. Markus Krist. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2006.

²⁷ Vgl. EVANS 2002, 38-40 (andere, Andere / autre, Autre).

Gehorsam, den dieses herbeiführt, bedeuten, dass die Tat (von den Mördern) bereits als gesetzlicher Verstoß gelesen werden musste.

„Die Moral wird also aus einem nutzlosen Verbrechen geboren, bei dem im Grunde niemand getötet wird, das zu früh oder zu spät kommt, durch das keiner Macht ein Ende gesetzt und in Wirklichkeit nichts inauguriert wird, da ja die Reue und also die Moral bereits *vor* dem Verbrechen möglich gewesen sein müssen,“²⁸

so Jacques Derrida, der den „logischen“ *Vorwurf* Lacans unterstützt. Er macht in weiterer Folge auf die Unmöglichkeit aufmerksam, das Gesetz im Sinne einer „history“ bzw. einer „story“ fassbar zu machen. Die kategoriale Autorität des Vaters solle nicht dank unbeweisbarer „Geschichten“ heruntergestuft werden. Es könne keine Geschichte des Gesetzes (der Sprache) geben.²⁹ Denn ist das Gesetz ein „phantastisches“, ist jede Erzählung des Verbotes eine verbotene Erzählung (ein Tabu) – und *Vor dem Gesetz* (1982) heißt immer schon am Prozess beteiligt zu sein, dessen Grundlage das Gesetz selbst bildet.

In diesem Sinne beschreibt Judith Butler die „assumption“ (Annäherung)³⁰ zum Gesetz als die annähernde Aktualisierung seiner selbst. Es gibt demgemäß keine Macht die handelt, sondern einen (gewaltigen, gewalttätigen) Prozess der die Macht gleichzeitig *hervorbringt*, zitiert und festigt. Es gibt kein *Vorher* und kein *Nachher*, keinen *Ursprung* der Zitierung, keine Natur, die außerhalb der performativen Praxis besteht, kein Subjekt, das hier handelt und mimetisch wiederholt. Vielmehr wird das Subjekt gehandelt, stellt sich erst heraus im sprachlichen Akt und bestätigt durch seine Existenz den Diskurs, der es *hervorbringt*. Es gibt kein Außerhalb, nur ein konstitutives Außen, keinen Körper der nicht gezeichnet ist und keine Sprache, die nicht konstruiert. Demzufolge würde das Gesetz also „nur in dem Maße laufend gefestigt und als das Gesetz idealisiert, indem es andauernd wiederholt wird als das Gesetz, erzeugt wird als das Gesetz, als das *vor*aus liegende und unerreichbare Ideal, und zwar von den gleichen Zitierungen erzeugt wird, von denen es heißt, das Gesetz würde sie befehligen.“³¹

²⁸ DERRIDA 1992, 55.

²⁹ Vgl. Ferdinand de Saussure, demzufolge der *Ursprung* der Sprache „nicht der Rede wert“ ist.

³⁰ BUTLER 1997, 38.

³¹ BUTLER 1997, 38.

Stand der Forschung – Theoretische Zugangsweise

Als Primärtexte stehen Sigmund Freuds *Totem und Tabu* (1913), Friedrich Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* (1887) – mit einem Nachwort von Peter Pütz (1999)³² –, als auch die *Vorträge* von Jacques Lacan zu den *Namen-des-Vaters* (1953/1963) und Jacques Derridas *Préjugés. Vor dem Gesetz* (1982) zur Verfügung sowie Franz Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz* (1915). Einen Schwerpunkt macht schließlich die Lektüre Judith Butlers aus: das Buch *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (2001) und zwei kürzlich ins Deutsche übersetzte Aufsätze – *Kritik, Dissens, Disziplinarität* (2011) und *Kann das „Andere“ der Philosophie sprechen?* (2011). Das „close reading“ dieser Schriften soll um thematisch nahestehendes Material derselben Autoren ergänzt werden: Beispielsweise Lacans 1938 in der „Encyclopédie française“ erschienener Artikel *Die Familie* und ausgewählte Passagen aus seinen Seminaren, insbesondere die von Jacques-Alain Miller herausgegebenen Bücher III und VII,³³ außerdem Nietzsches Aufsatz *Zur Naturgeschichte der Moral in Jenseits von Gut und Böse* (1886) als auch Derridas *Vortrag Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“* (1989), der von Arno Böhler in dem Artikel *Vor der (imaginären) Gesetzes-Kraft* (2003) in Verbindung mit Friedrich Nietzsche und Immanuel Kant neu durchdacht wurde.

Die vorhandene Sekundärliteratur zu den „Gründervätern“ der „Psychoanalyse“ ist einigermaßen unüberschaubar. Grundsätzliche Überlegungen zu *Freuds Schriften zu Kultur, Religion und Gesellschaft* (2006) liefert der „ausgewiesene Freud-Kenner“³⁴ Thomas Köhler, unter dessen Handschrift auch bereits eine Einführung zu „Freuds Psychoanalyse“ vorliegt. Das von Hans-Martin Lohmann und Joachim Pfeiffer ebenfalls 2006 herausgegebene *Freud-Handbuch* behandelt ebenfalls Freuds *Totem und Tabu* im Kontext seiner (negativen) „Kulturtheorie.“³⁵ Der Band *Perversion der Philosophie* regte den Diskurs um das

³² Zur Einführung mit demselben Titel vgl.: Otfried HÖFFE (Hg.): *Friedrich Nietzsche – Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie-Verlag 2004; oder: Henning OTTMANN (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart (u.a.): Metzler 2000.

³³ Zu Buch XVII vgl.: Jacques LACAN (1969-1970): *Psychoanalysis upside-down. The reverse side of psychoanalysis. Seminar XVII*. Übers. v. Cormac Gallagher. London: 2002, URL: <http://www.lacanireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XVII.pdf> (12.04.2011).

³⁴ Vgl. URL: <http://mobil.kohlhammer.de/1362/Psychoanalyse/2278/978-3-17-012728-9/?PHPSESSIONID=h7mh6adn7vf3bhun9rk5pje14t3ae7ss> (21.04.2011).

³⁵ Freuds „kulturtheoretische“ Schriften sind versammelt in: Sigmund FREUD: *Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion*. Hg. v. Alexander Mitscherlich. Frankfurt am Main: Fischer

Verhältnis zwischen „Psychoanalyse“ und „Philosophie“ im Jahr 1992 nachhaltig an.³⁶ Hier finden sich nennenswerte Beiträge über *Das unmögliche Erbe des Vaters* (Freud/Lacan), unter anderem von Claus-Volker Klenke, Hermann Lang, Susanne Lüdemann und nicht zuletzt Edith Seifert, die für die Herausgabe zeichnete.

Eingehend mit „Lacans Psychoanalyse“ und Theorie befasst haben sich die beiden „Lacanschen“ Analytiker Dylan Evans und Bruce Fink (wichtiger Lacan-Übersetzer) zu Beginn des neuen Jahrtausends,³⁷ im deutschsprachigen Raum publizierten unter anderem Hans-Dieter Gondek – ihm ging es insbesondere darum, die philosophischen Zugänge zur Praxis Lacans aufzuarbeiten³⁸ – und der Wiener Psychoanalytiker August Ruhs, der in dem mit Walter Seitter herausgegebenen Band *Auflösen, Untersuchen, Aufwecken. Psychoanalyse und andere Analysen* (1994)³⁹ im Anschluss an Michael Turnheim⁴⁰ wichtige Querverbindungen zwischen Freud, Lacan und Derrida aufgezeigt hat.⁴¹ Es sind nicht zuletzt deren Werke, welche sodann auch die Basis bilden für den Übergang von „psychoanalytisch-linguistischen“⁴²

1989. Von Hans-Martin Lohmann erschien 2006 ebenfalls eine ergänzte Einführung im Junius-Verlag (Hamburg).

³⁶ Edith Seifert (Hg.): *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*. Berlin: Tiamat 1992.

³⁷ Dylan EVANS: *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*. Übers. v. Gabriella Burkhart. Wien: Turia + Kant 2002; Dylan EVANS: „From Lacan to Darwin“. In: Jonathan Gottschall / David Sloan Wilson (Hg.): *The literary animal. Evolution and the nature of narrative*. Evanston, Illinois: Northwestern Univ. Press 2005, 38-55; Bruce FINK: *Eine klinische Einführung in die Lacansche Psychoanalyse. Theorie und Technik*. Übers. v. Erik M. Vogt. Wien: Turia + Kant 2005; Bruce FINK: *Das Lacansche Subjekt. Zwischen Sprache und jouissance*. Übers. v. Tim Caspar Boehme. Wien: Turia + Kant 2006.

³⁸ Hans-Dieter GONDEK: *Von Freud zu Lacan. Philosophische Zwischenschritte*. Wien: Turia + Kant 1999; Hans-Dieter GONDEK: „Subjekt, Sprache und Erkenntnis. Philosophische Zugänge zur Lacanschen Psychoanalyse“. In: Ders., Roger Hofmann, Hans-Martin Lohmann (Hg.): *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*. Stuttgart: Klett-Cotta 2001, 130-163.

³⁹ Vgl. August RUHS: „Vorgehen, Sprechen, Schreiben. (Freud, Lacan, Derrida ...)“. In: Ders. / Walter Seitter (Hg.): *Auflösen, Untersuchen, Aufwecken. Psychoanalyse und andere Analysen*. Wien: Passagen 1995, 121-152.

⁴⁰ Vgl. Michael TURNHEIM: „About Jacques Derrida: Die Seelenstände der Psychoanalyse“. In: *texte* 4/2003, 90-105; und Turnheims letzte Veröffentlichung *Mit der Vernunft schlafen* (2009), die nach kritischen Darlegungen von Freud über Lacan den Beitrag Derridas zur „Psychoanalyse“ diskutiert. Am 28. und 29. Jänner 2011 fand im *Institut Français de Vienne* ein Symposium in memoriam Michael Turnheim mit demselben Titel statt und dem Untertitel *Zu den Herausforderungen der Psychoanalyse in der Gegenwart*. In diesem Rahmen hielt Michael Meyer zum Wischen einen *Vortrag* zum Thema *Die „ursprüngliche Gewalt“ und der „unterworfenen Körper“*. – URL: http://www.univie.ac.at/iwk/Turnheim_Programm.pdf (04.05.2011); und: http://www.univie.ac.at/iwk/turnheim_abstracts.html (04.05.2011).

⁴¹ Zur Einführung vgl.: August RUHS: *Lacan. Eine Einführung in die strukturelle Psychoanalyse*. Wien: Löcker 2010; und: Slavoj ŽIŽEK: *Lacan. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Fischer 2008.

⁴² Vgl. Hans-Jürgen HEINRICHS: *Sprachkörper. Zu Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan*. Frankfurt am Main (u.a.): Qumran 1983; Hermann LANG: *Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993; Hermann LANG: „Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan“. In: Michael Kauppert / Doret Funcke (Hg.): *Wirkungen des*

Modellen zu einer mehr „dekonstruktiv-poststrukturalistischen“⁴³ Anteilnahme: *präpariert* vermittelt mittels aktueller Einführungen in die Werke Butlers, in einer vollständig überarbeiteten Ausgabe von Hannelore Bublitz (2010) sowie Derridas, durch die Neuerscheinung von Susanne Lüdemann (2011).

In diesem Zusammenhang erschien mir besonders Derridas Befragung von Autorität und gesetzlicher Gewalt im Rahmen seines *Vortrags zur Gesetzeskraft* (1989) von Gewicht, da hier Überlegungen von *Préjugés* (1982) wieder aufgegriffen werden. Ein kleiner Exkurs zur Deutungsproblematik bei Franz Kafkas „Legende“ *Vor dem Gesetz* (1915) war hier vermutlich unerlässlich, da Derrida diese – neben Freuds „Legende“ vom *Ursprung der Moral* – aufgegriffen hat, um das Verhältnis von Gesetz und Erzählung „freizulegen“. Diese direkte Bezugnahme wurde noch in den 1990ern von diversen Autoren aufgegriffen, beispielsweise von Hans-Helmut Hiebel⁴⁴ oder Rudolphe Gasché⁴⁵ (– von Julia Kristeva⁴⁶ und von Margarete Mitscherlich⁴⁷ in den 1970er Jahren hingegen unter mehr psychoanalytischen Gesichtspunkten).

Neuere Ansätze auf diesem Gebiet wurden 2006 von Claudia Liebrand herausgegeben, deren Band *Franz Kafka. Neue Wege der Forschung* neben unterschiedlichen Aufsätzen (unter anderem auch von Hiebel) Auszüge aus Derridas *Vortrag* (1982) enthält ebenso wie aus *Kafka. Für eine kleine Literatur* (1975) von

wilden Denkens. *Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, 65-80.

⁴³ Zu Derridas Auseinandersetzung mit der „Psychoanalyse“ vgl.: Jacques DERRIDA (1990-1992): *Vergessen wir nicht die Psychoanalyse!* Übers. u. Nachwort v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998; und: Jacques DERRIDA (2002): *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits der souveränen Grausamkeit*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

⁴⁴ Hans-Helmut HIEBEL: „'Später!' – Poststrukturalistische Lektüre der ‚Legende‘, *Vor dem Gesetz*“. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): *Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas ‚Vor dem Gesetz‘*. Opladen: Westdt. Verlag 1993, 18-42; und: Hans-Helmut HIEBEL: *Franz Kafka: Form und Bedeutung. Formanalysen und Interpretationen von ‚Vor dem Gesetz, Das Urteil, Bericht für eine Akademie, Der Landarzt, Der Bau, Der Steuermann, Prometheus, Der Verschollene, Der Prozeß‘ und ausgewählte Aphorismen*. Würzburg: Königshausen u. Neumann 1999.

⁴⁵ Rudolphe GASCHÉ: „Eine sogenannte ‚literarische‘ Erzählung: Derrida über Kafkas ‚Vor dem Gesetz‘“. Übers. v. Antje Kapust. In: Hans-Dieter Gondek (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, 256-286.

⁴⁶ Julia KRISTEVA (1976): „The father, love, and BANISHMENT“. In: Edith Kurzweil (Hg.): *Literature and psychoanalysis*. New York: Columbia Univ. Press 1983, 389-399.

⁴⁷ Margarete MITSCHERLICH (1976): „Psychoanalytische Bemerkungen zu Franz Kafka“. In: Margarete Mitscherlich (1978): *Das Ende der Vorbilder. Vom Nutzen und Nachteil der Idealisierung*. Überarb. Neuausgabe. Piper: München 1980, 180-218; ebenfalls auf Englisch erschienen in: Edith Kurzweil (Hg.): *Literature and psychoanalysis*. New York: Columbia Univ. Press 1983, 270-289.

Gilles Deleuze und Félix Guattari.⁴⁸ Seit 2007 ist außerdem ein umfangreiches Buch zu *Text und Interpretation* der „Türhüterlegende“ von Friedrich Schmidt vorhanden.⁴⁹ Der Ausstellungskatalog *Die Gesetze des Vaters. Problematische Identitätsansprüche. Hans und Otto Gross, Sigmund Freud und Franz Kafka* des Grazer Stadtmuseums, der 2003 von Gerhard Michael Dienes herausgegeben wurde, versammelt nach einer unter anderem auch biografischen Einführung (Hans und Otto Gross, Franz Kafka, Sigmund Freud) eine Reihe von Texten unter dem Abschnitt *Gesetz und Konflikt* (beispielsweise von Turnheim), die das Motiv des Vaternormes als das Ende souveräner Gewalt für eine politischen Diskussion wirksam machen.⁵⁰

Methodisches Vorgehen – Zielsetzung

Bezug nehmend auf Judith Butler sollte das Motiv des Vaternormes (mit seiner immanent politischen Dimension) sowohl für die theoretische Zugangsweise als auch das praktische Ziel meiner eigenen Arbeit bestimmend sein, *vor* allem in Hinsicht auf die Problematisierung „*vor*diskursiver Gegebenheiten“, wie sie in Butlers Schriften ausgehend von Michel Foucaults Analyse diskursiver Konstruktionen und ihrer historischen Bedingtheit angeregt wurde. Allerdings ging es hier nicht, ebenso wenig wie bei Butler, um eine historische Analyse von Diskurspolitiken oder eine Einführung in unterschiedliche „Philosopheme“, sondern eine Befragung der grundbegrifflichen *Voraussetzungen*,⁵¹ und zwar in Verbindung mit der Figur des „Übervaters“ und dem Ziel, die „einfache“ **Frage nach dem „Ur“ oder „Vor“** (dem Gesetz [des Vaters]) auseinanderzusetzen, zu demontieren.

Da die *Vor*annahmen der „Psychoanalyse“ – insbesondere der statisch gedachte Zusammenhang von Natur und Kultur (bzw. biologischem Geschlecht [„sex“] und sozialer Geschlechterrolle [„gender“]) – zu den von Butler erklärten Hauptangriffszielen gehören, erschien es auch aus dieser Perspektive „sinnhaft“, bei psychoanalytischen Aufsätzen (Freud/Lacan) anzusetzen.⁵² Das „close reading“ dieser

⁴⁸ Claudia LIEBRAND (Hg.): *Franz Kafka. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2006.

⁴⁹ Friedrich SCHMIDT: *Text und Interpretation. Zur Deutungsproblematik bei Franz Kafka. Dargestellt in einer kritischen Analyse der Türhüterlegende*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

⁵⁰ Gerhard Michael DIENES (Hg.): *Die Gesetze des Vaters. Problematische Identitätsansprüche. Hans und Otto Gross, Sigmund Freud und Franz Kafka*. (Ausst. Kat., Stadtmuseum Graz). Graz: Böhlau.

⁵¹ BECKER-SCHMIDT / KNAPP 2007, 85.

⁵² Von Gewicht sind in diesem Zusammenhang bestimmte Aspekte in Butlers *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen* (2009), in denen „die politische Dimension

„grundlegenden“ „Text-Körper“ sowie die Aufarbeitung der Genealogie sogenannter „Mastercodes“ entlang des Stoffes, diente der *vorläufigen Reinszenierung* der „Übervater“-Figur(en); sie sollten das Ausgangsmaterial strukturieren, wobei diese Methode der „Renaissance“ zunächst keine Erneuerung im Sinne einer Neubewertung anpeilte, sondern vielmehr ein „*Wieder*-Auferstehen-Lassen“ der „Natur der Väter“. In diesem Stadium trat die Figur des Vaters auf als derjenige, der Halt bietet – in Form von Texten, an denen ich mich anhalten konnte.

Gleichzeitig sollte die Art und Weise dieses „Sich-Einlassens“ auf den Text zeigen, ob und wie ein Diskurs den Gegenstand – von dem gesprochen, der zitiert, dessen Praxis *wiederholt* und *refiguriert* wird – bildet, das heißt inwiefern eine *Zuschreibung* sich *verwirklicht*.⁵³ Das Abarbeiten am Mythos des „Urvaters“ und daran anschließend die Rezeptionsgeschichte des Ödipus-Komplexes machen das (zwanghafte) Verlangen nach einer Festigung durch Wiederholung spürbar, ebenso wird angedeutet, dass es sich beim „Sprechen-über“ um ein „Sprechen-im-Namen“ des-/derjenigen handelt über den/die das Wort gerichtet wird – und: dass dadurch ein (zwingender) Prozess der Sedimentierung in Gang gebracht wird, der Diskurs (des Vaters) also *effektiv* ist, da er immer schon *Ausschlüsse einschließt* (insofern die Möglichkeit von Kohärenz auf sprachlich-diskursiven Konstruktionen, Verfahren und Ausschlüssen basiert)⁵⁴.

Diese Form des Tot-Schweigens wurde im Anschluss an das gebaute Bezugssystem – ein **Konstrukt (1)**, das sich von Freuds *Totem und Tabu* her entfaltet – von zentraler Bedeutung. Von einer **Demonstration (2)** und ironischen „Wendung“ dieses Konstrukts (Nietzsche), einer „Rückkehr zu Freud“⁵⁵ und dem Projekt einer **Rekonstruktion (3)** mithilfe linguistisch-strukturalistischer Ansätze (Lacan), über den Versuch einer **Dekonstruktion (4)** ob einer (inneren) „Aus-einander-Setzung“ (eine Art Zerstückelung des *ursprünglichen* „Text-Körpers“ bei

der Psychoanalyse“ vertieft wird und „die Auswirkungen des juristischen Diskurses auf diejenigen, die nicht autorisiert sind, an ihm teilzunehmen“ andererseits. – URL: http://www.suhrkamp.de/buecher/die_macht_der_geschlechternormen_und_die_grenzen_des_menschlichen-judith_butler_58505.html (26.04.2011).

⁵³ An dieser Stelle spielen auch politische und kulturelle Differenzen eine Rolle, da durch die Geste der Referenz, der *Wiedergabe*, bereits prinzipielle Schienen gelegt wurden, eine bestimmte Anordnung *vorausgeschickt* und also ein Ausschlussmechanismus in Gang gebracht wurde. Über die Interessen jener, die nicht genannt werden, wird Stillschweigen bewahrt (beispielsweise wurden fremdkulturelle philosophische Texte oder Quellen in der Arbeit nicht zur Sprache gebracht).

⁵⁴ BECKER-SCHMIDT / KNAPP 2007, 88.

⁵⁵ Vgl. Markos ZAFIROPOULOS: *Lacan and Lévi-Strauss or the return to Freud (1951-1957)*. London: Karnac 2010.

Derrida) und das hier probeweise als (sprachphilosophische)⁵⁶ **Destruktion (5)** betitelte Attentat auf die „Psychoanalyse“ im Sinne einer post-strukturalistischen „Zirkularität“ (Butler) . . . kommt es zu der Frage: Wie den Mythos des Gesetzgebers, die Figur(en) des „Übervaters“ **demontieren (5)**, ohne stumm zu bleiben? An dieser Stelle wurde auch eine Reflexion des eigenen „Gehabes“ notwendig – die Frage meiner „Zurechnungsfähigkeit“ –, wobei es hier weder um ein „Exhibitionieren“ subjektiver Beschränktheit, noch um eine „Belobigung“ von im allgemeinen als nennenswert empfundenen individuellen (philosophischen) Kompetenzen ging. Es stand hier stattdessen die Frage an, was das heißt: nennenswert. Was ist wert, genannt zu werden? Wie weit reicht die linguistische Handlungsfähigkeit? – die Macht der Begriffe? Welche Begriffe wurden gebraucht und wo/ob es möglich war, sie zu brechen oder zu verschieben bzw. ob der Halt, den sie (die Überväter) gaben, im Schreiben aufgelöst wurde.

Vor diesem Hintergrund ist der Versuch unternommen worden Butlers Konzept der „Performativität“ als einer ritualisierten Zitierung und annähernden Fixierung des Gesetzes zu figurieren – die *Vorstellung* von einem durch performativ wiederholende (Sprech)Akte *hervor-gerufenem* „Phantasma“ einer *ursprünglichen* Gesetzmäßigkeit. Es wurde erprobt, ob die damit einhergehenden Variationen im Prozess der „Anrufung“ (– kein Schrei gleicht dem anderen –) noch Raum (und Zeit und Kraft) lassen für die subversive Aneignung dieses Modus, um den Schein von Kohärenz zu zerstreuen: indem von der ersten bis zur letzten Seite der *vorliegenden* Arbeit jedes „*Vor*“ und „*Ur*“ anhand starker *Hervorhebung* in besonderer Weise besetzt wurde.⁵⁷ Eine sinnlose Unternehmung, insofern dadurch die Fiktion eines souveränen Sprach-Originals/-Subjekts aufrechterhalten wird und also auch der „Über(wacher)-Vater“, der dem Text *nachträglich* Sinn verleiht, das heißt in diesem Fall auch: die „Universität“ – die eine wissenschaftliche „Sinnhaftigkeit“ dieser Arbeit *voraussetzt*.⁵⁸

⁵⁶ „Neben dem sexualpolitischen Ausgangspunkt ist es diese linguistisch-sprachphilosophische Ausrichtung ihrer Theoriebildung, die Butlers Ansatz von den sich ‚dekonstruktiv‘ nennenden Ansätzen aus dem Feld des Sozialkonstruktivismus unterscheidet. Bei Butler geht es um Sprache, Sprechakte und Repräsentation in der Sprache, nicht um empirisch zu rekonstruierende Formen des Wahrnehmens, Zuschreibens und Darstellens von Geschlechtsbedeutungen oder um die Verwendung von ‚Wissen‘ in Interaktionen.“ – BECKER-SCHMIDT / KNAPP 2007, 92.

⁵⁷ Diese *Hervorhebungen* grenzen sich durch **Fett**-Schrift deutlich von den *Hervorhebungen* anderer AutorInnen ab.

⁵⁸ In dieser Hinsicht scheint mir der eben bei Diaphanes (Zürich / Berlin) erschienene Aufsatz *Kritik, Dissens, Disziplinarität* (2011) von Judith Butler zentral, da diese sich „die Bedingungen und

2. KONSTRUKTION des Gewissens (Freud)

Das folgende Kapitel ist einem Text von Sigmund Freud (1856-1939) gewidmet, der mitunter zu seinen *favorisierten* Aufsätzen gezählt wird: **DIE INFANTILE WIEDERKEHR DES TOTEMISMUS** aus *Totem und Tabu*, einer Schrift, die aus insgesamt vier Artikeln besteht und im Jahr 1913 erstmals in Buchform erschien.⁵⁹ Der Inhalt des Titels – „Die infantile Wiederkehr des Totemismus“ – wird darin bereits quasi *vorweggenommen*, das heißt es wird dem Leser der je eigene Zugang „weg-genommen“, gesagt, um *was* es geht bzw. *wie* „man“ dieses „Was“ zu verstehen hat: „Infantilismus“ – hier gemeint als „Zurückbleiben auf der Stufe des Kindes“ – und „Totemismus“ werden quasi in einem Atemzug ausgesprochen, das heißt in eine Vergleichssituation gebracht, weniger gegenübergestellt als vielmehr analog gesetzt, denn: das „Infantile“ erscheint hier als den „Totemismus“ beschreibende Kategorie; es geht in diesem Zusammenhang aber nicht um eine reine Beschreibung des „Totemismus“, sondern – die *Wiederkehr* deutet es an – um dessen Geschichte, die Erzählung eines *Ursprungs*. Das „*Wieder*“ soll hier deutlich machen, dass es sich um einen Akt der Wiederholung, einen Zwang oder Mechanismus handelt, dass der „Totemismus“ *etwas* wiederholt, auf das der Titel „uns“ *neugierig* machen will.

Im ersten Absatz dann Freud in einer Geste der Bescheidenheit, die sich auch bereits zu Beginn der *vorherigen* Aufsätze Ausdruck verschafft hatte:⁶⁰ Dass es wohl, trotz der Errungenschaften der „Psychoanalyse“ vermessen wäre, für eine *einzelne* Disziplin, die religiöse „Institution“/Religion aus einem *einzelnen* Ursprung ableiten zu wollen. Gleichwohl wird es als pflichtgemäß beschrieben, einen *einzelnen* „Mechanismus“ zur Sprache zu bringen, also zu einer Art „Anerkennung“, die „uns“ Teil einer „*Ur*-Erfahrung“ werden lässt – die Rede ist von einem „*Ur*“, das zuletzt doch noch mit einer „Genese der Religion“ in Verbindung gebracht werden wird. Soviel fast schon *vorweg* ver-sprochen, zumindest dürfen wir hoffen. Aber eines wird klar gesagt: Dass ein *einzelner* Psychoanalytiker nicht zu beabsichtigen brauche, die Lücke zu schließen, die das „*Vor-dem-Gesetz*“⁶¹ betrifft; denn es werden ganz

Möglichkeiten universitärer Freiheit“ zum Thema macht. – URL:
<http://www.diaphanes.de/scripts/buch.php?ID=252> (26.04.2011).

⁵⁹ Die vier Aufsätze sind zunächst einzeln in der psychoanalytischen Zeitschrift *Imago* erschienen bevor sie unter dem Titel *Totem und Tabu* herausgegeben wurden. – KÖHLER 2007, 105.

⁶⁰ FREUD 2005, 151.

⁶¹ Franz Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz* aus dem Jahr 1915.

offensichtlich immer die Mittel hierzu fehlen – wenngleich Freud im Laufe seines Schreibens dieses Risiko Wort um Wort auf seinen Rücken zu laden scheint.

Im ersten Teil der insgesamt sieben Abschnitte wird der „Totemismus“ sodann als Patient *vor*gestellt. Freud verweist auf die *vor*hergehende Diskussion im ersten Aufsatz darauf, dass „wir“ den Begriff bereits als *Vor*läufer und *vor*läufiges „System“⁶² kennen gelernt hätten, welches anstelle einer Religion die „Grundlage“ für die soziale Organisation innerhalb einer Gesellschaft bildete – und damit andeutungsweise schon an den Anfang von Religion, Sitte und Gebrauch überhaupt gestellt wird.⁶³ Die referierten Charakterisierungen des Phänomens – nach dem „12-Punkte-Code de totémisme“ von Salomon Reinach (1900) – werden als unzureichend flach *beur*teilt, während die beiden „Hauptsätze“, die den „Totemismus“ am Ende doch festnageln werden, noch auf sich warten lassen, das heißt „wir“ müssen noch warten und „uns“ in Geduld üben – in einer Fußnote heißt es zu den „Rätseln“,⁶⁴ die der „totemistische Katechismus“ „uns“ *vor*legt: „Die Wilden sind nicht mitteilbar [...]“⁶⁵ Die „Psychoanalyse“ werde aber schließlich den richtigen Weg weisen und „zu Ergebnissen führen [...], welche weit von den seinigen abweichen [gemeint sind die von Freud oft zitierten Ergebnisse James George Frazers, des Verfassers von *Totemism and Exogamy* aus dem Jahr 1910; Anm. d. Autorin].“⁶⁶ Und hier nimmt die Freud-Figur wiederum die „Schuld“ auf sich und das Wissen um die Undurchsichtigkeit, *vor* die „wir“ als Leser geführt werden. Gleichzeitig wartet er mit einer Art „Vertrauensantrag“, einer Versicherung, die der *Bevormundung* einen *Vorschuss* abringen will. Es ist Freud, der hier die Vaterposition einzunehmen versucht ist, um mithilfe von „Mutter Psychoanalyse“ *tiefer* in die *Materie einzudringen*, genauer in eine bestimmte Form des „Totems“:⁶⁷

„Der Stammestotem (Clantotem) ist Gegenstand der Verehrung einer Gruppe von Männern und Frauen, die sich nach dem Totem nennen, sich für blutsverwandte Abkömmlinge eines gemeinsamen Ahnen halten [an anderer Stelle wird *hervorgehoben*: *in der Regel auch glauben*,

⁶² Mit dem „völkerpsychologischen“ Ansatz von Wilhelm Wundt wird auch von einer Übergangsstufe zwischen einer (noch zu klärenden) *Ursituation* und religiösen *Entwicklungen danach* gesprochen. – FREUD 2005, 152.

⁶³ FREUD 2005, 151.

⁶⁴ Freud spricht an mehreren Stellen von den „Rätseln“ des Tabus und dessen „dunklem“ *Ursprung*: „Sie sind irgend einmal aufgetreten und müssen nun infolge einer unbezwingbaren Angst gehalten werden. *Eine äußere Strafandrohung ist überflüssig, weil eine innere Sicherheit (ein Gewissen) besteht, die Übertretung werde zu einem unerträglichen Unheil führen.*“ – vgl. FREUD 2005, 71, 75.

⁶⁵ FREUD 2005, 153.

⁶⁶ FREUD 2005, 153.

⁶⁷ Neben dem Stammestotem werden der Geschlechtstotem sowie der individuelle Totem als „für das Wesen des Totem wenig bedeutsame Bildungen“ übergangen. – FREUD 2005, 155.

daß sie von ihm abstammen – Freud 2005, 155; Anm. d. Autorin] und durch gemeinsame Pflichten gegeneinander wie durch den Glauben an ihren Totem miteinander fest verbunden sind.“⁶⁸

Demzufolge ist der „Totemismus“ also „sowohl ein religiöses wie ein soziales System,“ eine Art zu glauben und sich in Gesellschaft nach diesen Glaubenssätzen zu verhalten, wobei sich dies in jedem Fall (ob religiös/sozial) als eine Frage „gegenseitiger Achtung und Schonung“ artikuliert, in Form von sozialen Pflichtübungen, die den Totem mit einschließt *als ob* er ein Mitglied der Gemeinschaft wäre.⁶⁹ Dem Erzähler scheint es hier aber wichtig, eine Trennlinie zwischen diesen beiden Aspekten zu markieren. Da das, was im *Vor*hinein nicht getrennt *erscheint*, am Ende nicht in einem *Urpunkt* zusammengeführt, auf ihn *zurück*geführt werden kann:

„In der späteren Geschichte des Totemismus zeigen dessen beide Seiten [gemeint ist die religiöse sowie die soziale; Anm. d. Autorin] eine Neigung auseinanderzugehen; das soziale System überlebt häufig das religiöse, und umgekehrt verbleiben Reste von Totemismus in der Religion solcher Länder, in denen das auf den Totemismus gegründete soziale System verschwunden ist. Wie diese beiden Seiten des Totemismus *ursprünglich* miteinander zusammenhängen, können wir bei unseren Unkenntnissen über dessen *Ursprünge* nicht mit Sicherheit sagen. Doch ergibt sich im ganzen eine starke Wahrscheinlichkeit dafür, daß die beiden Seiten des Totemismus *zu Anfang* unzertrennlich waren.“⁷⁰

Genau an dieser Stelle wird es wichtig zu betonen, was Freud „uns“ in einer Fußnote mehrere Absätze *zuvor* mitteilte, dass nämlich „die Feststellung des *ursprünglichen* Zustandes (...) also jedes Mal *eine Sache der Konstruktion* (bleibt).“⁷¹ So beginnt die Geschichte . . . und sie handelt von dem, was nicht gesagt werden darf: vom *Tabu*⁷²; oder: von dem, was nicht hinterfragt werden darf = das „Gottesurteil“, das sich jeder

⁶⁸ FREUD 2005, 155.

⁶⁹ FREUD 2005, 155.

⁷⁰ FREUD 2005, 155.

⁷¹ FREUD 2005, 154. „Wir *konstruieren* die Geschichte des Tabu aber folgendermaßen nach dem *Vorbild* der Zwangsverbote. Die Tabu seien *uralte* Verbote, einer Generation von primitiven Menschen dereinst von außen aufgedrängt, das heißt also doch wohl von der früheren Generation ihr gewalttätig eingeschärft. Diese Verbote haben Tätigkeiten betroffen, zu denen eine starke Neigung bestand. Die Verbote haben sich nun von Generation zu Generation erhalten, vielleicht bloß infolge der Tradition durch elterliche und gesellschaftliche Autorität. *Vielleicht aber haben sie sich in den späteren Organisationen bereits ‚organisiert‘ als ein Stück ererbten psychischen Besitzes.*“ – FREUD 2005, 79f.

⁷² „Das Tabu ist ein *uralt*es Verbot, von außen (von einer Autorität) aufgedrängt und gegen die stärksten Gelüste der Menschen eingerichtet. Die Lust, es zu übertreten, besteht in deren Unbewußten fort; die Menschen, die dem Tabu gehorchen, haben eine ambivalente Einstellung gegen das vom Tabu Betroffene. Die dem Tabu zugeschriebene Zauberkraft führt sich auf die Fähigkeit zurück, die Menschen in Versuchung zu führen; sie benimmt sich wie eine Ansteckung, weil das Beispiel ansteckend ist und weil sich das verbotene Gelüste im Unbewußten auf anderes verschiebt. *Die Sühne der Übertretung des Tabu durch einen Verzicht erweist, daß der Befolgung des Tabu ein Verzicht zugrunde liegt.*“ – FREUD 2005, 83.

„Be-gründung“ und damit jeder *Ursachenforschung* entzieht.⁷³ Das, *worüber „man“ schweigen sollte*, beginnt sich zunächst in Andeutungen zu *zeigen*, in Phrasen wie „mußte man ein Totemtier töten, so geschah es unter einem vorgeschriebenen Rituale von *Entschuldigungen* und *Sühnezeremonien*,“⁷⁴ und dann „endlich gibt es Zeremonien, bei denen das Totemtier in feierlicher Weise getötet wird [welches unter anderen Umständen tabu bleibt; Anm. d. Autorin],“⁷⁵ oder „Mythen, welche behaupteten, daß die Ahnen [...] sich regelmäßig von ihrem Totem genährt und keine anderen Frauen als die aus ihrem eigenen Totem geheiratet hätten,“⁷⁶ womit auch das Inzesttabu andeutungsweise auf *eine Ursache* zugeführt worden wäre – einer *ursprünglichen Praxis* des Verbotenen, Unaussprechlichen. Schließlich gelangt Freud – für „uns“ durch all das hindurch gegangen – am Ende des ersten Teils zu folgender Wesensbestimmung des „Totemismus“: „Die Totem [...] galten als die Ahnen der einzelnen Stämme. [...] (E)s war verboten, den Totem zu töten (oder zu essen, was für primitive Verhältnisse zusammenfällt); es war den Totemgenossen verboten, Sexualverkehr zu pflegen,“⁷⁷ das heißt zu den beiden *wesentlichen* Tabus: Mord und Inzest.

Damit sind „wir“ also einigermaßen *vorbereitet* – so der Erzähler – auf die Verschiedenheiten der von Freud im zweiten Abschnitt referierten Theorien über (a) die *Herkunft* der Totemabstammung (nominalistische, soziologische, psychologische)⁷⁸ sowie (b) die *Motivierung* des mittels „Exogamie“ (Heiratsordnung) vertretenen Inzesttabus, die um die Frage nach (c) dem *Zusammenhang* der beiden Institutionen „Totemismus-Organisation“ und Inzestverbot kreist und deren Antwort mit dieser Frage auch bereits *vorweggenommen* wird: „whether the two sides – the religious and the social – have

⁷³ Vgl. den „Sündenfall“ im 3. Kapitel des Buches Genesis der Bibel (Altes Testament): Es war tabu vom Baum der Erkenntnis zu essen und entsprach der *Ursünde*, sich nach dem „Warum“ zu strecken.

⁷⁴ FREUD 2005, 156.

⁷⁵ FREUD 2005, 157.

⁷⁶ FREUD 2005, 167.

⁷⁷ FREUD 2005, 158f.

⁷⁸ Nach „nominalistischer“ Auffassung lässt sich die Totemabstammung von einem Namensbedürfnis (dem Bedürfnis sich durch Namen voneinander zu unterscheiden) ableiten, „unter der *Voraussetzung*, dass die Herkunft dieser Namensgebung vergessen worden sei“. – FREUD 2005, 164. „Soziologische“ Theoretiker sehen die „Be-gründung“ in einem sozialen Trieb oder Instinkt, den Totem wiederum als eine Art „Verkörperung“ des Sozialen, der Gemeinschaft. – FREUD 2005, 165. Die „psychologische“ Herleitung setzt beim „Glauben an die ‚äußere Seele‘“ an, wonach das Totem als Zufluchtsort und Träger von Seelen gedient habe (vgl. den *vorangegangenen* Aufsatz *Animismus, Magie und die Allmacht der Gedanken*). Diese Theorie berührt nach Freud zumindest den Kern des „Totemismus“: die Identifizierung mit dem Totem. – FREUD 2005, 170.

always co-existed or are essentially independent.“⁷⁹ Auch wenn es „seine“ (Freuds) Leser mit Sicherheit überraschen werde „von wie verschiedenen Gesichtspunkten her die Beantwortung dieser Fragen versucht wurde und wie weit die Meinungen der sachkundigen Forscher hierüber *auseinandergehen*“,“⁸⁰ macht die Rede darauf hoffen, dass diese *Zerstreuung* sich durch die „Rückkehr“ zu einem *Urpunkt* am Ende doch noch auflösen könnte – so, wie dies in der psychoanalytischen Praxis durch das „Aufdecken“, das „Zu-Bewusstsein-Bringen“ von *Verursachern* und Motiven im weitesten Sinne, der Falls ist; obwohl: „wir einzig und allein auf Hypothesen angewiesen bleiben, um die mangelnde Beobachtung zu ersetzen.“⁸¹

„Nach einem langen, atemberaubend untergliederten Literaturreferat“⁸² entfaltet sich die Geschichte um diesen Mangel ausgehend von der so bezeichneten „historischen Ableitung“⁸³ nach einer Theorie von Charles Darwin (1809-1882), die helfen soll, die bisher unangetastete „*Wurzel*“⁸⁴ beider Institutionen – „Totemismus“ und „Exogamie“ – freizulegen, das heißt im Grunde genommen das Motiv dieser „*Fortpflanzungen*“. Zunächst aber noch eine Feststellung, die diese historische Expedition – die Rede von „dem perfekten Verbrechen“⁸⁵ – *rechtfertigen* soll und es ist interessant, dass dies in Form einer *Repetition* (*Wiederholung*), also in Form eines Zitats – *wiederum* nach Frazer – geschieht:

„Es ist nicht leicht einzusehen, warum ein tief wurzelnder menschlicher Instinkt die Verstärkung durch ein Gesetz benötigen sollte. Es gibt kein Gesetz, welches den Menschen befiehlt zu essen und zu trinken, oder ihnen verbietet, ihre Hände ins Feuer zu stecken. Die Menschen essen und trinken und halten ihre Hände vom Feuer weg, instinktmäßig, aus Angst *vor* natürlichen und nicht *vor* gesetzlichen Strafen, die sie sich durch Beleidigung dieser Triebe zuziehen würden. Das Gesetz verbietet den Menschen nur, was sie unter dem Drängen ihrer Triebe ausführen könnten. **Was die Natur selbst verbietet und bestraft, das braucht nicht erst das Gesetz zu verbieten und zu strafen.** Wir dürfen daher ruhig annehmen, daß Verbrechen, die durch ein Gesetz verboten werden, Verbrechen sind, die viele Menschen aus natürlichen Neigungen gern begehen würden. Wenn es keine solche Neigung gäbe, kämen keine solche

⁷⁹ James George Frazer zit. nach: FREUD 2005, 159. Freud stellt hier zwei Anschauungen gegenüber: (1.) Die, welche „Exogamie“ als Teil des „totemistischen Systems“ betrachtet und (2.) jene, welche keinen Zusammenhang sieht. – FREUD 2005, 173.

⁸⁰ FREUD 2005, 160. Bald darauf heißt es noch: „Die Widerlegung der verschiedenen Ansichten hat in der Regel wenig Schwierigkeiten; die Autoren sind wie gewöhnlich in der Kritik, die sie aneinander üben, stärker als in ihren eigenen Produktionen. Ein *Non liquet* [dem röm. Gerichtsverfahren entlehnt für: „Es ist nicht klar“; Anm. d. Autorin] ist für die meisten der behandelten Punkte das Endergebnis.“ – FREUD 2005, 161.

⁸¹ FREUD 2005, 160.

⁸² LOHMANN / PFEIFFER 2006, 168.

⁸³ FREUD 2005, 178.

⁸⁴ Vgl. FREUD 2005, 202.

⁸⁵ *Das perfekte Verbrechen* ist ein US-amerikanischer Thriller von Gregory Hoblit aus dem Jahr 2007 – „gut konstruiert“ und nach „vertrautem Genremuster“ – bei dem es um einen Mann gehen sollte, der sich *vor* Gericht selbst verteidigt. – URL: <http://www.zweitausendeins.de/filmllexikon/?sucheNach=titel&wert=528954> (03.05.2011).

Verbrechen *vor*, und wenn solche Verbrechen nicht begangen würden, wozu bräuchte man sie zu verbieten? Anstatt also aus dem gesetzlichen Verbot des Inzest zu schließen, daß eine natürliche Abneigung gegen den Inzest besteht, sollten wir eher den Schluß ziehen, daß ein natürlicher Instinkt zum Inzest treibt und *daß, wenn das Gesetz diesen Trieb wie andere natürliche Triebe unterdrückt, dies seinen Grund in der Einsicht zivilisierter Menschen hat, daß die Befriedigung dieser natürlichen Triebe der Gesellschaft Schaden bringt.*⁸⁶

Freud will diese „kostbare Argumentation“ dank der „Psychoanalyse“ bestätigt wissen: Inzestscheu sei kein angeborener Instinkt, stattdessen seien „die ersten sexuellen Regungen des jugendlichen Menschen regelmäßig *inestuöser Natur*“⁸⁷ und deren „Verdrängung“⁸⁸ ein *Quell* späterer „psychoneurotischer Erkrankungen“. Als Beispiel und früheste Form einer solchen „Erkrankung“ nennt Freud im dritten Teil des Aufsatzes „das klinische Bild einer Tierphobie“⁸⁹ und bringt die Geschichte des „kleinen Hans“, der eine Angst gegenüber Pferden äußerte, die Freud in der Analyse als Verschiebung der (Kastrations)Angst⁹⁰ *vor* dem Vater deutete: „Er empfand den Vater [...] als Konkurrenten in der Gunst der Mutter, auf welche seine keimenden Sexualwünsche in dunklen Ahnungen gerichtet waren. Er befand sich also in jener typischen Einstellung des männlichen Kindes zu den Eltern, welche wir als den ‚Ödipus-Komplex‘ bezeichnen und in der wir den Kernkomplex der Neurosen überhaupt erkennen.“⁹¹ Durch diese „psychoanalytische Erfahrung“, die „einen einzigen Lichtstrahl (...) in dieses Dunkel (wirft)“,⁹² ergeben sich „endlich“ nicht nur Rückschlüsse über das „Dunkel“ des „Totemismus“ – „Die Primitiven sagen es ja selbst und bezeichnen [...] den Totem als ihren Ahnherr und *Urvater*.“⁹³ –, sondern Freuds Projekt, den „Kernkomplex der Neurosen überhaupt“⁹⁴ historisch zu „begründen“, erscheint nun aus psychoanalytischer Sicht gerechtfertigt.

„Wenn das Totemtier der Vater ist, dann fallen die beiden Hauptgebote des Totemismus, die beiden Tabu*vorschriften*, die seinen Kern ausmachen, den Totem nicht zu töten und kein Weib, das dem Totem angehört, sexuell zu gebrauchen, inhaltlich zusammen mit den beiden Verbrechen des Ödipus, der seinen Vater tötete und seine Mutter zum Weibe nahm, und mit den beiden *Urwünschen* des Kindes deren ungenügende Verdrängung oder deren *Wiedererweckung* den Kern vielleicht aller Psychoneurosen bildet. Sollte diese Gleichung mehr als ein

⁸⁶ James George Frazer zit. nach: FREUD 2005, 176f.

⁸⁷ FREUD 2005, 177.

⁸⁸ Derrida ist überhaupt der Meinung, dass Freud den Begriff „Verdrängung“ als „Antwort auf die Frage nach dem *Ursprung* des moralischen Gesetzes (erfand)“. – DERRIDA 1992, 46.

⁸⁹ FREUD 2005, 181.

⁹⁰ Freud bezeichnet die Kastrationsangst als „narzißtische *Voraussetzung*“ des Ödipus-Komplexes, insofern „der Vater als Besitzer des großen Genitals bewundert und als Bedroher des eigenen Genitals gefürchtet wird“. In beiden Fällen stünde der Vater in Opposition zu „infantilen Sexualinteressen“. – FREUD 2005, 184.

⁹¹ FREUD 2005, 182f.

⁹² FREUD 2005, 180.

⁹³ FREUD 2005, 185.

⁹⁴ Gemeint ist der sogenannte Ödipus-Konflikt oder -Komplex. – vgl. KÖHLER 2007, 109; FREUD 2005, 64, 80, 182f, 186, 212.

irregeleitetes Spiel des Zufalls sein, so müßte sie uns gestatten, ein **Licht** auf die Entstehung des Totemismus in **unvordenklichen** Zeiten zu werfen. Mit anderen Worten, es müßte uns gelingen, wahrscheinlich zu machen, daß das totemistische System sich aus den Bedingungen des Ödipus-Komplexes ergeben hat [...].⁹⁵

Was bleibt, ist die Frage nach dem „tiefen Abscheu [...] welcher sich in unserer Gesellschaft gegen den Inzest erhebt“⁹⁶ und eben hier **autorisiert** der **Autor** eine Hypothese Darwins „über den sozialen **Urzustand** des Menschen“⁹⁷ und **konstruiert** eine Erzählung über die Herkunft des „Totemismus“ und der „Exogamie“ bzw. die Anfänge von Kultur, Religion und Psychoneurose: In „**prähistorischer Zeit**“ wäre die menschliche **Urhorde** von einem autoritär auftretenden „Übervater“ – obszön und eifersüchtig – bestimmt worden, der die sexuelle **Promiskuität**⁹⁸ verhinderte, indem er sich das **Recht** auf Fortpflanzung mit den weiblichen Hordenmitgliedern **vorbehielt**, während er potentielle Rivalen beseitigte.⁹⁹ Allerdings ist mit dieser „kleinen Geschichte“ noch nicht viel erzählt, nämlich: wie es vom **vorgeschichtlichen** Zustand zum Gesetz¹⁰⁰ kam? – oder, in der Sprache der „Psychoanalyse“: wie „Es“ vom **vorbewussten** Triebstadium zur Etablierung einer **gewissen** (bewussten) Instanz kam, der Instanz des „Über-Ich“? Optional könnte „man“ hier auch mit dem Begriff des „**Gewissens**“ operieren,

„dem, was man am gewissensten weiß; in manchen Sprachen scheidet sich seine Bezeichnung kaum von der des Bewußtseins. [Absatz; Anm. d. Autorin] Gewissen ist die innere Wahrnehmung von der Verwerfung bestimmter in uns bestehender Wunschregungen; der Ton liegt aber darauf, daß diese Verwerfung sich auf nichts anderes zu berufen braucht, daß sie ihrer selbst gewiß ist. Noch deutlicher wird dies beim Schuldbewußtsein, der Wahrnehmung der inneren **Verurteilung** solcher Akte, durch die wir bestimmte Wunschregungen vollzogen haben. **Eine Begründung erscheint hier überflüssig; jeder, der ein Gewissen hat, muß die Berechtigung der Verurteilung, den Vorwurf der vollzogenen Handlung, in sich spüren.** Diesen nämlich Charakter zeigt aber das Verhalten der Wilden gegen das Tabu; das Tabu ist ein Gewissensgebot, seine Verletzung läßt ein entsetzliches Schuldgefühl entstehen, welches **ebenso selbstverständlich wie nach seiner Herkunft unbekannt** ist.“¹⁰¹

⁹⁵ FREUD 2005, 186. Kurz **zuvor** hebt Freud als „wertvolle Übereinstimmungen mit dem Totemismus zwei Züge **hervor**: die volle Identifikation mit dem Totemtier [Fußnote: In welcher nach Frazer das Wesentliche des „Totemismus“ gegeben ist: ‚*Totemism is an identification of man with his totem.*‘ Totemism and Exogamy, IV, S. 5.; Anm. d. Autorin] und die ambivalente Gefühlseinstellung gegen dasselbe. Wir halten uns nach diesen Beobachtungen für berechtigt, in die Formel des Totemismus – für den Mann – den Vater an Stelle des Totemtieres einzusetzen.“ – FREUD 2005, 185.

⁹⁶ FREUD 2005, 178 – hier meint noch scheinbar desillusioniert: „Wir kennen die Herkunft der Inzestscheu nicht und wissen selbst nicht, worauf wir raten sollen. Keine der bisher **vorgebrachten** Lösungen des Rätsels erscheint uns befriedigend.“ – vgl. LOHMANN / PFEIFFER 2006, 168.

⁹⁷ FREUD 2005, 178.

⁹⁸ **Promiskuität** („Vermischung“), von lat. **promiscuus** – „gemeinsam“ – und **promiscere** – „vorher mischen“.

⁹⁹ FREUD 2005, 178f, 195.

¹⁰⁰ Gesetz („**Rechtsvorschrift**, Richtschnur“), von mhd. **gesetze**, frühnhd. auch **gesatz** (15./16. Jh.) ist Verbalabstraktum zu mhd. **setzen** – „bestimmen, festlegen, einrichten“.

¹⁰¹ FREUD 2005, 118f; vgl. BUTLER 2001, 69: „**So entspricht die Stärke des Gewissens** also weder der Strenge einer erhaltenen Strafe noch der Stärke der Erinnerung an eine solche erhaltene Strafe,

Und jetzt, in Abschnitt Fünf, beginnt die „eigentliche“ **Vorstellung**, das heißt Freud beginnt mit einer Inszenierung von „gewaltigem“ Ausmaß. Er inszeniert eine Szene totaler Entfesselung, ein Fest – „das erste Fest der Menschheit.“¹⁰² „Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende.“¹⁰³ Und der Festcharakter dieses kannibalischen Tathergangs zeige sich Freud zufolge in „der Entfesselung aller Triebe und Gestattung aller Befriedigungen,“¹⁰⁴ denn was ein Fest besonders auszeichnete wäre gerade das Durchstreichen des Verbotenen im Taumel eines Exzesses. „Nicht weil die Menschen infolge irgendeiner **Vorschrift** froh gestimmt sind, begehen sie die Ausschreitung, sondern der Exzeß liegt im Wesen des Festes; die festliche Stimmung wird durch die Freigebung des sonst Verbotenen erzeugt.“¹⁰⁵

Ob des „**Urmordes**“ und des gemeinsamen Verzehrns des verhassten und zugleich bewunderten „Alphatiers“ hätten die Söhne dennoch vergeblich dessen Position angestrebt, indem jeder sich ein Stück der väterlichen „Identität“ einverleibt hatte.¹⁰⁶ Infolge ihres Schuldbewusstseins wurde die Figur des „Führers“ **nachträglich** stattdessen derart heraufgesetzt, bis sich dessen Standort nicht mehr habe verorten lassen. Er – der Vater, der **Verursacher** – wurde zu einer „symbolischen Instanz,“¹⁰⁷ sein Verbot allgemeines, unausgesprochenes Gesetz – der „Totem“¹⁰⁸ wurde für die Söhne tabu: „Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus der Psychoanalyse so wohl bekannten ‚*nachträglichen Gehorsams*‘. Sie widerriefen die Tat, indem sie die Tötung

sondern **der Stärke der eigenen Aggression**, von der es hieß, sie habe sich nach außen entladen, von der es aber nunmehr unter dem Zeichen des schlechten Gewissens heißt, daß sie sich nach innen entladen habe, was zugleich erst die Herstellung des schlechten Gewissens ist: **eine Verinnerlichung, erzeugt und hergestellt als Effekt einer Sublimierung.**“

¹⁰² FREUD 2005, 196.

¹⁰³ FREUD 2005, 196.

¹⁰⁴ FREUD 2005, 194f.

¹⁰⁵ FREUD 2005, 195.

¹⁰⁶ Vgl. FREUD 2005, 197: „Sie haßten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen so mächtig im Wege stand, aber sie liebten und bewunderten ihn auch. Nachdem sie ihn beseitigt, ihren Haß befriedigt und ihren Wunsch nach Identifizierung mit ihm durchgesetzt hatten, mussten sich die dabei überwältigten zärtlichen Regungen zur Geltung bringen. [Fußnote: Dieser neuen Gefühlsregung mußte auch zugute kommen, daß die Tat keinem Täter die volle Befriedigung bringen konnte. Sie war in gewisser Hinsicht vergeblich geschehen. Keiner der Söhne konnte ja seinen **ursprünglichen Wunsch** durchsetzen, die Stelle des Vaters einzunehmen. **Der Mißerfolg ist aber, wie wir wissen, der moralischen Reaktion weit günstiger als die Befriedigung**] Es geschah in der Form der Reue, es entstand ein Schuldbewußtsein, welches hier mit der gemeinsam empfundenen Reue zusammenfällt.“

¹⁰⁷ Vgl. EVANS 2002, 299 (symbolisch / das Symbolische / symbolique).

¹⁰⁸ Meist ein Tier, das von den Clanmitgliedern bestimmter Ethnien als Ahnherr, „**Urahn**“ oder „**Urvater**“ bezeichnet wird und deren Beziehungen (den sexuellen Verkehr) regelt. – vgl. FREUD 2005, 48, 185.

des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten.“¹⁰⁹ In der „gemeinsam empfundenen Reue“¹¹⁰ – dem Bewusstsein der Mitschuld – glaubt Freud schließlich den *Ursprung* der beiden Tabus entdeckt zu haben, die den Ödipus-Komplex kennzeichnen und in weiterer Folge für ihn den *Anfang* der „exogamischen Gesellschaft“, sozialer Organisation sowie sittlicher Beschränkung darstellen.¹¹¹

Diese Annahme eines *ursprünglichen* „Verbrechens“ greift auch auf die *zuvor*, im vierten Teil des Aufsatzes ausgebreitete Hypothese (*Voraussetzung*) einer „Totemmahlzeit“ von Robertson Smith zurück, bei der die Angehörigen eines Clans an bestimmten Festtagen – sich über das Tabu (die „heilige Scheu“) hinwegsetzend – den Totem verspeist haben sollen. Diese Mahlzeit, die den *Ursprung* des Opferwesens („heiligen Handlung“) und damit den Anfang von Religion überhaupt markieren soll, deutet Freud als gemeinsame *Wiederholung* des „Urmordes“ und unbewusste Zelebrierung des Verbrechens; dem einzelnen verboten, sei sie nur „unter der Teilnahme und Mitschuld des ganzen Stammes“ gerechtfertigt gewesen, um so ein „heiliges Band“ untereinander – und mit dem Angebeteten (Totem, Gott, Vater) – herzustellen.¹¹²

„Die Gesellschaft ruht jetzt auf der Mitschuld an dem gemeinsam verübten Verbrechen, die Religion auf dem Schuldbewußtsein und der Reue darüber, die Sittlichkeit teils auf den Notwendigkeiten dieser Gesellschaft, zum anderen Teil auf den vom Schuldbewußtsein geforderten Bußen.“¹¹³

„Allein, wenn man die von der Psychoanalyse gegebene Übersetzung des Totem mit der Tatsache der Totemmahlzeit und der Darwinschen Hypothese über den *Urzustand* der menschlichen Gesellschaft zusammenhält, ergibt sich die Möglichkeit eines *tieferen* Verständnisses, der Ausblick auf eine Hypothese, die phantastisch erscheinen mag, aber den *Vorteil* bietet, eine unvermutete Einheit zwischen bisher gesonderten Reihen von Phänomenen herzustellen.“¹¹⁴

Dieser Phantasie nachgehend entfaltet Freud im sechsten Abschnitt eine Theorie über die „*Wurzel* aller Religionsbildung,“¹¹⁵ die hier als „*Wiederkehr* des Totemismus“ auftritt und im Zuge dessen als *ursprüngliche* „Vatersehnsucht“¹¹⁶ interpretiert wird. Wäre das „totemistische System“ eine Art „*Vertrag mit dem Vater*“ gewesen – von dem „man“ Schutz und Fürsorge erwarten durfte, „wogegen man sich verpflichtete,

¹⁰⁹ FREUD 2005, 198.

¹¹⁰ FREUD 2005, 197.

¹¹¹ FREUD 2005, 196–201.

¹¹² FREUD 2005, 66, 186–194, KÖHLER 2007, 109.

¹¹³ FREUD 2005, 200f.

¹¹⁴ FREUD 2005, 195.

¹¹⁵ FREUD 2005, 202.

¹¹⁶ FREUD 2005, 202f.

sein Leben zu ehren, das heißt die Tat an ihm nicht zu wiederholen, durch die der wirkliche Vater zugrunde gegangen war¹¹⁷ – und ein *Rechtfertigungsversuch* – „Hätte der Vater uns behandelt wie der Totem, wir wären nie in die Versuchung gekommen, ihn zu töten.“¹¹⁸ –, würde Religion sich als dessen „Weiterentwicklung“ lesen lassen sowie als Antwort auf „dieselbe große Begebenheit, mit der die Kultur begonnen hat und die seitdem die Menschheit nicht zur Ruhe kommen lässt.“¹¹⁹ Religion sei daher im Grunde wie der „Totemismus“ nichts anderes als ein Versuch, „die Verhältnisse zu beschönigen und *das Ereignis* vergessen zu machen, dem er seine Entstehung verdanke.“¹²⁰

In diesem Spiel tritt Gott als der neue „big player“ auf, eine Art Vatersurrogat – ja, „im Grunde nichts anderes [...] als ein erhöhter Vater“¹²¹ –, der sich Freud zufolge aus dem Totem entwickelt habe, um den ermordeten „Urvater“ zu „reanimieren.“¹²² Die Etablierung eines Vaterideals hätte außerdem den Zweck, die einstigen *Ur*verhältnisse wiederherzustellen¹²³, an denen „man“ sich dank einer Beteiligung bis zu einem gewissen Grad erbauen konnte – vorausgesetzt es gelingt die Erinnerung an die eigene Mitschuld aus dem Bewusstsein zu verdrängen.¹²⁴ Dass sich diese Erinnerung als eine unzerstörbare erweist,¹²⁵ deren Verdrängung nie vollkommen gelingen kann, sieht Freud am Ende durch die Figur Jesu Christi bestätigt, der den Nachkommen einer *Ur*horde von Mördern als Sündenbock dienen würde.¹²⁶ Nicht nur das. Während sich „im Opfertod des einen Sohnes die ausgiebigste Sühne für sie [die Mordtat an dem ‚Urvater‘; Anm. d. Autorin] gefunden hat,¹²⁷ biete diese Form der „Sohnesreligion“¹²⁸ in *gewisser* Weise gleichzeitig die

¹¹⁷ FREUD 2005, 199.

¹¹⁸ FREUD 2005, 199.

¹¹⁹ FREUD 2005, 199.

¹²⁰ FREUD 2005, 199. „Die christliche Kommunion ist aber im Grunde eine neuerliche Beseitigung des Vaters, eine Wiederholung der zu sühnenden Tat.“ – FREUD 2005, 210.

¹²¹ FREUD 2005, 202.

¹²² Vgl. FREUD 2005, 203.

¹²³ FREUD 2005, 204.

¹²⁴ Vgl. FREUD 2005, 205.

¹²⁵ FREUD 2005, 206.

¹²⁶ Vgl. FREUD 2005, 209.

¹²⁷ FREUD 2005, 209. Weiter heißt es: „Die Versöhnung mit dem Vater ist umso gründlicher, weil gleichzeitig mit diesem Opfer der volle Verzicht auf das Weib erfolgt, um dessentwillen man sich gegen den Vater empört hatte“. Analog zum „Sündenfall“ im 3. Kapitel des Buches Genesis der Bibel (Altes Testament) trifft letztlich also *wieder* das „Weib“ die Schuld. – FREUD 2005, 209.

¹²⁸ FREUD 2005, 209.

Möglichkeit für den Sohn, das Ziel seiner Wünsche doch noch gegen den Vater durchzusetzen: „Er wird selbst zum Gott neben, eigentlich an Stelle des Vaters.“¹²⁹

In seinen abschließenden Bemerkungen zu diesem Kapitel widmet sich Freud den vermeintlichen *Ursprüngen* der Kunst: Er geht kurz auf die griechische Tragödie ein, dessen Held er ebenfalls als Träger einer „tragischen Schuld“ interpretiert – denn: regelmäßig müsse dieser für das auf ihn geschobene Verbrechen „büßen“, um so den gesamten Chor zu „erlösen.“¹³⁰ Freud schließt wiederum auf die dem Gefühlsleben *ursprünglich* fremde Ambivalenz – „das Zusammentreffen von Liebe und Haß“ –, die seiner Meinung nach im „Ödipus-Komplex“¹³¹ wurzelt; das heißt *vor* dem Hintergrund seiner Erzählung: in einem *ursprünglichen* Verbrechen gegen den zugleich bewunderten und verhassten „Urvater“. Obwohl Freud auch die Möglichkeit äußert, dass es sich bei der Herkunft dieser Ambivalenz um ein fundamentales Phänomen „unseres“ Gefühlslebens handeln könne.¹³²

Das führt die Erzähl-Figur weiter zu der Frage, inwiefern es legitim ist, Menschen eine „Massenpsyche“ zugrunde zu legen, „in welcher sich die seelischen *Vorgänge* vollziehen wie im Seelenleben eines einzelnen“¹³³ und: „welcher Mittel und Wege sich die eine Generation bedient, um ihre psychischen Zustände auf die nächste zu übertragen“¹³⁴ – in diesem Fall: das „schöpferische Schuldbewußtsein,“ das „unter uns nicht erloschen (ist).“¹³⁵ Freud antwortet zweideutig mit einem Zitat aus Johann Wolfgang von Goethes *Faust. Der Tragödie erster Teil* (1808): „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen,“¹³⁶ und führt es auf diesen „Weg des unbewußten Verständnisses all der Sitten, Zeremonien und *Satzungen*“ zurück, „*welche das ursprüngliche Verhältnis zum Urvater zurückgelassen hatte,*“¹³⁷ der es späteren Generationen quasi ermöglicht habe, jene

¹²⁹ FREUD 2005, 209.

¹³⁰ FREUD 2005, 211.

¹³¹ – auch „Vaterkomplex“ oder „Elternkomplex“. – FREUD 2005, 212.

¹³² FREUD 2005, 212.

¹³³ FREUD 2005, 213.

¹³⁴ FREUD 2005, 213.

¹³⁵ FREUD 2005, 214.

¹³⁶ Johann Wolfgang von Goethe zit. nach: FREUD 2005, 214. Dagegen „(beruht) die seltsame Beschränktheit der menschlichen Entwicklung, das Zögernde, Langwierige, oft Zurücklaufende und Sich-Drehende derselben (...) darauf, daß der Herden-Instinkt des Gehorsams am besten und auf Unkosten der Kunst des Befehlens vererbt wird.“ – NIETZSCHE 1994, 113.

¹³⁷ FREUD 2005, 214.

(neurotische)¹³⁸ „Gefühlserbschaft“ zu übernehmen, die Freud auf *einen* ursprünglichen Mord zurückgeführt hatte.¹³⁹

Was (ver)heißt das eigentlich? – oder: „was sagt eine solche Behauptung von dem sie Behauptenden aus,“ wenn „wir“ davon ausgehen, dass „es (...) Moralen (gibt), welche ihren *Urheber vor* Anderen rechtfertigen sollen?“¹⁴⁰ Im Grunde bedeutet es nichts anderes als die Etablierung des Gewissens vermöge der „Konstruktion“¹⁴¹ einer Tat, die alles fundiert. Alles, was unter Gesellschaft subsumiert wird, kann *nachträglich* auf diese Tat zurückgeführt werden, erscheint nachträglich im Lichte dieser Schuld.¹⁴² Was sich zeigt, so Freud, ist „unser“ Gefühl schuldig zu sein, dass „wir“ uns „grund-sätzlich“ schämen, das heißt nach einem Grundsatz, dem Satz des Vaters, einem „phantastischen“ Satz, den Freud in einer „wahrscheinlichen“¹⁴³ Begebenheit verankern will. Diese Erzählung sucht nach Rechtfertigung, auch und möglicherweise in erster Linie nach einer Rechtfertigung der psychoanalytischen „Erfahrung“ bzw. „Praxis“, die den Tathergang immer und immer wieder bestätigt, indem sie die Tat selbst in jeder Sitzung wiederholt und inauguriert bzw. *autorisiert* durch das Gesetz der „Psychoanalyse“, ihren Autor und Gesetzgeber: Doktorvater Freud – wiederum ermächtigt durch die Gesetzessprechung. In der Tat . . .

„(d)ie Philosophen [an anderer Stelle auch: ‚Moral-Psycholog‘ – NIETZSCHE 1994, 111; Anm. d. Autorin] allesamt forderten, mit einem steifen Ernste, der lachen macht von sich etwas sehr viel Höheres, Anspruchsvolleres, Feierlicheres, sobald sie sich mit der Moral als Wissenschaft befaßten: sie wollten die Begründung der Moral, – und jeder Philosoph hat bisher geglaubt, die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als ‚gegeben‘. [...] Was die Philosophen ‚Begründung der Moral‘ nannten und von sich forderten, war im rechten Lichte gesehen, nur eine gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres *Ausdrucks*, also ein Tatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, daß diese Moral als Problem gefaßt werden dürfe: – und jedenfalls das Gegenstück einer Prüfung, Zerlegung, Anzweiflung, Vivisektion eben dieses Glaubens!“¹⁴⁴

¹³⁸ Vgl. FREUD 2005, 215f.

¹³⁹ FREUD 2005, 217.

¹⁴⁰ NIETZSCHE 1994, 101.

¹⁴¹ Konstruktion („Entwurf, Bau, das Zusammenfügen von Wörtern bzw. Satzgliedern“), aus lat. (16. Jh.) *constructio* (Gen. *constructionis*), vom Verb *construere* (*constructum*), einer Bildung zu lat. *struere* – „schichtweise über- oder nebeneinander legen, aufschichten, aneinanderfügen, errichten, aufschichten, aneinanderfügen, errichten, ordnen“.

¹⁴² Vgl. FREUD 2005, 124: „Die Neurosen zeigen einerseits auffällige und tiefreichende Übereinstimmungen mit den großen sozialen Produktionen der Kunst, der Religion und der Philosophie, andererseits erscheinen sie wie Verzerrungen derselben. Man könnte den Anspruch wagen, eine Hysterie sei ein Zerrbild einer Kunstschöpfung, eine Zwangsneurose ein Zerrbild einer Religion, ein paranoider Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems. Diese Abweichung führt sich in letzter Auflösung darauf zurück, daß die Neurosen asoziale Bildungen sind; sie suchen mit privaten Mitteln zu leisten, was in der Gesellschaft durch kollektive Arbeit entstand.“

¹⁴³ Vgl. FREUD 2005, 155, 186.

¹⁴⁴ NIETZSCHE 1994, 99f.

Was ist aber das Problem, das Nietzsche hier anspricht? Welches Gesetz soll in der Tat umgesetzt werden?! Um welche *Rechtssprechung* geht es? Welches Gesetz soll mithilfe dieser konstruierten Geschichte gesprochen, zur Sprache gebracht und anerkannt werden? – zu seinem Recht kommen? Es ist die Rede vom Gewissen, das in der psychoanalytischen *Vorladung* zur Rede gestellt, zu allererst aber einmal *vorausgesetzt* wird.¹⁴⁵ Das, was gewiss ist, ist laut Freud nicht nur gewiss, sondern berechtigt durch eine fundamentale Schuld, die Raum füllend absolut *gesetzt* wird – der prinzipiell niemand entkommt. „Wir“ sind alle *ursprünglich* schuldig, „eigentlich“ sind „wir“ Sünder, das heißt es ist „uns“ zu eigen, dass „wir“ in der Schuld des Gesetzes stehen, in der Schuld des Vaters. „Wir“ sind dem Vater etwas schuldig, in diesem Fall Freud.¹⁴⁶ „Wir“ sind es Freud schuldig, das Gewissen zur Sprache zu bringen, „unser“ Gewissen bloß zu legen, uns „unsere“ Schuld einzugestehen. „Wir“ sind es Freud schuldig, „uns“ zu öffnen, *aufzumachen* und das Gesetz des Vaters walten zu lassen – weil „wir“ uns schuldig gemacht haben? – weil „wir“ böse waren bzw. sind? – weil „wir“ wollen, das heißt (Rechts)Ansprüche geltend machen wollen? – weil „wir“ *etwas* wollen, das nicht gewiss ist, gegebenenfalls ungewiss, außerhalb des psychoanalytischen Diskurses – *etwas*, das sich nicht klar sagen lässt, aber unter Umständen zeigt . . .

„Es gibt unzählige dunkle Körper neben der Sonne zu *erschließen*, – solche, die wir nie sehen werden. Das ist, unter uns gesagt, ein Gleichnis; und ein Moral-Psycholog liest die gesamte Sternenschrift nur als eine Gleichnis- und Zeichensprache, mit der sich Vieles verschweigen läßt.“¹⁴⁷

Die psychoanalytische Praxis ist dahingehend zwangsläufig. Ihre Theorie vom Zwang ist eine zwanghafte, in der sich absolut alles (Gedanken, Verhalten, Handeln, etc.) zwangsläufig als Folge einer fundamentalen Schuld darstellt und dargestellt werden wird;¹⁴⁸ und: welcher ich mich auch deshalb nicht entziehen oder verweigern kann, da jede Form der Verweigerung psychoanalytisch (um)gedeutet werden wird.¹⁴⁹ In

¹⁴⁵ „Daß jahrtausendlang die europäischen Denker nur dachten, um Etwas zu beweisen [...], daß ihnen bereits immer feststand, was als Resultat ihres strengsten Nachdenkens herauskommen *sollte* [...]“ – NIETZSCHE 1994, 103.

¹⁴⁶ Vgl. NIETZSCHE 1994, 110: „(M)it diesen Einbildungen verfügen sie [hilfreiche und wohlthätige Menschen; Anm. d. Autorin] über den Bedürftigen wie über ein Eigentum, wie sie aus einem Verlangen nach Eigentum überhaupt wohlthätige und hilfreiche Menschen sind. [...] Die Eltern machen unwillkürlich aus dem Kinde etwas ihnen Ähnliches [...], *kein Vater bestreitet sich das Recht, es seinen Begriffen und Wertschätzungen unterwerfen zu dürfen.*“

¹⁴⁷ NIETZSCHE 1994, 111.

¹⁴⁸ Vgl. NIETZSCHE 1994, 102.

¹⁴⁹ Derrida charakterisiert die Verfahrensweise „durch eine psychoanalytische Bewegung“ auf vergleichbare Weise, wenn er davon spricht, dass im „Umkreis der *Verneinung* [...] jede mögliche

diesem *Sinn* ist die „Psychoanalyse“ eine Rede/Geste/Weise, sich die Welt anzueignen, sich ihrer zu bemächtigen. Und die Etablierung des Gewissens anhand der Konstruktion ihres *Ursprungs* ist auch eine Geste der Bemächtigung durch ihren Erzeuger(vater) Freud. Die psychoanalytische Lehre ist damit auch eine, die Gewalt lehrt und praktiziert. Sie ist eine gewalttätige Lehre – „Im Anfang war die Tat.“¹⁵⁰ –, die für sich das *Recht* einräumt, nach Gesetzen zu operieren, deren „Be-gründung“ – Legitimität der Schuld – sie selbst konstruiert hat. Die Gewalt ist und ist nur *gerechtfertigt* durch eine ihr *voraus* gehende Schuldigkeit, das Zugeständnis, sich einer Sache schuldig gemacht zu haben, die Etablierung eines Gewissens, das Bekenntnis zu einem Verbrechen = das Brechen mit dem Gesetz (des Vaters).¹⁵¹ Schuldig im Sinne der Anklage.

3. DEMONSTRATION der Schuld (Nietzsche)

Zur Genealogie der Moral (1887) von Friedrich Nietzsche (1844-1900) drückt einen anderen Willen aus. Und mit Nietzsche soll an dieser Stelle versucht werden, Freud zu lesen und gegenzulesen. Nicht von außen aus gesicherter Position, sondern vermittelt eines „Sich-Einlassens“ auf Freud, ihn ernst und beim Wort nehmend; insbesondere seine analytische Methode soll noch einmal Gegenstand der Analyse werden. Gleiches gilt für Nietzsche und sein Projekt einer „Demonstration“¹⁵² der „Rangordnung der moralischen Wertschätzungen“,¹⁵³ durch die Nietzsche gleichsam zu seinem „Recht“ kommen wird: In Anlehnung an seine „Mehrdeutigkeit erzeugenden sprachlichen Verschiebungen und Umkehrungen“ will sich im folgenden Kapitel ein „Wille zum Umdenken artikuliert“ wissen.¹⁵⁴ Auf diese Weise kommt es

Sicherheit in einer nicht-paradoxen Interpretation des *urteilenden* Diskurses ihrer Unschuld beraubt“ würde. – DERRIDA 1992, 25f.

¹⁵⁰ So lautet der letzte Satz des Buches *Totem und Tabu* (1913) von Sigmund Freud. – FREUD 2005, 217.

¹⁵¹ Vgl. NIETZSCHE 1999, 59: „(...) der Verbrecher (ist) *vor* allem ein ‚Brecher‘, ein Vertrags- und Wortbrüchiger *gegen das Ganze*.“

¹⁵² Demonstration („anschauliche Darlegung, Massenkundgebung“), aus gleichbed. lat. *demonstratio* (Gen. *demonstrationis*) entlehnt; vielleicht unter Einfluss von ital. *dimostrazione* entwickelt sich die Anwendung „militärische Operation zur Täuschung des Feindes“ (Mitte 18. Jh.), unter Einfluss von engl. *demonstrate* die Bedeutung „öffentliche Kundgebung zur Durchsetzung politischer Ziele“ (Mitte 19. Jh.).

¹⁵³ PÜTZ 1999, 150.

¹⁵⁴ PÜTZ 1999, 151.

in einer annähernd „metaleptischen“¹⁵⁵ Lektüre zu einer Art „Kurzschluss“ der „Erzählebenen“ (inhaltlich/formal), indem die „Binnenwelt“ Nietzsches' fiktiver Erzählung dazu herangezogen wird, um die ebenfalls fiktive Rahmenwelt der Freudschen Erzählfigur zu demontieren bzw. umgekehrt Freuds Methode der Analyse, um Nietzsches Rhetorik zu analysieren. Aus diesem Grund wird „man“ sich zunächst dem **Vor-urteil** Nietzsches, seinem „Ressentiment“¹⁵⁶ zuwenden müssen, um eine Antwort auf die Frage zu bekommen, was sein Text sagt, indem er es tut und was er tut, indem er es sagt.

Nietzsche geht es in erster Linie um „moralische **Vor-urteile**“ und die „grundlegende“ Frage nach ihrer Herkunft.¹⁵⁷ Es geht um die Herkunft der Werturteile „Gut“ und „Böse“ und dem **Wert von Schuld** bzw. dem Wert dieser Werte, denn: „wir haben eine Kritik der moralischen Werte nötig, der Wert dieser Werte ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu tut eine Kenntnis der Bedingungen und Umstände not, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben.“¹⁵⁸ Im „Tropus“¹⁵⁹ der Ironie meint Nietzsche, sich mit dieser „Bitte“ zunächst selbst an den „Vater“ gewandt zu haben: Auf seiner ersten Suche nach dem **Ursprung** von Gut und Böse – „unser“ Gut und Böse, „der Sittlichkeit der Sitte“¹⁶⁰ – gab er zunächst „wie es billig ist, Gott die Ehre und machte ihn zum *Vater* des Bösen.“¹⁶¹ Allerdings geht es bei seiner „Genealogie der Moral“ nicht bloß um ein „Umverteilen“ moralischer Wertschätzung darum, was bestimmte Werte versprechen, sondern das „Wozu“ dieser Werte, der Zweck ihres „Ver-sprechens“ wird angesprochen, das, was auch immer mit einem moralischen **Vor-urteil** generiert

¹⁵⁵ Unter „Metalepse“ wird in den Literaturwissenschaften gesprochen, wenn verschiedene Erzählebenen wider der „Logik“ einer Erzählung vermischt werden, beispielsweise wenn das „Was“ (inhaltliche Binnenwelt einer Erzählung) und das „Wie“ (formale Rahmenwelt des Erzählers) in Berührung kommen.

¹⁵⁶ Peter Pütz beschreibt den **ursprünglichen** Wortsinn von „Ressentiment“ mit: „Nacherleben' einer früheren Empfindung, insbesondere einer erlittenen Kränkung, die man nicht verwinden kann und aus der fortdauernder Neid und Haß entstanden sind.“ – PÜTZ 1999, 160.

¹⁵⁷ NIETZSCHE 1999, 8.

¹⁵⁸ NIETZSCHE 1999, 12. Es geht hier darum, die geschichtliche Herkunft von Werten, Kategorien und Begriffen zu berücksichtigen, statt einen absoluten **Ursprung vorwegzunehmen**. – LÜDEMANN 2011, 37. In einer Fußnote am Ende der ersten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* (1887) empfiehlt Nietzsche jeder „moralhistorischen“ Studie jene Eingangsfrage: „*Welche Fingerzeige gibt die Sprachwissenschaft, insbesondere die etymologische Forschung, für die Entwicklungsgeschichte der moralischen Begriffe ab?*“ – NIETZSCHE 1999, 43.

¹⁵⁹ Auch Trope („Wendung“), von griech. *tropoi*, ist ein Überbegriff für rhetorische Stilmittel.

¹⁶⁰ NIETZSCHE 1999, 46: Nietzsche verweist in diesem Zusammenhang auf seinen Artikel *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881), in der diese Bezeichnung **vorgestellt** wird.

¹⁶¹ NIETZSCHE 1999, 9.

werden mag;¹⁶² – und es ist damit bereits angedeutet, dass es sich um eine Frage von *Autorität* handelt.¹⁶³

Im Grunde wird durch diese Fragestellung der Grund des Grundes selbst, die Möglichkeit eines „grund-legenden“, *zuvorkommenden* Wertes (*vor* jeder Form des Wertens) in Abrede gestellt; *Autorität a priori* wird *vorweg* in Frage gestellt und die *Autorität* einer Sprache, welche auf „grund-legenden“ Bedeutungen beruht; hinter dem Grund tut sich ein neuer Abgrund auf: „In der Frage nach dem ‚Wert der Werte‘ ist dabei schon enthalten, dass das Gute, Wahre, Schöne usw. ihren Wert nicht ‚in sich selbst‘ haben, sondern dass es sich um Wert-*Urteile* handelt, die einmal so und nicht anders *gesetzt* worden sind.“¹⁶⁴ In der ersten Abhandlung, die den Titel „*Gut und Böse*“, „*Gut und Schlecht*“ trägt, werden „wir“ daraufhin gewarnt, „*vor* den guten Geistern, die in diesen Historikern der Moral walten mögen,“¹⁶⁵ jenen, die sich aus einem „*Pathos der Distanz* heraus (...) das Recht, Werte zu schaffen, *Namen der Werte auszuprägen*, erst genommen (haben).“¹⁶⁶ In diesem „Grundgefühl einer höheren *herrschenden* Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem ‚Unten‘,“ sieht Nietzsche schließlich den „*Ursprung* des Gegensatzes ‚gut‘ und ‚schlecht‘.“¹⁶⁷ Dieser Gegensatz, das Verhältnis zwischen dem „Guten“ und dem „Schlechten“ wird Nietzsche jedoch auf radikal entgegengesetzte Weise einsetzen und *umsetzen*: der *ursprüngliche* Wortsinn des „Unten“ wird mit dem des „Oben“ ersetzt; alles was bislang als moralisches „Gut“ verkauft wurde, wird jetzt mit Adjektiven „beseelt“, die „man“ gemeinhin mit dem „Schlechten“ assoziiert und umgekehrt. Im Gegensatz zur langläufigen Meinung erscheint „Gut“ damit nicht mehr als Frage der Nützlichkeit, etwas, das sich „im Laufe der Zeit“ über Gewohnheit, Sitte, Moral, Gesetz allmählich, fast selbstverständlich *autorisiert* habe,¹⁶⁸ sondern Ausdruck einer *ursprünglich* gewaltigen/gewalttätigen Machtgebärde, eines „Besser-als“, das hier ebenso zur

¹⁶² Vgl. PÜTZ 1999, 153.

¹⁶³ Vgl. BUTLER 2001, 65: „Vergessen wir nicht, daß Nietzsche nicht nur zwischen Ethik und Moral unterscheidet, sondern auch *nach dem Wert der Moral fragt und damit einen Wert ins Spiel bringt, an dem die Moral gemessen werden kann*, daß er aber überdies zu verstehen gibt, daß diese Einschätzung, diese Wertung, sich vielleicht nicht auf die Moral reduzieren läßt.“

¹⁶⁴ LÜDEMANN 2011, 37.

¹⁶⁵ NIETZSCHE 1999, 17.

¹⁶⁶ NIETZSCHE 1999, 18; vgl. NIETZSCHE 1994, 99; vgl. LÜDEMANN 2011, 38.

¹⁶⁷ NIETZSCHE 1999, 18: „(Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, daß man sich erlauben sollte, den *Ursprung* der Sprache selbst als Machtäußerung der Herrschenden zu fassen: sie sagen ‚das ist das und das‘, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.)“

¹⁶⁸ NIETZSCHE 1999, 19. – Nietzsche stellt hier auch die Frage, wie es möglich gewesen sein soll, den „nützlichen“ *Ursprung* der Moral einfach zu vergessen.

Debatte steht wie „die *Tätigkeit des Unterscheidens selbst* als eine aktive und wertschöpfende, gleichwohl historisch kontingente Operation,“¹⁶⁹ mit der es hervorgebracht wird (und der Nietzsche sein eigenes „Operieren“ hinzufügt).

. . . soviel zur Initiation moralischer *Urteilsfindung* durch das Auftreten einer „herrischen“ (väterlichen) Gewalt. Doch beginnt damit erst, was Nietzsche als den „Sklavenaufstand in der Moral“¹⁷⁰ bezeichnet, (der seiner Meinung nach mit dem Judentum seinen Anfang nahm):¹⁷¹ der Triumph über eine anfängliche „Herrenmoral“ – die Ideale der „Vornehmen“ – durch eine „Umkehrung der Werte,“¹⁷² die ein neues, ein „asketisches Ideal“¹⁷³ hervorbringt, „allzu große Freiheit hassen lehrt und das Bedürfnis nach beschränkten Horizonten, nach nächsten Aufgabe pflanzt,“¹⁷⁴ wie es schon in *Zur Naturgeschichte der Moral in Jenseits von Gut und Böse* (1886) heißt.

„(D)ie Elenden sind allein die Guten, die Armen, die Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!“¹⁷⁵

Dank der kontrastierenden Darstellung von Wertvorstellungen in geradezu sarkastischer Manier, erscheint „das so genannte Böse“¹⁷⁶ dem vermeintlich „Guten“ mit einem Mal vorgängig – das gute „Lämmchen“ wird als Verbrecher hingestellt, sofern es das „Böse“ erst in den Raum gebracht habe.¹⁷⁷ Was dabei herauskommt und herauskommen muss, ist eine Moral, die sich paradox gebärdet, denn die Stärke und Macht dieser Moral steigt proportional reziprok an mit der Erniedrigung derer, die sie „transportieren“. Das heißt, diese Moral bedeutet im *Wesentlichen* nichts anderes als

¹⁶⁹ LÜDEMANN 2011, 37. Wobei der Mensch erst *vor* diesem Hintergrund „überhaupt ein interessantes Tier geworden ist,“ da „erst hier die menschliche Seele in einem höheren Sinne Tiefe bekommen hat und böse geworden ist“; gemeint ist damit nicht jenes „Unten“ von dem sich die herrschende Art absetzt, sondern jene, die dieses „Unten“ erst einmal „unterhalb“ festsetzen. – NIETZSCHE 1999, 23f.

¹⁷⁰ NIETZSCHE 1999, 25.

¹⁷¹ NIETZSCHE 1994, 110f; vgl. PÜTZ 1999, 159.

¹⁷² NIETZSCHE 1994, 111.

¹⁷³ Vgl. hierzu die dritte Abhandlung in *Zur Genealogie der Moral* mit dem Titel *Was bedeuten asketische Ideale?* – NIETZSCHE 1999, 85-148.

¹⁷⁴ NIETZSCHE 1994, 103.

¹⁷⁵ NIETZSCHE 1999, 25. „Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Außerhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘: und dies Nein ist ihre schöpferische Tat. Diese Umkehrung des werte-setzenden Blicks – diese notwendige Richtung nach außen statt zurück auf sich selber – gehört eben zum Ressentiment: *die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äußerer Reizen, um überhaupt zu agieren – ihre Aktion ist von Grund auf Reaktion.*“ – Nietzsche 1999, 28.

¹⁷⁶ Vgl. die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Ursprung von Aggression bei Konrad Lorenz in seinem 1963 erschienenen Bestseller *Das so genannte Böse*.

¹⁷⁷ Vgl. NIETZSCHE 1994, 117.

„Erniedrigung.“¹⁷⁸ Folgerichtig fände die „Sklavenmoral“¹⁷⁹ ihren *vorläufigen* „Höhepunkt“ in „jener schauerlichen Paradoxie eines ‚Gottes am Kreuze‘, jenem Mysterium einer unausdenkbaren letzten, äußersten Grausamkeit und Selbstkreuzigung Gottes *zum Heile des Menschen*.“¹⁸⁰ Wichtig ist, dass dieser „Mensch des Ressentiment“ – im Gegensatz zum „*vornehmen* Herrn“ – seine Legitimation erst auf Basis des (großen) „Anderen“ – dem *ursprünglichen* „Bösen“ – durch die Konzeption eines ihm quasi *vor*ausgegangenen Feindes erlangt „und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‚Guten‘ ausdenkt – sich selbst! (– und hier gerade ist seine Tat, seine Schöpfung),“¹⁸¹ in der Konstruktion eines Originals, eines Anfangs, einer Tat.¹⁸² Und hierin liegt in der Tat auch Nietzsches (Wort)Schöpfung, wenn er die „natürliche“ Ableitung des Guten und der Religion in einer subversiven Umkehrung als radikale Abweichung und Niedergang interpretiert, als reine Auslegungssache.

Näher ausgeführt wird dieser Aspekt in der zweiten Abhandlung der Genealogie: „*Schuld*“, „*Schlechtes Gewissen*“ und *Verwandtes*, in der Nietzsche den Menschen zu Anfang als „notwendig vergeßliches Tier“¹⁸³ beschreibt, das sich ein Gedächtnis „angezüchtet“ hätte, um endlich versprechen zu „dürfen“¹⁸⁴ – allerdings: „wie muß dazu der Mensch selbst *vor*erst *berechenbar, regelmäßig, notwendig* geworden sein, auch sich selbst für seine eigne *Vorstellung*, um endlich dergestalt, wie es ein Versprechender tut, für sich *als Zukunft* gutschagen zu können.“¹⁸⁵ . . . soviel zur „Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit,“¹⁸⁶ *vor* deren

¹⁷⁸ Vgl. NIETZSCHE 1999, 29: Der Mensch des Ressentiment „versteht sich auf das Schweigen, das Nicht-Vergessen, das Warten, das *vorläufige* Sich-verkleinern, Sich-demütigen.“

¹⁷⁹ In dem Text *Zur Naturgeschichte der Moral aus Jenseits von Gut und Böse* (1886) spricht Nietzsche auch von einer „*Herdentier-Moral*“. – NIETZSCHE 1994, 119.

¹⁸⁰ NIETZSCHE 1999, 26.

¹⁸¹ NIETZSCHE 1999, 30

¹⁸² NIETZSCHE 1999, 31. . . . sodass sich „der ‚zahme‘ Mensch [...] bereits als Ziel und Spitze, als Sinn der Geschichte, als ‚höheren Menschen‘ zu fühlen gelernt hat“. – NIETZSCHE 1999, 33.

¹⁸³ Nietzsche versteht das Vergessen als „ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen“ – „ein wenig Stille, ein wenig *tabula rasa* des Bewußtseins, damit wieder Platz wird für Neues“; „womit sofort abzusehn ist inwiefern es [...] keine *Gegenwart* geben könnte ohne Vergeßlichkeit“. Auf einer grundsätzlichen Vergesslichkeit „der Herkunft unserer *Werteurteile*“ würde außerdem unser Glauben an bzw. unser Verhaftetsein mit einer *ursprünglichen* Wertedistribution beruhen. – NIETZSCHE 1999, 45, LÜDEMANN 2011, 39.

¹⁸⁴ NIETZSCHE 1999, 45f.

¹⁸⁵ NIETZSCHE 1999, 46. Ziel sei also „das autonome, übersittliche Individuum (denn ‚autonom‘ und ‚sittlich‘ schließt sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf* [...] ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewußtsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen“ zu etablieren – diesen „Herr des *freien* Willens“, der darin das „Wertmaß“ gefunden hat, von dem aus er ehrt oder verachtet. – NIETZSCHE 1999, 47.

¹⁸⁶ NIETZSCHE 1999, 46.

Hintergrund die ganze Rede von „Schuld“ für Nietzsche erst ihre *Berechtigung* erhält.¹⁸⁷

„Das stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sie und das Geschick hat sich bei ihm [dem Menschen, der versprechen „darf“; Anm. d. Autorin] bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominierenden Instinkt – wie wird er ihn heißen, diesen dominierenden Instinkt, *gesetzt*, dass er ein Wort dafür bei sich nötig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveräne Mensch heißt ihn sein *Gewissen* . . .“¹⁸⁸

Das Bewusstsein von Schuld, das Wissen vom Schlechten, das schlechte Gewissen ist hier als wahrer „Einrichtungsgegenstand“ *vorgestellt*; es handle sich um einen eingerichteten Instinkt, einen ins Gedächtnis eingebrannten Instinkt, wobei Rituale, Kulte, Bräuche aber auch Gebot, Gesetz und Strafe dazu dienen mögen, ein Gedächtnis heranzuzüchten, der Vergesslichkeit *Herr* zu werden, „eine Kontinuität zwischen Aussage und Handlung“¹⁸⁹ einzurichten.¹⁹⁰ In diesem Sinne leitet Nietzsche die Begriffe „Schuld“ und „Gewissen“ aus der Sphäre des „Obligationen-Rechte“¹⁹¹ ab (– nicht umgekehrt, das Gesetz aus dem schlechten Gewissen –), „aus dem sehr materiellen Begriff ‚Schulden‘,“¹⁹² dem „*Vertragsverhältnis* zwischen *Gläubiger* und *Schuldner*, das so alt ist, als es überhaupt ‚Rechtssubjekte‘ gibt, und seinerseits wieder auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurückweist“¹⁹³ – der (sehr naiven) *Vorstellung* also, dass „jeder Schaden irgendwohin sein *Äquivalent* habe und wirklich abgezahlt werden könne, sei es selbst durch einen *Schmerz* des Schädigers,“ der „Idee einer Äquivalenz von Schaden und

¹⁸⁷ „*Das schlechte Gewissen wäre dann die Erfindung einer Innerlichkeit*, die erst für den Bruch eines Versprechens, für die Diskontinuität des Willens sorgt, während das das Versprechen haltende ‚Ich‘ der herbeigezüchtete Effekt dieser fortgesetzten Erfindung der Innerlichkeit ist.“ – BUTLER 2001, 73.

¹⁸⁸ NIETZSCHE 1999, 47f.

¹⁸⁹ BUTLER 2001, 71.

¹⁹⁰ Nietzsche bringt die Mnemonik (Gedächtnistraining) in Verbindung mit der Installation des schlechten Gewissens: „*Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis*“ – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden“. – Nietzsche 1999, 48; vgl. BUTLER 2001, 71.

¹⁹¹ NIETZSCHE 1999, 53.

¹⁹² NIETZSCHE 1999, 50.

¹⁹³ NIETZSCHE 1999, 51; vgl. NIETZSCHE 1999, 57: „Das Gefühl der Schuld, persönlicher Verpflichtung [...] hat [...] seinen *Ursprung* in dem ältesten und *ursprünglichen* Personen-Verhältnis, das es gibt, gehabt, in dem Verhältnis zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner: hier trat zuerst Person gegen Person, hier *maß sich* zuerst Person an Person.“ – „und mit jener plumpen Konsequenz [...] langte man alsbald bei der großen Verallgemeinerung an: ‚*Jedes Ding hat seinen Preis; alles kann abgezahlt werden*‘ – dem ältesten und naivsten Moral-Kanon der *Gerechtigkeit* [...]. Gerechtigkeit auf dieser Stufe ist der gute Wille unter ungefähr Gleichmächtigen, sich miteinander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu ‚verständigen‘ – und, in bezug auf weniger Mächtige, diese unter sich zu einem Ausgleich zu *zwingen*.“ – NIETZSCHE 1999, 58.

Schmerz,“ dem Glauben, dass Leiden einen tieferen Sinn und Schuld einen Wert an sich hätte.¹⁹⁴

„Mit dieser Darstellung der Entstehung von Schuld ist noch nicht die Ausbildung des schlechten Gewissens beschrieben (das natürlich die Selbstzuschreibung oder Selbstzufügung von Schuld wäre). *Voraussetzung* ist ein Vertragsbruch, und *Voraussetzung* des Vertrages ist die Institution des Versprechens. Schuldner ist in der Tat, wer sein Versprechen nicht hält, seinen Willen nicht durchhält und sein Wort nicht in der Tat einlöst.“¹⁹⁵

Es bleibt die Frage, warum es überhaupt zu dieser falschen Gleichung kam, Strafe und Leiden als Ausgleich für Schuld*zuschreibung* zu verstehen? – und hier kommt Nietzsche zurück zur „Sklavenmoral des Ressentiment“, die er für die „Erfindung“ des schlechten Gewissens *verantwortlich macht*, der er für die Etablierung eines Schuldenwertes selbst *Schuld zuweist*.¹⁹⁶ Es werde irgendein „Zweck“ in der Strafe ausfindig *gemacht* und (als „*causa fiendi*“) an den Anfang der Strafe *gesetzt* – zum Beispiel: „Schuldgefühle wecken“¹⁹⁷ –, auch wenn „der ‚Zweck im Rechte‘ (...) zuallerletzt für die Entstehungsgeschichte des Rechts zu verwenden (ist).“¹⁹⁸ Stattdessen würden Nützlichkeit und Zweck, so Nietzsche, noch nichts über die Entstehungsgeschichte und Genealogie einer Sache aussagen – das heißt in diesem Fall: der Nutzwert der Moral, welchen auch immer „man“ hier annehmen mag, erzählt „uns“ nicht die Geschichte seiner Herkunft.¹⁹⁹ In diesem Sinne ist Strafe „ganz und gar *undefinierbar*“ und *vor* allem nicht auf einen ihr eigenen (moralischen) „Zweck“ rückführbar – die Frage „*warum* eigentlich gestraft wird“ lässt sich nicht definitiv beantworten, da sich ihr „Sinn“ immer erst „nachträglich“, „akzidentiell“ – in Bezug auf eine bestimmte Absicht – darstellt.²⁰⁰ Das gilt nicht zuletzt auch für die getroffenen Aussagen des Textes selbst, der sie zum *Vorschein* bringt: indem deren

¹⁹⁴ NIETZSCHE 1999, 51. „Die Äquivalenz ist damit gegeben, daß an Stelle eines gegen den Schaden direkt aufkommenden *Vorteils* [...] dem Gläubiger eine Art *Wohlgefühl* als Rückzahlung und Ausgleich zugestanden wird – das Wohlgefühl, seine Macht an einem Machtlosen unbedenklich auslassen zu dürfen [...] – oder wenigstens, im Falle die eigentliche Strafgewalt, der Strafvollzug schon an die ‚Obrigkeit‘ übergegangen ist, es verachtet und misshandelt zu *sehen*. *Der Ausgleich besteht also in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit*.“ – NIETZSCHE 1999, 52.

¹⁹⁵ BUTLER 2001, 72.

¹⁹⁶ NIETZSCHE 1999, 62; vgl. BUTLER 2001, 74f.

¹⁹⁷ NIETZSCHE 1999, 69; vgl. PÜTZ 1999, 170.

¹⁹⁸ Vielmehr gäbe es nichts wichtigeres festzustellen als „dass etwas *Vorhandenes*, irgendwie Zustände-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegnen Macht auf neue Absichten auslegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wir; daß alles Geschehen [...] als ein *Überwältigen, Herr-werden* und daß wiederum alles Überwältigen und Herr-werden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muß.“ – NIETZSCHE 1999, 64.

¹⁹⁹ NIETZSCHE 1999, 64.

²⁰⁰ NIETZSCHE 1999, 67f; vgl. BUTLER 2001, 69.

Autorität nicht länger in einer feststehenden Bedeutung gründet, einem außen stehenden *Autor*, sondern den immanenten „Tropenbeständen“ Nietzsches.

Dementsprechend beharrt Nietzsche darauf, dass Gefühle von Schuld sich nicht auf das Bestrafen von Gesetzesübertretungen zurückführen lassen, da „der selber, über den nachher die Strafe, wiederum wie ein Stück Verhängnis, herfiel, (...) dabei keine andre ‚innere Pein‘ (hatte), als wie beim plötzlichen Eintreten von etwas Unberechnetem, eines schrecklichen Naturereignisses, eines herabstürzenden, zermalmenden Felsblocks, gegen den es keinen Kampf mehr gibt.“²⁰¹ Strafen würden den Menschen lediglich *vorsichtiger* machen, aber nicht „besser.“²⁰² Das schlechte Gewissen habe seinen *Ursprung* daher nicht in einer „besseren Einsicht“, sondern vielmehr in der Zivilisierung des Menschen, der unter dem Druck, in der Gesellschaft zu leben, seinen (unbewusst-)aggressiven Trieb rückwärts, nach innen und gegen sich selbst richtet;²⁰³ – wiederum ein Sprachbild ironischer Wendung: „Wir“ sehen einen Menschen gezeichnet, der daran leidet *keinen* Feind zu haben, der Wildnis gegen Moral jederzeit eintauschen würde und sich aus Verzweiflung in seiner Suche nach Ersatz selbst zum Feind wird:

„Der Mensch, der sich, aus Mangel an äußeren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmäßigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriß, verfolgte, annagte, aufstörte, mißhandelte, dies an den Gitterstangen seines Käfigs sich wundstoßende Tier, das man ‚zähmen‘ will, dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte, der aus sich selbst ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildnis schaffen musste – dieser Narr, dieser sehnsüchtige und verzweifelte Gefangene wurde der Erfinder des ‚schlechten Gewissens‘.“²⁰⁴

Allerdings hätte es eines eruptiven Gewaltaktes erfordert – es könne sich nicht um ein allmähliches (Her)Aufkommen des Bewusstseins von Schuld handeln. Nietzsches Imagination setzt hier offenbar selbst eine Art Sündenbock *vor*aus: Das schlechte Gewissen müsse als Folge einer „furchtbaren Tyrannei“ entstanden sein – nicht auf Basis eines Vertrags, sondern infolge des Auftritts eines „Herrn“, der „gewalttätig in Werk und Gebärde“ auftrat. („Mit solchen Wesen rechnet man nicht, sie kommen wie das Schicksal, ohne Grund, Vernunft, Rücksicht, *Vorwand*, sie sind da [...] Sie wissen

²⁰¹ NIETZSCHE 1999, 70.

²⁰² NIETZSCHE 1999, 71.

²⁰³ Vgl. PÜTZ 1999, 171.

²⁰⁴ NIETZSCHE 1999, 72. „Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen mußte, die er überhaupt erlebt hat – jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand.“ – „Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das* ist der *Ursprung* des ‚schlechten Gewissens‘.“ – NIETZSCHE 1999, 71.

nicht, was Schuld, was Verantwortlichkeit, was Rücksicht ist, diese geborenen Organisatoren [...]. *Sie* sind es nicht, bei denen das ‚schlechte Gewissen‘ gewachsen ist, das versteht sich von **vor** herein – aber es würde nicht *ohne sie* gewachsen sein.“²⁰⁵ Damit hätte das „Leiden des Menschen *am Menschen, an sich*“ seinen Anfang genommen, dessen es in Zukunft „göttlicher Zuschauer“²⁰⁶ oder „Gläubiger“ bedürfe, in deren Schuld „man“ stünde und sich infolgedessen gehorsam erweise:²⁰⁷

„Die **Furcht vor** dem Ahnherrn und seiner Macht, das Bewusstsein von Schulden gegen ihn nimmt nach dieser Art von Logik notwendig genau in dem Maße zu, in dem die Macht des Geschlechts selbst zunimmt, in dem das Geschlecht selbst immer siegreicher, unabhängiger, geehrter, gefürchteter dasteht. Nicht etwa umgekehrt! [...] Denkt man sich diese rohe Art Logik bis an ihr Ende gelangt: so müssen schließlich die Ahnherrn der *mächtigsten* Geschlechter durch die Phantasie der wachsenden Furcht selbst ins Ungeheure gewachsen und in das Dunkel einer göttlichen Unheimlichkeit und **Unvorstellbarkeit** zurückgeschoben worden sein – der Ahnherr wird zuletzt notwendig in einen *Gott transfiguriert*. Vielleicht ist hier selbst der **Ursprung** der Götter, ein **Ursprung** also aus der **Furcht!**“²⁰⁸

Der von Gewissensbissen geplagte Schuldner hätte die Schuld auf seinen „Ahnherrn“ – „*causa prima*“ – **übertragen** und damit ein Ideal aufgerichtet angesichts dessen er seiner „absoluten Unwürdigkeit“ endlich **gewiss** sein konnte.²⁰⁹ Gegen diese Gottheit wäre das Schuldgefühl über Jahrtausende angewachsen, und zwar im gleichen Verhältnis wie der **Gottesbegriff** selbst an Bedeutung gewann, bis mit dem christlichen Gott eine Art Maximum erreicht worden war, welcher „deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht“²¹⁰ habe.²¹¹ Eine

²⁰⁵ NIETZSCHE 1999, 74.

²⁰⁶ NIETZSCHE 1999, 72f.

²⁰⁷ Vgl. NIETZSCHE 1999, 76: „Innerhalb der **ursprünglichen** Geschlechtsgenossenschaft – wir reden von **Urzeiten** – erkennt jedesmal die lebende Generation gegen die frühere und insonderheit gegen die früheste, Geschlecht-begründende eine juristische Verpflichtung an [...]. Hier herrscht die Überzeugung, daß das Geschlecht durchaus nur durch die Opfer und Leistungen der **Vorfahren** besteht und dass man ihnen diese durch Opfer und Leistungen zurückzuzahlen hat: man erkennt somit eine Schuld an, die dadurch noch beständig anwächst, daß diese Ahnen in ihrer Fortexistenz als mächtige Geister nicht aufhören, dem Geschlechte neue **Vorteile** und **Vorschüsse** seitens ihrer Kraft zu gewähren.“

²⁰⁸ NIETZSCHE 1999, 77. . . . soviel über den Zusammenhang der Begriffe „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und „heiliger Gott“. – vgl. PÜTZ 1999, 172.

²⁰⁹ NIETZSCHE 1999, 79, 81. Es sei außerdem eine der ältesten Methoden „seinem Dasein und Erscheinen einen Sinn, einen Halt und Hintergrund zu geben, auf den hin man sich **fürchten** lernte [...], nämlich um **vor** sich selbst Furcht und Ehrfurcht zu gewinnen“. (Und müssen „wir“ nicht fortan lernen, uns **vor** unserer „gewissenhaften“ Moral zu fürchten, nachdem Nietzsche mit *Zur Genealogie der Moral* die „Schuld“ auf unsere Ideale übertragen hat?) – NIETZSCHE 1999, 103.

²¹⁰ Vgl. NIETZSCHE 1999, 78.

²¹¹ Vgl. NIETZSCHE 1999, 80: „Man wird bereits erraten haben, was eigentlich mit dem allen und unter dem allen geschehen ist: jener Wille zur Selbstpeinigung, jene zurückgetretene Grausamkeit des innerlich gemachten, in sich selbst zurückgescheuchten Tiermenschen, des zum Zweck der Zähmung in den ‚Staat‘ Eingesperrten, der das schlechte Gewissen erfunden hat, um sich wehzutun, nachdem der natürlichere Ausweg dieses Weh-tun-wollens verstopft war – dieser Mensch des schlechten Gewissens hat sich der religiösen **Voraussetzung** bemächtigt um seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe zu treiben. **Eine Schuld gegen Gott: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug**. Er ergreift in ‚Gott‘ die letzten Gegensätze, die er zu seinen eigentlichen und

zeitweilige Erleichterung hätte es zwar, wie bereits angedeutet, durch die Selbstopferung des „Gläubigers“ (Jesus von Nazareth) für seine Schuldner gegeben – „aus *Liebe* (sollte man's glauben? –)“;²¹² nichtsdestotrotz hätte der Niedergang des Glaubens „uns“ nicht *vor* dem Schuldgefühl und Willen zur Selbstpeinigung verschont, der sich immer wieder in asketischen Idealen zu manifestiert weiß.²¹³

Womöglich meinen „wir“ an dieser und anderen Stellen Ähnlichkeiten zwischen Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* und Freuds *Totem und Tabu* erkannt zu haben, gleichwohl Freud sein „Vorbild“ in der gesamten Schrift mit keinem Mal erwähnte.²¹⁴ Da wäre beispielsweise die *ursprüngliche* „force de mâle“, wenn „man“ so will: ein „Vater-Phantasma“, das beide nicht überwinden können sowie ein *zuvorkommender*, *herrischer* Akt der Gewalt, der dank einer Art „Sklavenaufstand“ niedergeschlagen scheint (– das vermeintlich Ungerechte, Rechtlose, Gesetzeswidrige, das ein vermeintlich gerechtes, moralisches „Gut“ nach sich gezogen habe). Für Freud liegt in dieser „gesetzeswidrigen“ Tat der Keim für ein wachsendes, sich fortpflanzendes Schuldbewusstsein begraben, das im Zuge der „Vergesellschaftung“ – die hier gerade als Folge dieses Bewusstseins in Erscheinung tritt – auch an den Gewissen folgender Generationen nagen wird (und das moralische Bewusstsein damit permanent festsetzt).

Dagegen leitet Nietzsche das Bewusstsein von Schuld gerade umgekehrt aus der Sozialisierung, der Unterdrückung und Zähmung des Menschen ab, der zu „ver-

unablöslichen Tier-Instinkten zu finden vermag, er deutet diese Tier-Instinkte selbst um als Schuld gegen Gott (als Feindschaft, Auflehnung, Aufruhr gegen den ‚Herrn‘ den ‚Vater‘, den *Urahn* und Anfang der Welt) [...].“

²¹² Vgl. NIETZSCHE 1999, 80; vgl. NIETZSCHE 1999, 26.

²¹³ NIETZSCHE 1999, 79; vgl. NIETZSCHE 1994, 104. In der letzten Abhandlung *Was bedeuten asketische Ideale?* heißt es dazu: „gar nichts! . . . Oder so vielerlei, daß es so gut ist wie gar nichts!“ – NIETZSCHE 1999, 90. Dennoch: „Ins Große gerechnet, so hat sich das asketische Ideal und sein sublim-moralischer Kultus, diese geistreichste, unbedenklichste und gefährlichste Systematisierung aller Mittel der Gefühls-Ausschweifungen unter dem Schutz heiliger Absichten, auf eine furchtbare und unvergeßliche Weise in die ganze Geschichte des Menschen eingeschrieben;“ – NIETZSCHE 1999, 130. „Was, in aller Strenge gefragt, hat eigentlich über den christlichen Gott *gesiegt*? [...]: ‚Die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.‘“ – NIETZSCHE 1999, 145f. Demgemäß vertritt Pütz die Ansicht, Nietzsches Kritik richte sich „weniger gegen das Christentum als gegen die nachchristliche Verinnerlichung des Schuldgefühls“. – PÜTZ 1999, 173.

²¹⁴ Peter Pütz weist auch auf die *Vorgriffe* Nietzsches hinsichtlich Freuds „kulturtheoretischer“ Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) hin. – PÜTZ 1999, 160; vgl. LÜDEMANN 2011, 35. Vgl. auch die umfangreiche Analyse der gegenseitigen Einflussnahme (Nietzsche/Freud) in: Reinhard GASSER: *Nietzsche und Freud*. Berlin (u.a.): de Gruyter 1997; und: Paul ROAZEN: „Nietzsche, Freud, and the History of Psychoanalysis. In: Todd Dufresne (Hg.): *Returns of the French Freud. Freud, Lacan and beyond*. London: Routledge 1996, 11-23.

sprechen“ gelernt hat – einer „Moral der Askese;“²¹⁵ denn erst durch die Gewalt der Gesetze habe der Mensch angefangen, *Vorsicht* zu üben, seine (aggressiven) Triebe zurückzudrängen – *gegen sich selbst zu richten* –, Verbotenes an sich selbst zu verüben, das Gesetz *an sich* zu brechen, in einem Akt der Selbstverletzung durchzuexerzieren, was im gesetzlichen Raum verhindert ward. Gerade darin sieht Nietzsche auch die Möglichkeit einer „Bemächtigung“ vermöge eines neuen „asketischen“ Ideals, fabriziert mithilfe einer Umwertung „ewiger Werte“²¹⁶ – indem gerade die Selbstmisshandlung, der Wert des Unegoistischen zum höchsten „Gut“ umgedeutet wird;²¹⁷ – und zwar immer in Hinblick auf den *voraus*gegangenen (beneideten) Unterdrücker, Herrn, Gesetzes(ver)walter – wie gesagt: „das so genannte Böse“.

Selbstredend, im wahrsten Sinne des Wortes, zeigt sich die Unterstellung Nietzsches, dass eine „Umwertung der Werte“²¹⁸ stattgefunden habe, das heißt die Annahme, „man“ habe das „Unegoistische“ aufgewertet, selbst als Versuch, diesen Wert abzuwerten. Denn etwas in dieser Weise „nobilitieren“ zu können, setzt *voraus*, dass es diesen Wert *vormals* nicht hatte, dass dieser ihm also etwa gar nicht zustünde.²¹⁹

„Das Entscheidendste aber, was die oberste Gewalt gegen die Übermacht der Gegen- und Nachgefühle tut und durchsetzt [...] ist die Aufrichtung des *Gesetzes*, die imperativische Erklärung darüber, was überhaupt unter ihren Augen als erlaubt, als recht, was als verboten, als unrecht zu gelten habe: indem sie nach Aufrichtung des Gesetzes Übergriffe und Willkür-Akte einzelner oder ganzer Gruppen als Frevel am Gesetz, als Auflehnung gegen die oberste Gewalt selbst behandelt, lenkt sie das Gefühl ihrer Untergebenen von dem nächsten durch solche Frevel angerichteten Schaden ab [...]: von nun an wird das Auge für eine immer *unpersönlichere* Abschätzung der Tat eingeübt, sogar das Auge des Geschädigten selbst [...]. *Demgemäß gibt es erst von der Aufrichtung des Gesetzes an ‚Recht‘ und ‚Unrecht‘* [...]. *An sich* von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns; *an sich* kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts ‚Unrechtes‘ sein, insofern das Leben *essentiell*, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter. Man muss sich sogar noch etwas Bedenklicheres

²¹⁵ Vgl. NIETZSCHE 1999, 51f.

²¹⁶ NIETZSCHE 1994, 120.

²¹⁷ NIETZSCHE 1999, 37; vgl. NIETZSCHE 1999, 75f: Das schlechte Gewissen, der Wille zur Selbstmisshandlung ist gleichsam die *Voraussetzung* für den Zustand der „*Erlösung*“: „jene endlich erreichte Gesamt-Hypnotisierung und Stille,“ die „immer als das Geheimnis an sich (gilt) zu dessen Ausdruck auch die höchsten Symbole nicht ausreichen, als Ein- und Heimkehr in den Grund der Dinge, als Freiwerden von allem Wahne, als ‚Wissen‘, als ‚Wahrheit‘, als ‚Sein‘, als Loskommen von jedem Ziele, jedem Wunsche, jedem Tun, als ein *Jenseits auch von Gut und Böse*.“ – NIETZSCHE 1999, 120.

²¹⁸ Vgl. NIETZSCHE 1994, 121f. – An dieser Stelle beschreibt Nietzsche die Umwertung des „Unegoistischen“ als Aufgabe der Zukunft.

²¹⁹ Vgl. BUTLER 2001, 76.

eingestehn: daß [...] Rechtszustände immer nur *Ausnahme-Zustände* sein dürfen, als teilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist [...].²²⁰

„*Moralen*“²²¹ sind demzufolge ein Ausdruck des „Willens zur Macht“²²² und vermeintliche Zwecke und Nützlichkeiten eine Frage der Interpretation, das heißt „*Anzeichen*“ davon, daß ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges *Herr* geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat.“²²³ Auf eben diese Weise habe sich das „sittliche Bewusstsein“ durchsetzen können: Durch ein „Sich-Abgrenzen“ vom *vormals* Gewalttätigen, das sich in einer ebenfalls gewalttätigen Weise artikuliere: durch Selbstbestrafung.²²⁴ Dieser „modus vivendi“ der sogenannten „Sklavenmoral“ tritt *vor* Nietzsche als eben diese neue Gewalttätigkeit auf, die es ihm wiederum erlaubt, sich in seiner „Genealogie der Moral“ als Aufständischer zu *reinszenieren*, gegen die Moral und sittliche Zwänge aufzutreten und ihre Idealität mit Spott und Ironie der Lächerlichkeit preiszugeben, um so „der Folter des schlechten Gewissens zu entkommen, obgleich er sein Leben gleichsam ebendieser Quelle verdankt.“²²⁵

Ist Sittlichkeit bei Freud nichts anderes als die Folge einer Einsicht, „moralisches“ Handeln die Folge eines Schuldbewusstseins, das heißt eines Bewusstseins *falsch* (gegen den „*Urvater*“) gehandelt zu haben, deutet Nietzsche diese Form der Selbstunterwerfung als Folge (falscher) „innerlicher Hörigkeit.“²²⁶ *Vor* diesem Hintergrund scheint Strafe nicht mehr die *sinnvollste* Methode, Schuld auszugleichen. Im Gegenteil, Nietzsches Genealogie beschreibt ein von jeglichem

²²⁰ NIETZSCHE 1999, 63; vgl. NIETZSCHE 1999, 102: „Das ‚Recht‘ war lange Zeit ein *vetitum* [Verbot; Anm. d. Autorin], ein Frevel, eine Neuerung, es trat mit Gewalt auf, *als* Gewalt, der man sich nur mit Scham *vor* sich selber fügte.“ – vgl. Pütz 1999, 167. (Stattdessen „zeigt sich ‚die Natur‘ wie sie ist, in ihrer ganzen verschwenderischen und *gleichgültigen* Großartigkeit, welche empört, aber *vornehm* ist.“ – NIETZSCHE 1994, 103.)

²²¹ Vgl. NIETZSCHE 1994, 100.

²²² Vgl. NIETZSCHE 1994, 101.

²²³ Weiter heißt es: „Und die ganze Geschichte eines ‚Dings‘, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren *Ursachen* selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloß zufällig hintereinander folgen und ablösen. ‚Entwicklung‘ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäß nichts weniger als sein *progressus* auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter *progressus* – sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder voneinander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedesmal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Verteidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen.“ – NIETZSCHE 1999, 65.

²²⁴ Vgl. NIETZSCHE 1999, 103: Dieses neue Gefühl von Macht und Zutrauen wird durch eine „erfinderische Selbstkasteiung“ ermöglicht: „– jeder, der irgendwann einmal einen ‚neuen Himmel‘ gebaut hat, fand die Macht dazu erst in der *eignen Hölle* . . .“ – vgl. NIETZSCHE 1994, 111f.

²²⁵ BUTLER 2001, 75. „*In diesem Sinn scheint die Möglichkeitsbedingung von Nietzsches eigenem Schreiben jenes schlechte Gewissen zu sein, das in ihm geklärt werden soll.*“ – BUTLER 2001, 67.

²²⁶ Pütz 1999, 164.

Nutzwert *losgesagtes* Gewissen. Der „Nutzen“ von Selbstmarterung infolge von Gewissensbissen läge nicht darin, die eine *ursächliche* „Schuld“ zu begleichen (den „Urmord“), sondern sei selbst (paradoxe) Ausdruck des „Willens zur Macht“ – eben in der Weise fehlgeleitet als sich der Wille an sich selbst vergreife.

Durch die Selbstzuweisung von Schuld werde Gewalt an sich angewendet, Gewalt, die sich unter anderen („natürlichen“) Umständen nach außen entladen würde, stattdessen aber aufgrund einer Diktatur des Gesetzes – Leben in der staatlichen Gemeinschaft – eben auf anderem Wege („innerlich“) verbalisiere. „Man“ gebe sich die Schuld an der eigenen „Leid-Erfahrung“, den Kompromissen und Beschränkungen, die den Lebensraum definieren, aber – und das ist die „Pointe“ der „Sklavenmoral“ – „man“ käme so *in gewisser Weise* dennoch zu seinem *Recht*: „Wir“ können „uns“ das Selbst, den Körper, die Seele, das Subjekt als „rechtsfreien“ Raum *vorstellen*, an dem jetzt uneingeschränkt gewaltet, Gewalt angewendet wird.²²⁷ Mitunter scheint sich hier eine *gewisse* Übereinstimmung mit Freud zu zeigen, sofern sich psychische „Erkrankungen“ als eben jene Versuche lesen lassen, bestimmte unbefriedigte Bedürfnisse mithilfe eines neurotischen Habitus zu kompensieren.

Problematisch ist eventuell Nietzsches These der *ursächlichen* Gewalttätigkeit eines einzelnen „Herrn“, die Freud mit der fiktiven Erzählung der ersten „Entmannung“ der Menschheit verknüpft, welche ihm als Aufhänger dient, „unsere“ neurotische Gegenwart zu begründen. Weder Freud, noch Nietzsche halten demzufolge ein allmähliches Anwachsen einer Gesetzesgewalt für zulässig, wie wohl Verwandtes bei Nietzsche womöglich anklingt, beispielsweise wenn er vom Zähmen des „vergesslichen Tiers“ spricht, vom (Ein)Üben in *Vorsicht*, dem Einrichten eines Erinnerungsvermögens und Verantwortungsbewusstseins, um damit schließlich das *gewisse* Individuum *gemacht* zu haben, dessen „man“ sich *bemächtigen* kann bzw. auf dessen Basis *Macht sich macht*.²²⁸ Um Freud in dieser Hinsicht mit Nietzsche *gegenzulesen*, müsste in erster Linie die Frage Raum finden, *wozu* Freud versucht,

²²⁷ In *Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie* (2011) beschreibt der Wiener Philosoph Robert Pfaller die subversiven Möglichkeiten, den Beschränkungen des Lebens zu entkommen, durch, wie mir scheint, Gewaltanwendung am eigenen Leib (übermäßiges Essen, Rauchen, Alkoholkonsum, bestimmte Sexualpraktiken oder andere Formen körperlicher Verausgabung), die sich gesetzlich nicht verbieten lassen, denen de facto aber immer weniger Ausdrucksmöglichkeit bzw. Möglichkeitsraum zugestanden wird.

²²⁸ Nietzsches „Philosophem“ der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“, die sich gleichsam neben das Prinzip des „Willen zur Macht“ – Drang zur Steigerung und Selbstüberwindung – gesellt, macht ein anderes Gesetz stark: das von der Erhaltung der Kräfte durch die dauernde Wiederholung des Unabänderlichen“. – PÜTZ 1999, 169. (– vgl. hierzu auch das Kapitel *Der Genesende* in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883–1885.)

Schuld einen *ursprünglichen* Wert zuzuschreiben und das „Ressentiment“ dessen als *Ursprung* von Gerechtigkeit zu verteidigen.²²⁹

Nietzsche macht an mehreren Stellen geltend, dass das Gefühl von Schuld und schlechtem Gewissen *nicht* auf eine tatsächliche Schuld, das heißt auf eine schändliche Tat – zum Beispiel Freuds „*Urmord*“ – zurückgeführt werden dürfe, Gerechtigkeit damit auch kein gerechtfertigter Racheakt (an sich selbst) sei.²³⁰ Ergo scheint Freuds *Vorhaben* eben jenes: einen Zweck zu installieren, eine *ursächliche* Nützlichkeit des schlechten Gewissens als moralische Instanz, ein „Über-Ich“, dem „Es“ sich aufgrund eines Schuldbekenntnisses quasi freiwillig unterwirft. Damit ist freilich noch nicht gesagt, *warum* „Es“ sich überhaupt bekennt, wie „Es“ errät, was Recht/Unrecht ist, ohne (dem Gesetz) bereits *a priori* er- bzw. untergeben zu sein. Gerade diesen Punkt hebt Nietzsche *hervor*, wenn er vom „Fabrizieren“ eines Ideals oder „Konstruieren“ eines Feindes als *notwendige Differenz* spricht.²³¹ Hier wird vermutet, dass sich in die Rede vom „Herrn“ selbst ein bestimmter Wille ausdrückt – der „Wille zur Macht“ – und das Sprechen „Im-Namen-des-Vaters“ sich als Manier entpuppt, mächtig zu werden, um sich die Position des Vaters einzuverleiben, mit dem Zweck, im Licht der eigenen Interpretation aufzuscheinen.

Vor diesem Hintergrund erscheint Freuds „*Urvater*“ als notwendiger Feind, ohne den Freud längst „Pessimist“ geworden wäre; das Aufbegehren gegen den Vater entwickelt sich zu seinem „Remedium“, dem Remedium der „Psychoanalyse.“²³² Die Strafe durch das neurotische (moralische) Gewissen erscheint in gewisser Hinsicht als „gerechtfertigtes Übel“ in Hinblick auf die „Schuld“ (Triebe).²³³ Die Annahme des Schuldbewusstseins als *Ursprung* (väterlicher) „Gesetzeskraft“²³⁴ scheint schließlich unter den Händen des Analytikers erst recht Gestalt angenommen zu haben.²³⁵ Schlechtes Gewissen wird als „Sühne“ interpretiert; der Mensch habe die *Ursache* seines Leidens in sich selbst zu suchen – „in einer *Schuld*, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als *Strafzustand* verstehn [...] aus dem

²²⁹ Vgl. PÜTZ 1999, 167.

²³⁰ „Damit, *daß jemand sich ‚schuldig‘, ‚sündig‘ fühlt*, ist schlechterdings noch nicht bewiesen, daß er sich mit Recht so fühlt; [...] – Um jene *Voraussetzung* in erweiterter Form auszudrücken: der ‚seelische Schmerz‘ selbst *gilt mir überhaupt nicht als Tatbestand, sondern nur als eine Auslegung* [Kausal-Auslegung] [...].“ – NIETZSCHE 1999, 117.

²³¹ NIETZSCHE 1999, 30, 37; vgl. PÜTZ 1999, 177.

²³² Vgl. NIETZSCHE 1999, 94.

²³³ Vgl. NIETZSCHE 1999, 57; und: NIETZSCHE 1999, 56: „*Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut.*“

²³⁴ Vgl. Jacques Derridas *Vortrag* mit demselben Titel, der im Jahr 1990 in Buchform erschien.

²³⁵ Vgl. NIETZSCHE 1999, 127f.

Kranken ist ‚der Sünder‘ gemacht.“²³⁶ So wird ob der Erzählung der „Genealogie des Gesetzes“ ein Reich der Leidenden begründet, über das sich herrschen lässt, ein Raum für Unterdrückung, dessen Rechtmäßigkeit in der Vergangenheit aufgehoben scheint.²³⁷ Das psychoanalytische Ideal gibt eine Antwort auf die Frage „Wozu leiden?“ – gibt dem Leiden einen Sinn, einen Zweck, eine *Ursache*;²³⁸ wobei: „Die Auslegung – es ist kein Zweifel – brachte neues Leiden mit sich, tieferes, innerlicheres, giftigeres, am Leben nagenderes: sie brachte alles Leiden unter die Perspektive der *Schuld* . . .“²³⁹

Das Paradox der psychoanalytischen Deutung liegt also darin, dass ihre „Stärke“ ebenso zunimmt mit der Schwäche ihres Gegenstandes (Psyche), dass ihr Triumph gerade darauf beruht, sich selbst alles Elend „ins Gewissen zu schieben“;²⁴⁰ wenngleich gerade hier auch ein neues Moment von (Selbst)Befriedigung gesehen werden kann bzw. eine Form der Macht in der Rache aus Ohn*macht* – siehe „Sklavenmoral“ –, ein Versuch aus einer Erbsünde eine Tugend zu machen.²⁴¹ Nichtsdestoweniger wird immer noch in Frage gestellt, inwiefern die Macht der Ohnmächtigen eine persönliche Macht darstellt; Macht soll hier vielmehr im Nietzscheschen Sinn verstanden werden „als ebendieses Treiben, Wollen, Wirken selbst und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrtümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ‚Subjekt‘ versteht und mißversteht, kann es anders erscheinen. [...] Aber es

²³⁶ NIETZSCHE 1999, 128; vgl. NIETZSCHE 1999, 115.

²³⁷ Vgl. NIETZSCHE 1999, 113.

²³⁸ „Jeder Leidende nämlich sucht instinktiv zu seinem Leid eine *Ursache*; genauer noch, einen Täter, noch bestimmter, einen für Leid empfänglichen *schuldigen* Täter – kurz irgend etwas Lebendiges, an dem er seine Affekte tötlich oder *in effigie* auf irgendeinen *Vorwand* hin entladen kann: denn die Affekt-Entladung ist der größte Erleichterungs-, nämlich *Betäubungs*-Versuch des Leidenden, sein unwillkürlich begehrt Narkotikum gegen Qual irgendwelcher Art. Hierin allein ist, meiner Vermutung nach, die wirkliche physiologische *Ursächlichkeit* des Ressentiment, der Rache und ihrer Verwandten zu finden, in dem Verlangen also nach *Betäubung von Schmerz durch Affekt*.“ – NIETZSCHE 1999, 114.

²³⁹ NIETZSCHE 1999, 147. „Aber habt ihr euch selber je genug gefragt, wie teuer sich auf Erden die Aufrichtung jedes Ideals bezahlt gemacht hat? Wieviel Wirklichkeit immer dazu verleumdet und verkannt, wieviel Lüge geheiligt, wieviel Gewissen verstört, wieviel ‚Gott‘ jedesmal geopfert werden musste? Damit ein Heiligtum aufgerichtet werden kann, *muß ein Heiligtum zerbrochen werden*: das ist das Gesetz – man zeige mir den Fall, wo es nicht erfüllt ist! . . .“ – NIETZSCHE 1999, 83.

²⁴⁰ Vgl. NIETZSCHE 1999, 106, 110-112.

²⁴¹ Vgl. NIETZSCHE 1999, 101: „Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgendeiner angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem großen Fangnetz-Gewebe der *Ursächlichkeit* [...]; Hybris ist unsre Stellung zu *uns* [...]. Wir vergewaltigen uns jetzt selbst, es ist kein Zweifel, wir Nußknacker der Seele, wir Fragenden und Fragwürdigen, wie als ob Leben nichts andres sei als Nüsseknacken; ebendamit müssen wir notwendig täglich immer noch fragwürdiger, *würdiger* zu fragen werden, ebendamit vielleicht auch *würdiger* zu leben? . . . *Alle guten Dinge waren ehemals schlimme Dinge, aus jeder Erbsünde ist eine Erbtugend geworden*.“

gibt kein solches Substrat; es gibt kein ‚Sein‘ hinter dem Tun, Wirken, Werden; ‚der Täter‘ ist zum Tun bloß hinzugedichtet – das Tun ist alles.“²⁴² Und folgt daraus nicht eben auch, dass Nietzsches genealogische Darstellung zu diesem Tun gehört, welches „ein narrativer Effekt jener Erzählung ist, die sie gerade *vor*tragen will?“²⁴³ – „eine *Zeichensprache der Affekte*.“²⁴⁴

4. REKONSTRUKTION im „Namen-des-Vaters“ (Lacan)

Soll sich von jemandem sagen lassen, er habe das Erbe des Vaters der „Psychoanalyse“ (Freud) angetreten und mit dieser Unternehmung gleichzeitig selbst so etwas wie den Anfang einer neuen Linie markiert, dann mit Sicherheit von Jacques Lacan (1901-1981). Obgleich bereits angemerkt worden und *vor*wegzuschicken ist, dass seine Darstellung der „Psychoanalyse“ in Auseinandersetzung mit Freud entstanden ist und sein Projekt einer „Rückkehr zu Freud“²⁴⁵ – „retour à Freud“ – aufgrund dessen in den Dienst einer Begründung der eigenen Ansicht gestellt wurde.²⁴⁶ Im Grunde genommen hat Lacan alles getan, „um etwas Feines und *Vornehmes* in den Satz seines Lehrers hineinzuzinterpretieren, *vor* allem sich selbst.“²⁴⁷ Mit Verweis auf seinen Freund Claude Lévi-Strauss (1826-1902) und dessen strukturalistische Anthropologie lenkte Lacan die *Relektüre* Freuds stark in linguistische Richtung, um die „Psychoanalyse“ als Basiswissenschaft zu realisieren (und schließlich an der Universität zu verankern).²⁴⁸ Der sprachliche Aspekt – das „Register des Symbolischen“²⁴⁹ – nahm sowohl in Bezug auf ihre Praxis als auch in

²⁴² NIETZSCHE 1999, 35. In Fall Freuds würde das bedeuten, dass er den „Urvater“ als *Ursache* oder *Verursacher* nur hinzugedichtet hat, zu seinem eigenen Tun.

²⁴³ BUTLER 2001, 75. („Die dem Versprechen zugeschriebene Einheit des Willens ist ihrerseits *Effekt* einer Unterdrückung oder Verdrängung, einer Vergeßlichkeit, eines Nichterinnerns der Befriedigungen, die *vor* der Verdrängung zu liegen scheinen und deren erneutes Erscheinen durch die Verdrängung verhindert wird.“)

²⁴⁴ NIETZSCHE 1994, 101.

²⁴⁵ Vgl. LACAN 2006A, 13f.

²⁴⁶ RUHS 2010, 9; EVANS 2002, 105 (Freud, Rückkehr zu / Freud, retour à).

²⁴⁷ NIETZSCHE 1994, 105. – Nietzsche spricht an dieser Stelle allerdings von Platons Verhältnis zu seinem Lehrer Sokrates.

²⁴⁸ RUHS 2010, 11, 19.

²⁴⁹ Lacan unterscheidet ab 1953 Jahren drei Ordnungen oder „Register“: Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale, „in denen alle psychoanalytischen Phänomene beschrieben werden können,“ wobei das Symbolische für die Praxis der „Psychoanalyse“ das wichtigste der drei ist. – EVANS 2002, 250 (real / das Reale / réel), 299 (symbolisch / das Symbolische / symbolique), 146 (imaginär / das Imaginäre / imaginaire); vgl. Jacques LACAN (1953): „Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale“. In: *Namen-des-Vaters*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Wien: Turia + Kant 2006, 11-61.

Bezug auf ihr theoretisches Fundament breiten Raum ein (Psychoanalyse = Sprachanalyse).²⁵⁰

Die Art und Weise, wie das Sprachliche von Lacan selbst zur Sprache gebracht wurde, lässt die **Re**konstruktion seiner „**Re**konstruktion“²⁵¹ zu einer überaus komplexen Angelegenheit werden. Einmal liegt das daran, dass die Sprache keine eindeutige Sprache ist, die nur **eine** Deutung zuließe, sondern eine Art des „Halb-Sagens“,²⁵² das in gewisser Hinsicht der zweifachen Übersetzung bedarf (nicht nur vom Französischen ins Deutsche). Hinzu kommt, dass die Themenfelder weit verstreut liegen, sich über die unterschiedlichen, teilweise noch nicht herausgegebenen Seminare verteilen und einzelne Gedanken in unähnlichen Zusammenhängen wieder auftauchen. „Man“ könnte diese Desintegration mit Lacan als „Phantasma des zerstückelten Körpers“²⁵³ – in diesem Fall des „Text-Körpers“ – bezeichnen: Analog zur Identitätsbildung, der Entstehung eines „Ich“ im sogenannten „Spiegelstadium“ durch die Wahrnehmung des Körpers als die **eine**, begrenzte Form, stellt sich auch Lacans Lehre als so eine Pseudo-Einheit dar, die rückwirkend eine Zerstückelungsphantasie aufkommen lässt, in der der Text „seinen Zusammenhalt zu verlieren und sich in eine Dispersion seiner Körperteile aufzulösen droht.“²⁵⁴ Es ist also auch an diesem Ort mit Sicherheit das Verdienst der „Anderen“, das „Lacansche Imaginäre“, seine Repräsentation im „Text-Bild“ auszudifferenzieren und einer symbolischen Ordnung „zurückzugeben“ („auch wenn die Bedeutung nie zu einem Ende kommt“).²⁵⁵

Einigermaßen deutlich wird das in Lacans Artikel über *Die Familie*,²⁵⁶ der 1938 in die „Encyclopédie française“ aufgenommen wurde und in dem er unter

²⁵⁰ Hier kennzeichnet Lacan den Gegenstand der „Psychoanalyse“, das Unbewusste, als sprachlichen Effekt, ebenso sei der Mensch in erster Linie sprachlich definiert, alle menschlichen Erfahrungsbereiche sprachlich strukturiert. – RUHS 2010, 9. „In diesem Sinne ist der Mensch seinem Wesen nach ein **Sprechwesen** (*parlêtre*), und sein Unbewusstes als seine wesentliche Motivations- und Steuerungsinstanz ist wie eine Sprache gebaut (,im Unbewussten, da spricht es‘). **Denn wäre das Unbewusste nicht ein System von Bedeutungen, wäre es auch nicht interpretierbar.**“ – RUHS 2010, 11. „Die höchste Illusion für den Menschen ist es, dass er die symbolische Ordnung geschaffen zu haben glaubt. Wenn er in ihr denkt, ist er in seinem Sein gefangen. Das Subjekt ist von der Sprache nicht nur beherrscht, sondern wird auch durch sie endgültig konstituiert.“ – RUHS 2010, 39.

²⁵¹ Rekonstruktion („Wiederherstellung, Nachbildung, Wiedergabe“), nach frz. *reconstruction*, *reconstruire* (beide 19. Jh.).

²⁵² MILLER 2006, 9.

²⁵³ LACAN 1980, 69.

²⁵⁴ Vgl. RUHS 2010, 25f.

²⁵⁵ RUHS 2010, 42.

²⁵⁶ Vgl. Jacques LACAN (1938): Die Familie. In: Ders.: Schriften III. Olten (u.a.): Walter 1980, 39-100.

anderem Freuds *Totem und Tabu* wieder aufgreift: Eine „faszinierende Abhandlung zur psychosexuellen Entwicklungslehre unter Einbeziehung intersubjektiver Beziehungsstrukturen im Rahmen des sozialen Komplexes der Familie [...] mit scharfsinnigen Überlegungen zur Entstehung der Psychoanalyse im Rahmen des Niedergangs patriarchaler Strukturen.“²⁵⁷ Das klingt zugegebenermaßen etwas phrasenhaft, lässt aber immerhin Raum für unterschiedliche **Hervorhebungen**, von denen hier nur eine aufgegriffen werden soll. Dann ging es diesem Text **vornehmlich** darum, das Artifizielle der **Ursprünge** psychischer Kontinuität an den Begriffen selbst aufzuzeigen, die die Familie definieren, in anderen Worten: dass sich die „Familie“ nicht ableiten lässt, beispielsweise von einem biologischen **Ursprung**²⁵⁸ – siehe Freud, „der für jede Strebung (*tendance*) den Rückbezug auf einen Instinkt verlangt.“²⁵⁹ Sie (die Familie) sei eine „Zelle“ des Sozialen, ein hierarchisch organisiertes Kulturphänomen, dessen (sprachlich-symbolische) Struktur sich (zwanghaft) permanent **reproduziert**.²⁶⁰ Sie ist ein „Original“ innerhalb einer vermitteltens Sozialbeziehungen auf originäre Weise geordneten „Realität“, die sich zuletzt in einer „ordentlichen“ Wirklichkeit manifestiert und den (phantasmatisch-)gewordenen Charakter des „Realen“ selbst verschleiert.²⁶¹ Im weitesten Sinn geht es eben um dieses Moment: Reproduktion von „Realität“ – bei Lacan „einer bestimmten Realität der Umgebung“²⁶² – oder anders ausgedrückt: **Rekonstruktion eines vorweg bereits Konstruierten**.²⁶³

„Es handelt sich eben um Punkte, an denen das Symbol die menschliche Realität konstituiert, an denen es diese menschliche Dimension erschafft [...]. All das hat keine sinnliche Evidenz in der

²⁵⁷ RUHS 2010, 19.

²⁵⁸ LACAN 1980, 42f. „Ins Dunkel der **Vorgeschichte** hinein die abgeleitete Form der biologischen Familie zu versetzen, um jene Gruppierungen aus ihr durch natürliche oder künstliche Assoziation **hervorgehen** zu lassen, ist eine Hypothese, gegen die zwar kein Gegenbeweis geführt werden kann, die aber um so unwahrscheinlicher ist, als die Zoologen [...] eine solche Entstehung selbst für die Tiergemeinschaften ablehnen.“ – LACAN 1980, 44. „[...] in der Tat behält die darwinistische Idee, daß der Kampf an den **Ursprüngen** des Lebens steht, einen großen Kredit beim Biologen FREUD; aber zweifellos muß man darin die weniger kritisierte Geltung einer moralisierenden Emphase erkennen, die Gemeinplätze wie *Homo homini lupus* weitergeben.“ – vgl. LACAN 1980, 56. Lacan bezieht sich hier auf ein Zitat des römischen Dichters Titus Maccius Plautus (ca. 250 v. Chr. – ca. 184 v. Chr.), das im Originaltext vollständig lautet: „*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit,*“ in deutscher Übersetzung: „Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen, nicht ein Mensch, wenn man sich nicht kennt.“

²⁵⁹ LACAN 1980, 52.

²⁶⁰ Vgl. LACAN 1980, 43: „Seit Anbeginn gibt es Gesetze und Verbote. Die primitiven Formen der Familie haben die wesentlichen Züge der vollendeten: eine Autorität [...] einen Modus der Verwandtschaft, einen der Erbfolge und einen der Sukzession [...].“

²⁶¹ LACAN 1980, 45.

²⁶² LACAN 1980, 45.

²⁶³ LACAN 1980, 45.

menschlichen Realität. Es ist konstruiert, und zwar *ursprünglich* konstruiert durch bestimmte symbolische Beziehungen, die anschließend ihre Bestätigung in der Realität finden können.²⁶⁴

Zentral ist dabei auch der Gestus des „Bezogen-auf“, der Referenz und Identifikation eines „*Vor*-mir-da“, eines *scheinbaren* Außerhalb, auf das sich jeder „Komplex“²⁶⁵ bezieht (sei es ein Gegenstand oder ein Mangel).²⁶⁶ Weshalb auch das Hauptaugenmerk auf der sogenannten „Imago“²⁶⁷ liegt, der unbewussten *Vorstellung*, die Freud zufolge das Wesen des Komplexes ausmacht und bei Lacan als „Immer-Schon-Strukturiertes“ gelesen wird (das Unbewusste als sprachlicher Effekt).²⁶⁸ Dessen ungeachtet verringert sich die ungemene Bedeutung der Vater-Figur innerhalb dieses Sujets nicht maßgebend. Im Gegenteil: Die „Vaterimago“ spielt aufgrund der männlichen *Vorherrschaft* eine prototypische Rolle, sodass „Lacan behauptet, daß die Frage ‚*Was ist ein Vater?*‘ das zentrale Thema des ganzen Werks Freuds ist [...]. 1953 möchte er diese Frage beantworten und betont deshalb, wie wichtig es ist, zwischen dem symbolischen Vater [Träger eines Wortes, das das Gesetz bedeutet; Anm. d. Autorin], dem imaginären Vater [Objekt einer erlebten Beziehung; Anm. d. Autorin] und dem realen Vater [der Zeugende, der Erzeuger; Anm. d. Autorin] zu unterscheiden.“²⁶⁹

Im „Ödipus-Komplex“ nimmt der Vater nach Lacan die Schlüsselfunktion ein, die „des dritten Begriffs, durch den sich die duale Beziehung zwischen Mutter und Kind zu einer triadischen Struktur erweitert. Der Ödipus-Komplex ist also nichts weniger als der Übertritt aus der imaginären Ordnung in die symbolische Ordnung,

²⁶⁴ LACAN 2006A, 53f.

²⁶⁵ Komplex („geschlossenes Ganzes“), entlehnt aus dem Substantiv lat. *complexus* – „Umfassung, Umschließung, Verknüpfung“, auch „geschlossenes Ganzes“; in der Psychologie wurde der Begriff „Komplex“ von Freud geprägt, um eine „Gruppe beunruhigender *Vorstellungen*“ zu beschreiben, ein komplexes psychisches Phänomen, das sich aus Gefühlen, *Vorstellungen* und Gedanken zusammensetzt. Der Ödipus-Komplex nimmt eine herausragende Rolle in seinem Werk ein, insofern „(erst) im Licht der als ödipal definierten Situation (...) bestimmte Zufälle der subjektiven Geschichte die Bedeutung und das Gewicht (erlangen), die ihnen einen bestimmten Persönlichkeitszug zuzuordnen erlauben“. – LACAN 1980, 64. Lacan versteht unter einem Komplex die Verinnerlichung sozialer Strukturen, die die subjektive Entwicklung eines Subjekts organisiert. – EVANS 2002, 167 (Komplex / complexe).

²⁶⁶ LACAN 1980, 46f.

²⁶⁷ Imago („vollkommen ausgebildetes, geschlechtsreifes Insekt, das Endstadium der Metamorphose“), Übernahme von lat. *imago* – „Erscheinung“, eigentlich „Bild, Abbild“. Carl Gustav Jung führte den Begriff 1911 in die psychoanalytische Theorie ein, um die subjektive Bestimmtheit des Bildes, insbesondere die unbewusste *Vorstellung* anderer Menschen zu beschreiben; Lacan streicht *vor* allem den illusionären und entfremdenden Charakter des Bildes heraus. – EVANS 2002, 148f (Imago).

²⁶⁸ Vgl. RUHS 2010, 9; vgl. LÜDEMANN 2011, 45.

²⁶⁹ EVANS 2002, 325 (Vater / père); vgl. RUHS 2010, 40f; vgl. LACAN 1980, 68.

„die Eroberung der symbolischen Beziehung als solcher“.²⁷⁰ In diesem ödipalen (bzw. zunächst „präödipalen“)²⁷¹ Dreieck *erscheint* der Vater in der ersten Phase als gesetzgebende/-nehmende, beschützende/verbietende „Figur des Entree“, als *symbolische* Verheißung („Phallus“²⁷²) – in gewisser Weise als „Türhüter“²⁷³ der das allmächtige, mütterliche Begehren, das in dieser Phase als Gesetz auftritt, kanalisiert;²⁷⁴ in der zweiten Phase als intervenierende/eingreifende, das Begehren beschränkende *imaginäre* Gesetzesgewalt selbst („Imago“) – das heißt auch: dem eigenen Gesetz selbst nicht unterworfenen ideale „Urgewalt“²⁷⁵ die den Zugang zum begehrten (phallischen) Objekt verwehrt;²⁷⁶ und in der dritten Phase erscheint der Vater als in das Gesetz eingebundener *realer* „Vertragspartner“, „Besitzer“ des Phallus, endgültig kastrierende Instanz und Identifizierungsanbot/-möglichkeit.²⁷⁷

Diese letzte Phase der ödipalen Identifizierung mit dem Vater würde, so Freud und Lacan, schließlich – im „besten“ aller Fälle – ein „Ichideal“ installieren, „von dem es heißt, das Über-Ich konsultiere es gleichsam, um das Ich zu beurteilen.“²⁷⁸ Dieses verankert die Position des Subjekts innerhalb der normativen Struktur des „Realen“ und ermöglicht so den Eintritt in die symbolische Ordnung des Gesetzes – das gemeinsam gelebte „Phantasma des realen Lebens.“²⁷⁹ Als „real“ ist in diesem Zusammenhang „das Reale der Sprache und nicht das Reale der Biologie“²⁸⁰ gemeint. Unter „realer Vater“ lässt sich folglich ein Mann verstehen „von dem gesagt wird, daß er der biologische Vater des Subjekts ist“ und der daher nicht unbedingt physisch anwesend sein muss, um die normalisierende Funktion innerhalb des Ödipus-

²⁷⁰ Jacques Lacan zit. nach: EVANS 2002, 207 (Ödipuskomplex / complexe d’Oedipe); vgl. LACAN 1997, 376.

²⁷¹ Lacan nennt dieses Dreieck der ersten Phase des Ödipus-Komplexes auch „präödipal“, um zu betonen, dass anstelle des Vaters zunächst ein imaginäres Objekt (Phallus) trete/begehrt werde, wobei die Präsenz dieses Begriffs bereits zeigt, dass der symbolische Vater hier schon seine Funktion (er)füllt, dass es also kein signifikantes „Prä“ des Symbolischen geben kann. – EVANS 2002, 208 (Ödipuskomplex / complexe d’Oedipe).

²⁷² Phallus („das (erigierte) männliche Glied“, besonders seine Nachbildung als Symbol der Zeugungskraft und Fruchtbarkeit), Entlehnung (17. Jh.) von spätlat. *phallus*, griech. *phallós* – „aufblasen, aufschwellen, prall sein“.

²⁷³ Vgl. Franz Kafkas „Türhüterlegende“ *Vor dem Gesetz* (1915).

²⁷⁴ EVANS 2002, 208 (Ödipuskomplex / complexe d’Oedipe).

²⁷⁵ Vgl. „Gottvater“ oder den „Urvater“ aus Freuds *Totem und Tabu* (1913).

²⁷⁶ EVANS 2002, 209 (Ödipuskomplex / complexe d’Oedipe).

²⁷⁷ EVANS 2002, 209 (Ödipuskomplex / complexe d’Oedipe); vgl. EVANS 2002, 124 (Gesetz / loi); vgl. LACAN 1996, 366.

²⁷⁸ BUTLER 2001, 83.

²⁷⁹ EVANS 2002, 210 (Ödipuskomplex / complexe d’Oedipe); vgl. LACAN 2006A, 38f. „Dieses lebensfähige und intelligible Sein, *dieses Subjekt, wird immer um einen Preis hervorgebracht*, und alles, was der normativen Forderung widersteht, durch die das Subjekt eingeführt wird, bleibt [im Sinn der ‚Psychoanalyse‘; Anm. d. Autorin] unbewußt.“ – BUTLER 2001, 83.

²⁸⁰ EVANS 2002, 327f (Vater / père).

Komplexes einzunehmen.²⁸¹ Stattdessen ging es um die Vatermetapher, die Lacan „le nom-du-père“ („Der Name-des-Vaters“) nennt – eine Bezeichnung, die im Französischen auch die Bedeutung „le non-du-père“ („Das Nein-des-Vaters“) zulässt –, die zuallererst von der Mutter anerkannt werden müsse, damit das Kind ihrem Beispiel folgen und so aus der imaginären in die symbolische Ordnung „aufsteigen“ könne.²⁸² Aus diesem Grund kann der „Name-des-Vaters“ auf unterschiedliche Weise vertreten werden und zwar anhand eines das Gesetz (Mord- und Inzestverbot) repräsentierenden „großen Anderen“²⁸³ (beispielsweise eine/n Professor/in, Polizist/in, Richter/in, Geistliche/n, Eltern).²⁸⁴ Der „Andere“ ist also nicht zwangsläufig der Vater, aber er spricht, so Lacan, im „Namen-des-Vaters“,“²⁸⁵ das heißt: im Namen des Gesetzes, „das mich und den anderen in die Möglichkeit des Versprechens stellt.“²⁸⁶ Die Idealität der „väterlichen“ Autorität kann simultan an mehreren Stellen „einverleibt“ werden und ist nicht mehr an eine singuläre Figur des Gesetzes gebunden.²⁸⁷

Vor diesem Hintergrund wurde unterstellt, dass Lacans Lesart der spekulativen Theorie Freuds in *Totem und Tabu* eine struktural-linguistische und „herabsetzende“ *Re*konstruktion durchlaufen habe, insofern: „die Infragestellung der Grenzen des Ödipuskomplexes und des Vatermythos [...] die Seminare und Schriften (durchzog), bis hin zur Erniedrigung des Namens-des-Vaters in den Rang eines Symptoms oder Werkzeugs.“²⁸⁸ Lacan weist darauf hin, dass der Ödipus-Konflikt zunächst einmal eine sprachliche Fiktion ist, ein „Traum“ Freuds.²⁸⁹ Die scheinbar historisch fundierte Hypothese einer „patriarchalen *Urgesellschaft*“ werde durch ethnologisches Material dagegen nicht gestützt. Freud gehe *a priori* von einer *ursprünglichen* Macht des Männlichen („force de mâle“) aus, er mache

²⁸¹ EVANS 2002, 327 (Vater / père). In einem *Vortrag* weist Lacan darauf hin, dass unsere Strukturen der Verwandtschaft nicht ohne das System der Wörter, die sie ausdrücken existieren, „wir“ aber dazu neigen, Termini wie „Vater, Mutter, Sohn usw.“ mit realen Beziehungen zu verwechseln. – LACAN 2006A, 36.

²⁸² RUHS 2010, 40.

²⁸³ Vgl. EVANS 2002, 38-40 (andere, Andere / autre, Autre).

²⁸⁴ – „meist [...] verschleiert, beispielsweise durch die Vermittlung des Diskurses der Mutter“. – EVANS 2002, 326 (Vater / père).

²⁸⁵ „Im ‚Namen des Vaters‘ (nom du père) müssen wir die Grundlage der symbolischen Funktion erkennen, die seit Anbeginn der Geschichte seine Person mit der Figur des Gesetzes gleichsetzte.“ – Jacques Lacan zit. nach: EVANS 2002, 197. (Name-des-Vaters)

²⁸⁶ LÜDEMANN 2011, 129; vgl. LACAN 2006A, 54: „Der Vater ist wirklich der Erzeuger. Doch *bevor* wir das aus sicherer Quelle wissen, erschafft der Name des Vaters die Funktion des Vaters“.

²⁸⁷ Vgl. BUTLER 2001, 177.

²⁸⁸ MILLER 2006, 8f.

²⁸⁹ EVANS 2002, 210 (Ödipuskomplex / complexe d’Oedipe).

„den Sprung von der konjugalen Familie, die er bei seinen Patienten beobachtet, zu einer hypothetischen *Urfamilie*, begriffen als eine Horde, die ein biologisch überlegenes Männchen durch Aneignung der nubilen Weibchen beherrscht. FREUD beruft sich auf den Zusammenhang zwischen Tabus und den Bräuchen hinsichtlich des Totems, das abwechselnd Gegenstand der Unverletzlichkeit und des orgiastischen Geopfertwerdens ist. Er imaginiert ein Drama des Vaternmords durch die Söhne, dem eine postume Konsekration der väterlichen Macht über die Frauen folgt, weil die Mörder zu Gefangenen einer unlösbaren Rivalität werden. Aus diesem *Urereignis* soll mit dem Tabu der Mutter alle moralische und kulturelle Tradition entsprungen sein.

Wenn diese Konstruktion nicht schon von der *petitio principii* widerlegt würde, die sie enthält, sofern sie einer biologischen Gruppe die doch eben erst zu begründende Fähigkeit zuschreibt, ein Gesetz anzuerkennen, so würden sich ihre *vor*geblich biologischen Prämissen selbst, d. h. die permanente Tyrannei des Gruppenoberhaupts, zu einem um so vageren Phantom verflüchtigen, je weiter unsere Kenntnis der Anthropoiden fortschreitet. Aber *vor* allem die allgegenwärtigen Spuren und das weitverbreitete Überleben einer matriarchalen Familienstruktur, in deren Bereich alle fundamentalen Formen der Kultur und *vorab* einer oft sehr rigiden Sexualunterdrückung existieren, machen offenbar, daß die Ordnung der menschlichen Familie auf Grundlagen ruht, die der Gewalt des Männchens entzogen sind.²⁹⁰

In diesem Sinne scheitert die Geschichte Freuds bereits an der Inanspruchnahme des Beweisgrundes, da der Text etwas zu *rechtfertigen* bzw. zu „be-gründen“ suche, was in den Prämissen als Grund bereits *vorweg* genommen bzw. *vor*ausgeschickt wurde: der Vater als Gesetzgeber – das Gesetz des Vaters – die Rechtmäßigkeit der (väterlichen) Gesetzesgewalt. Das Entstehen eines Schuldbewusstseins nach dem kollektiven Töten des „*primordialen*“²⁹¹ Vaters und der nachträgliche Gehorsam, den dieses herbeigeführt haben soll, bedingen, dass die Tat von den Tätern bereits als *gesetzlicher* Verstoß gelesen werden musste, ansonsten würde der Vaternmord kein Schuldgefühl nach sich ziehen und dementsprechend keine Motivation zum Gesetzesentwurf abgeben. In dieser Geschichte erscheint die Tat, aus der das Gesetz abgeleitet wird, vielmehr selbst nur „sinnvoll“ *vor* dem Hintergrund des Gesetzes, das sie rechtfertigen soll. Die Rede von der Gesetzlosigkeit ergibt nur Sinn innerhalb eines gesetzlichen Diskurses, der Sprache des Gesetzes.²⁹² Infolgedessen sei die „Übervater“-Figur nicht als tatsächliche (gewalttätige) Person aus der *Vorzeit* anzusetzen, sondern in erster Linie in ihrer symbolischen Funktion relevant, als Signifikant.²⁹³

„Der Name-des-Vaters ist nun der fundamentale Signifikant, welcher der Bedeutung ein normales *Vorgehen* erlaubt. Dieser fundamentale Signifikant verleiht dem Subjekt Identität (er benennt es, positioniert es innerhalb der symbolischen Ordnung) und spricht das ödipale Verbot

²⁹⁰ LACAN 1980, 65f.

²⁹¹ LACAN 2006B, 83. *Primordial* („*urzeitlich*“), von lat. *primordial* – „von erster Ordnung, *ur*anfänglich, *ur*sprünglich seiend“.

²⁹² Vgl. LACAN 2006B, 82: „Wenn Freud ins Zentrum seiner Lehre den Mythos des Vaters stellt, ist klar, daß dies aufgrund der Unausweichlichkeit dieser Frage geschieht. [Absatz; Anm. d. Autorin] Die Frage des Vaters lässt sich nicht als Frage stellen, eben weil wir jenseits dessen sind, was sich als Frage formulieren lässt.“

²⁹³ Vgl. LACAN 2006B, 84; vgl. LACAN 1996, 82, 175f.

aus, das ‚Nein‘ des Inzesttabus. Wenn dieser Signifikant verworfen wird (nicht in die symbolische Ordnung eingeordnet ist), erwächst daraus die Psychose.“²⁹⁴

Die Annahme dieser *anderen* Instanz bedeutet indes gleichzeitig die Anerkennung des Gesetzes, das heißt die Unterwerfung unter die symbolisch-kulturelle Ordnung, in die das Subjekt eintreten muss, um überhaupt als Subjekt zu entstehen (*hervorzugehen/aufzuscheinen*).²⁹⁵ Hier wird bereits *vor*weggenommen, dass Lacans Gesetzes*begriff* – „Loi“ mit großem „L“ – keinen separaten Teil oder ein bestimmtes Gesetz meint, sondern unter „Gesetz“ generell alle Strukturen versteht, die den sozialen Austausch, die Beziehungen zwischen Menschen definieren (zum Beispiel auch Geschlechtsbeziehungen).²⁹⁶ Das Gesetz wird „grund-sätzlich“ als sprachliche (unbewusste) Größe aufgefasst: das *primordiale* Gesetz des Signifikanten, die Ordnung des Symbolischen, die Sprache als Struktur, die das Soziale reguliert bzw. generiert (und vom „tierischen“ Terrain abhebt).²⁹⁷

„Selbstverständlich ist die Frage nach dem *Ursprung* der Sprache eines der Themen, die am besten für kollektive oder individuelle, organisierte Wahnformen erhalten können. Das ist es nicht, was wir zu tun haben. Die Sprache ist da. Sie ist etwas, das auftaucht. Jetzt, da sie aufgetaucht ist, werden wir niemals mehr wissen, wann noch wie es begonnen hat, noch wie es war, *bevor* sie kam.“²⁹⁸

Das unbedingte Gegenstück zum Gesetz (der Sprache) wird mit dem Begehren *verkörpert*, wobei die Unbedingtheit sich in erster Linie auf die dialektische Beziehung dieser beiden Größen bezieht, da das Begehren einmal das ist, dessen Regulierung durch das Gesetz es „bedarf“ (also in diesem Fall ist es das dem Gesetz *vor*ausgehende, aktive, gesetzlose Begehren);²⁹⁹ auf der anderen Seite wird das Begehren aber gerade *hervorgerufen*, *weil* eine Begrenzung vermöge des Gesetzes stattfindet, genauer: das Verbot bringt das Begehren zu seiner Übertretung mit sich, es

²⁹⁴ EVANS 2002, 197 (Name-des-Vaters). „Die wahre Funktion (...) ist im Grunde genommen, das Begehren mit dem Gesetz zu verbinden (und nicht einander gegenüberzustellen).“ – Jacques Lacan zit. nach: EVANS 2002, 326 (Vater / père).

²⁹⁵ Der günstigste Ausgang des Ödipus-Konflikts bedeutet für Lacan *vor* allem die Möglichkeit des Subjekts, sich aus der kindlich-narzisstischen Verhaftung in das Begehren des begehrten Objekts – des sogenannten *Objekts klein a* – lösen zu können. Erst indem es sein *ursprüngliches* Objekt – die Mutter – aufgibt und gegen andere Objekte einzutauschen beginnt, wird es erwachsen und wird zum Subjekt „kraft seiner Unterwerfung unter das Feld des Anderen“. – EVANS 2002, 292f (Subjekt /sujet); vgl. EVANS 2002, 39f (andere, Andere / autre, Autre); vgl. EVANS 2002, 209 (Ödipuskomplex / complexe d’Oedipe); vgl. RUHS 2010, 41.

²⁹⁶ EVANS 2002, 123 (Gesetz / loi).

²⁹⁷ EVANS 2002, 124 (Gesetz / loi). Was „die symbolische Ordnung der Kultur“ und „die imaginäre Ordnung der Natur“ voneinander unterscheidet, sei die Einschreibung einer Linie männlicher *Vor*- und Nachfahren, das Strukturieren der Herkunft als Folge von Generationen („Patrilinearität“). – EVANS 2002, 326 (Vater / père).

²⁹⁸ LACAN 2006A, 28.

²⁹⁹ EVANS 2002, 124 (Gesetz / loi). „*Das Begehren ist die Kehrseite des Gesetzes.*“ – Jacques Lacan zit. nach: EVANS 2002, 124 (Gesetz / loi).

„erwächst aus dem Regulierungsprozess“³⁰⁰ (in diesem Fall erscheint das Begehren als ein *nach*trägliches, reaktives, gesetzeswidriges Begehren). Oder, um „Im-Namen-des-Vaters“ zu sprechen: das Begehren, dem „Gesetz“ des Vaters ein Ende zu machen, liegt in dessen *Herrschaft* selbst begründet, wobei der Mord – das Vergehen am Vater – seine Macht nicht beendet, sondern im Gegenteil, der Übertritt verstärkt die Grenze.³⁰¹

Mit dem Nennen des Vaternamens verbunden ist auch die Verdrängung des inzestuösen Wunsches nach der Mutter – ein Wunsch nach *Wieder*vereinigung – und die Verdrängung des Phallus als „Zeichen“ des Mangels der Mutter, mit dem sich das Kind in der ersten Stufe des Ödipus-Komplexes identifiziert, bis der Vater es vom Phallus unterscheidet, von der Mutter trennt und ihm im Verlauf dieser symbolischen Kastration seine Sprache und Subjektivität „gibt.“³⁰² Analog zu Freud interpretiert auch Lacan diese Verdrängung als eine „*Ur*verdrängung“, die erst den Anlass für weitere Verdrängungen bilden würde und damit für neurotische „Störungen“. Im Unbewussten als verbotener Wunsch verankert, würde dieser zu dem unstillbaren „Begehren“ schlechthin, welches im Gegensatz zu Bedürfnissen prinzipiell unerfüllbar ist, da „wir“ stets etwas *anderes* begehren.³⁰³

Was ist also nun dieses andere „Andere“? – dessen „wir“ vergeblich begehren? – bzw. wo kommt es her? Vielleicht hat Lacan hier selbst der Versuchung nicht widerstehen können, den Versuch einer Her- bzw. Ableitung im Sinne der „Logik der Schuld“³⁰⁴ zu machen, das heißt *jemandem* die Schuld für das Erscheinen des Begehrens zu geben und ein Drama zu imaginieren, um den Mythos seines psychoanalytischen Erbvaters (Freud) unter anderen *Vorzeichen* zu *reproduzieren*. Seine Deutung belastet hingegen primär die Mutter(funktion) – ihr kommt die eigentliche Schuld zu, wenn „man“ davon ausgeht, dass sie das „Begehren“ in die

³⁰⁰ EVANS 2002, 125 (Gesetz / loi). „Was wir hier sehen, ist die enge Verbindung von Begehren und Gesetz.“ – Jacques Lacan zit. nach: EVANS 2002, 125 (Gesetz / loi).

³⁰¹ EVANS 2002, 125 (Gesetz / loi).

³⁰² RUHS 2010, 41f; vgl. LACAN 1980, 67.

³⁰³ „*Das Begehren des Menschen ist das Begehren des Anderen.*“ – Jacques Lacan zit. nach: EVANS 2002, 56 (Begehren / désir); vgl. RUHS 2010, 46. An andere Stelle hebt Lacan allerdings *hervor*, dass das Ziel der „Psychoanalyse“ und die Verwirklichung des Begehrens ohnehin nicht dessen Erfüllung sei, sondern die *Hervorbringung* durch Sprache; „Es“ müsse zur Sprache gebracht werden, um dem Subjekt eine neue Präsenz in der Welt zu schaffen. – EVANS 2002, 55 (Begehren / désir). Daraus folgt Lacans Kritik an der Objektbeziehungs-Theorie, die das Objekt im Bereich von Befriedigung und Bedürfnis verortet. – EVANS 2002, 204 (Objektbeziehungs-Theorie).

³⁰⁴ Vgl. LÜDEMANN 2011, 121f.

Welt gesetzt hat und ihre Imago fortan das ganze Leben des Menschen *beherrscht*.³⁰⁵ Auch wenn die von ihr empfangene Befriedigung beim Säugling zunächst „mit den Zeichen der größten Fülle, von der menschliches Bedürfnis gestillt werden kann (erscheint),“³⁰⁶ kann das Begehren nach *ursprünglicher* Einheit, das mit der Trennung der Geburt provoziert wird, niemals mehr zum Schweigen gebracht werden;³⁰⁷ es kommt in einem unstillbaren Verlangen nach universaler Harmonie, bedingungsloser Liebe, affektiver Verschmelzung, sozialer Utopie, totalitärer *Bevormundung*, dem verlorenen Paradies, dem Tod, etc. zum Ausdruck.³⁰⁸

„Nun, der von Freud auf der Ebene des Lustprinzips vollzogene Schritt besteht darin, daß er uns zeigt, daß es ein Höchstes Gut nicht gibt – daß jenes Höchste Gut, das *das Ding* ist, das die Mutter, das Objekt des Inzest ist, ein verbotenes Gut ist und daß es kein anderes Gut gibt. Das ist das bei Freud umgestürzte Fundament des Moralgesetzes.“³⁰⁹

Hier ist es die Mutter, die *verursacht*. Sie ist das vom Begehren reaktivierte Objekt, das im Subjekt Angst (*vor* dem [Allein-]Sein) *hervorruft*, der das Subjekt mit masochistischer Zurückweisung antwortet, um den „*Urverlust*“ zu *rekonstruieren* bzw. zu *sublimieren* (= „kultivieren“).³¹⁰ Auch das „Sich-dem-Tod-Ausliefern“ sei in dieser Hinsicht der Versuch die Mutterimago „wieder“ zu finden, ein Versuch die Rückkehr in den Mutterschoß anzutreten.³¹¹ „Selbstgeißelung“ wird hier nicht verstanden als (zweckmäßige) Bestrafung für ein gemeinsam begangenes „*Urverbrechen*“, dessen schlechtes Gewissen von Generation zu Generation weitergegeben wird; das Verbot einer Gesetzesübertretung lässt sich Lacan zufolge vielmehr individual-psychologisch ableiten: Nicht ein kollektiver Gewaltakt, sondern

³⁰⁵ LACAN 1980, 51; „Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine *ständige Unabgeschlossenheit*.“ – Martin Heidegger zit. nach: LÜDEMANN 2011, 31. (– aus: *Sein und Zeit*, 1927.) Auch Jacques Derrida spinnt die Idee einer verlorenen „Wiedervereinigung“, die das Modell des Zeichens beherrscht, da dessen Präsenz nur immer aufgeschoben sein kann, das heißt ein Zeichen immer nur „*sekundär* und *vorläufig*“ sein kann. – Jacques Derrida zit. nach: LÜDEMANN 2011, 76. (– aus: *Randgänge der Philosophie*, 1972.)

³⁰⁶ LACAN 1980, 50.

³⁰⁷ Der Bezug zum Anderen, zum „verlorenen Ideal“, setzt eine Trennung *vor*aus, einen *ursprünglichen* Entzug auf den alles Streben sich *gründet*. – vgl. LÜDEMANN 2011, 89f.

³⁰⁸ LACAN 1980, 52f. „*Das Streben des Subjekts nach Wiederherstellung der verlorenen Einheit seiner selbst nimmt von Anbeginn an die zentrale Stellung im Bewußtsein ein.*“ – LACAN 1980, 59; vgl. LACAN 1996, 85.

³⁰⁹ LACAN 1996, 88.

³¹⁰ LACAN 1980, 69; vgl. LACAN 2006B, 67f. In einer Diskussionsrunde meinte Lacan: „Mir scheint, daß, weil der Analytiker da ist, sich die Angst in Schuld verwandelt.“ – LACAN 2006A, 55. Zu „Sublimierung“ vgl.: EVANS 2002, 295-297 (Sublimierung / sublimation).

³¹¹ LACAN 1980, 52f. Eine gänzlich entgegengesetzte Deutung der Geburt als notwendige Trennung für jeglichen Art von Berührung (= Liebkosung) findet sich bei: Jean-Luc NANCY (2011): „Rühren, Berühren, Aufruhr“. Nicht publizierter/abgehaltener *Vortrag* (Tanzquartier, Wien). URL: <http://tqw.at/sites/default/files/Ruehren%20Beruehren%20Aufruhr.pdf> (24.04.2011).

die Gewalt einer jeden Geburt markiert den Anfang vom Sein, das heißt Angst und Begehren.³¹²

Lacan sieht hier einen unmittelbaren Zusammenhang zum Verbot des Mutterinzeß gegeben, welches „nicht nur (...) unter all den unendlich verschiedenen und oft paradoxen Verwandtschaftsbeziehungen, die die primitiven Kulturen mit dem Inzeßtabu belegen, einen universalen Charakter (hat), sondern (...), welches Niveau von Moralbewußtsein eine Kultur auch haben mag, immer ausdrücklich formuliert und seine Übertretung von einer konstanten Verwerfung getroffen (wird). Darum erkennt FRAZER [gemeint ist der von Freud häufig zitierte James George Frazer; Anm. d. Autorin] im Tabu der Mutter das *Urgesetz* der Menschheit.“³¹³ Es sei jedoch „Freuds Fund“ gewesen, dieses Tabu auf einen *ursprünglichen Inzeßwunsch* zurückzuführen, den er mit dem tiefst-möglichen Begehren überhaupt identifizierte.³¹⁴ Es sei die *wesentliche* Triebfeder, das Gesetz des Inzeß*verbots*:³¹⁵

„Eine solche Genese der Sexualunterdrückung ist nicht ohne soziologische Referenz: Sie drückt sich aus in den Riten, mit denen die Primitiven bezeugen, daß diese Unterdrückung zu den Wurzeln der Sozialbildung gehört – Festriten, die, wenn sie die Sexualität freisetzen, durch ihre orgiastische Form sie als den Augenblick affektiver Reintegration ins Ganze bezeichnen; Beschneidungsriten, die, wenn sie die Sexualreifeung sanktionieren, bezeugen, daß die Person sie nur um den Preis einer körperlichen Verstümmelung erreicht.“³¹⁶

Diese Formen von Gewalttätigkeit hätten keinen Bezug auf den Kampf um das Dasein, da ihre Objekte biologisch gleichgültig wären und quasi „grund-los“ zerstört würden – „in gewisser Weise bloß zum Spaß“ –, aber eben, um den verschütteten Verlust des mütterlichen Objekts zu verkraften.³¹⁷ An dieser Stelle gäbe der gütige Vater, der den Sohn *vor* seinem eigenen Begehren schützt und zugleich dessen Erfüllung hemmt, der Sublimationsfunktion, von der die Sozialstruktur im *Wesentlichen* abhängt, ihre reinste Form.³¹⁸ Die erste Beziehung zur Mutter würde in gewisser Weise eine Sackgasse darstellen, aus der das Kind herausgezogen werden

³¹² In seiner *Einführung in die Namen des Vaters* betont Lacan, „daß es nämlich *Ursache* erst nach der Entstehung des Begehrens gibt, und daß die *Ursache* des Begehrens in keiner Weise für ein Äquivalent der antinomischen Konzeption der *Ursache* seiner selbst gehalten werden kann“. – LACAN 2006B, 74.

³¹³ LACAN 1980, 65. Die Funktion des „Totemismus“ sieht Lacan wiederum darin, ein seinesgleichen „transzendierendes“ Subjekt zu schaffen, das „man“ sich einverleiben kann. Daher sieht er den *Ursprung* des „Totemismus“ eng mit einer entsprechenden Interpretation des Kannibalismus verbunden. – LACAN 2006A, 50; vgl. EVANS 2002, 193 (Mutter / mère).

³¹⁴ LACAN 1996, 84.

³¹⁵ LACAN 1996, 85.

³¹⁶ LACAN 1980, 70.

³¹⁷ LACAN 1980, 57.

³¹⁸ LACAN 1980, 72. („Zeugnis dessen ist der Fortschritt der Rechtsformen, der die Sendung verewigt, die das antike Rom in Macht wie in Bewußtsein gelebt hat, und der sich durch die schon revolutionäre Ausweitung der Moral*vor*rechte eines Patriarchats auf eine zahllose Plebs und auf alle Völker verwirklicht hat.“ – LACAN 1980, 74.)

müsse. Die väterliche Autorität belebe hingegen die „Öffnung der Sozialbindungen“ bzw. eine „Milderung der *ursprünglichen* Sozialunterdrückung“ und zeige dem Individuum die Möglichkeit auf, über seine „*ursprüngliche* Knechtschaft“³¹⁹ zu obsiegen.³²⁰ Jenseits aller (von der Mutter verschuldeten) Schwankungen ist Lacans Rede vom „Namen-des-Vaters“ also nach wie *vor* ein Versuch, den Vater als Konstante zu behaupten, die sich über die mögliche Schwäche eines „realen“ Vaters hinwegsetzt, weil sein Name als gleich bleibendes Gesetz anzunehmen ist (um nicht völlig den Geist aufzugeben).³²¹

Da gerade die „Psychoanalyse“ der Familienstruktur bei der Erzeugung von Moral(bedingungen) eine Macht zuschreibt, „die jede erzieherische Rationalisierung übersteigt,“ kann der „Verfall der Vaterimago“ Lacan nur als „psychologische Krise“ erscheinen.³²² Die Erniedrigung der Vater-Figur führe zu einem Versiegen der Instinkte und einem Stagnieren der Sublimation – das habe nicht zuletzt die „zeitgenössischen“ Neuroseformen *hervorgebracht*, die mit den Bedingungen der Familie als Institution eng verbunden sind.³²³ Für den „Vaterverlust“ verantwortlich machen kann „man“ *vor* diesem Hintergrund aber auch die Heraufkunft der „Psychoanalyse“ selbst, da sie wiederum von der Figur des Neurotikers bzw. seinem „Gewissen“ abhängig ist, das sie selbst *hervorgerufen* hat.³²⁴

5. DEKONSTRUKTION „*vor dem Gesetz*“³²⁵ (Derrida)

Dem scheinbar „ahistorischen Schema“³²⁶ Lacans – der den in Frage zu stellenden *Ursprung* doch stets *vorausgesetzt* hat – könnte „man“ die Reflexionen von Jacques

³¹⁹ (– siehe hierzu das Konzept der „Herrschaft und Knechtschaft“ in Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Phänomenologie des Geistes*, 1806/1807; vgl. BUBLITZ 2010, 83f.)

³²⁰ LACAN 1980, 74.

³²¹ Vgl. LACAN 2006A, 32: „Letzten Endes besteht das Verständnis, das wir vom Neurotiker haben, darin, daß gerade in seinen Symptomen ein mundtot gemachtes Sprechen ruht, in dem sich eine gewisse Anzahl, sagen wir, von Überschreitungen einer bestimmten Ordnung ausdrückt, die von sich aus die negative Ordnung zum Himmel schreien, in die sie eingeschrieben sind. Mangels einer Realisierung der Ordnung des Symbols auf eine lebendige Weise realisiert das Subjekt ungeordnete Bilder, die der Ersatz dafür sind.“

³²² LACAN 1980, 76f.

³²³ LACAN 1980, 77.

³²⁴ Vgl. LACAN 1980, 77.

³²⁵ Franz Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz* aus dem Jahr 1915.

³²⁶ Schema („anschauliche, oft vereinfachte Darstellung, Übersicht, Rahmen, Muster, *Vorbild*), Entlehnung (16. Jh.) von lat. *schema*, griech. auch *schéma* (15./16. Jh.) – „Haltung, Gebärde, Gestalt, Erscheinung, (geometrische, rhetorische) Figur“.

Derrida (1930-2004) in Bezug auf das *Vor-urteil* „entgegen“ setzen. Möglicherweise lässt sich dadurch aufzeigen, inwiefern der (angenommene) „*Ursprung*“ einerseits die Bedingung und andererseits die Beschränkung des psychoanalytischen Diskurses darstellt, der durch etwas begründet wird, was selbst nicht am Diskurs teilnimmt, allerdings *im* Diskurs fortwährend *reproduziert*, das heißt *angenommen* wird. Derridas Kritik bezieht sich in erster Linie auf eine „Logik der Präsenz“³²⁷ („Gegenwärtigkeit“): Freuds quasi-wissenschaftliche Erzählung bestimmt dasjenige als gegenwärtig (und Folge einer Tat), was „eigentlich“ als nachträglicher Effekt der Erzählung seiner „Geschichte“ *hervorgerufen* wird = das Gesetz. Er versuche „*vor*“ dem Gesetz zu sein, welches in der Geschichte längst wirke, da es anders nicht signifikant sein könne. *Vordergründig* würde die Singularität und Realität eines Ereignisses betont, mit dessen „Misserfolg“ das Gesetz *erfolgt*, weil dieser das moralische Empfinden wach-/*hervorrufe* bzw. das Bekenntnis zur Schuld – „aber wie und warum, wenn dies *vor* der Moral, *vor* dem Gesetz liegt?“³²⁸ Der Mord scheitere, da der Vater nach seinem Tod mächtiger als *zuvor* wirke, ja, ihn zu ermorden sich schließlich als die beste Art herausgestellt habe, ihn am Leben zu erhalten – „mehr tot im Leben als *post mortem*“³²⁹ . . .

„Die Moral wird also aus einem nutzlosen Verbrechen geboren, bei dem im Grunde niemand getötet wird, das zu früh oder zu spät kommt, durch das keiner Macht ein Ende gesetzt und in Wirklichkeit nichts inauguriert wird, da ja die Reue und also die Moral bereits *vor* dem Verbrechen möglich gewesen sein müssen.“³³⁰

Derrida übersetzt das Ereignis Freuds daher mit „Nicht-Ereignis, Ereignis von nichts, Quasi-Ereignis, das den narrativen Bericht zugleich anruft und annulliert.“³³¹ Der Mord sei weder Ereignis noch *ursprünglich*, also *Ursprung* des moralischen Gesetzes – der beiden grundlegenden Verbote des „Totemismus“ (Mord und Inzest) –, sondern die Geschichte einer „Untat“, eines „Nicht-Geschehens“, eines „Ereignisses ohne Ereignis“, dessen „Ereignishaftigkeit“ die Fiktion zugleich aufhebt, die sein Erscheinen – das Erscheinen eines „unsichtbaren Einschnitts“ – rechtfertigen soll.³³² Die Struktur der Erzählung dieses „Nicht-Stattdfindens“ sei der eines Mythos

³²⁷ LÜDEMANN 2011, 72, 77. Die Struktur des abendländischen Denkens sei immer auf einen „Punkt der Präsenz“ hin zentriert gewesen, „alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz“. – Jacques Derrida zit. nach: LÜDEMANN 2011, 95f.

³²⁸ DERRIDA 1992, 54.

³²⁹ DERRIDA 1992, 55.

³³⁰ DERRIDA 1992, 58.

³³¹ DERRIDA 1992, 55.

³³² DERRIDA 1992, 55f. Die Begründung und (Gesetzes)Gründung fallen zusammen, das Gesetz mit seiner Rechtfertigung, sodass im Grunde gar nichts begründet wird.

vergleichbar, insofern „man weder daran zu glauben noch nicht daran zu glauben hat. [...] Dies ist [...] der *Ursprung* des Gesetzes [...]. Er mag phantastisch sein oder nicht, der Einbildungskraft, ja sogar der transzendentalen Einbildungskraft entspringen oder nicht, den *Ursprung* des Phantasmas aussprechen oder verschweigen – all das beeinträchtigt nicht die gebieterische Notwendigkeit seines Sprechens, sein Gesetz.“³³³ In demselben *Vortrag* aus dem Jahr 1982, der den bezeichnenden Titel *Préjugés. Vor dem Gesetz*³³⁴ trägt, macht Derrida infolgedessen auf die Unmöglichkeit aufmerksam, das Gesetz im Sinne einer „history“ oder einer „story“ fassbar zu machen.³³⁵ Denn da das Gesetz ein (unzugänglich-)phantastisches ist, ist „die Erzählung des Verbotes eine verbotene Erzählung“³³⁶ – ein Tabu.

„Offenbar dürfte das Gesetz als solches niemals irgendeiner Erzählung stattgeben. Seine kategorische Autorität kommt dem Gesetz nur zu, wenn es ohne Geschichte, ohne Genese, ohne mögliche Ableitung ist. Dies wäre das Gesetz des Gesetzes. Die reine Moralität hat keine Geschichte, das ist es, was Kant [sein kategorischer Imperativ; Anm. d. Autorin] uns zunächst in Erinnerung zu rufen scheint, keine ihr innerliche Geschichte [...].“³³⁷

Das Gesetz waltet und was vielleicht wichtiger ist: hat *immer schon* gewaltet – unbegründet, ohne Grund, „grund-los“. Hier verliert das Gesetz seinen Grund. In Bezug auf seine Geschichte, die Geschichte seiner Gründung verliert das Gesetz an Boden. Die Geschichte von der Satzung des Gesetzes ist eine bodenlose, eine unverschämte – weil es *immer schon vorher* da war, „man“ ihm gegenüber immer ein Aussätziger ist, seiner „Metaphysik“ ausgesetzt.³³⁸ Da es selbst „Außerhalb-des-Gesetzes“ steht, ist „man“ umso mehr *davor*, hat Rechenschaft abzulegen und sich „*vor dem Gesetz*“, „das nicht da ist,“³³⁹ zu beugen; wobei Derrida gerade in der

³³³ DERRIDA 1992, 56f.

³³⁴ Derrida hielt seinen *Vortrag Préjugés* 1982 im Rahmen eines Kolloquiums in Cerisy-la-Salle, Frankreich, Jean-François Lyotard zu Ehren, der an der Tagung selbst teilnahm. 1992 wurde Derridas Beitrag erstmals auf Deutsch publiziert. – DERRIDA 1992, 91.

³³⁵ DERRIDA 1992, 43f.

³³⁶ DERRIDA 1992, 57.

³³⁷ DERRIDA 1992, 44f; vgl. DERRIDA 1992, 49 und 14: „Angeklagt(er) (*prévenu*) ist, wer immer in unserer Sprache *vor* der Anklage (*accusation*) oder dem *Urteil* (*jugement*) [Fußnote; Anm. d. Autorin] zu einer Erklärung aufgefordert wird. Das Angeklagt-Sein ist also eine kategoriale Kategorie. Sie definiert sich durch ihre Beziehung zum *katagorein*, nämlich die Anklage, die Beschuldigung, der Akt des Anzeigens ebenso wie des Aussagens, (*l'acte de dénoncer autant que d' énoncer*), des Sprechens, des Zusprechens (*attribuer*) des *Urteilens*, des Wissenlassens.“

³³⁸ . . . und „*vor dem Gesetz*“ heißt *immer schon* am Prozess beteiligt zu sein, dessen „Grundlage“ das Gesetz selbst bildet.

³³⁹ DERRIDA 1992, 23 und 65: „Im Grunde ist dies eine Situation, in der es niemals um einen Prozeß oder ein *Urteil* (*jugement*) geht. Weder um ein *Urteil* (*verdict*) noch um einen Richterspruch (*sentence*), und das ist umso erschreckender. Es gibt das Gesetz, ein Gesetz, das *nicht da ist, das es aber gibt*. Das *Urteilen* (*jugement*) geschieht nicht. In diesem anderen Sinne ist der Naturmensch nicht nur Subjekt des Gesetzes außerhalb des Gesetzes, er ist auch, unendlich, aber endgültig, der *Vorverurteilte* (*le préjugé*). Nicht insofern er im *vor*aus *verurteilt* ist, sondern weil er von *vor* einem *Urteil* (*d'avant un jugement*) ist, das sich fortwährend *vor*bereitet und auf sich warten läßt.

„Unzulänglichkeit“ des Gesetzes die (negative) Bestimmung gefunden zu haben scheint, da

„das, was in jedem Gesetz unsichtbar und verborgen bleibt, das Gesetz selbst ist, das, was bewirkt, daß diese Gesetze Gesetze sind, das Gesetz-Sein dieser Gesetze. Unvermeidlich sind die Frage und die Suche, anders gesagt, der Weg (*itinéraire*) in Ansehung der Stätte und des Ursprungs des Gesetzes. Dieses ergibt sich, indem es sich versagt, ohne seine Herkunft und seinen Ort anzugeben. Dieses Schweigen und diese Diskontinuität konstituieren das Phänomen des Gesetzes. Mit dem Gesetz, demjenigen, das sagt ‚Du sollst‘ und ‚Du sollst nicht‘, in Beziehung zu treten, heißt zugleich, so zu tun, als ob es keine Geschichte hätte oder jedenfalls nicht mehr von seiner historischen Präsentation abhinge, und zugleich sich von der Geschichte dieser Nicht-Geschichte faszinieren, provozieren, ansprechen (*apostropher*) zu lassen. Das bedeutet, sich vom Unmöglichen versuchen zu lassen: eine Theorie vom *Ursprung*, zum Beispiel des moralischen Gesetzes (*de la loi morale*) [– und Freud habe offensichtlich versucht eine solche Geschichte des Gesetzes zu konstruieren; Anm. d. Autorin]“³⁴⁰.

Von dieser unmöglichen Geschichte erzählt auch *Vor dem Gesetz* (1915) von Franz Kafka (1883-1924), welcher Derrida in *Préjugés* eine „philosophierende“ Lektüre widmet (– unter anderem mit dem Zweck, das Verhältnis zwischen „Literatur“ und „Philosophie“ zu reflektieren –)³⁴¹ und worin die oben referierten Gedanken zu *Totem und Tabu* eingebettet sind.³⁴² Es handelt sich um die sogenannte Türhüterlegende oder -parabel, in der ein Mann sich vergeblich Eintritt in das Gesetz erhofft – „von dem man nicht weiß, ob es ein Aktant der Erzählung ist oder nicht.“³⁴³ Es ist das „Nichts“ der Erzählung nach dem alle streben, das „offensteht wie immer“³⁴⁴ und das nichtsdestotrotz unzugänglich ist. Zumindest wird die Möglichkeit einzutreten endlos auf *später*³⁴⁵ vertagt, bis der Türhüter „erkennt, daß der Mann schon am Ende ist, und, um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an ‚Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.‘“³⁴⁶

In *Préjugés* greift Derrida auf Kafkas Prosatext zurück, um seinen *Vorbehalt* gegenüber dem *Urteil* an sich sowie jedwedem Versuch, dieses zu begründen,

Vorverurteilt, insofern er gerichtet werden muß, dem Gesetz *vorhergeht*, welches bedeutet, ihm einzig bedeutet: ‚später‘.“

³⁴⁰ DERRIDA 1992, 45f. Im Grunde genommen verdächtigt Derrida das moralische *Urteil* einer gewissen „Irrationalität“. – vgl. NIETZSCHE 1994, 106.

³⁴¹ LÜDEMANN 2011, 84f.

³⁴² Kafka selbst soll mit den Schriften Sigmund Freuds bekannt gewesen sein. – DERRIDA 1992, 46.

³⁴³ DERRIDA 1992, 31.

³⁴⁴ Franz Kafka zit. nach: DERRIDA 1992, 31f; vgl. KAFKA 2004, 82.

³⁴⁵ Vgl. Hans-Helmut HIEBEL: ‚‚Später!‘ – Poststrukturalistische Lektüre der ‚Legende‘, *Vor dem Gesetz*‘. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): *Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas ‚Vor dem Gesetz‘*. Opladen: Westdt. Verlag 1993, 18-42.

³⁴⁶ Franz Kafka zit. nach: DERRIDA 1992, 31f; vgl. KAFKA 2004, 83.

auszudrücken.³⁴⁷ Das *Urteil* oder besser: *Urteilen* fände statt, ob mit oder ohne Begründung, es *ereigne sich* trotz seiner „Unmöglichkeit“, das heißt rein *performativ*, grundlos und unvermeidlich – es „(ist) im *Gange (en cours)* (...), indem es in uns *vor* uns spricht (*parlant en nous avant nous*), fortdauernd wie ein Gerichtshof, der ununterbrochen seine Sitzung abhielte und [...] dessen andauernde Sitzung selbst dann stattfände, wenn niemand da ist.“³⁴⁸ Derrida verweist in diesem Zusammenhang auf Jean-François Lyotard (1924-1998), dem sein *Vortrag* gewidmet ist und der in *Au juste* (1979) behauptet, es würde im Judentum ein Gesetz geben, von dem man nur sagen kann, dass es da ist, dass es gilt, „aber man weiß nicht, was dieses Gesetz sagt“,³⁴⁹ das heißt noch einmal: *es gibt* ein Gesetz, das „gegenwärtig“ ist, aber nicht „präsent.“³⁵⁰ Es ist unzugänglich, verwehrt einem den Zutritt, aber dennoch hat „man“ sich damit auseinanderzusetzen, steht „man“ *immer schon* „*vor* dem Gesetz“ und „wird jedes Mal entscheiden, sich äußern, *urteilen* und dann überlegen müssen, ob es das war, gerecht zu sein,“³⁵¹ auch wenn die Kriterien dafür abwesende sind.³⁵² Es gibt *immer schon Vor-urteile*, die „wir“ haben und „wir“ sind *immer schon* quasi *vorverurteilt* „ohne daß jemand da wäre oder selbst jemals dagewesen wäre [...], um uns *beurteilt* zu haben oder um im Recht gewesen zu sein, uns zu *beurteilen*.“³⁵³ Der Mensch sei

„unendlich, aber endgültig, der *Vorverurteilte (le préjugé)*. Nicht insofern er im *voraus* *verurteilt* ist, sondern weil er von *vor* einem *Urteil (d'avant un jugement)* ist, das sich fortwährend *vorbereitet* und auf sich warten läßt. *Vorverurteilt*, insofern er gerichtet werden muß, dem Gesetz *vorhergeht*, welches bedeutet, ihm einzig bedeutet: ‚später‘. [Absatz; Anm. d. Autorin] Und wenn dies vom Wesen des Gesetzes herrührt, so weil dieses kein Wesen hat. Es entzieht sich jenem Wesen des Seins, das die Präsenz wäre.“³⁵⁴

³⁴⁷ DERRIDA 1992, 27. „Im Grunde kann man den ganzen Diskurs über die *différance*, über die Unentscheidbarkeit et cetera auch als ein Dispositiv des *Vorbehalts* gegenüber dem *Urteil* in allen seinen (*prädikativen, Präskriptiven, stets entscheidenden*) Formen betrachten.“ – DERRIDA 1992, 24.

³⁴⁸ DERRIDA 1992, 27f.

³⁴⁹ Jean-François Lyotard zit. nach: DERRIDA 1992, 42.

³⁵⁰ DERRIDA 1992, 42.

³⁵¹ Jean-François Lyotard zit. nach: DERRIDA 1992, 42.

³⁵² Vgl. DERRIDA 1992, 27f: „Die einen sagten: das *Urteil ist begründet*, wohlverstanden begründet in etwas anderem als es selbst (*vor-prädikative* Erfahrung, *alétheia* als *prä*-propositionales Entdecken et cetera). Andere sagten das Gegenteil, was auf dasselbe hinausläuft: Das *Urteil ist nicht begründet*, wohlverstanden nicht in sich selbst begründet, also von sich aus illegitim und ohne eigene Kriterien. In beiden Fällen, begründet oder unbegründet, konnte man sagen, das *Urteil* ist sekundär oder *unwesentlich* [...], aber genau deshalb kann es überhaupt nicht darum gehen, sich davon zu befreien; und wenn sie glauben, sich seiner zu entledigen, wird es Sie sobald nicht in Frieden lassen. Durch es sind Sie *pré-jugés*, und Sie sind, was es betrifft, im *Vor-urteil (dans le pré-jugé)*. Gerade weil es auf nichts beruht, sich nicht präsentiert, *vor* allem nicht mit seinen philosophischen Rechtstiteln, seinen Kriterien und seinem Vernunftgrund (*raison*), sozusagen seinem Ausweis (*carte d'identité*), ist das *Urteil* auf paradoxe Weise unvermeidlich.“

³⁵³ Vgl. DERRIDA 1992, 16, 23, 27.

³⁵⁴ DERRIDA 1992, 65f.

„Sodann, und *vor* allem, gibt die Frage ‚Wie *urteilen*?‘, in der verhaltenen Kraft ihrer Suspension ganz und gar der Pragmatik der Intonationen ausgeliefert, auch die Ohnmacht, die Angst, den Schrecken oder das Zurückweichen dessen zu verstehen, der sich *vor* dem Unentscheidbaren oder dem *double bind* für nicht zuständig erklärt: wie *urteilen*, wenn man es nicht kann, es nicht darf oder weder die Mittel noch das Recht dazu hat? Wie *urteilen*, wenn man nicht nicht *urteilen* kann, während man weder das Recht noch die Macht noch die Mittel dazu hat? Noch die Kriterien. Dies ist die Frage, die, wie Sie genau wissen (*au juste*, dem Gerechten) in *Au juste* gestellt wird. [Fußnote; Anm. d. Autorin] Und [...] (d)ie Antwort auf die dem Gerechten gestellte Frage (*à la question posée au juste*, auf die genau gestellte Frage) lautet: ‚Man *urteilt* ohne Kriterium. Man ist in der Position des Klugen bei Aristoteles, der über recht und unrecht ohne Kriterium *urteilt*. . .‘ Oder auch: ‚Absolut, ich *urteile*. Aber wenn man mich fragt, welches die Kriterien meines *Urteils* sind, werde ich offenkundig keine Antwort zu geben haben‘.³⁵⁵

Das Gesetz bleibt im allgemeinen widerspenstig (die Kriterien abwesend), scheint aber trotzdem die persönliche Anteilnahme *vor*auszusetzen, wie die letzte Aussage des Türhüters andeutet. Derrida streicht diesen Aspekt heraus, um zu zeigen, dass es so etwas wie einen singulären Zugang, eine Singularität der Beziehung zum Gesetz gibt: „ein Singularitätsgesetz, das sich, ohne dies jemals zu können, mit dem allgemeinen oder universalen Wesen des Gesetzes in Beziehung setzen muss.“³⁵⁶ Damit ist der Konflikt angezeigt, der das „*Vor*-dem-Gesetz-Sein“ ausmacht, welcher darin besteht, dass Gesetz und Singularität sich nicht begegnen (können). Obwohl der Eingang „offensteht wie immer“,³⁵⁷ ist das Gesetz niemals unmittelbar:³⁵⁸ „Der Mann (*l’homme*, der Mensch) befindet sich also dem Gesetz gegenüber, ohne ihm jemals entgegenzutreten. (*L’homme alors est en face de la loi sans jamais lui faire face.*) Er mag *in front of it* sein, aber er macht niemals Front gegen es.“³⁵⁹ . . . das heißt, obwohl ein Eingang angezeigt wird, die Möglichkeit eines subjektiven „Eintreten-Könnens“, die *immer schon* ein Subjekt „autorisiert“/*vor*aussetzt – denn: warum sonst gäbe es einen Eingang, eine Tür, ein Schwelle, dessen Übertretung durch die Markierung gleichsam implizit gemacht wird.

„*Vor* dem Gesetz erscheinen bedeutet [...] *vor* die Richter treten oder geführt werden, *vor* die Vertreter (*représentants*) oder die Hüter (*gardiens*) des Gesetzes, im Verlauf eines Prozesses, um dort Zeugnis abzulegen oder gerichtet zu werden (*être jugé*). Der Prozeß, das *Urteil* (*le jugement*), das ist die Stelle, der Ort, die Situation, das, was erforderlich ist, damit ein solches Ereignis, ‚*vor* dem Gesetz erscheinen‘, stattfinden kann.“³⁶⁰

³⁵⁵ DERRIDA 1992, 21f.

³⁵⁶ DERRIDA 1992, 37.

³⁵⁷ Franz Kafka zit. nach: DERRIDA 1992, 31f; vgl. KAFKA 2004, 82.

³⁵⁸ DERRIDA 1992, 52. An anderer Stelle heißt es: „Der Mann vom Lande hatte Mühe die Singularität eines Zugangs zu verstehen, der universell sein sollte und der es in Wahrheit war.“ – DERRIDA 1992, 78.

³⁵⁹ DERRIDA 1992, 59.

³⁶⁰ DERRIDA 1992, 39.

In der „Unzugänglichkeit“ des Gesetzes liegt also gerade der Zugang, der Ort seines Statthabens,³⁶¹ „denn das Gesetz *ist* das Verbot/ene (*l’interdit*). Nomen und Attribut. Dies wäre der erschreckende *double-bind* seines eigentlichen Statthabens. Es ist das Verbot/ene: dies bedeutet nicht, daß es verbietet, sondern daß es selbst verboten ist, ein verbotener Ort.“³⁶² Die Beziehung zu diesem Ort bestünde folglich in einer Art „Nicht-Beziehung“, in einer Unterbrechung der „*relatio*“ – so fordert es das Gesetz.³⁶³

„Der Mann verfügt über die natürliche oder physische Freiheit in die Orte, wenn nicht in das Gesetz einzudringen. Er muß also – und man muß es wohl, das muß man wohl feststellen – sich selbst den Eintritt untersagen. Er muß sich selbst verpflichten, sich den Befehl geben, aber nicht den Befehl, dem Gesetz zu gehorchen, sondern den, nicht Zugang zu finden zum Gesetz, das ihn letztlich sagen und wissen lässt: Komm nicht zu mir, ich befehle dir, noch nicht bis zu mir zu kommen. Dort und darin bin ich das Gesetz, *so wirst du zu meiner Forderung Zugang finden. Ohne zu mir Zugang zu finden.*“³⁶⁴

„Dies ist der Prozeß, das *Urteil* (*le jugement*), Verfahren (*processus*) und *Urteil*, die *ursprüngliche* Teilung des Gesetzes. Das Gesetz ist verboten. Aber dieses widersprüchliche Selbst-Verbot (*auto-interdiction*) ermöglicht, daß der Mensch sich ‚frei‘ selbstbestimmen kann, obwohl diese Freiheit sich als Selbst-Verbot, in das Gesetz einzutreten, annulliert. *Vor* dem Gesetz ist der Mensch Subjekt des Gesetzes, indem er *vor* ihm erscheint. Gewiß. Aber *vor* ihm, weil er nicht in es eintreten kann, ist er auch *außerhalb des Gesetzes* (*hors la loi*, geächtet). Er ist nicht unter dem Gesetz oder im Gesetz. *Subjekt des Gesetzes: außerhalb des Gesetzes.*“³⁶⁵

Derrida interpretiert dieses Aufgehoben- und gleichzeitig Aufgeschoben-Sein als „eine unabschließbare *différance*“,³⁶⁶ denn im Grunde heißt es niemals „Nein“, sondern „Nicht jetzt“, wodurch die unmittelbare Beziehung („*férence*“) ununterbrochen/differenziert wird, sodass „man“ die „eigentliche“ *Urhebung* niemals auszuheben vermag.³⁶⁷ „Dies ist das Gesetz des Gesetzes, der Prozeß eines Gesetzes,

³⁶¹ Vgl. DERRIDA 1992, 57.

³⁶² DERRIDA 1992, 62.

³⁶³ DERRIDA 1992, 63 und 85: „Der Abbruch der Beziehungen stellt hier die Beziehung dar. Der Übertritt steht weiterhin *vor* dem Gesetz.“

³⁶⁴ DERRIDA 1992, 62.

³⁶⁵ DERRIDA 1992, 63.

³⁶⁶ In einer Derrida-Einführung weist Susanne Lüdemann darauf hin, dass die Figur der „*différance*“ zuerst in *Die Stimme und das Phänomen* (1979) aufkommt, in der *Grammatologie* (1967) weiterentwickelt und in *Randgänge der Philosophie* (1972) im Besonderen erörtert wird, wobei es sich zunächst *vornehmlich* um eine Differenz zwischen *Vortrag* und Text, Sprechen und Schreiben, Stimme und Buchstabe handelt. Derrida kommt zu einer Änderung der französischen Schreibweise von „*différance*“ zu „*différence*“, um zu zeigen, dass ein gesprochenes das geschriebene Wort nicht bloß *repräsentiert* (wiedergibt), sondern die „*différance*“ erst jene Unterscheidungen zwischen Sprechen/Schreiben, Zeichen/Bedeutung, Lautbild/*Vorstellung* *hervorrufen*, gleichsam als „Bedingung der Möglichkeit“ von Sprache und Bedeutung. Das Zeichen ist nicht Brücke zwischen Inhalt und Form, sondern „im Begriff der *différance* ein ebenso *ursprünglicher* wie unaufhebbarer Aufschub [...], der weder in einer vergangenen noch einer zukünftigen Präsenz der ‚Sache selbst‘ je stillzustellen war oder sein wird“, sofern nämlich das Artikulieren sich einem vermeintlich transzendentalen Signifikat nicht unterordnet. – LÜDEMANN 2011, 72-77.

³⁶⁷ DERRIDA 1992, 64. „Alles ist eine Frage der Zeit, und das heißt der Zeit der Erzählung, aber die Zeit selbst erscheint nur dank dieser Vertagung der Präsentation, dank dem Gesetz der Verzögerung und dem *Vorsprung* des Gesetzes, gemäß dieser Anachronie der *relatio*. [Absatz; Anm. d. Autorin] Das gegenwärtige Verbot (*interdiction*) des Gesetzes ist also kein Verbot im Sinne des imperativistischen Zwanges, es ist eine *différance*.“ – DERRIDA 1992, 61.

in Ansehung dessen man niemals sagen kann ‚da ist es‘, hier oder da ist es. Und es ist weder natürlich noch institutionell. Man gelangt niemals zu ihm (*om n’y arrive jamais*), und im Grunde seines *ursprünglichen* und *eigentlichen* Statthabens findet es niemals statt (*elle n’arrive jamais*),³⁶⁸ weshalb es auch „überhaupt nicht darum gehen (kann), sich davon zu befreien.“³⁶⁹

An dieser Stelle scheint es angebracht, die kritische Lektüre Derridas ebenfalls einer kritischen Lektüre zu unterziehen, in erster Linie seine seltsam sexualisierte Deutung des Gesetzes gegen Ende des Essays, die mit oder ohne Lacan, der am Ende seiner „Rekonstruktion“ eine ähnliche Ableitung *konstruiert*, schwer nachvollziehbar ist: dass „das Gesetz“ – in der deutschen Sprache „neutral“ – im Französischen als „Femininum“ von einer Semantik affiziert würde, die das Gesetz als „weibliche Erscheinung“ artikuliere; „weder Mann noch Frau, sondern eine weibliche Silhouette, die erschienen ist, um sich mit dem Quasi-Erzähler einer verbotenen oder unmöglichen Erzählung (*narration*) zu vermählen (das ist die ganze Erzählung dieser Nicht-Erzählung).“³⁷⁰ Wenn das Gesetz als „weibliche Silhouette“ in Erscheinung tritt, als unvollständig *vorübergehendes* Bildnis einer Frau – „Nicht-Frau“ –, liegt der *Vorschlag* nicht weit, das „Immer-schon-*vor*-dem-Gesetz-Sein“, als den andauernden (unerträglichen) Aufschub der menschlich(-männlichen) Ejakulation zu deuten bzw. das „Nicht-Eindringen-Können/Dürfen“ in das Gesetz als *vorzeitige* Ejakulation;³⁷¹ – und die Beziehung zum Gesetz dahingehend als eine *sexuell gestörte* anzunehmen.³⁷²

Bloß, was sind die Bedingungen *dieser* Annahme? – wird hier *vorausgesetzt*, dass es so etwas wie ein ungestörtes Verhältnis geben kann, *vor* dessen Hintergrund das Sprechen von einer Distanz als Störung erst Sinn ergibt? Derrida antwortet eher indirekt, dass „sich *vor* dem Gesetz aufzuhalten, *vor* ihm zu erscheinen bedeutet, sich ihm zu unterwerfen, es zu achten, umso mehr, als die Achtung auf Distanz hält, ein Gegenüber aufrecht erhält und die Berührung oder das Eindringen untersagt.“³⁷³ Was hier mit „Achtung“ umschrieben wird, ist nur ein anderes Wort für „Schuld“, die das Gesetz einzufordern scheint, denn: „Die Achtung wird nur dem Sittengesetz

³⁶⁸ DERRIDA 1992, 64.

³⁶⁹ DERRIDA 1992, 27.

³⁷⁰ DERRIDA, 1992, 67: Derrida bezieht sich hier auf das Stück *La folie du jour* (1973) von Maurice Blanchot.

³⁷¹ Vgl. DERRIDA 1992, 71: „In einem gewissen medizinischen Code bezeichnet der Ausdruck *ante portas* den Ort des *vorzeitigen* Samenergusses, dessen klinisches Tableau, dessen Ätiologie und Symptomatologie Freud aufzustellen versuchte.“

³⁷² Vgl. DERRIDA 1992, 67f, 71f.

³⁷³ DERRIDA 1992, 57f.

geschuldet, das ihre einzige *Ursache* ist, obwohl es sich niemals selbst zeigt.“³⁷⁴ Dieses „Immer-schon-in-der-Schuld-des-Gesetzes-Stehen“³⁷⁵ bedeutet, es zu achten, das heißt eine Art von Distanz zu bewahren, die das Eindringen verhindert und den „*urteilenden* Diskurs“ wiederum analog zur „psychoanalytischen Bewegung“ von einer vermeintlichen „Unschuld“ trennt/distanziert.³⁷⁶

An anderer Stelle spricht Derrida von einer „Provokation“ oder „Versuchung“, die das Phänomen des Gesetzes, die „weibliche Silhouette“ – die Verzögerung und „*différance*“ zu „ihr“ – *hervorruft*.³⁷⁷ In diesem Sinne ist es das „Immer-schon-*Vorübergehende*“ des Gesetzes, das ein Begehren nach Penetration wachruft, ein Begehren – auch Derridas Begehren –, die sexuelle Beziehung „von der Erzählung ohne Erzählung des Gesetzes aus zu befragen.“³⁷⁸ Dennoch: „Das Gesetz schweigt, und es wird uns nichts von ihm gesagt. [...] Man weiß nicht, was es ist, wer es ist, wo es sich befindet. Ist es eine Sache, eine Person, ein Diskurs, eine Stimme, eine Schrift, oder ganz einfach ein Nichts, das unablässig den Zugang zu sich aufschiebt und *sich* so untersagt, um etwas oder jemand zu werden?“³⁷⁹

„(D)as Gesetz ist transzendent, gewaltsam und nicht gewaltsam, weil es bloß von dem abhängt, der *vor* ihm steht – der ihm *zu* *vor* da ist –, der es durch sein absolutes Performativum, dessen Gegenwart sich ihm stets entzieht, *hervorbringt*, begründet, gutheißt. Das Gesetz ist transzendent und theologisch, es bleibt immer im Kommen, es ist immer ein Versprochenes, weil es immanent, endlich und folglich bereits vergangen ist. Jedes ‚Subjekt‘ befindet sich im *vor*aus in dieser aporetischen Situation, es ist im *vor*aus deren Gefangener.“³⁸⁰

Wenn mit diesem Zitat nun noch der *Vortrag Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“* (1989)³⁸¹ zur Sprache gebracht wird, dann da dieser einerseits bestimmte Punkte von *Préjugés* (1982) wieder aufgreift (und weiterentwickelt)³⁸² und es sich auf der anderen Seite um einen Text handelt, der die Autorin wirklich krank gemacht hat und zwar auf eine Weise, wie vermutlich jede Auseinandersetzung mit

³⁷⁴ DERRIDA 1992, 43. Derrida bezieht sich hier auf Immanuel Kants Lehre, dessen Imperativ eine Beziehung zwischen der „Singularität“ des Willens und der „Universalität“ einer allgemeinen Gesetzgebung andeutet. – vgl. LÜDEMANN 2011, 113.

³⁷⁵ Vgl. DERRIDA 1992, 23.

³⁷⁶ DERRIDA 1992, 26, 58.

³⁷⁷ DERRIDA 1992, 46f.

³⁷⁸ DERRIDA 1992, 71f.

³⁷⁹ DERRIDA 1992, 69.

³⁸⁰ DERRIDA 1991, 79.

³⁸¹ Derrida trug den ersten Teil des Essays zur „Gesetzeskraft“ – engl. *Force of Law* –, um den es in diesem Fall geht, im Jahr 1989 an der Cardozo Law School in New York *vor*, bei einem Kolloquium mit dem Titel *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Der zweite Teil wurde ein Jahr darauf, 1990, an der University of California in Los Angeles, zur Eröffnung eines von Saul Friedländer veranstalteten Kolloquiums mit dem Titel *Nazism and the „Final Solution“: Probing the Limits of Representation*, *vor*getragen und widmete sich der Lektüre von Walter Benjamins Essay *Zur Kritik der Gewalt* von 1921. – DERRIDA 1991, 7; vgl. LÜDEMANN 2011, 98.

³⁸² Vgl. DERRIDA 1991, 16, 25, 78f.

einer „Übervater“-Figur am Ende eine Art Erkrankung oder Infizierung *hervorrufen* bzw. einfordern wird, ausgelöst durch eine Ansteckung mit bestimmten „Gedanken(bildern)“. Ein Infekt, der auch darauf folgt, dass der Text einen bindet, an einen Stuhl, *vor* einen Tisch, räumlich und zeitlich festsetzt, zum „Still-Sitzen“³⁸³ zwingt. Das zu seiner Kraft, die auch eine Form von überwältigender „Gesetzeskraft“ andeutet . . . Es wurde bereits *hervorgehoben*, dass die spezifische Anziehung von Derridas *Gesetzeskraft* weiters darin liegt, dass sie den Versuch darstellt, „einigen *Vor-urteilen* gegen die Dekonstruktion entgegenzutreten und sie womöglich zu entkräften,³⁸⁴ der „dekonstruktiven Methode“ Gewicht zu verleihen – die „gesellschaftspolitische Relevanz der Dekonstruktion zu erweisen“³⁸⁵ – und zwar mithilfe eines „Zur-Sprache-Bringens“ des „Undekonstruierbaren“,³⁸⁶ einer „undekonstruierbaren Gerechtigkeit“.

Das entscheidende „*Vor-urteil*“ gleich *vorweg*: „daß es kein Recht gibt, das nicht *in sich selbst, a priori, in der analytischen Struktur seines Begriffs die Möglichkeit einschließt*, ‚enforced‘, also mit oder aufgrund von Gewalt angewendet zu werden,³⁸⁷ das heißt, dass jedes konkrete Recht(ssystem) *ursprünglich* in Gewalt gründet, da der Moment der Gründung sich (noch) nicht auf Recht gründen könne, der Differenz zwischen Recht und Unrecht *vor*ausgehe, also *ursprünglich* „recht-los“³⁸⁸ sei oder wie es im Text noch heißt: „per definitionem grund-los, un-be-gründet.“³⁸⁹ Diese strukturelle Gewalttätigkeit der gründenden, „grund-losen“ Tat bleibe dem Gesetz eingeschrieben „als seine eigene Suspension, als *Epoché* (Enthaltung im *Urteil*), als Unmöglichkeit einer Letztbegründung, als blinder Fleck, als ein Moment des Unrechts im Recht, das Michel de Montaigne³⁹⁰, und nach ihm Blaise Pascal³⁹¹,

³⁸³ Und auch von der Justiz bzw. ihrer Vertretung wird gesagt, dass sie „sitzt“. – DERRIDA 1992, 68.

³⁸⁴ LÜDEMANN 2011, 99.

³⁸⁵ LÜDEMANN 2011, 101.

³⁸⁶ LÜDEMANN 2011, 97f.

³⁸⁷ DERRIDA 1991, 12; vgl. LÜDEMANN 2011, 101. „Die Anwendbarkeit, die ‚enforceability‘ ist keine äußere oder sekundäre Möglichkeit, die zusätzlich, als Supplement zu dem Recht hinzukommen mag. Sie ist die Gewalt, die wesentlich in dem Begriff der *Gerechtigkeit als Recht* einbegriffen ist: in dem Begriff der Gerechtigkeit, die zum Recht wird, in dem Begriff des Gesetzes als Recht [...].“ – DERRIDA 1991, 12 und auf Seite 97: „Als Mittel (be)gründet, setzt oder erhält alle Gewalt das Recht. Es ließe sich ihr sonst kein Wert beimessen. Keine Rechtsproblematik ohne diese Gewalt der Mittel. Konsequenz: jeder *Rechtsvertrag* gründet auf Gewalt. Es gibt keinen Vertrag, für den Gewalt nicht *Ursprung* und Ausgang wäre.“

³⁸⁸ LÜDEMANN 2011, 101f.

³⁸⁹ DERRIDA 1991, 30; vgl. LÜDEMANN 2011, 102. „Weil sie sich definitionsgemäß auf nichts anderes stützen können als auf sich selbst, sind der *Ursprung* der Autorität, die (Be)gründung oder der Grund, die Setzung des Gesetzes in sich selbst eine grund-lose Gewalt(tat).“ – DERRIDA 1991, 29.

³⁹⁰ Vgl. Michael Eyquem de Montaigne zit. nach: DERRIDA 1991, 25: „Die Gesetze genießen ein dauerhaftes Ansehen und verfügen über einen Kredit, nicht etwa, weil sie gerecht sind, sondern weil sie

den ‚mystischen Grund der Autorität‘ genannt haben“³⁹² – so auch der Untertitel, den Derrida wählt.

„Das Moment ihrer Stiftung, ihrer (Be)gründung oder ihrer Institutionalisierung [...], das *Vorgehen*, das das Recht stiftet, (be)gründet, eröffnet, rechtfertigt, das das Gesetz diktiert, wäre ein Gewaltakt, eine performative und also deutende Gewalt, in sich selbst weder gerecht, noch ungerecht; eine Gewalt, die ihrer eigenen Definition gemäß von keiner *vorgängigen* Justiz, von keinem *vorgängigen* Recht, von keiner im *vorhinein* stiftenden Justiz, von keinem im *vorhinein* stiftenden Recht, von keiner bereits bestehenden Stiftung oder Gründung verbürgt, in Abrede gestellt oder für ungültig erklärt werden könnte. Kein rechtfertigender Diskurs kann oder darf die Rolle einer Metasprache übernehmen und dafür sorgen, daß sie gesprochen wird, wenn es um die Performativität der instituierenden Sprache oder um deren *vorherrschende* Deutung geht. [Absatz; Anm. d. Autorin] An diesem Punkt stößt der Diskurs auf seine Grenze: in sich selbst, in seinem eigenen performativen Vermögen, in seiner performativen Kraft oder Macht. Ich schlage *vor*, daß man dies hier das Mystische nennt.“³⁹³

Wenn das Gesetz nun anstelle von „Recht“ auftritt, sollte freilich geklärt werden, welche Bedeutung dieser „Gesetzeskraft“ zugrunde gelegt wird: Die Kraft oder Macht des Gesetzes liegt demzufolge genau darin, dass sich seine Herkunft der Macht der Vernunft zu entziehen scheint, dass der Versuch jedweder Rechtfertigung gar dazu führen würde, dass sich „das“ Gesetz auflöse, da die „Rechtmäßigkeit“ des Gesetzes gerade darin bestünde – das heißt seine Autorität –, dass es nicht rechtfertigt, nicht *gerecht* sei.³⁹⁴ Als solches erscheint die Unangemessenheit des Gesetzes *vor* Derrida als das bereits *wesentlich* „Dekonstruierbare“ bzw. „Dekonstruierte“, insofern sich das Gesetz hier nicht mehr auf einen Rechtsbegriff berufen mag, der es lokalisiert: Gerechtigkeit ist nicht der Ort des Gesetzes. Diese „Auseinander-Setzung“, die Gegenüberstellung von Gesetzesgewalt und Gerechtigkeit, ermöglicht Derrida in weiterer Folge die Gerechtigkeit an sich – und außerhalb eines Diskurses des Gesetzes – zu bewahren (selbst *vor* den Methoden der Dekonstruktion), indem

Gesetze sind: das ist der mystische Grund ihrer Autorität; es gibt keinen anderen [...] Wer immer auch den Gesetzen gehorcht, weil sie gerecht sind, folgt ihnen nicht auf angemessene Weise, so, wie er ihnen folgen soll und muß.“

³⁹¹ Vgl. Blaise Pascal zit. nach: DERRIDA 1991, 24: „Weil sie übernommen wird, bestimmt die Gewohnheit gänzlich die Gerechtigkeit: das ist der mystische Grund ihrer Autorität (ihre Anerkennung und ihr Ansehen). Wer sie auf ihr Prinzip zurückführt zerstört sie.“ – und *zuvor* auf Seite 22: „**Am Anfang wird die Kraft (Gewalt) gewesen sein.**“

³⁹² LÜDEMANN 2011, 102. – sie bezieht sich hier auf folgende Passage: „Dieses Moment der Aufkündigung, der Suspension, diese *Zeit der Epoché*, ohne die in der Tat keine Dekonstruktion möglich ist, sind beängstigend, doch wer wird behaupten, daß er gerecht ist, wenn er die Angst ausspart? Das Moment beängstigender Suspension, das auch den Zwischenraum der Verräumlichung darstellt, in denen juristisch-politische Verwandlungen, ja Revolutionen stattfinden, vermag einzig in der Forderung nach einem Zuwachs an Gerechtigkeit, nach einem Gerechtigkeits-Supplement (also einzig in der Erfahrung einer Unangemessenheit, eines Sich-nicht-Anpassens, einer unberechenbaren Disproportion) seinen Grund haben und den ihm eigenen Zug oder die ihm eigene Stoßkraft finden.“ – DERRIDA 1991, 42.

³⁹³ DERRIDA 1991, 28.

³⁹⁴ LÜDEMANN 2011, 102; BÖHLER 2011, 8.

Gerechtigkeit und Dekonstruktion zusammengedacht bzw. gleich nicht mehr unterschieden (differenziert) werden:

„Wenn es so etwas gibt wie Gerechtigkeit als solche, eine Gerechtigkeit außerhalb oder jenseits des Rechts, so lässt sie sich nicht dekonstruieren. Ebenso wenig wie die Dekonstruktion selbst, wenn es so etwas gibt. Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit. [...] Die Dekonstruktion ereignet sich in dem Zwischenraum, der die Unmöglichkeit einer Dekonstruktion der Gerechtigkeit von der Möglichkeit der Dekonstruktion des Rechts, der legitimierenden oder legitimierten Autorität trennt. Als Erfahrung des Unmöglichen ist sie [die Dekonstruktion; Anm. LÜDEMANN 2011, 103], selbst wenn es sie (noch) nicht oder nie gibt, dort möglich, wo es Gerechtigkeit gibt. Überall dort, wo man das X der Gerechtigkeit ersetzen, übersetzen, festsetzen kann, sollte man sagen: Die Dekonstruktion ist in dem Maße / dort als Unmögliches möglich, in dem / wo es X (*Undekonstruierbares*) gibt; sie ist also in dem Maße / dort möglich, in dem (wo) *es gibt* (dies ist das Undekonstruierbare).“³⁹⁵

Jenseits eines liberalen „Egalitarismus“ oder „Kommunitarismus“ – von dem Versuch gekennzeichnet eine Art Maßstab der Gerechtigkeit zu erstellen –,³⁹⁶ wird Gerechtigkeit mit Derrida also als das absolut „Maßlose“ *vorgestellt*, das, was sich im Gegensatz zur Gesetzesgewalt *nicht* einem „bestimmten Urteil gemäß (richtig subsumieren)“ lässt, da es sich jeder Verurteilung *a priori* entzieht. Gerechtigkeit liegt außerhalb eines jeden Diskurses über das, was „Rechtes“ ist und gerade darum lässt sich nicht mehr von einem Verstehen dessen was „angemessen“ ist sprechen. Daraus folgt wie gesagt, aber nicht ausschließlich, dass sich die „Gerechtigkeit“ einen nicht georteten Standpunkt, ein unantastbares „Sein“ – Derrida spricht von einem „Es gibt“³⁹⁷ – *vor* dem radikalen Zweifel der sogenannten „Dekonstruktion“³⁹⁸ verspricht, sondern umgekehrt auch: dass Dekonstruktion „im Namen der Gerechtigkeit“³⁹⁹ walle, dass sie (die „Philosophie“ Derridas) selbst-gerecht = „undekonstruierbar“ sei.⁴⁰⁰ Und trotzdem: Es wird nicht behauptet, dass Dekonstruktion legitim, in irgendeinem Sinn gerechtfertigt ist, da sich dieses Gerechtigkeits-„Verständnis“ einer Rechtsgewalt oder der „Gesetzeskraft“ gerade entzieht. Am „Ort“ der Gerechtigkeit

³⁹⁵ DERRIDA 1991, 30f; vgl. LÜDEMANN 2011, 103 und 124f.

³⁹⁶ Susanne Lüdemann macht in ihrer Derrida-Einführung auf den Unterschied zu einem in diesen Fällen „ökonomisch“ gefassten Gerechtigkeitsbegriff aufmerksam, der im *Wesentlichen* die Verteilung, Zuteilung und Umverteilung bestimmter (materieller oder immaterieller) Güter berücksichtigt, das heißt davon ausgeht, dass „das Angemessene [...] im Prinzip ein Messbares ist und dass dieses messbare Maß der Gerechtigkeit einem allgemeinen Prinzip der Reziprozität untersteht“. – LÜDEMANN 2011, 104f; vgl. NIETZSCHE 1999, 58.

³⁹⁷ DERRIDA 1992, 65 und DERRIDA 1991, 31. Lüdemann ist der Meinung, dass Derrida dieses „Es gibt“ von Martin Heidegger übernahm, das heißt „die Strukturen dieses jeder Reziprozität und selbst der Existenz von Subjekt und Objekt *vorgeordneten* ‚Es gibt‘“, das die *Voraussetzung* jedes „Ist“, jeder Präsenz darstellt, ohne selbst (jemals) präsent zu sein. – LÜDEMANN 2011, 122-125. (– „Ohne dieses *vorgängige* ‚Es gibt‘ gäbe es gar nichts, noch nicht einmal die Dekonstruktion.“)

³⁹⁸ – Dekonstruktion lässt hier als „Abbau“ oder „Abtragung“ bestimmter Texturen, Text-Schichten bzw. Strukturen der Urteils-, Rechtfertigungs-, Entscheidungsgewalt verstehen. – vgl. LÜDEMANN 2011, 102, 108.

³⁹⁹ Vgl. DERRIDA 1991, 46.

⁴⁰⁰ LÜDEMANN 2011, 107f.

gibt es nichts zu gewinnen und nichts zu verlieren, an dem des Rechts schon, wenn nicht am Ort der Dekonstruktion – denn „die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit“⁴⁰¹ –, dann umso mehr in der philosophisch-akademischen „Rechtssphäre“, einer Art Verwaltungsapparat, der dessen Rezeption organisiert.

„Die Sätze ‚Die Gerechtigkeit ist undekonstruierbar‘ und ‚Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit‘ sind, um das Mindeste zu sagen, kühn – man könnte sie auch pathetisch nennen; sie schlagen eine sehr fragile Brücke über den ‚mystischen Grund der Autorität‘ (in diesem Fall der akademischen und intellektuellen Autorität Derridas). Fragil ist diese Brücke nicht zuletzt, weil sie sich derselben Form des *Urteils* (‚A ist B‘) bedient, deren Form Derrida anderswo, und sogar in *Gesetzeskraft* selbst, als metaphysisch kritisiert und diskreditiert. Ganz sicher war Derrida dieser performative Selbstwiderspruch bewusst. Wenn er ihn dennoch riskiert, diese Sätze gleichsam ohne Netz und doppelten Boden dennoch sagt (oder schreibt), so *gibt das zu denken*. *Vor* allem über das, was in *Gesetzeskraft* implizit bleibt und was das Verhältnis von Unentscheidbarkeit und Entscheidung betrifft.“⁴⁰²

Der *hervorgerufene* Selbstwiderspruch mag dann ebenfalls ein Denken *hervorrufen*, das dem „Problem der Gerechtigkeit“⁴⁰³ seine Aufmerksamkeit widmet, Fragen über die Kraft des Gesetzes und die unmögliche Möglichkeit einer Angemessenheit am Ort des Rechts, welches als System dem singulären Fall *immer schon* gewaltsam gegenübersteht.⁴⁰⁴ In dieser Gegenüberstellung – zwischen (allgemeinem) Gesetz und (individuellem) Fall – hat Gerechtigkeit nichts verloren; sie ist „etwas, das niemals hier und jetzt in einer erfüllten Gegenwart einfach gegeben ist,“ sondern „das, was die Gegenwart einer gegebenen oder getroffenen Entscheidung, das System des Rechts von innen her transzendiert und auf eine Zukunft verweist“⁴⁰⁵ – weshalb Derrida auch davon spricht, dass „die Gerechtigkeit (...) im *Kommen* (bleibt)“⁴⁰⁶ und analog hierzu ließe sich auch das „Projekt“ der Dekonstruktion als ein nicht abgeschlossenes, nicht abschließbares Fragen, immer im *Kommen* bleibendes Verschieben, Aufschieben, nicht erfüllbares „Versprechen“⁴⁰⁷ beschreiben.⁴⁰⁸

⁴⁰¹ DERRIDA 1991, 30.

⁴⁰² LÜDEMANN 2011, 108f.

⁴⁰³ DERRIDA 1991, 48.

⁴⁰⁴ „Aus solcher Sicht wäre die Gerechtigkeit die Erfahrung dessen, wovon wir keine Erfahrung machen können. [...] Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen.“ – DERRIDA 1991, 33; vgl. DERRIDA 1991, 41 und: LÜDEMANN 2011, 110f.

⁴⁰⁵ LÜDEMANN 2011, 113.

⁴⁰⁶ DERRIDA 1991, 56; vgl. LÜDEMANN 2011, 113. „Als Erfahrung der absoluten Andersheit ist die Gerechtigkeit undarstellbar, doch darin liegt die Chance des Ereignisses und die Bedingung der Geschichte.“ – DERRIDA 1991, 57. („Wir haben keine Chance, aber wir nutzen sie.“)

⁴⁰⁷ Ebenso wie das „Es gibt“ wird auch das „Versprechen“ bei Derrida als ein der Sprache oder dem Sprechakt *voraus* liegendes „Undekonstruierbares“ *angesetzt*, als ein Vertrag *vor* jedem *Vortrag*, denn einerseits kann ich nur (ver)sprechen, weil es „Versprechen“ in der Sprache *gibt*, andererseits kann ich mich im einzelnen Fall, in einer bestimmten Situation immer nur „ver-sprechen“ – im Sinn von „falsch“ Reden –, weil der *Ursprung* meines (Ver)Sprechens sich meiner Intention entzieht, ich immer bloß ein augenblicklicher „Performer“ bin und jede Performance unberechenbar: „Es gibt keine Sprache ohne die performative Dimension des Versprechens; in dem Augenblick, in dem ich meinen

Es entspricht zumindest der Art Versprechen die Derrida *gibt*, das sich allerdings schwer lesen bzw. endgültig festsetzen lässt – „bis zu einem gewissen Punkt, für eine gewisse Zeit, lesbar und unlesbar“⁴⁰⁹ – und sich dem Anspruch nach einer klaren, endgültig geklärten Durchsicht verwehrt. Da ist einmal die Menge an Texten – ein unüberwindbarer und gleichzeitig überwältigender Korpus – als auch die Menge an Textformen, *Inhalten* und *Ausrichtungen*: „Es gleicht mehr einem offenen Netz von Verweisungen, [...] einem Schreib- und Denk-Raum, in dem Lektüren sich überlagern, Motive einander antworten, Linien der Interpretation sich treffen, ihre Richtung ändern und wieder auseinanderlaufen. Dieser Schreib- und Denk-Raum ist in gewisser Weise der Raum der Tradition selbst, als dessen Erbe Derrida sich verstand und in den er sich einschrieb, und zwar in erster Linie als Leser.“⁴¹⁰ Wobei sich dieser Raum durchaus als exklusiver gestaltet, der seine eigene Leserschaft fordert, der sich an alle zu *richten* scheint, tatsächlich aber gerade auch gegen seine eigene „Fangemeinde“ und deren Prediger nicht *vor*behaltlos auftritt oder daran denkt, sich einem *Urteil* zu enthalten.⁴¹¹ Denn es soll auch *vor* den Illusionen gewarnt werden, „Dekonstruktion“ könne einen Ausweg darstellen. Einen Weg vielleicht, aber niemals hinaus, sondern immer ein Weg, der schon *vorher* beschritten wurde, ein bestimmtes Erbe im Nacken.⁴¹²

„Ich erbe etwas, das ich selbst weitergeben muss: Das mag schockieren, aber es gibt kein Eigentumsrecht auf das Erbe. Darin liegt das Paradox. Ich habe das Erbe immer nur zur Miete,

Mund öffne, bin ich im Versprechen. Selbst wenn ich sage ‚Ich glaube nicht an die Wahrheit‘ oder was auch immer, selbst dann ist in dem Moment, in dem ich den Mund öffne, schon ein ‚Glaube mir‘ am Werk. Selbst wenn ich lüge, und vielleicht gerade wenn ich lüge, ist ein ‚Glaube mir‘ im Spiel.“ – Jacques Derrida zit. nach: LÜDEMANN 2011, S. 129f.

⁴⁰⁸ Derrida umschreibt das „undekonstruierbare X“ der Gerechtigkeit auch als einer „Verfügung“ oder „Weisung“, die zur Gerechtigkeit auffordert, ohne dass damit dessen Erfüllung gegeben wäre. – LÜDEMANN 2011, 107. Auch ein „dekonstruktives Fragen“ ist in dem Sinn ziellos, ohne Ziel, weil es gerade versucht, derartige Werte wie eine Zweck-Mittel-Relation „aus dem Gleichgewicht zu bringen, komplizierter und paradoxer zu fassen“. – DERRIDA 1991, 17; vgl. LÜDEMANN 2011, 99-101, 133.

⁴⁰⁹ DERRIDA 1991, 91.

⁴¹⁰ LÜDEMANN 2011, 13. – hier heißt es weiter: „Mit Derrida wird *Lesen* (*Lesen* als *Erben* und *Erben* als transformierende Weitergabe) zur philosophischen Praxis schlechthin.“ – vgl. LÜDEMANN 2011, 22, 53-55.

⁴¹¹ Vgl. DERRIDA 1991, 42 und 17: „(E)in solches dekonstruktives Fragen [...] ist ein Fragen, das keineswegs darauf verzichtet, jene Gelegenheit wahrzunehmen, die es ihm gestatten, die Möglichkeit oder die letztthinnige Notwendigkeit des Fragens selbst, der Frageform, die das Denken annimmt, in Frage zu stellen, zu übersteigen. *Vorurteilsfrei* und ohne falsche Zuversicht prüft es die Geschichte und die philosophische Autorität der Frage.“ Etwas später betont Derrida jedoch, dass auch seine Analyse eine aktive und niemals gewaltfreie Interpretation sein könne. – DERRIDA 1991, 23f, 79.

⁴¹² LÜDEMANN 2011, 134. Auch wenn an den alten Namen (der Väter) festgehalten wird, geschieht dies im Einzelfall immer noch auf transformierende Weise, „so kann man sagen, daß die Verständlichkeit und ihre Ordnung ihrerseits von der eingerichteten Ordnung abhängen, deren Deutung sie dienen. Die Lesbarkeit wird also ebensowenig neutral wie gewaltfrei sein.“ – DERRIDA 1991, 79.

in Verwahrung, ich bin sein Zeuge oder sein Inhaber, bei dem es Station macht ... Ich kann mir kein Erbe restlos aneignen. Angefangen mit der Sprache.“⁴¹³

6. D E S T R U K T I O N des Erbes (Butler)

Derridas „Immer schon“ – des Erbes, des ererbten Gesetzes, der Sprache – ersetzt Judith Butler (geb. 1956) durch ein „Immer wieder“. Sie interpretiert die „assumption“ (Annäherung)⁴¹⁴ zum Gesetz als die sich andauernd annähernde Aktualisierung seiner selbst. Es gibt demgemäß keine *ursprüngliche* Gesetzesgewalt, sondern einen Prozess, der die Macht *hervorbringt* und festigt, indem sie permanent zitiert wird. Was sich nicht auffinden lässt ist ein „grundlegendes“ *Vorher* dieser Iteration, ein *Ursprung* der Zitierung, eine *ursprüngliche* Natur, die außerhalb der performativen Praxis bestünde;⁴¹⁵ – so wie ein zentrales, autonom herrschendes Subjekt, das die Dinge *einmal* in Gang brachte.⁴¹⁶ Vielmehr *wird* das Subjekt gehandelt, stellt sich selbst erst im sprachlichen Akt heraus und insistiert ob seines Existierens *immer wieder* auf jenen Diskurs, der es *hervorbringt*, formt und zugleich reglementiert.⁴¹⁷ In *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (2001)⁴¹⁸ denkt Butler Entwurf und Bildung des Subjekts als reflexive Instanz sowie dessen Unterwerfung unter die Sprache der Macht zusammen – als „*einen Vorgang*.“⁴¹⁹

„Subjektivation besteht eben in dieser grundlegenden Abhängigkeit von einem Diskurs, den wir uns nicht ausgesucht haben, der jedoch paradoxerweise erst unsere Handlungsfähigkeit ermöglicht und erhält. [Absatz; Anm. d. Autorin] ‚Subjektivation‘ bezeichnet den Prozeß des Unterworfenwerdens durch Macht und zugleich den Prozeß der Subjektwerdung.“⁴²⁰

Wie bei Derrida geht es auch um eine Aufhebung der Trennung zwischen setzender und erhaltender Gesetzesgewalt – einer Ordnung und einem ihr *voraus* liegenden

⁴¹³ Jacques Derrida zit. nach: LÜDEMANN 2011, 134 u. 137: „Wir *sind* Erben, sagt Derrida [...], ob wir es wollen und wissen oder nicht, wir bewohnen das Erbe, und das Erbe bewohnt uns, sucht uns heim (ob wir es wollen und wissen oder nicht), wir *müssen* davon zeugen, ja mehr noch: Ohne die verantwortliche Annahme oder Übernahme des Erbes gibt es keine Zukunft (sondern nur ein leeres Wiederholen der Vergangenheit).“

⁴¹⁴ BUTLER 1997, 38.

⁴¹⁵ Vgl. BUBLITZ 2010, 39.

⁴¹⁶ Vgl. BUTLER 1997, 32; vgl. BUBLITZ 2010, 60.

⁴¹⁷ BUTLER 2001, 35.

⁴¹⁸ 1997 erstmals auf Englisch unter dem Titel *Psychic Life of Power. Theories in Subjection* erschienen, teilt sich der Text in insgesamt sechs Kapitel, die eine Machttheorie entlang unterschiedlicher philosophischer Positionen entfalten (insbesondere Hegel, Nietzsche und Freud, Foucault, Althusser).

⁴¹⁹ BUBLITZ 2010, 79. („Das Subjekt, das im selben Moment gebildet und untergeordnet wird, ist schon auf dem Schauplatz der Psychoanalyse implizit gegenwärtig.“ – BUTLER 2001, 12.)

⁴²⁰ BUTLER 2001, 8.

Gründungsakt –, die Infragestellung einer *gründenden* Unterwerfung unter die Autorität des (symbolischen) Gesetzes als von außen kommende, dem Subjekt entgegen gestellte und autonom richtende Macht.⁴²¹ Das Gesetz wird stattdessen als Effekt oder Wirkung (s)einer Wiederholung *vorgestellt*, nicht die dem Subjekt *nachträglich* aufgezwungene Forderung seiner Anwendung, sondern das was tatsächlich erst *in* der wiederholten Anwendung *vorgebracht wird* und das Subjekt seiner Anwendung generiert, dessen „Ver-sprechen“ den Selbsterhalt ermöglicht:⁴²²

„Es gehört zur Struktur der (be)gründenden Gewalt, daß sie eine Wiederholung ihrer selbst erfordert, daß sie jenes (be)gründet, was erhalten werden und erhaltbar sein muß: dem Erbe und der Überlieferung versprochen, dem Teilen. Eine Gründung (eine Grundlegung) ist ein Versprechen. Jede Setzung ermöglicht und verspricht (etwas), jede Setzung bringt (etwas) *vor* [*promet*], jede Setzung setzt (etwas), indem sie (etwas) ein- und *vor*bringt. Selbst wenn ein Versprechen nicht in die Tat umgesetzt und gehalten wird, schreibt die Iterabilität das Versprechen des Erhaltens in den Augenblick der Gründung ein, der für den gewaltsamsten Durchbruch sorgt. Sie schreibt so die Möglichkeit der Wiederholung in das Herz des Ursprünglichen ein; im Herzen des Ursprünglichen ist sie die Inschrift dieser Möglichkeit. ***Damit gibt es keine reine Rechtsetzung oder -gründung, es gibt keine reine (be)gründende Gewalt, ebensowenig wie es eine rein erhaltende Gewalt gibt. Die Setzung ist bereits Iterabilität, Ruf nach einer selbsterhaltenden Wiederholung. Die Erhaltung verhält sich ihrerseits wieder-gründend, um jenes erhalten zu können, was sie zu (be)gründen beansprucht.***“⁴²³

Nach dem Modell Butlers ist das Gesetz daher kein Außerhalb, nicht das unerreichbare Ideal meiner Gedanken oder meines Körpers, das mich unterwirft, sondern immer schon, oder besser: *immer wieder* die Stimme, die meine Lippen formt und meine Ideen motiviert, mit denen sich das Gesetz materialisiert – ein Ideal „von den gleichen Zitierungen erzeugt, von denen es heißt, das Gesetz würde sie

⁴²¹ BUTLER 2001, 9f; vgl. DERRIDA 1991, 110.

⁴²² Vgl. LÜDEMANN 2011, 45: „Die Sprache als Artikulation geht nicht von einer *vorgeordneten Präsenz (des Sinns oder der Wirklichkeit)* aus, sondern wird durch einen Prozess der Differenzierung bestimmt, der erst *nachträglich* Identitäten als seine Effekte produziert.“ Ohne die Wiederholbarkeit dieses Prozesses wäre die Produktion dieser „Identitäten“ nicht möglich; sie gehen als Wirkung einer performativen Praxis *hervor*, die nur funktioniert, weil sie *reproduziert*. – vgl. LÜDEMANN 2011, 128.

⁴²³ DERRIDA 1991, 83. Weiter heißt es da: „Es besteht also kein strenger Gegensatz zwischen der Setzung und der Erhaltung; es gibt allein das, was ich als das *differantielle [différentielle] Kontamination*, die zwischen Setzung und Erhaltung sich ereignet, bezeichnen möchte [...], unbeschadet der Paradoxien, die sich daraus ergeben möchten. Ich denke hier *vor* allem an das Paradoxon der Singularität, der Einzigartigkeit, der Vielfalt an Singularitäten. Die Wiederholung ist die Möglichkeit der Einzigartigkeit des Einzigen, Einzigartigen – dessen paradoxale Iterabilität.“ – DERRIDA 1991, 83f; vgl. LÜDEMANN 2011, 129f. „(E)ine Kontamination [...] verwischt oder trübt den reinen und einfachen Unterschied zwischen (Be)gründung und Erhaltung. Sie schreibt die Iterabilität in das Ursprüngliche ein, in das Einzigartige und Singuläre; ich würde dies als Dekonstruktion, die am Werk ist, bezeichnen – als Dekonstruktion, die mitten in der Verhandlung steht: in den ‚Sachen‘ selbst [...].“ – DERRIDA 1991, 87. „Die (be)gründende, setzende Gewalt schwächt sich folglich selbst in einer Kreisdrehung: sie wird an oder durch sich selbst schwach. [...] ***(D)as Gesetz der Iterabilität: stets ist die setzende, (be)gründende Gewalt in einer erhaltenden repräsentiert***, in einer erhaltenden, die ununterbrochen die Überlieferung ihres Ursprungs wiederholt und die im Grunde nur eine Setzung, eine (Be)gründung wahr, die zunächst dazu bestimmt ist, wiederholt, erhalten, wieder eingerichtet zu werden.“ – DERRIDA 1991, 110.

befehligen,⁴²⁴ gleichsam die Bedingung meiner Möglichkeit, mich als Subjekt (m)einer Stimme zu ermächtigen, körperlich zu „ek-sistieren.“⁴²⁵ Gleichwohl ist das „Ich“/bin ich *immer wieder* der „Grund“ des Erscheinens dieser Macht, „eine psychische Form [...], die die Selbstidentität des Subjekts ausmacht“⁴²⁶ – „(o)hne ausdrückliche Reglementierung entsteht das Subjekt als solches, dem die Macht zur Stimme geworden ist und die Stimme zum Reglementierungsinstrument der Psyche [als Ort der Gewissensbildung; Anm. d. Autorin].“⁴²⁷

Butler beschreibt hier das Paradox wechselseitiger Abhängigkeit, Unterordnung bzw. Widerständigkeit: Ein Subjekt *wird* zwar (wiederholt) durch die gewaltsame Wirksamkeit einer „Macht“ *gesetzt*, durch ein iteratives Vollstrecken sprachlicher Setzungen; andererseits bringen diese Setzungen (wiederholt) jene Gesetzesmacht *hervor*, denen das Subjekt sein Erscheinen schuldet, dessen Sprachrohr es gleichsam „unbewusst“⁴²⁸ *figuriert*. Aus diesem Grund wirkt diese Macht *wesentlich* abhängig, unbeständig, bedingt, und zwar immer in Bezug auf ein Subjekt, dessen „Selbstständigkeit“ es behauptet und zugleich unterwandert.⁴²⁹ Die „Macht“ oder Gewalttätigkeit des Gesetzes ist dann allein darin zu sehen, dass sie dem Subjekt keine Möglichkeit offen lässt, sich ihr vollständig zu entziehen, *vor*ausgesetzt, dass „die soziale Reglementierung des Subjekts ein leidenschaftliches Verhaftetsein mit der Reglementierung“⁴³⁰ erzwingt, welche die Möglichkeit des Subjekts überhaupt darstellt (nicht bloß das „Andere“ als Wirkung der Autonomie).⁴³¹

⁴²⁴ BUTLER 1997, 38. Hier heißt es außerdem: „Wird die Bedeutung von ‚Annahme‘ bei Lacan als Zitat gedeutet, dann ist das Gesetz nicht mehr in einer starren Form gegeben, sondern wird durch das Zitieren als das erzeugt, was den sterblichen Annäherungen, die vom Subjekt vollzogen werden, *vor*hergeht und über sie hinausgeht.“ – BUTLER 1997, 38.

⁴²⁵ BUBLITZ 2010, 35, 80; vgl. BUTLER 2001, 21. Der Begriff „Ek-sistenz“ – als „Hinaus-Stehen“ – verweist auf Martin Heidegger, der damit die „Exponiertheit des Daseins, seine Unbestimmtheit und ‚Geworfenheit‘ in eine unbekannte Gegenwart und Zukunft“ bezeichnete und diese Schreibweise wählte, um sich vom Existenzialismus Jean-Paul Sartres abzugrenzen. – LÜDEMANN 2011, 28.

⁴²⁶ Vgl. BUTLER 2001, 9.

⁴²⁷ BUTLER 2001, 183.

⁴²⁸ Vgl. BUBLITZ 2010, 33.

⁴²⁹ BUBLITZ 2010, 82 (und 123f); vgl. BUTLER 2001, 40. – Butler bezieht sich hier auf Georg Wilhelm Friedrich Hegels Abschnitt zu „Herrschaft und Knechtschaft“ in der *Phänomenologie des Geistes* (1806/1807), die die Erzeugung der Selbstvernechtung beschreibt: „Der Knecht entdeckt eine Selbstständigkeit, aber er sieht (noch) nicht, daß seine Selbstständigkeit der verschleierte Effekt der Selbstständigkeit des Herrn ist. (Und er sieht auch nicht, daß die Selbstständigkeit des Herrn ihrerseits Verschleierung ist: Der Herr erzielt die Autonomie der körperlosen Reflexion und delegiert die Autonomie der Verkörperung an den Knecht, womit er zwei ‚Autonomien‘ *hervor*bringt, die sich zunächst wechselseitig vollständig auszuschließen scheinen.)“

⁴³⁰ BUTLER 2001, 66.

⁴³¹ BUTLER 2001, 38.

„Die Macht wirkt auf mindestens zweierlei Weise auf das Subjekt ein: erstens als das, was das Subjekt ermöglicht, als Bedingung seiner Möglichkeit und Gelegenheit seiner Formung, und zweitens als das, was vom Subjekt aufgenommen und im „eigenen“ Handeln des Subjekts wiederholt wird. Als Subjekt *der* Macht (wobei der Genetiv sowohl das „Zugehören“ zur Macht wie die „Ausübung“ der Macht bezeichnet) verdunkelt das Subjekt seine eigenen Entstehungsbedingungen; es verschleiert Macht mit Macht. Die Bedingungen ermöglichen nicht nur das Subjekt, sie gehen auch in die Formung des Subjekts ein. Sie werden vergegenwärtigt in den Handlungen dieser Formung und in den auf sie folgenden Handlungen des Subjekts.“⁴³²

In dieser Debatte berücksichtigt Butler auch die „Lehre von der Interpellation oder Anrufung“⁴³³ von Louis Althusser (1918-1990), der zufolge das Subjekt eine „Wirkung der performativen und autoritativen Kraft der Sprache“⁴³⁴ ist. Althusser beschreibt ein Subjekt, das sich durch die „Gesetzeskraft“ *angerufen* fühlt, kraft deren Benennung es Gestalt *annimmt*, das heißt durch das „Wort“ des Staates, das „wie das der göttlichen Autorität, Tat ist.“⁴³⁵ Wenngleich Butlers Text hier zunächst die Frage stellt, warum sich das Subjekt überhaupt angesprochen fühlt – „ob es sich dabei um ein schuldiges Subjekt handelt“⁴³⁶ oder nicht um eine Schuld, die infolge der Sprache Althussters selbst *hervorgerufen* wird:

„Wenn diese Unterordnung das Subjekt ins Leben ruft, dann ist die Erzählung dieser Unterordnung nur durch die Ausbeutung der Grammatik für ihre fiktionalen Effekte möglich. Die Narration, die die Entstehung des Subjekts darzulegen sucht, setzt das grammatische ‚Subjekt‘ schon *vor* der Darlegung seiner Genese *voraus*. Die begründende Unterwerfung jedoch, die sich noch nicht ins Subjekt aufgelöst hat, wäre dann genau die nicht narrativierbare *Vorgeschichte* des Subjekts, ein Paradox, mit dem schon die Narration der Subjektbildung in Frage gestellt wird. Wenn es ein Subjekt erst als Konsequenz aus dieser Subjektivation gibt, dann erfordert die erzählende Erklärung dieses Sachverhalts, daß die Zeitstruktur der Erzählung nicht richtig sein kann, denn die Grammatik dieser Narration setzt *voraus*, daß es keine Subjektivation ohne ein Subjekt gibt, das diesen Prozeß durchläuft.“⁴³⁷

„Die Grammatik des Subjekts entsteht erst als Folge aus dem Prozeß, den *wir* zu beschreiben suchen. Weil wir gleichsam gefangen sind in der grammatischen Zeit des Subjekts (schon durch die Präsensformen: wir ‚suchen zu beschreiben‘, wir ‚sind gefangen‘), können wir unmöglich nach der Genealogie des Subjekts fragen, ohne dessen Konstruktion schon in der Frage *vorauszusetzen*.“⁴³⁸

Daraus folgt, dass auch die Frage nach dem „Warum“ des „Sich-Angerufen-Fühlens“ im Rahmen der „Subjektivation“ so nicht mehr gestellt werden kann, ohne bereits ein Subjekt zu setzen und es der Frage gleichsam zu unterwerfen – plus: an diesem Punkt findet sich eine interessante Übereinstimmung mit Kafkas „Parabel“ *Vor dem Gesetz*

⁴³² BUTLER 2001, 18.

⁴³³ BUTLER 2001, 91f, 99ff.

⁴³⁴ BUBLITZ 2010, 84f; vgl. BUTLER 2001, 11.

⁴³⁵ BUTLER 2001, 11.

⁴³⁶ BUBLITZ 2010, 85; vgl. BUTLER 2001, 11, 101f.

⁴³⁷ BUTLER 2001, 105f.

⁴³⁸ BUTLER 2001, 110f. Dieselben „grundlosen“ Voraussetzungen strukturieren Freuds Mythos’ in *Totem und Tabu* (1913), der das Moralbewusstsein aus einem gemeinsam empfundenen Schuldbewusstsein nach dem kollektiven Töten des „Urvaters“ ableitet, das dann aber offenbar bereits auf irgendeiner Form von moralischer Empfindung gründet.

(1915), in welcher der Türhüter des Gesetzes am Ende meint: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt.“⁴³⁹ Das heißt also, es handelt sich nicht um eine Frage von Wissen/Nicht-Wissen oder Gewissen im einfachen Sinn, wonach ein Subjekt sich bei vollem Bewusstsein einer von außen kommenden Gewalt unterordnet, durch die es sich angerufen fühlt, weil es sich zu einer *ursprünglichen* Schuldhaftigkeit bekennt (etwa in der Hoffnung dadurch selbst zu einem gewissen Recht zu gelangen).⁴⁴⁰ Vielmehr werden Subjekt und Gewissen *in* der Anrufung wiederholt *hervorgerufen*, sodass sich das Bewusstsein (von Schuld), die psychische Instanz des Gewissens als Effekt einer diskursiven Wirkmächtigkeit einstellt,⁴⁴¹ dessen Form (Psyche) es festigt, indem diese grammatikalisch *immer wieder* „performiert“⁴⁴² wird – „man“ ist also immer schon (oder *immer wieder*) „vor dem Gesetz“. Das Subjekt steht *immer wieder* in der „Schuld“ des Gesetzes, insofern die Anrufung von dem Gewissen abhängt, welches es „selbst“ mithilfe der *Anrede* (*immer wieder*) „inauguiert“ (auch wenn die Rede von einem „Selbst“ hier nur Sinn ergibt, wenn eine solche Einheit wiederum *vorausgesetzt* wird, die mit der Theorie der „Annäherung“ ja gerade in Frage gestellt wurde).⁴⁴³

„Die Geschichte der Subjektivation ist notwendig zirkulär und setzt ebendas Subjekt schon *voraus*, das sie erst erklären will. Einerseits kann das Subjekt sich auf seine eigene Genese nur beziehen, indem es sich selbst gegenüber die Perspektive eines Dritten einnimmt, indem es also im Akt der Erzählung seiner Genese seine eigene Perspektive enteignet. Andererseits setzt die Erzählung der Konstitutionsgeschichte diese Konstitution bereits *voraus* und ist somit gegenüber dem Faktum nachträglich. Das Subjekt verliert sich in seiner eigenen Geschichte, aber indem es seine Geschichte erzählt, sucht es zu verdeutlichen, was die narrative Funktion schon klargemacht hat.“⁴⁴⁴

Damit wird auch eine Herleitung des Gewissens befragt, wie sie sich mitunter bei Freud und Nietzsche darstellt: „als Wirkung eines verinnerlichten Verbots“ eines *ursprünglichen* „Triebes“, der in Konfrontation mit dem Gesetz (der Moral) eine (reflexive) „Rückwendung“⁴⁴⁵ auf sich selbst bewirkt, „die sich im Lauf der Zeit zum

⁴³⁹ Franz Kafka zit. nach: DERRIDA 1992, 31f; vgl. KAFKA 2004, 83.

⁴⁴⁰ BUBLITZ 2010, 86f.

⁴⁴¹ BUBLITZ 2010, 85.

⁴⁴² BUTLER 2001, 110; vgl. LÜDEMANN 2011, 125f: Der Begriff des „*Performativen*“ wird im allgemeinen auf den englischen Sprachphilosophen John Langshaw Austin zurückgeführt, der damit anzuzeigen versuchte, dass mit dem Sprechen Handlungen vollzogen werden, das heißt *wirklich* etwas verändert wird.

⁴⁴³ BUTLER 2001, 11; vgl. BUBLITZ 2010, 89.

⁴⁴⁴ BUTLER 2001, 16.

⁴⁴⁵ BUTLER 2001, 102 und 157f: „Bei Hegel bezeichnet die Rückwendung gegen sich selbst die asketischen und skeptischen Formen der Reflexivität, wie sie für das unglückliche Bewußtsein kennzeichnend sind; bei Nietzsche bedeutet die Rückwendung zu sich den Widerruf dessen, was man gesagt oder getan hat, oder auch eine Zusammenkrümmung *vor* Scham angesichts dessen, was man getan hat. Bei Althusser ist die Wendung des Passanten hin zur Stimme des Gesetzes zugleich reflexiv

Gewissen verfestigt.“⁴⁴⁶ Das Gewissen wäre dann eine Art Reflex, um das „unmoralische“ Begehren zu bändigen (Freud)⁴⁴⁷ bzw. selbst eine „unmoralische“ Art des Begehrens, da „das Subjekt sich selbst (hintertreibt), (...) seine eigene Unterwerfung (vollbringt), (...) seine eigenen Ketten (begehrt und schmiedet) und (...) sich so gegen ein Begehren (wendet), das es als sein eigenes weiß – oder wußte“⁴⁴⁸ (Nietzsche). In diesem Sinne ist also das Gewissen, sein Gesetz selbst eine Form, die das Begehren annimmt, eine begehrenswerte Form von „Krankheit“,⁴⁴⁹ mit der „wir“ uns infiziert haben, nachdem „wir“ einmal mit dessen „Erreger“ in Berührung gekommen, durch dessen *ausgesprochenes* Verbot „erregt“ worden sind – sodass die Aufregung nie nachlassen möge.⁴⁵⁰

„Die Verdrängung der Libido wird [im Diskurs der Psychoanalyse; Anm. d. Autorin] immer als ihrerseits libidinös besetzte Verdrängung aufgefaßt. Die Libido wird daher in der Verdrängung nicht absolut negiert, sie wird vielmehr zum Werkzeug ihrer eigenen Unterdrückung. Das repressive Gesetz ist der von ihm verdrängten Libido nicht äußerlich, sondern es verdrängt in dem Maße, in dem die Verdrängung ein libidinöses Tun wird.“⁴⁵¹

„Das ‚Nachleben‘ des verbotenen Begehrens liegt im Verbot selbst; das Verbot stützt nicht nur, sondern *wird* auch von dem Begehren *gestützt*, dem zu entsagen es das Subjekt zwingt. In diesem Sinne hat also die Entsagung eben *durch* das Begehren statt, dem entsagt wird, was

(der Augenblick, da man ein Subjekt wird, dessen Selbstbewußtsein durch das Gesetz vermittelt ist) und selbstunterjochend. [Absatz; Anm. d. Autorin] Nach Freuds Erzählung von der Melancholie ‚wendet‘ sich das Ich ‚auf sich selbst zurück‘, wenn die Liebe ihr Objekt nicht findet und sich statt dessen selbst nicht nur als Objekt der Liebe, sondern auch der Aggression und des Hasses nimmt. [...] [Absatz; Anm. d. Autorin] Die Wende vom Objekt zum Ich bringt das Ich *hervor*, das an die Stelle des verlorenen Objekts tritt.“ – und weiter auf Seite 159f: „Die Wendung vom Objekt zum Ich ist die Bewegung, die zwischen beiden zu unterscheiden erlaubt, die die Teilung, die Trennung oder den Verlust markiert, mit dem die Ichbildung überhaupt erst beginnt. So gesehen scheitert die Wendung vom Objekt zum Ich an der erfolgreichen Ersetzung des Objekts durch das Ich, aber sie scheitert nicht an der Markierung und Fortschreibung der Teilung zwischen beiden. Die Wendung bringt somit die Teilung zwischen Ich und Objekt, innerer und äußerer Welt erst *hervor*, die sie schon *vor*auszusetzen scheint.“

⁴⁴⁶ BUTLER 2001, 26, 98, 175.

⁴⁴⁷ „Freud zufolge wird in der Gewissensbildung eine Verhaftung mit dem Verbot umgesetzt, die das Subjekt in seiner Reflexivität begründet. Unter dem Druck des ethischen Gesetzes entsteht ein Subjekt, das der Reflexivität fähig ist, d.h. sich selbst als Objekt nehmen und sich damit mißverstehen kann, weil es sich kraft dieses begründenden Verbots in einem unendlichen Abstand zu seinem *Ursprung* befindet. Nur unter der Bedingung einer durch das Verbot erzwungenen Trennung entsteht überhaupt das Subjekt, geformt durch das Verhaftetsein mit dem Verbot (im Gehorsam, aber auch in der Erotisierung des Verbotes).“ – BUTLER 2001, 98.

⁴⁴⁸ BUTLER 2001, 28.

⁴⁴⁹ BUTLER 2001, 63.

⁴⁵⁰ „Die Begierde zu begehren ist eine Bereitschaft, genau das zu begehren, was die Begierde ausschließt, wenn auch nur um der Möglichkeit willen, weiter zu begehren.“ – BUTLER 2001, 77.

⁴⁵¹ BUTLER 2001, 55f und 77: „Die Libido wird also durch die Verdrängung nicht absolut negiert, sondern wird vielmehr zum Werkzeug ihrer Unterwerfung. Das repressive Gesetz ist der Libido, die es verdrängt nicht äußerlich, sondern es verdrängt in dem Maß, in dem die Verdrängung ein libidinöses Tun wird. Überdies werden moralische Verbote, insbesondere die gegen den Körper gerichteten, ihrerseits durch das körperliche Tun gestützt, das sie zu unterbinden suchen.“

bedeutet, daß dem Begehren *niemals* entsagt wird, sondern daß es vielmehr in der Struktur der Entsagung selbst erhalten und bekräftigt wird.⁴⁵²

Auf diese Weise (*re*)produziert der psychoanalytische Diskurs ein Begehren, das er als verdrängtes Begehren beschreibt und pathologisiert, „der Trieb wird als Ort des Bekenntnisses und damit der potentiellen Kontrolle unaufhörlich erzeugt.“⁴⁵³ Der „Keim“ des Begehrens ist daher weniger das „Alterego“ des Gesetzes, als das, was intrinsisch motiviert mithilfe jenes Diskurses statthat und in „uns“ selbst andauernd stattfindet – in Form „gesellschaftlicher Einschreibungen ins Subjekt“⁴⁵⁴ –, einen Ort des (verbotenen) Begehrens ermöglichend, produzierend, strukturierend;⁴⁵⁵ (und zwar durch die Erzeugung einer moralischen Reflexivität „in der das Ich sich spaltet, um eine innere Perspektive zur *Beurteilung* seiner selbst zu gewinnen. [...] Vom Ich wird auch gesagt, daß es durch diesen Prozeß Stimme hat [...].“⁴⁵⁶) Von diesem Standpunkt aus betrachtet, stellen Gesetz und Begehren keine kontrahierenden Kräfte dar, denn „es (gibt) gar kein Begehren ohne Gesetz, das eben jenes Begehren formt und erhält, das es untersagt“⁴⁵⁷ und abschaffen will. „Das Verbot des Begehrens ist dieses Begehren, wo es sich gegen sich selbst zurückwendet, und diese Rückwendung wird zum Gründungsmoment, zum Tun dessen, was durch den Ausdruck ‚Gewissen‘ zu einer Identität *gemacht wird*.“⁴⁵⁸ Es ist das Begehren zu sein, nach „sozialer Existenz“,⁴⁵⁹ das Begehren nach Anerkennung „*vor* dem Gesetz“,⁴⁶⁰ das Unterwerfung impliziert, da „wir geradezu die Unterordnung anstreben, um „uns“ einen Sinn des gesellschaftlichen ‚Seins‘ zu erhalten.“⁴⁶¹

„Unterordnung und Beherrschung finden also im selben Moment statt, und in dieser paradoxen Simultaneität liegt die ganze Ambivalenz der Subjektivation. Man könnte zwar erwarten, daß

⁴⁵² BUTLER 2001, 56.

⁴⁵³ BUTLER 2001, 59. Butlers „Destruktion“ kann daher vielleicht gleichzeitig als versuchtes Attentat auf die „Psychoanalyse“ verstanden werden, die mit dem Selbstbewusstsein aufgetreten ist, das unsichtbare „Dahinter“ jeder Imitation schauen zu können, statt auch das Unsichtbare, das Begehren, das Gesetz des Unbewussten als Inszenierung – und also „Teil eines Machtspiels“ *im* Subjekt – zu begreifen, die es praktisch immer ist. – vgl. BUBLITZ 2010, 115-117.

⁴⁵⁴ BUBLITZ 2010, 90 und 169: „Das Ich wird ein ‚Gemeinwesen‘ und das Gewissen eines seiner ‚großen Institutionen‘, eben weil das psychische Leben im Versuch, die Verluste dieser Welt auszulöschen, eine soziale Welt in sich selbst hinein zurücknimmt.“

⁴⁵⁵ BUTLER 2001, 59.

⁴⁵⁶ BUTLER 2001, 168f.

⁴⁵⁷ BUTLER 2001, 99.

⁴⁵⁸ BUTLER 2001, 78.

⁴⁵⁹ BUTLER 2001, 32. „Angerufen durch einen verletzenden Namen erhalte ich ein soziales Dasein, und weil ich eine gewisse unumgängliche Verhaftung mit meinem Dasein habe, weil sich ein gewisser Narzissmus jeder existenzverleihenden Bedingung bemächtigt, begrüße ich schließlich die mich verletzenden Bedingungen, denn sie konstituieren mich sozial.“ – BUTLER 2001, 99; vgl. BUTLER 2001, 183.

⁴⁶⁰ Vgl. BUTLER 2011A, 378f.

⁴⁶¹ BUTLER 2001, 123.

Unterwerfung sich auf eine von außen aufgezwungene herrschende Ordnung bezieht und eine Kontroll- und Herrschaftseinbuße bedeutet, aber paradoxerweise markiert sie selbst eine Beherrschung [die sowohl auf, als auch vom Subjekt ausgeübt wird; Anm. d. Autorin].⁴⁶²

Die Frage subversiver Handlungsmöglichkeit stellt sich *vor* diesem Hintergrund als „Frage nach der ‚Psyche der Macht‘ *im* Subjekt“⁴⁶³ – denn Widerstand als Widerstand eines Subjekts kann sich ebenfalls nur als Wirkung einer Macht gebärden, „ebender Macht, gegen die er sich richten soll;“⁴⁶⁴ mit Michel Foucault (1926-1984) reflektiert Butler darum die Möglichkeit, dass „das Symbolische seine eigenen Subversionen (erzeugt), und diese Subversionen (...) *unvor*hergesehene Effekte der symbolischen Anrufungen (sind),“⁴⁶⁵ dass „Widerständigkeit in der Kraft des Gesetzes selbst“⁴⁶⁶ liegt. Diese Möglichkeit hängt mit dem impliziten Scheitern des symbolischen Gesetzes zusammen, das *wesentlich* von der genannten „Performativität“⁴⁶⁷ oder (*Re*) Artikulation eines Subjekts abhängt, dessen Existenz und Überleben es sichert, indem es ihm das Wort „überlässt.“⁴⁶⁸ Es ergibt sich daraus eine gewisse „Diskontinuität“, die Butler als eine Art „Widerspenstigkeit“ deutet, weil deren Singularität – die „Singularität der Ereignisse“⁴⁶⁹ – niemals eingeholt werden kann und „der Versuch, das Subjekt vollständig zu determinieren und der symbolischen Ordnung zu unterwerfen, scheitert.“⁴⁷⁰

„Das Gewissen kann somit keine gesellschaftliche Reglementierung verdeutlichen; es ist das Werkzeug ihrer Auflösung. [...] In diesem Sinn funktioniert die Interpellation oder Anrufung, indem sie scheitert, d.h. sie setzt ihr Subjekt als einen Handelnden genau in dem Maße ein, in dem sie daran scheitert, ein solches Subjekt erschöpfend in der Zeit zu bestimmen.“⁴⁷¹

Das Subjekt scheint damit nun doch als eine Art Antipode zur Gesellschaft aufzutreten, dessen Einschreibungen es quasi *a priori* widerstrebt, insofern es das Normative immer nur in entstellter Form reflektieren kann (und muss), das heißt sofern es immer schon (oder *immer wieder*) dabei ist, seine eigene „diskursive“ Konstitution zu unterlaufen, indem es „ver-spricht“ und sich dahingehend auf einem

⁴⁶² BUTLER 2001, 110.

⁴⁶³ BUBLITZ 2010, 79.

⁴⁶⁴ BUTLER 2001, 94; vgl. BUBLITZ 2010, 81.

⁴⁶⁵ BUTLER 2001, 95; vgl. BUBLITZ 2010, 82. „Widerstand erscheint [...] als Wirkung der Macht, als Teil der Macht, als ihre Selbstsubversion, die sich in demselben Register (des Gesetzes) abspielt“. – BUTLER 2001, 89.

⁴⁶⁶ BUBLITZ 2010, 38.

⁴⁶⁷ Vgl. BUBLITZ 2010, 71.

⁴⁶⁸ BUTLER 2001, 119, 121.

⁴⁶⁹ BUBLITZ 2010, 45.

⁴⁷⁰ BUBLITZ 2010, 97: „Die Anrufung des Subjekts durch die symbolische Ordnung misslingt, insofern, als sie zwar ein Subjekt einsetzt und entwirft, es jedoch zugleich in seiner lebbareren Realität verfehlt.“

⁴⁷¹ BUTLER 2001, 183.

unüberwindbaren, selbstverschuldeten Verlust *gründet*, den es notwendigerweise mit produziert, um „mitzuspielen“, das heißt sozial ins Gewicht zu fallen:⁴⁷²

„Das Subjekt ist zur Wiederholung der gesellschaftlichen Normen gezwungen, durch die es *hervorgebracht* wurde, aber diese Wiederholung bringt Risiken mit sich, denn wenn es einem nicht gelingt, die Normen ‚richtig‘ wiederherzustellen, wird man weiteren Sanktionen unterworfen und findet die *vorherrschenden* Existenzbedingungen bedroht.“⁴⁷³

Dieses Risiko – eine Art „Suizid-Risiko“ – ist aber im vollen Sinne des Wortes „part of the game“, da das Subjekt in eben der Weise dazu gezwungen ist, das System zu unterlaufen, wie es dazu gezwungen ist, es aufrecht zu erhalten und sich ihm zu unterwerfen, um zu überleben: „Um als man selbst zu bestehen, muß man also die Bedingungen seiner eigenen Unterordnung begehren.“⁴⁷⁴ Das hat wiederum mit der Unabgeschlossenheit des Subjekts zu tun, mit dem „inneren“ Zwang, „die Umrisse der Lebensbedingungen *immer wieder* neu zu zeichnen,“⁴⁷⁵ angenommen dass es seine „Innerlichkeit“/Subjektivität „*vor* dem Gesetz“ verteidigen bzw. (*re*)produzieren „will“. „Hier geht es nicht um die Befreiung einer verborgenen Subjektivität, sondern vielmehr um die *Erzeugung* einer lebhaften Subjektivität, wo soziale Macht sich selbst zersetzt,“⁴⁷⁶ und zwar in der „Reflexivität des Subjekts,“⁴⁷⁷ die dadurch *hervorgebracht* wird.

Es gilt also einmal, sich von der Illusion zu befreien, dass der Wille eines Subjekts die Führung *innerhalb* eines (gesellschaftlichen) Diskurses übernehmen könne, da der Diskurs (*immer wieder*) die Bedingung, Form und Reglementierung seiner Rede darstellt; andererseits ist auch die Macht des Diskurses begrenzt, aufgrund jener Psyche, die das Gesetz *immer wieder* figuriert, indem sie es verinnerlicht, das heißt, überhaupt erst als Innerstes dem äußeren, sozialen Leben entgegen stellt.⁴⁷⁸ *Vor* diesem Hintergrund ist es wenig sinnvoll, eine Position *außerhalb* der „Matrix“⁴⁷⁹ des Gesetzes anzustreben bzw. als Zeichen der Revolte mit

⁴⁷² BUBLITZ 2010, 94f.

⁴⁷³ BUTLER 2001, 96.

⁴⁷⁴ BUTLER 2001, 14.

⁴⁷⁵ BUBLITZ 2010, 96.

⁴⁷⁶ BUBLITZ 2010, 96.

⁴⁷⁷ BUBLITZ 2010, 98.

⁴⁷⁸ BUTLER 2001, 24; vgl. BUBLITZ 2010, 30, 82f. Zwar „(hat) der gesellschaftliche Diskurs (...) die Macht, ein Subjekt durch Aufzwingen seiner eigenen Bedingungen zu formen und zu reglementieren. Diese Bedingungen werden jedoch nicht einfach angenommen oder verinnerlicht; psychisch werden sie nur durch jene Bewegung, durch die sie verborgen und ‚gewendet‘ werden.“ – BUTLER 2001, 184.

⁴⁷⁹ BUTLER 1991, 39; vgl. BUBLITZ 2010, 22, 59. Vgl. Matrize („Guss-, Präge- oder Pressform“), Übernahme (17. Jh.) von frz. *matrice*, einer Entlehnung aus lat. *matrix* (Gen. *matricis*) – „Mutter-, Zuchtier, Gebärmutter, Mutterleib“, hier an den übertragenen Sinn „Hülle, in der etwas geformt wird“ anknüpfend (zu lat. *mater* – „Mutter“).

dem Gedanken eines Entzugs zu liebäugeln. Ein Subjekt, das widerstrebt, wird sich im Zuge dessen paradoxerweise von sich selbst entfremden, da das Aufbegehren gegen die konstitutive Gewalt des Gesetzes, ein „Außer-Kraft-Setzen“ desselben mit einer Destruktion des Subjekts einhergehen muss, das ohne dessen Setzung = seine eigene Unterwerfung gar nicht denkbar ist.⁴⁸⁰

Daraus folgt nicht, dass Widerstand zwecklos oder unmöglich ist – er kann allerdings stattfinden und zwar *immer wieder*, in Form jener *Reartikulation* = *Revolution*, welche die Struktur des Systems „an sich“ ermöglicht, zugleich am Laufen hält und unterläuft.⁴⁸¹ Das „Wider“ findet sich also *in* jenem „Wieder.“⁴⁸² Darauf weist der Begriff „Revolution“⁴⁸³ hin, der *ursprünglich* die „Umlaufbewegung der Gestirne“ bezeichnete, das heißt nicht das gewaltsame Eintreten einer einmaligen Veränderung durch einen singulären Akt (die Unterwerfung des Subjekts unter einen Diskurs), sondern die (performative) Rück- oder Wiederkehr „gewisser“ Konstellationen,⁴⁸⁴ die im *Verlauf* dieser zirkulären Bewegung *werden*, was sie sind – ohne jemals endgültig zu sein und infolgedessen immer offen bleiben für (noch) unbestimmte Verschiebungen.⁴⁸⁵ (Das Subjekt geht darum niemals völlig *im* Gesetz auf, sondern verweist *immer wieder* auf etwas, das sich der Norm nicht fügt.⁴⁸⁶)

Nur dass „man“ – und das gilt nun auch für Butler – „in der Kritik jener Begriffe, die einem die eigene Existenz sichern, nicht zu weit gehen (kann),“⁴⁸⁷ da die Sprecher dieser Kritik den „gesellschaftlichen Rest“ niemals vollkommen destruieren

⁴⁸⁰ BUTLER 2001, 32; vgl. BUBLITZ 2010, 92. Für eine politische „Philosophie“ müsste jedoch eine Unterscheidung zwischen einer affirmativen und einer subversiven Wiederholung eingeführt bzw. aufrechterhalten oder zumindest die Frage in den Raum gebracht werden, inwiefern etwas das „Für“ oder das „Wider“ ausmacht, deren Sprecher *immer wieder* ein Subjekt ist, kein dem Gesetz *vorgängiges* Prinzip, keine transzendente, das Gesetz begründende Idee. – BUBLITZ 2010, 109. Butler formuliert die Frage anders: „Wenn Unterordnung die Möglichkeitsbedingung der Handlungsfähigkeit ist, wie lässt sich die Handlungsfähigkeit des Subjekts dann als Gegensatz zu den Kräften seiner Unterordnung verstehen?“ – BUTLER 2001, 15.

⁴⁸¹ Hier wird „das Wort (...) in der neuen Anwendung, die sein früheres Wirkungsgebiet zerstört, zum Instrument des Widerstands“. – Judith Butler zit. nach: BUBLITZ 2010, 127. (– aus: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, 1997.)

⁴⁸² Es wurde bereits angedeutet, dass es unter Umständen eine Verbindung zwischen Dissens und einem Recht zur Revolution gibt: „Könnte es nicht sein, dass eben jene Revolution auf der Ebene des Verfahrens ist, ohne die wir das Recht auf Dissens und die Teilhabe an Legitimationsprozessen nicht sichern können?“ – BUTLER 2011B, 56; vgl. BUTLER 2011B, 50.

⁴⁸³ Ich beziehe mich hier nicht auf Kants Ausführungen zu diesem Thema: Er beschreibt Kritik als Revolution, insofern es dabei um ein „Voranschreiten der Wissenschaft“ geht. – BUTLER 2011B, 15.

⁴⁸⁴ Vgl. DERRIDA 1991, 97.

⁴⁸⁵ („Oder aber wir lesen ‚Sein‘ als eben jene Potentialität, die durch keine besondere Interpellation erschöpft wird. Ein solches Scheitern der Anrufung mag sehr wohl die Fähigkeit des Subjekts untergraben, in einem selbstidentischen Sinne zu ‚sein‘, aber es kann auch ein Weg in eine offenere, ethischere Art zu sein weisen, ein Sein der Zukunft oder für die Zukunft.“ – BUTLER 2001, 123.)

⁴⁸⁶ BUBLITZ 2010, 10.

⁴⁸⁷ BUTLER 2001, 122.

können, dem sie ihre Stimme „verdanken“, ohne damit nicht selbst in Auflösung begriffen zu sein.⁴⁸⁸ Paradoxerweise ist auch eine Theorie über die Wirksamkeit von Macht nicht frei von beherrschenden Begriffen, die darin wirken und Butler selbst schließt den Anschluss an bestimmte Denkfiguren („Überväter“) keineswegs aus.⁴⁸⁹ Ihre „Destruktion“⁴⁹⁰ kommt nicht ohne gewisse Theoriepositionen aus, die diskursiv am Laufen gehalten werden, das heißt auch: soziale Wirklichkeiten (*re*)produzieren⁴⁹¹ – da „die Macht sogar den Begriffsapparat, der versucht, über die Macht zu verhandeln, durchdringt, ebenso wie die Subjektposition des Kritikers.“⁴⁹² So gesehen wird die Auseinandersetzung mit Butler zu einer Art „Spurensuche“, die sie im Rahmen ihrer „genealogischen Kritik“⁴⁹³ selbst betreibt, als

„mimetisches, performativ wiederholendes Durchqueren derjenigen Diskurse, die sie kritisiert. In der ‚Redundanz‘ ihrer Ausführungen sucht sie den historischen Ort des Entstehens derjenigen Denkfiguren, die sie verwirft oder die sie weiterführt, in den Diskursen auf, die sie kritisiert. Damit vollzieht sie das genealogische Verfahren einerseits als Methode der Kritik und gibt ihm gleichzeitig eine eigene Wendung, nämlich die der performativen Wiederholung einer Norm, die sie verschiebt. Auf diese Weise gleichen Inhalt und Form ihrer Theorie einander in gewisser Weise. Es ist die Form einer wiederholten, kritischen Verschiebung.“⁴⁹⁴

Diese Form von Kritik – wie Nietzsche einer Genealogie oder „Historizität“ des Diskurses verschrieben – untersucht nicht zuletzt die politischen Implikationen, „die auf dem Spiel stehen, wenn Identitätskategorien als *Ursprung* und *Ursache* bezeichnet werden, obgleich sie Effekte von Macht, von Institutionen und Verfahrensweisen sind.“⁴⁹⁵ Ein derartiger Betrachterstandort sieht das in einer Gesellschaft organisierte Wissen freilich immer schon bzw. *immer wieder* als Januskopf der sie (de)stabilisierenden Machtverhältnisse an, das heißt *wesentlich* diskursiv bedingt.⁴⁹⁶ Aus diesem Grund stellt Butlers methodisches *Vorgehen* hier *immer wieder* Versuche dar, die Rede von der *Ursprünglichkeit* bzw. einer Naturbasis zu destruieren, mit dem Verweis auf eine „Matrix der Intelligibilität“,⁴⁹⁷ „auf eine soziale und semiotische ‚Matrix der Macht‘ [Fußnote; Anm. d. Autorin], die sowohl der Performanz (von

⁴⁸⁸ BUTLER 2001, 182, 184. „So gesehen scheint Selbstachtung [oder Selbstbehauptung ‚vor dem Gesetz‘; Anm. d. Autorin] durch eben jene kritische Instanz erzeugt zu sein, die sie potentiell zerstört.“ – BUTLER 2001, 172.

⁴⁸⁹ BUBLITZ 2010, 14f.

⁴⁹⁰ Destruktion („Zerstörung, Zersetzung, Auflösung“), Mitte des 16. Jhs. aus lat. *destructio* (Gen. *destructionis*) – „das Niederreißen“.

⁴⁹¹ Vgl. BUBLITZ 2010, 26.

⁴⁹² Judith Butler zit. nach: BUBLITZ 2010, 47.

⁴⁹³ Vgl. LÜDEMANN 2011, 39f.

⁴⁹⁴ BUBLITZ 2010, 138.

⁴⁹⁵ BUTLER 1991, 9; vgl. BUBLITZ 2010, 13, 41.

⁴⁹⁶ BUBLITZ 2010, 42.

⁴⁹⁷ BUTLER 1991, 39; vgl. BUBLITZ 2010, 59.

Inszenierungen) als auch der Performativität (von Sprechakten) *vor*ausgeht“⁴⁹⁸ (allerdings: „ihrerseits performativ durch Verkörperung *re*produziert und als imperative Konvention stabilisiert“⁴⁹⁹).

Diskurse stellen sich somit als Bedingungen sozialer Wirklichkeit dar, indem sie reglementierend in der Errichtung einer symbolischen Ordnung wirken, das heißt überhaupt erst einen Modus für die „Realität“ des Körpers und des Subjekts „aufbereiten.“⁵⁰⁰ „Hier wird von Butler eine Differenz von Subjekt und Diskurs innerhalb des *Vorgangs* der performativen Konstitution des Subjekts angenommen.“⁵⁰¹ Denn diese Distanz ist gewissermaßen die *Voraussetzung* einer politischen „Philosophie“, wenn es um die Frage nach „normativen Bezugsrahmen und politischen Bedingungen“ geht, „die dazu führen, dass soziale Anerkennung als menschliches Subjekt einigen zugestanden, anderen *vor*enthalten wird“⁵⁰² sowie die Forderungen nach konkret spürbarer Veränderung, Verschiebung, Wendung. Und es zeigt sich, „dass Butler, entgegen ihrer eigenen theoretischen Analyse, glaubt, den Naturalisierungseffekt kulturell hergestellter Materialität als Artefakt durch eine Politik performativer Sprechakte unterminieren zu können.“⁵⁰³

In diesem Sinne ist also auch Butler eine „Übervater“-Figur, einen Diskurs verkörpernd, dessen Gesetz sie *immer wieder* eine Form gibt.⁵⁰⁴ So „performiert“ oder figuriert sie einerseits eine Theorie der Wiederholung, die das Erscheinen von Wirklichkeit auf sprachliche Einteilung zurückführt; gleichzeitig wird mit diesem Gestus selbst eine Wahrheit eingerichtet, deren Sprecherin sie gleichwohl autorisiert.⁵⁰⁵ Die Gesetzmäßigkeiten, die Butler als „kontingent“ und *immer wieder* im Werden *begriffen* entlarvt – „Imitation einer Imitation“⁵⁰⁶ –, erweisen sich letztlich als ebenso desillusionierend wie notwendig wegweisend für einen Diskurs, der eine „Destruktion“ derselben in Angriff genommen hat, der ja *immer wieder* ein Gegenüber braucht, an dem sich abreagieren lässt. In der Tat bestätigt Butlers Theorie

⁴⁹⁸ BUBLITZ 2010, 22.

⁴⁹⁹ BUTLER 1997, 57; vgl. BUBLITZ 2010, 23.

⁵⁰⁰ BUBLITZ 2010, 29, 41.

⁵⁰¹ BUBLITZ 2010, 119.

⁵⁰² BUBLITZ 2010, 131.

⁵⁰³ BUBLITZ 2010, 118.

⁵⁰⁴ Vgl. BUBLITZ 2010, 29.

⁵⁰⁵ Vgl. BECKER-SCHMIDT / KNAPP 2007, 93f.

⁵⁰⁶ BUBLITZ 2010, 114.

damit ihre eigene „Pointe:“ dass „Widersetzung (...) der Macht immanent (ist) und (...) nicht von außen der Macht entgegengesetzt (wird).“⁵⁰⁷

Abschließende Bemerkungen

Es muss hier noch kurz auf die Verwendung des Begriffs „Destruktion“ bei Martin Heidegger (1884-1976) hingewiesen werden, in erster Linie, da er in diesem Rahmen unter scheinbar entgegengesetzten Prämissen auftritt, unter der Flagge einer „Ontologie“, welcher Heidegger im allgemeinen nicht nur zugerechnet wird, sondern die er gleichsam als moderner „Urvater“ figuriert (– und „man“ wäre versucht, hier noch die Frage hinzu zustellen: Mit welchem Recht führt sein Text dieses philosophische Feld an, das „wir“ immer schon zu bevölkern gezwungen sein werden?) In *Sein und Zeit* (1926) fordert Heidegger hingegen die „Destruktion“ einer Metaphysik von „Übervätern“, die es (seit Aristoteles) versäumt hätten, dem Sinn von Sein gerecht zu werden, das heißt die „Voraussetzungen, die unser Verständnis von ‚Sein‘ bestimmen,“ abzutragen.⁵⁰⁸ In diesem Sinne meint „Destruktion“ nicht die totale Auslöschung,⁵⁰⁹ sondern, wie das lateinische „de-struere“ suggeriert, ein „Abtragen“ von Schichten, das heißt auch ein Hinterfragen vermeintlich *ursprünglicher* Bestimmungen.⁵¹⁰ In Bezug auf das Sein hätte eine solche Fehleinschätzung in der Vergangenheit dazu geführt, das Sein als (*ursprüngliches*) „Vorhandensein“ zu deuten – bei Heidegger: „Dasein.“⁵¹¹ Sein Projekt einer „Destruktion“ hatte folglich ein „Überwinden“ jener Konzentration auf Subjekt und Bewusstsein (= Dasein) im Sinn, an das sowohl Jacques Derrida als auch Judith Butler angeknüpft haben.⁵¹²

⁵⁰⁷ BUBLITZ 2010, 75. Der Gesetzesbruch ist dem Gesetz selbst eingeschrieben oder anders ausgedrückt: „Das Begehren ist die Kehrseite des Gesetzes.“ - Jacques Lacan zit. nach: EVANS 2002, 124 (Gesetz / loi).

⁵⁰⁸ LÜDEMANN 2011, 23f.

⁵⁰⁹ Vgl. DERRIDA 1991, 65.

⁵¹⁰ LÜDEMANN 2011, 26, 36, 116.

⁵¹¹ LÜDEMANN 2011, 27.

⁵¹² LÜDEMANN 2011, 32; vgl. BECKER-SCHMIDT / KNAPP 2007, 89.

7. DEMONTAGE der Übervater-Figur(en)

In diesem *vor*letzten Abschnitt, der wiederum unter dem Stern der „Demontage“⁵¹³ steht, möchte ich noch eine Weile auf Judith Butler Bezug nehmen, mit der im wörtlichen Sinne allmählich eine „Aufhebung“ bzw. eine „Loslösung“ von dieser Arbeit spürbar wurde, die, wie sich vielleicht schon gezeigt hat, weniger mit einer „Überwindung“ des „philosophischen Diskurses“ zu tun hatte, als mit einer Art „Aneignung“ einer Form von „Selbstermächtigung“ oder „Kannibalismus“, der sich zwangsläufig aus der Aufgabe ergab. Ich werde mich in diesem Zusammenhang insbesondere auf zwei Aufsätze Butlers berufen: Einmal *Kritik, Dissens, Disziplinarität* (2011)⁵¹⁴, der allgemein nach den Bedingungen der Möglichkeit akademischer Freiheit fragt; auf der anderen Seite sollen einige Reflexionen Butlers über die Disziplin der „Philosophie“ aufgegriffen werden, wie sie in dem Text *Kann das „Andere“ der Philosophie sprechen?* (2011)⁵¹⁵ artikuliert wurden. Gleichzeitig möchte ich versuchen, hier diverse Gedanken zu berücksichtigen, die sich mir im Laufe der Arbeit an die Fersen hefteten.

Den Anfang macht die Frage, inwiefern es überhaupt möglich ist, eine „Sorge“ in Bezug auf eine disziplinäre Form zu äußern, wenn diese *Äußerung innerhalb* derselben Disziplin stattfindet, das heißt inwiefern es Sinn macht, innerhalb eines eingeschränkten Feldes, diesem Feld etwas zur Last zu legen, da es ja gleichsam die Bedingungen meiner Rede darstellt. In *Kritik, Dissens, Disziplinarität* (2011) spricht Butler diese „Sorge“ hinsichtlich der Möglichkeit akademischer Freiheit an. Sie stellt die Frage oder folgert vielmehr, dass wissenschaftlich-disziplinäre Normen, verstanden als legitimierende *Voraussetzung* akademischer Freiheit, diese gefährden würden, sobald „man“ deren Legitimation selbst einmal zum Gegenstand der Betrachtung gewählt hätte.⁵¹⁶ Damit macht sie auf das Problem aufmerksam, dass „wir“ gezwungen sind, bestimmte „Ideale“ hinzunehmen, ohne

⁵¹³ Demontage („Abbau“), von frz. *démontage, démonter* (18. Jh.) – „etw. auseinander nehmen, abbauen“.

⁵¹⁴ Der Aufsatz *Kritik, Dissens, Disziplinarität* erschien im Sommer 2009 in *Critical Inquiry* 35 erstmals auf Englisch unter: *Critique, Dissent, Disciplinaryity*; er kann als „Antwort“ auf eine Debatte zwischen Judith Butler und Robert Post verstanden werden, die 2006 in *Academic Freedom after September 11* publiziert wurde. – vgl. BUTLER 2011B, 5.

⁵¹⁵ Erstmals veröffentlicht wurde der Artikel mit dem englischen Titel *Can the Other of Philosophy Speak?* 2002 in *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, ein Jahr darauf in einer gesonderten Fassung in *Women and Social Transformation* sowie 2004 in dem Sammelband *Undoing Gender*. – vgl. BUTLER 2011A, 398.

⁵¹⁶ BUTLER 2011B, 7.

ihnen auf den **Grund** gegangen zu sein, um diese sogenannte „Freiheit“ bekräftigen zu können. **Vor** diesem Hintergrund stellt sich dann wiederum notwendig die Frage, ob es „legitim“ ist, von „Freiheit“ **im** akademischen Diskurs zu sprechen, wenn diese „Freiheit“ an eine bestimmte Form der Ausübung gebunden zu sein scheint und **jemanden**, der diese Form richtiggehend **beherrscht**. Das heißt „wir“ „*müssen (dann) natürlich fragen, für wen akademische Freiheit bewahrt und für wen sie zerstört wird – und welche Bedeutung des Akademischen übrig bleibt,*“⁵¹⁷ ob „akademische Freiheit“ mithin nicht viel eher ein Versuch ist, sich in ihrem Namen zu autorisieren, ein weiterer Grund, die gegenseitige Instrumentalisierung zu rechtfertigen und die Herabsetzung anderer zu legitimieren? – gerade weil sie eine Art „Naturbasis“ der Wissensbildung darzustellen versucht ist, ein naturgegebenes **Recht** im universitären Kontext.⁵¹⁸

In Anbetracht dieser Problematik verlagert sich Butlers Interesse auf die Frage, wann eine akademische Arbeit kritisch sei bzw. was an ihr kritisch und einer Verteidigung wert sein könne, jetzt einmal davon ausgegangen, dass Freiheit mit einer Form von Kritikfähigkeit zusammenhängt. Sie konzentriert sich dabei auf den Begriff „Kritik“⁵¹⁹ in Verbindung mit (politischem) Dissens, als „Möglichkeit [...], Einspruch gegen illegitime Forderungen seitens der Öffentlichkeit und der Regierung zu erheben,“⁵²⁰ insbesondere da sich die „akademische Freiheit“ zunehmend mit von **außen** kommenden Forderungen und Angriffen auseinanderzusetzen habe, zu dem (Außen) sie sich in einem Abhängigkeitsverhältnis befindet und verhält.⁵²¹ Butler autorisiert an dieser Stelle Kants „transzendente Argumentationsform“, „uns“ in dieser Sache behilflich zu sein, da Operationen der Kritik „offensichtlich“ an eine „ideale“ **Vorstellung** davon, was Kritik ist/zu sein hat, gekoppelt seien: etwas das offen ist, weil gerade begrenzt infolge von Einschränkungen, die dessen Ausübung sichtbar = sagbar machen.⁵²²

„Ist es für uns denkbar, dass unter bestimmten Bedingungen bestimmte Arten von Fragen *nicht* gestellt werden können, oder können sie vielmehr dadurch umrissen und gestellt werden, dass ein bestimmtes Verbot, dessen Funktion es ist, den Bereich des Sagbaren zu bestimmen und zu beschränken, überschritten wird? Diese Herangehensweise würde das Kritische in Bezug auf die

⁵¹⁷ BUTLER 2011B, 8.

⁵¹⁸ Vgl. BUTLER 2011B, 9f.

⁵¹⁹ Vgl. den Aufsatz *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend* von Judith Butler aus dem Jahr 2001. – URL: http://eipcp.net/transversal/0806/butler/de/base_edit (30.07.2011).

⁵²⁰ BUTLER 2011B, 9.

⁵²¹ BUTLER 2011B, 10f.

⁵²² BUTLER 2011B, 12f.

unterschiedlichen historischen Formen definieren, durch die die Bereiche des Sagbaren und Denkbaren beschränkt sind.“⁵²³

Butler macht daraufhin den *Vorschlag*, dass es sich im Bereich des Akademischen um ein weiteres Ausschlussverfahren handelt, bei dem sich das, was sich sagen lässt, dadurch erhält, dass es sich davon abgrenzt, was sich nicht sagen lässt, weil es als „schurkisch“ oder „wild“ diffamiert wird (obwohl es „tatsächlich“ die implizite Grenze des Expliziten darstellt, dessen, was sich explizit, klar sagen lässt).⁵²⁴ Die Frage, die sich vielleicht an dieser Stelle stellen sollte, ist die, inwiefern Butlers Hypothese hier einen bloßen Sachverhalt aufgreifen will oder, ob sie sich nicht stattdessen daran beteiligt einen imaginären Ort des „Dabei-Seins“ zu konstituieren, indem sie diskursiv daran festhält? Was so in den Schutz ihrer Rede gerät bzw. erst provoziert, *hervorgerufen* wird, ist eine Art „Club“ des ausgestoßenen „Anderen“ (Abjektem), dem sie selbst wahlweise das Wort gibt/nimmt. Butler tut dies wiederholt, insofern sie das „Befremdende“ eines Standpunkts auf eben diese Weise „performiert“: Sie bringt selbst den Komplex von Fragen in den Raum, welche die (un)zulässige Grenzziehung „angreift“, in dessen Territorium immer wieder feststeht, welche Fragen un- und zulässig sind.⁵²⁵ Sie hinterfragt selbst die Form der Frage, allerdings in eben dieser Form, die diese Frage annehmen muss, um innerhalb eines akademischen Diskurses überhaupt gesagt bzw. gehört werden zu können. Was sich zeigt (und immer wieder auch bei Butler) ist, dass der Möglichkeit von Kritik immer eine Unmöglichkeit *vorgeschoben* zu sein scheint, niemals dabei sein zu können, das heißt ausgeschlossen zu werden aus jenem imaginären Diskurs, der Wissen und Macht akkumuliert.⁵²⁶

„Jeder Punkt der Wissensbildung ist zugleich ein Ort der Machtausübung. Wissen und Wahrheit sind an Machtwirkungen gebunden; sie bilden eine Dimension und Wirkmöglichkeit von Macht. Macht zeigt sich darin, dass etwas zum Gegenstand des Wissens wird und Wahrheitswirkungen *hervorbringt*. Was als Wahrheit gilt, ist ja nichts anderes als ein diskursiver Effekt. Wahrheit ist demnach nicht irgendwie diskursiv-extern *vorgegeben*. Sie wird jeweils erst historisch-diskursiv *hervorgebracht*.“ [Fußnote; Anm. d. Autorin]⁵²⁷

Das muss auch für Butler selbst gelten sowie für andere PhilosophInnen, die sich an eine Infragestellung diskursiver Bedingungen halten. Das heißt, es geht hier nicht allein um die Bildung von Wissen, die als Frage der Bildung in Frage gestellt wird,

⁵²³ BUTLER 2011B, 13f.

⁵²⁴ BUTLER 2011B, 14, 24.

⁵²⁵ Vgl. BUTLER 2011B, 13f; vgl. BUBLITZ 2010, 138.

⁵²⁶ An dieser Stelle möchte ich meinem Studienkollegen Felix Felbermayer für die anregenden Telefongespräche in Bezug auf dieses Thema danken.

⁵²⁷ BUBLITZ 2010, 25.

sondern ebenso um die Bildung einer Infragestellung, deren Selbst-Legitimierung nicht außerhalb jeder Frage steht.⁵²⁸ Butler macht hier wiederum geltend, dass die „Philosophie“ als Ort dieser Infragestellung ihre „Unabhängigkeit“ gerade darauf *gründet*, anderen Bereichen der Wissensbildung diese „Freiheit“ abzusprechen und für sich eine annähernde „Grundlosigkeit“, „man“ könnte auch sagen: „Gesetzlosigkeit“ zu behaupten – eine „Freiheit“ von den „Beschränkungen“ des Staates, in Bezug auf welchen sich die „Philosophie“ immer noch definiert.⁵²⁹ Das heißt, dass „Philosophie“ im *Wesentlichen* eine *bestimmte* Form ist, die ihre eigenen Grenzen prüft und definiert, indem sie dieses „grenzenlos Zweifelhafte“ (*re*)inszeniert, eine scheinbar dem Gesetz entgegengestellte Figur der Weigerung, der Unstimmigkeit, des Dissens.⁵³⁰ Diese Figur definiert sich nicht zuletzt über eine elitäre Praxis der Vernunft, die „*vor* dem Gesetz“ positioniert wird und eben gerade darum keine *voraussetzungslose* kritische Abgrenzung darstellt;⁵³¹ – denn „gerade die Weise, wie die Demarkationslinie gezogen wird, (bringt) den transzendentalen Effekt *hervor*, von dem die disziplinäre Selbstbestimmung der Philosophie abhängt.“⁵³²

Als *Voraussetzung* bestimmt Butler eine „spezielle politische Macht der Begrenzung“,⁵³³ die den Bereich der „Philosophie“ abgrenzt von dem der Politik, dem des Staates, den sie kritisch untersucht, aber ebenso von anderen Disziplinen sowie einem Bereich des Privaten, der unter anderem familiäre, religiöse und gesundheitliche Verpflichtungen betrifft.⁵³⁴ Deswegen bezichtigt Butler die „Philosophie“ der „Mittäterschaft“ an einer Ordnung, die sie oberflächlich zu hinterfragen *vorgibt*, während sie, indem sie diese Fragen in einer bestimmten Form stellt, in einem *vorgegebenen* Rahmen „mitwirkt, die Reichweite der Kritik zu begrenzen,“ wenn sie doch stattdessen in ein „soziales Feld eintreten (muss), das weder öffentlich noch privat ist, um Fragen zu stellen, die ihre Operation instantiieren.“⁵³⁵ Die Operation, die Butler auf diese Weise fordert und an der sie in eben dem Augenblick selbst teilhat, ist eine „*Kritik der Kritik*“, verstanden als

⁵²⁸ Auch hier ließe sich Immanuel Kants Fragenkatalog – ‚*Auf welche Art?*‘ und ‚*Mit welchem Recht?*‘ – anwenden, der seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781) zufolge das (wahrlich) kritische *Vorhaben* charakterisiert. – BUTLER 2011B, 16.

⁵²⁹ BUTLER 2011B, 19-21.

⁵³⁰ Vgl. BUTLER 2011B, 21f.

⁵³¹ Vgl. BUTLER 2011B, 24.

⁵³² BUTLER 2011B, 26.

⁵³³ BUTLER 2011B, 26.

⁵³⁴ BUTLER 2011B, 26f.

⁵³⁵ BUTLER 2011B, 27.

„soziopolitische Praxis“, deren „politische“ Mittel gerade (de)stabilisiert werden, *weil* mit ihnen operiert wird. Und vermutlich weist Butler selbst (in)direkt darauf hin, wenn sie schreibt:

„Schließlich ist die Operation der Vernunft, die das philosophische Unternehmen für Kant auszeichnet, just die kritische Operation, weshalb die Behauptung sinnvoll ist, dass das, was als ein Wert der Universität bewahrt werden sollte, genau jene Operation der Kritik ist, die fragt, mit welchem Recht und mit welchen Mitteln gewisse Doxa als notwendig und richtig akzeptiert werden und mit welchem Recht und mit welchen Mitteln gewisse Regierungsentscheidungen oder Gesetzesvorlagen als die *vor*kritische Doxa der Universität akzeptiert werden. [Fußnote; Anm. d. Autorin]“⁵³⁶

Das heißt, dass gerade die Art und Weise über die „Operation der Vernunft“ zu reflektieren, die Suche, eine „akademische Freiheit“ zu legitimieren, sich immer schon dieser Mittel (der Vernunft) bedient, um diese „Sorge“ *vor*tragen zu können, sie in einen vernünftigen Raum zu stellen. Es heißt außerdem, dass auch eine Kritik, die sich der Kritik an dieser Kritik verschreibt – wie „man“ es Butler unterstellen könnte –, die ihren „soziopolitischen“ und historischen Hintergrund inhaltlich aufzuarbeiten sucht, methodologisch immer noch darauf aufbaut, das heißt im Grunde genommen eine „Wiederholung der Kritik“⁵³⁷ vollzieht, wenngleich sie *vor*gibt einen Bruch oder eine Verschiebung in Gang zu bringen.⁵³⁸ Es ist das, was ihr Schreiben letztlich in Gang hält, ihren Worten einen Sinn verleiht und ihrem Text ein Ansehen, wodurch sich wiederum bestätigt, dass „Wissen und Macht unhintergebar miteinander verknüpft sind.“⁵³⁹ Mit Butler könnte dieser „Macht-Begriff“ auch durch „Politik“ ersetzt werden, sodass

„alle unsere Wissensprojekte im Grunde nur politische Projekte sind und dass wir, wenn wir in Wissensfragen nicht einverstanden sind, in Wirklichkeit dabei sind, uns politisch zu positionieren und durchzusetzen versuchen; auf der anderen Seite [...]bleibt die Frage; Anm. d. Autorin]: Wie wird Wissen einhergehend mit einer bestimmten Orchestrierung von institutioneller Macht produziert?“⁵⁴⁰

Worauf Butler hier unter anderem hinaus will: dass Kritik und Dissens etwas mit der „Disposition eines Subjekts“⁵⁴¹ zu tun haben, welches immer schon/immer wieder eine politische Position „inhält“, das heißt „*vor* dem Gesetz“ steht, *vor*ausgesetzt, dass „Haltung“ immer schon/immer wieder diese Position (ein Subjekt) (*re*)produziert; dass sich die Frage nach der Möglichkeit von Dissens und

⁵³⁶ BUTLER 2011B, 28f.

⁵³⁷ BUTLER 2011B, 30.

⁵³⁸ Was Butler über Kant sagt, ließe sich infolgedessen auf sie selbst übertragen, dass ihr Begriff von Kritik notwendig einen Grund liefert, mit ihr zu brechen, zu zeigen, dass sich dieser Bruch völlig „butlerisch“ denken lässt und notwendig zu einem Bruch mit Butler führt. – BUTLER 2011B, 32.

⁵³⁹ BUTLER 2011B, 33.

⁵⁴⁰ BUTLER 2011B, 34.

⁵⁴¹ BUTLER 2011B, 31.

Widerspenstigkeit wiederum als Frage *im* Subjekt behauptet, das in sich ganz draußen da ist, als diskursiver Effekt oder Effekt eines politischen „Gedränges“;⁵⁴² dass jede Frage oder Infragestellung – dank eines Subjekts in den Raum gebracht – diesen Rahmen zunächst einmal bestätigt, der sein Erscheinen „orchestriert“, wenn es ihn auch immer bis zu einem bestimmten Grad negiert, um als solches (philosophisch) von Gewicht zu sein, das heißt: um im akademischen Leben *einen Unterschied zu machen*.⁵⁴³ Und dieser „Unterschied“ ist zuallererst einmal in Frage zu stellen, wenn „wir“ darauf beharren, dass eine institutionelle Macht diese Unterschiede lenkt.⁵⁴⁴

Um eine Praxis des Dissens zu schützen, muss Butler diese jedoch als etwas beschreiben, das es wert ist, *vor*getragen zu werden, und zwar indem sie sich als etwas gebärdet, das unbegründet bzw. „grund-los“, also im *Vor*hinein ohne bestimmte Ansprüche oder eine bestimmte Form ist und somit in besonderer Weise geeignet, Grundlagen, Absichten, Strukturen usw. zu hinterfragen – wobei „jenseits des öffentlichen Raums in einem soziopolitischen Feld [...], das weiter gefasst und komplexer ist, als die Unterscheidung öffentlich und privat erlaubt.“⁵⁴⁵ Es wird noch darauf hingewiesen, dass diese kritische Praxis gewissermaßen ortsabhängig bleibt, obwohl sie eine gewisse Form von „institutionellem Rückhalt“ benötigt, Butler spricht sogar von „disziplinärer Autorisierung“, auch wenn die Begrenzung, die eine solche Praxis eben so erfahren mag, durch sie selbst wiederum in Frage gestellt werden könne.⁵⁴⁶

Was sich andererseits noch in Frage stellen ließe ist: wo oder was dieser Ort sein soll, den Butler auch „Zwischenraum“ nennt, in dem „endlich“ beschlossen werden kann „wie begrenzende Bedingungen die Grundlagen für den legitimen Gebrauch der Vernunft bilden können, die bestimmen, was gewusst werden kann, was getan werden soll und was gehofft werden darf – die drei Ziele der Kritik, wie Kant

⁵⁴² Vgl. BUTLER 2011B, 42, Fußnote 17: „Man bringt sich nicht selbst *hervor*, und die Ausarbeitung eines Selbst geschieht nie alleine. [...] Können wir Selbst-Erfindung nicht als etwas verstehen, das aus einem entsteht, dessen Individuation nicht bereits *vor*ausgesetzt ist, sondern dessen *Individuation schon immer, und sogar konstitutiv, durch die Zusammenstöße der Vergesellschaftung an sich gefährdet ist*? Können wir uns *vor*stellen, dass die Operation der Kritik weder aus einer radikal bedingungslosen Freiheit *hervor*geht noch aus einem radikal individuellen Willensakt, sondern aus einer Art Gedränge, das inmitten des sozialen Lebens stattfindet, dem Ort schlechthin, an dem wir mit Leuten zusammenstoßen, die wir nicht kennen?“

⁵⁴³ BUTLER 2011B, 35.

⁵⁴⁴ BUTLER 2011B, 34. Das heißt: Macht es überhaupt einen Unterschied, einen Diskurs diskursiv in Frage zu stellen, eine Disziplin innerhalb dieser Disziplin zu befragen? Was macht es dann noch für einen Unterschied, diese Arbeit *vor*zulegen, diese Fußnote zu notieren, etc. Gewiss ändert es nichts an der Struktur oder Form dieser Unternehmung.

⁵⁴⁵ BUTLER 2011B, 36.

⁵⁴⁶ BUTLER 2011B, 36f.

sie formuliert hat?“⁵⁴⁷ Woher kommt dieses „Ethos“ – eine *unbestimmte* „Haltung“⁵⁴⁸ – die einen „freien und öffentlichen Gebrauch der Vernunft“, eine „schöpferische Ausarbeitung des Selbst“ gewährleistet, wenn nicht bereits mithilfe einer *bestimmten* Art der „Einübung?“⁵⁴⁹ – eine etablierte, exklusive Form der „Erziehung“, wie sie beispielsweise durch das universitäre Umfeld gewährleistet wird, dessen Gesetze „die Weisen der Intelligibilität und Erkennbarkeit eines Subjekts etablieren.“⁵⁵⁰

Es ist also einigermaßen klar, dass „wir“ „*vor* dem Gesetz“ stehen, „uns“ nicht „außerhalb der Vernunft bewegen“,⁵⁵¹ wenn „wir“ diese Fragen stellen, die deren „Gesetzeskraft“ betreffen. Die Frage ist, wie und ob sich die Form „unserer“ Besetzung auf andere Art und Weise außer „sinngemäß“ – im Sinne des Gesetzes – in Frage stellen lässt, ohne unsichtbar zu sein.⁵⁵² Und Butler verweist hier eindeutig auf einen Rechtsdiskurs, wenn sie Kritik in Zusammenhang mit der „Legitimität“ oder „Gerichtsbarkeit“ von Herrschaftspraxen diskutiert, anhand derer das (Er)Scheinen und das Verschwinden von Subjekten und damit die Möglichkeit von Autonomie und Dissens begründet wird⁵⁵³ – das heißt: die Möglichkeit, sich widerrechtlich zu verhalten, sich zu widersetzen, zu widerrufen, einen Widerruf zu starten und selbst ein Verfahren hinsichtlich der „Legitimität eines Gerichts“,⁵⁵⁴ eine „Kritik von Legitimität“⁵⁵⁵ einzuleiten;⁵⁵⁶ und es heißt auch: dass der Beweggrund der Gerichtsbarkeit Grenzen zu setzen, ihre Grenzen zu überschreiten, die Motivation, sie

⁵⁴⁷ BUTLER 2011B, 37.

⁵⁴⁸ Butler bezieht sich an dieser Stelle ganz direkt auf Michael Foucaults Verständnis von Kritik, die in diesem Kontext auch als „Haltung“ oder „Ethos“ bezeichnet wird, „eine Weise des Handelns oder Verhaltens, die einer bestimmten Kultur oder Gemeinschaft zugehörig ist, diese Zugehörigkeit anzeigt und überdies ein fortdauernder Prozess ist, der sich als eine Verpflichtung und Aufgabe erweist“.

Etwas später heißt es weiter, dass *„jedwedes in der Ausübung von Kritik begriffene Ethos (...) von einer spezifischen historischen Realität und Anforderung eröffnet (wird)“*. – BUTLER 2011B, 38, 41.

⁵⁴⁹ BUTLER 2011B, 38f.

⁵⁵⁰ BUTLER 2011B, 41.

⁵⁵¹ BUTLER 2011B, 44. „Die Frage, ‚Wie nicht regiert werden?‘, ist immer die Frage, wie nicht *auf diese oder jene Art* regiert werden. Aber die Frage ist nicht, wie gar nicht regiert werden.“ – BUTLER 2011B, 48.

⁵⁵² – und kann „man“ unter diesen *Voraussetzungen* überhaupt unsichtbar sein? (– wenn „unsichtbar“ impliziert, dass „man“ sichtbar ist als das, was nicht sichtbar – *un-sichtbar* – ist.)

⁵⁵³ „Wir möchten daran erinnern, dass Sokrates, wenn er gegen die Ungerechtigkeit des Gesetzes argumentiert, das ihn zum Tode *urteilt*, deshalb nicht die Berechtigung hat, die Legitimität des Gerichts oder gar des Staates selbst infrage zu stellen. Er weigert sich zu fliehen, weil er, obwohl er seine Strafe als ungerecht versteht, zum Staat gehört, wie er sagt, und weil sein ganzes Dasein und die Möglichkeit seines Gesprächs von diesem Staat abhängt.“ – BUTLER 2011B, 49.

⁵⁵⁴ BUTLER 2011B, 49.

⁵⁵⁵ BUTLER 2011B, 53.

⁵⁵⁶ Vgl. BUTLER 2011B, 47.

zu kritisieren, immer wieder denselben historischen Bedingungen entspringt, wie die „Satzungen“, die kritisiert werden.⁵⁵⁷

„Perverserweise“⁵⁵⁸ imaginiert Butler trotzdem ein Szenario, bei dem die kritische Haltung gegenüber einer „Gesetzeskraft“ sich nicht auf derselben gründet und beschreibt ein „**Recht** auf Dissens“, das „**vor** der Regierung eingeräumt werden muss“ – obschon unklar ist, um welche Art von Recht es sich handeln soll, wenn dieses sich nicht auf „institutionelle Unterstützung“ verlassen kann, „von der aus eine Kritik der Institution vonstattengehen kann und muss.“⁵⁵⁹ Dissens wäre dann genau jener gesetzlose Raum *innerhalb* des Gesetzes – also wiederum gesetzt –, in dem das Gesetz seine Kraft zurücknimmt und den/diejenige/n zur Kritik auffordert, den/die „es“ genötigt ist, zu bestimmen, zu richten, festzulegen, auch wenn er ihn/sie als „schurkisches Subjekt“⁵⁶⁰ abgetan haben mag.⁵⁶¹ Nur dass sich dann wiederum die Frage aufdrängt, ob es überhaupt „Sinn“ macht, von Kritik und Dissens zu sprechen, wenn diese dem „System“ quasi inhärent sind. Butler verweist hier darauf, dass „wir“ kaum eine Alternative haben, falls „diese Fragen unter Verdacht zu stellen oder das Gespräch abubrechen, heißt, dass das Thema der Legitimität als gegeben angenommen wird.“⁵⁶²

Oder aber „wir“ fragen, was dieses „Es“ ist, das Gesetz (der Normativität), **vor** dem „wir“ stehen, das gewiss „unsere“ „Ek-sistenz“⁵⁶³ hervorbringt und sichert, aber, so scheint es, gerade indem es Diskontinuität und Disharmonie zulässt. Tatsächlich gibt es dann gar keine andere Möglichkeit als diese: „schurkische“ Fragen „in“ den Raum zu bringen,⁵⁶⁴ wenn „man“ unterstellt, dass diese Fragen, die durch das Gesetz indirekt autorisiert werden, ihm letzten Endes gar nicht gehören.⁵⁶⁵ Umgekehrt ließe sich dann feststellen, dass auch der Diskurs des Gesetzes, der Norm, letztlich keinem

⁵⁵⁷ Vgl. BUTLER 2011B, 47f.

⁵⁵⁸ BUTLER 2011B, 50.

⁵⁵⁹ BUTLER 2011B, 51f.

⁵⁶⁰ BUTLER 2011B, 45.

⁵⁶¹ Vgl. BUTLER 2011B, 52.

⁵⁶² BUTLER 2011B, 54. „Wenn wir nicht danach fragen dürfen, durch welches Recht und mit welchen Mitteln ein bestehender Staat seinen Status als legitim erreicht hat, dann haben wir den Anspruch nicht nur der Kritik, sondern auch des Dissens, durch den ein Legitimationsprozess stattfinden kann, bereits untergraben,“ wobei Herrschaftsansprüche sich nicht auf den Bereich der Regierungspolitik beschränken, sondern ebenso gut in Bezug auf die „Universität“, die „akademische Welt“ diskutiert werden können. – BUTLER 2011B, 53, 55.

⁵⁶³ Wie bereits erwähnt, ist der Begriff „Ek-sistenz“ eine Wortschöpfung Heideggers und bezeichnet die „Exponiertheit des Daseins, seine Unbestimmtheit und ‚Geworfenheit‘ in eine unbekannte Gegenwart und Zukunft“. – LÜDEMANN 2011, 28.

⁵⁶⁴ BUTLER 2011B, 57.

⁵⁶⁵ Vgl. BUTLER 2011B, 30.

„gehört“, dass es keinen Türschließer gibt – keinen „Diktator“⁵⁶⁶ – der einem Einlass ver- bzw. gewähren könnte, da dieser Raum nicht ein mir äußerlicher „Es-Raum“ ist, „in“ den ich eintreten kann, sondern das, was in mir bereits ganz draußen ist. Aus diesem Grund wird „man“ in keinem dieser „Clubs“ aufgenommen werden bzw. „aufgehen“ können, die einen imaginären Diskurs des „Dabei-Seins“ imaginieren. Von „*außen*“ mag es so wirken und erstrebenswert sein, „beizutreten“ oder „*ein*zutreten“, aber tritt „man“ einmal näher heran, lässt sich leicht feststellen, dass auch der/die Einzelne – der „Andere“ – nicht „dabei“ ist, dass er/sie ebenfalls „anders“ ist und dieser imaginäre Ort, zu dem er/sie gerechnet wurde, gar nicht der ist, zu dem er/sie „gehört“, gar nicht ihm/ihr „gehört“, sondern immer schon in „mir“ war bzw. „uns“ allen. Sodass „wir“ am Ende auch diejenigen sind, bei denen die Verantwortung liegt.⁵⁶⁷

Und damit nun abschließend zu Butlers Reflexionen über den Zugang zur Disziplin der „Philosophie“ in *Kann das „Andere“ der Philosophie sprechen?* (2011), einem Aufsatz, dem Butler die Frage *vor*stellt, inwiefern ihre Arbeit philosophisch von Gewicht ist und es scheint, dass sie diese Frage bewusst als eine Frage von Macht und Zugehörigkeit artikuliert,⁵⁶⁸ insofern philosophische Relevanz davon abhängt, ob „man“ *zugehörig* ist, dem *Urteil* der philosophischen Fakultät standhält.⁵⁶⁹

„Das *Urteil* nimmt normalerweise eine dieser Formen an: ‚Ich verstehe das nicht oder ich sehe das Argument hier nicht, alles sehr interessant . . . aber sicherlich ‚keine‘ Philosophie.‘ Diese Einschätzungen werden von jemandem geäußert, der offenbar Bescheid weiß und der mit der gesamten Sicherheit seines Wissens handelt. Es ist natürlich eindrucksvoll [heißt: es hinterlässt wahrlich einen Eindruck; Anm. d. Autorin], in einer solchen Lage zu sein und mit Bestimmtheit zu wissen, was zählt und was nicht. Ja, manche könnten sogar sagen, es liege in der *Verantwortung der Philosophie*, solche Entscheidungen zu treffen und sich an sie zu halten.“⁵⁷⁰

Dennoch unterstellt Butler der Institution der „Philosophie“ selbst eine gewisse „Verunsicherung“ und „Verlegenheit“, da sich ihr Betreiben kaum institutionell in Schach halten lässt, weil sich auch andernorts Fragen „aufdrängen.“⁵⁷¹ Ihre „Praxis“ habe sich also verlegt oder verlagert, „die Philosophie hatte sich skandalöserweise

⁵⁶⁶ Als „Diktator“ wird auch eine spezielle Art von Türschließer bezeichnet.

⁵⁶⁷ (– die „wir“ „durch die bestehende Herrschaft zum Schweigen gebracht worden sind, aber paradoxerweise genau dann zu Subjekten geworden, deren Stummheit und politisches Gestammel eine Seinsweise ausmachen.“ – BUTLER 2011B, 57.)

⁵⁶⁸ So heißt es etwas später auch, dass „Philosophie (...) nicht nur ein rhetorisches Problem (war), sondern [...] ziemlich direkt mit Fragen individuellen und kollektiven Leidens und der Möglichkeit von Veränderung verbunden.“ – BUTLER 2011A, 375.

⁵⁶⁹ BUTLER 2011A, 367.

⁵⁷⁰ BUTLER 2011A, 368.

⁵⁷¹ BUTLER 2011A, 368.

verdoppelt,⁵⁷² sodass es nunmehr darum ging, wie „das Andere jemals zu sich zurückkehren wird,“ was „gespenstisch“ auf sie (rück)wirken mag (und Butler bezieht sich hier durchaus auch auf ihren eigenen Text).⁵⁷³

Diese vermeintlich abhanden gekommene Einheit der „Philosophie“ ist allerdings zu bezweifeln, gehen „wir“ stattdessen einmal davon aus, dass Denken und Fragen zu erörtern nicht Tätigkeiten sind, die eine „Philosophie“ gepachtet hat und Kritik „sich zu jeder Zeit wieder einstellt, wenn eine bestimmte Art von Frage den Bedingungen, in denen eine bestimmte Meinung *vorherrsch*t, entgegengestellt wird.“⁵⁷⁴ Zweifel an der „Philosophie“ und ihrem „Kriterium“ – „mit dessen Hilfe das Philosophische vom Nicht-Philosophischen rigoros abgegrenzt wird“⁵⁷⁵ – bzw. ihren Wert nicht genau bestimmen zu können, wären daraufhin vielleicht gar „gute“ Zeichen und Mittel, das Philosophieren am Leben zu halten.⁵⁷⁶ Butler nimmt der „Philosophie“ gegenüber daher bewusst eine distanzierte Haltung ein, auch weil sie meint, auf „außer-ordentliche“ Weise Aspekte befragen zu können, die der konventionellen „Philosophie“ vermutlich entgehen, ihrer „Ordnung“ widerstreben.⁵⁷⁷ Über mehrere Seiten hinweg schildert sie in liebevoller und ausführlicher Weise ihren individuellen, „desinstitutionalisierten“⁵⁷⁸ Zugang zu philosophischen Schriften (den Anfang machten: Baruch de Spinozas *Ethik*, 1677 posthum erschienen; Søren Kierkegaards *Entweder / Oder*, 1843; Arthur Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819/1844) bzw. den „Einstieg in die fachspezifischen Definitionen der Philosophie“⁵⁷⁹ während der Zeit ihres Studiums, die mit ihrer „Version von Philosophie“⁵⁸⁰ nicht mehr viel gemein haben dürfte.

Die Frage nach „Andersheit“, nach „Alterität“ und dem „Anderen“ in der „Philosophie“, mit der Butler sich unter anderem in ihrer Dissertation zu Begehren und Anerkennung bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) in seiner *Phänomenologie des Geistes* (1806/1807) beschäftigte, setzte ihrerseits eine Art

⁵⁷² BUTLER 2011A, 368.

⁵⁷³ BUTLER 2011A, 369.

⁵⁷⁴ BUTLER 2011B, 30: Butler nimmt hier Rekurs auf Michel Foucaults Ansichten über die Aufklärung als quasi zeit- und ortsungebundene Praxis, im Gegensatz zum gängigen „Epochen-Verständnis“.

⁵⁷⁵ BUTLER 2011A, 370.

⁵⁷⁶ BUTLER 2011A, 388: „Ich würde sogar vermuten, dass die Philosophie in dem Maße, wie sie ihre Reinheit verloren hat, überall in den Geisteswissenschaften entsprechend an Vitalität gewonnen hat.“ – vgl. BUTLER 2011A, 393; BUBLITZ 2010, 131.

⁵⁷⁷ Vgl. BUTLER 2011A, 370.

⁵⁷⁸ BUTLER 2011A, 374.

⁵⁷⁹ BUTLER 2011A, 377.

⁵⁸⁰ BUTLER 2011A, 378.

(Rück)Eroberung in Gang, indem Butler das Gefühl hatte „den Begriff zu besetzen“,⁵⁸¹ den sie behandelte. Hier ging es bereits in Ansätzen darum zu zeigen, dass soziale Anerkennung als menschliches Subjekt an bestimmte Bedingungen geknüpft wird, die sich widerstreben.⁵⁸² In dem Aufsatz *Kann das „Andere“ der Philosophie sprechen?* (2011) macht sie nochmals auf die Dynamik aufmerksam, „in der man sich im Anderen finden will, nur um festzustellen, dass jene Reflexion das Zeichen für Enteignung und Verlust des Selbst ist“,⁵⁸³ was nun auf die „Philosophie“ übertragen hieße, dass sie sich wohl oder übel selbst entstellt („durch ein Double enteignet“⁵⁸⁴): „Sie hat etwas *vor* sich, was ‚Philosophie‘ genannt wird, aber auf keinen Fall ‚Philosophie‘ ist, was den formalen Grundsätzen dieser Disziplin nicht folgt, was an die augenscheinlich durchschaubaren Maßstäbe logischer Strenge und Klarheit nicht heranreicht.“⁵⁸⁵ Das „philosophische Projekt“ ist dann immer wieder ein tautologisches Unterfangen, eine Weise zu fragen, „ob Philosophie Philosophie ist“⁵⁸⁶ und deren Antwort zumeist um „visuelle“ Erkennungsmerkmale kreist – „um diese Frage nach der Rhetorizität eines philosophischen Textes, darum, ob er irgendeine rhetorische Qualität hat und ob diese rhetorische Dimensionen für den philosophischen Charakter des Textes als *wesentlich* angesehen werden müssen oder sollen.“⁵⁸⁷ Was bleibt ist, zu testen, ob innerhalb der institutionellen Mauern keine Fragen nach den „formalen Richtlinien zur Bestimmung der Lesbarkeit von Philosophie“⁵⁸⁸ Raum finden können, weil sie immer wieder eine Art „Gesetz“ dieser Disziplin markieren, *vor* dem „wir“ heute nach wie *vor* stehen.⁵⁸⁹

„Wenn Bewerber um Forschungsmittel aufgrund der Fragen, die sie stellen (und ohne jede Bezugnahme auf die Schlussfolgerungen, die sie ziehen) abgelehnt werden, dann müssen wir uns fragen, ob der Bereich des Sagbaren und des Fragbaren geschlossen wird, um die kritische Auseinandersetzung einzugrenzen und sich der Forderung entgegenzustellen, Rechtfertigungen für die von uns eingenommenen Standpunkte zu liefern. [...] Vielleicht wäre eine anders geartete Untersuchung nötig, um zu erfahren, was genau die Bemühungen *vor*antreibt das Sagbare und das Denkbare mit Mitteln einzugrenzen, die eben jene demokratischen Werte kompromittieren, in deren Namen diese Art der Zensur durchgeführt wird, Mitteln, in denen

⁵⁸¹ BUTLER 2011A, 378.

⁵⁸² Vgl. BUBLITZ 2010, 131f.

⁵⁸³ BUTLER 2011A, 379.

⁵⁸⁴ BUTLER 2011A, 380.

⁵⁸⁵ BUTLER 2011A, 379f.

⁵⁸⁶ BUTLER 2011A, 380.

⁵⁸⁷ BUTLER 2011A, 385.

⁵⁸⁸ BUTLER 2011A, 392.

⁵⁸⁹ Butler ist aus diesem Grund der Ansicht, dass „die in kultureller Hinsicht wichtigsten Diskussionen der Philosophie (...) von Akademikern geführt (werden), die immer schon außerhalb der institutionellen Mauern der Philosophie gearbeitet haben.“ – BUTLER 2011A, 388.

sich Denkweisen mit solchen Standpunkten verbünden, die sich kritiklos der Politik der Regierung anschließen.“⁵⁹⁰

8. S C H L U S S: De Demontage

Zwangsläufig möchte ich in diesem letzten Kapitel den „Text-Körper“ selbst zum Gegenstand der Ausarbeitung machen und klären, was ich unter einer „diskursiven Demontage“ verstehe, der ich diese Arbeit im wahrsten Sinne des Wortes verschrieben habe. Dabei geht es in erster Linie um ein methodisches Verfahren, das einer etablierten „Ordnung“ ihre Legitimität streitig zu machen versucht ist – welche regelmäßig ihre Subjekte „*vor* dem Gesetz“ erscheinen lässt –, um sich so indirekt Zugang zur „Philosophie“ zu verschaffen. Dieser „Zugang“ setzt bei einem „close reading“ an, dem Lesen von Texten mit Konzentration auf Verteilung und Wiederholung von Bezeichnungen innerhalb eines Text-Gefüges.⁵⁹¹ Natürlich gibt es unterschiedliche Lesarten, bei denen unterschiedliche *Vorzeichen* eines Textes von Gewicht sein können. Hier ging es *vor* allem um den Aspekt, jede Lektüre als eine Weise zu behandeln, eine bestimmte Ordnung in sich aufzunehmen, ein bestimmtes Gesetz zu akzeptieren, dem der Text zu gehorchen *vorgibt* und sich mittels dieser „mutwilligen“ Unterwerfung zunächst einmal noch Gewalt antun zu lassen. Daraus ergaben sich zwei und scheinbar entgegengesetzte Charakterisierungen eines philosophischen Erbes, durch das der *vorliegende* Text sein Standbein verstärken wollte: weil es (das Erbe) besonders gebieterisch und unabweislich,⁵⁹² „unberührbar, im eigentlichen Sinne unantastbar, *weil lesbar* ist und *zugleich* unlesbar in dem Maße, wie die Gegenwart eines wahrnehmbaren, fassbaren Sinns in ihm ebenso verborgen bleibt wie sein *Ursprung*. Die Unlesbarkeit ist dann der Lesbarkeit nicht mehr entgegengesetzt.“⁵⁹³

Es bleibt das Projekt dieser Arbeit, dem „sorgfältigen“ Lesen des „Unlesbaren“ eine ebenso „sorgfältige“ Form von Reflexion im Sinne einer „Demontage“ anzuschließen,⁵⁹⁴ die sich insbesondere um den Zusammenhang zwischen Inhalt und Form in unterschiedlichen Diskursen „sorgte“, das heißt neben

⁵⁹⁰ BUTLER 2011B, 56f.

⁵⁹¹ Vgl. LÜDEMANN 2011, 78.

⁵⁹² Vgl. DERRIDA 1991, 61.

⁵⁹³ DERRIDA 1992, 53.

⁵⁹⁴ Vgl. DERRIDA 1991, 44.

einem philosophischen „Gehalt“, um „die Form, in der die Argumente *vor*getragen werden, und die Art, wie die Darstellungsweise das Argument selbst prägt, [...] indem sie das Argument manchmal implizit inszeniert.“⁵⁹⁵ Das Erbe wird dadurch in gewisser Weise doppelt reflektiert – die Aussagen zitieren sich selbst;⁵⁹⁶ beispielsweise, wenn Butler in ihrem Aufsatz *Kritik, Dissens, Disziplinarität* (2011) davon spricht, dass die Ausübung von Kritik üblicherweise mit einer Reihe von Fragen eingeleitet wird und gerade auch dieser Text selbst mit einer Reihe von Fragen in Hinblick auf den Begriff „Kritik“ beginnt⁵⁹⁷ – womit sie ihren Text quasi performativ reflektiert = „ausagiert.“⁵⁹⁸ „Man“ könnte auch von einem „*Reenactment*“ der Theorie sprechen, dessen Verständlichkeit wiederum von der Ordnung abhängt, deren Legitimation sie dient.⁵⁹⁹

Andererseits werden Konzept und Ausführung – „Inhalt und Form“ – ob einer derartigen Rhetorik sprachlich wieder stark voneinander separiert und infolgedessen kann leicht übersehen werden, wie (rhetorische) Figuren die *Vorstellung* eines Textes durchdringen und erweitern, ihn in eine Autorität verwickeln, „die der Text nur offenlegen kann, indem er selbst diese Autorität noch einmal ausübt,“⁶⁰⁰ also in einer bestimmten Form ausübt; während umgekehrt das Regelwerk – die Grammatik –, auf dem diese Ausübung basiert, „erst als Folge aus dem Prozeß (entsteht), den *wir* zu beschreiben suchen.“⁶⁰¹ „Und wenn das was von einem Werk zum anderen differiert, nicht der *Inhalt* ist, so ist es darum noch lange nicht die *Form* (der signifikante Ausdruck, die sprachlichen oder rhetorischen Phänomene). Es sind die Bewegungen der Rahmung (*cadrage*) und der Referenzialität.“⁶⁰² Aus diesem Grund lässt sich unmöglich nach etwas fragen, etwas in Frage stellen, ohne sich auf dieses „Andere“ zu beziehen, es *in* der Frage bereits *vorausgesetzt*, konstruiert zu haben.⁶⁰³ Das heißt, dass die „Topografie“ des Textes mehr als bloß symptomatisch ist, für das, was er zu erklären sucht.⁶⁰⁴ Tatsächlich gibt es dann keine Möglichkeit mehr, die philosophische „Wirklichkeit“ eines „Text-Körpers“, seinen Gehalt/Inhalt von dem zu

⁵⁹⁵ BUTLER 2011A, 370.

⁵⁹⁶ Vgl. DERRIDA 1992, 12.

⁵⁹⁷ BUTLER 2011B, 8.

⁵⁹⁸ Vgl. BUBLITZ 2010, 138; vgl. LÜDEMANN 2011, 134f.

⁵⁹⁹ Vgl. DERRIDA 1991, 79.

⁶⁰⁰ BUTLER 2001, 108.

⁶⁰¹ BUTLER 2001, 110.

⁶⁰² DERRIDA 1992, 78.

⁶⁰³ Vgl. BUTLER 2001, 111.

⁶⁰⁴ Vgl. BUTLER 2001, 167.

unterscheiden, was ihn hält und erhält: den „Apparat seiner Repräsentation,“⁶⁰⁵ die rhetorischen Operationen, die den Text am Leben halten.

Von daher erschien es wichtig, die Stile, Diskurse, Kontexte, die sich daraus ergaben und die zum Teil in hohem Grade ungleich waren, einander und meinen „Zwecken“ möglichst nicht anzupassen oder deren Differenzen einzuebnen. Jeder der sogenannten „Überväter“ wurde in einem eigenen Kapitel gesondert behandelt, jeder Figur genügend Raum gegeben, für sich zu sprechen (wobei mit Figur keine Person gemeint ist, sondern ein „Korpus“ im weitesten Sinn, wie er durch die Montage eines Sinn-Gefüges zustande kommt);⁶⁰⁶ bzw. musste im Namen derer gesprochen werden, die demontiert werden sollten. Denn der versuchten „diskursiven Demontage“ hätte bald die Wirksamkeit gefehlt, wenn sie mit der etablierten „Rechtsordnung“ dieser Diskurse nicht vertraut gewesen wäre.⁶⁰⁷ Etwas bzw. das „Andere“ mit den eigenen Waffen zu schlagen heißt immer noch: „sich ihm zu unterwerfen, es zu achten, um so mehr als die Achtung auf Distanz hält, ein Gegenüber aufrecht erhält und die Berührung oder das Eindringen untersagt;“⁶⁰⁸ die Idee, eine Struktur zu respektieren scheint überzeugender, als diese sogleich zu verwerfen;⁶⁰⁹ und „man“ wird behaupten können, dass eine „Demontage“ wieder nur Sinn macht, wofern sie „ein System von Gesetzen und Konventionen (impliziert), ohne die der Konsens, auf den ich mich, in einem Kontext, der uns bis zu einem bestimmten Punkt gemeinsam ist, gegenwärtig beziehe, keine Möglichkeit hätte zu erscheinen, sei er nun begründet oder nicht.“⁶¹⁰

Mit „Demontage“ ist mithin auch eine „Wanderungsbewegung“⁶¹¹ gemeint, ein „Durch-Queren“⁶¹² bzw. (Durch)Suchen nach diesen „dunklen Voraussetzungen,“⁶¹³ die einen Text in gewisser Weise anleiten, ohne damit zu unterstellen, dass sein „Ergebnis“ infolge eines subjektiven Willens gesteuert oder vollkommen durch ein Motiv bedingt ist. Derrida verweist in diesem Zusammenhang auf die „Symptome der Wiederkehr eines Verdrängten, das es in den Texten zu entziffern gilt, das sich in ihnen schreibt, und zwar gegen den Willen ihrer

⁶⁰⁵ Vgl. BUBLITZ 2010, 132.

⁶⁰⁶ Vgl. DERRIDA 1991, 20.

⁶⁰⁷ Vgl. DERRIDA 1991, 88.

⁶⁰⁸ DERRIDA 1992, 58.

⁶⁰⁹ Vgl. DERRIDA 1992, 12.

⁶¹⁰ DERRIDA 1992, 34.

⁶¹¹ Vgl. BUTLER 2011A, 384: Der Begriff „Wanderungsbewegung“ wird hier in den Zusammenhang mit der Figur Walter Benjamins und seiner interdisziplinären Arbeit gestellt.

⁶¹² Vgl. BUBLITZ 2010, 138.

⁶¹³ DERRIDA 1992, 81.

Autoren,⁶¹⁴ Derrida inbegriffen: „Der Schriftsteller schreibt *in* einer Sprache und *in* einer Logik, deren Systeme, Gesetze und Eigenleben von seinem eigenen Diskurs definitionsmäßig nicht absolut beherrscht werden können. Er bedient sich dieses Systems, indem er sich in gewisser Weise und bis zu einem gewissen Grad von ihm beherrschen läßt.“⁶¹⁵

Somit konnte es in dieser Arbeit nicht darum gehen, „Dekonstruktion“ zu dekonstruieren, „Destruktion“ zu zerstören oder mit einer „Kritik der Kritik“ zu neutralisieren;⁶¹⁶ stattdessen handelt es sich bei der „diskursiven Demontage“ zunächst um eine Art „diagnostische Kategorie“,⁶¹⁷ die einen *Vorgang* bezeichnen will, der sich durch Zerlegung im weitesten Sinne entfaltet, aber nicht ausschließt, dass aus dieser Operation auch etwas „Bejahendes“ *hervorgehen* kann.⁶¹⁸ Es ist ein Hantieren mit herausgenommenen Teilen, die ebenso unlesbar wie unausweichlich *vor* einem da sind – und: die es zunächst aufzunehmen gebietet, um nach einer Art „Verdauungsprozess“ wieder etwas davon abzustoßen, ohne mit Gewissheit (und gutem Gewissen)⁶¹⁹ sagen zu können, was davon sich innerhalb des „Text-Körpers“ im Laufe des Studiums sedimentieren werden wird. Und doch möchte „man“ gerade darin – in einer Art „Fahrlässigkeit“ – die Möglichkeit sehen, dass sich das eigene Verständnis zu etwas anderem hin verschiebt.⁶²⁰

Ja, und wohin mit der Verantwortung? Es lässt sich nicht verleugnen, dass auch die *vorliegende* Arbeit freilich immer schon etwas im Sinn hatte. Die „Demontage“ ist keine neutrale oder gewaltfreie Operation, sondern transportiert – wenn auch indirekt, mittels von „Gesten der Beschreibung“ – eine ihr eigene (philosophische) Bedeutung. Das heißt nichtsdestotrotz wird etwas gesagt und bis zu einem gewissen Grad gilt es Verantwortung für einen Diskurs zu übernehmen, von

⁶¹⁴ LÜDEMANN 2011, 63

⁶¹⁵ Jacques Derrida zit. nach: LÜDEMANN 2011, 64. (– aus: *Grammatologie*, 1967.)

⁶¹⁶ Vgl. BUTLER 2011B, 25, 28.

⁶¹⁷ Vgl. LÜDEMANN 2011, 36. (– Lüdemann bezeichnet an dieser Stelle Nietzsches Methode einer „Entwertung oberster Werte“ mithilfe seiner genealogischen Verschiebung: Er stellt den „absoluten *Ursprung*“ in Frage und untersucht stattdessen die „geschichtlicher *Herkunft*“ von Werten.) Vgl. Diagnose („Erkennung und Bestimmung einer Krankheit“), von griech. *diagnosis* – „Unterscheidung, Beurteilung, Erkenntnis“; und: Kategorie („Gruppe, Klasse, Gattung von Personen, Dingen, Begriffen“, in der Philosophie im 18. Jh.: „Denk- und Anschauungsform“, im 19. Jh.: „Grundbegriff, der die wesentlichen und allgemeinsten Merkmale und Zusammenhänge der Gegenstände und Erscheinungen widerspiegelt“), entlehnt aus lat. *categoria*, griech. *katēgoria* – „Anklage, *Vorwurf*, Beschuldigung, Anklagungsrede“ (bzw. *katēgorein* – eigentl. „wider jmdn. reden“). – vgl. DERRIDA 1992, 14.

⁶¹⁸ Vgl. BUTLER 2011A, 372.

⁶¹⁹ DERRIDA 1991, 105.

⁶²⁰ Vgl. BUTLER 2011B, 27.

dem „man“ beschlossen hat, sich anleiten zu lassen. Obwohl dieses Sagen sich mit einem vermeintlich *ursprünglichen* Wollen nicht immer deckt – was dazu führt, dass „wir“ immer wieder andere Dinge lesen, auch wenn „wir“ uns mit denselben Texten zu beschäftigen scheinen. Es ist dann eben niemals derselbe, sondern immer „nur“ der gleiche Text, nicht länger mit sich identisch, sofern er das jemals war.⁶²¹ Mit einem Text zu arbeiten, ihn zu konsumieren beinhaltet immer eine gewisse Form der „Deformation“, an einem Text zu arbeiten heißt deshalb, ihm eine Form zu geben, die den Aspekt der Flüchtigkeit negiert.⁶²² Folglich ging es auch darum, zu entscheiden, inwiefern es gerechtfertigt ist, sich das Recht zu nehmen, einer bestehenden Autorität ihre Lesevorschriften zu suspendieren.⁶²³ Und wenn die „Demontage“ Grundlagen in Frage stellt, ist sie deshalb selbst nicht „grund-los“, wiewohl es sich dabei nicht unbedingt um ein „be-gründendes Verfahren“⁶²⁴ handelt. Immerhin wird *vorweg* genommen, dass so etwas Sinn macht: die Zerlegung des „Text-Körpers“ durch eine „Erfragung“ oder „Meta-Erfragung“, die *vortäuscht*, nicht in einem rein akademischen Diskurs eingesperrt sein zu wollen.⁶²⁵ „Denn: Auch wenn und gerade weil der [Anm. d. Autorin: Text-]Körper unweigerlich bedeutet ‚anderen ausgeliefert zu sein‘, geht es darum, körperliche Autonomie zu beanspruchen.“⁶²⁶

Der Weg, den die geschriebene Arbeit bei dieser Erfragung zurücklegen kann, ist allerdings stark behindert, „wenn es um die Performativität der instituierenden Sprache oder um deren *vorherrschende* Deutung geht,⁶²⁷ das heißt auch, „gefährdet“ sich, in ein „verfügbares Ganzes geregelter *Vorgehensweisen*, methodologischer Praktiken, begehbare Wege zu verwandeln.“⁶²⁸ Das „Nein“ wird ja immer noch innerhalb eines akademischen Diskurses artikuliert und gelesen.⁶²⁹ Das bedeutet, dass der Text sich dem Gesetz nicht entziehen kann, welches er artikuliert,⁶³⁰ sondern vielmehr immer wieder *reinszeniert* und zu einer Art Gesetzgeber seiner selbst wird. Die „Demontage“, die der Text *vorzunehmen vorgibt*, ist damit ähnlich wie die „Dekonstruktion“ Derridas „der Eingriff, den dieser Text *vornimmt*, die Erfahrung,

⁶²¹ Vgl. BUTLER 2011A, 382: Hier spricht Butler in vergleichbarer Weise über die „Philosophie“.

⁶²² Vgl. BUTLER 2001, 42.

⁶²³ Vgl. DERRIDA 1991, 81.

⁶²⁴ Vgl. DERRIDA 1991, 17.

⁶²⁵ Vgl. DERRIDA 1991, 18.

⁶²⁶ Judith Butler zit. nach: BUBLITZ 2010, 76. (– vgl. BUTLER 2011B, 40: „Der Körper ist der Ort privater Unvernunft, und dennoch können seine Zeichen gelesen werden [...].“)

⁶²⁷ DERRIDA 1991, 28.

⁶²⁸ DERRIDA 1991, 68.

⁶²⁹ Vgl. DERRIDA 1991, 82.

⁶³⁰ Vgl. DERRIDA 1991, 92.

die dieser Text zunächst selbst macht, Erfahrung seiner selbst – mit sich selbst, selber – in sich selbst eingreifend,⁶³¹ was möglicherweise insbesondere anhand dieses Schlusskapitels anschaulich gemacht wird.

Zuletzt geht es hier auch um ein Reflektieren dessen, was „Philosophie“ ist, was ich darunter verstehen „will“, ob es sich dabei bloß um eine Frage der „richtigen“ Rhetorik handelt, das Befolgen von „Produktionsregeln“ innerhalb eines institutionalisierten Diskurses bzw. ein Gehabe, das unterschiedlichen (politischen) Zeitumständen entstammt;⁶³² oder: ob der philosophische Text als Träger hinter seinem Inhalt zurückzutreten habe.⁶³³ Und wenn sich an dieser Stelle nicht vollends klären lässt, ob es sich um eine Sache der Sprache oder Ausrichtung handelt, bleibt immer noch die Frage, wer oder was über die Zugehörigkeit entscheidet, zu dem, was „wir“ unter „philosophischer“ Sprache bzw. „philosophischer“ Ausrichtung zu verstehen glauben – „Wer *urteilt* und mit welchem Recht?“⁶³⁴ –; dass sich diese Frage nicht beantworten lässt, zeigt nun aber gerade jene Antwort an, nach der die Frage ruft: dass es eben kein Wissen um bzw. keine Beziehung zu jenem Gesetz gibt, dem „wir“ die Befugnis zur Autorisierung (in Bezug auf die „Philosophie“) zugute halten – „es ist weder ein Subjekt noch ein Objekt, *vor* denen man sich zu halten hätte“⁶³⁵ –, sondern noch einmal: „die Weise, wie die Demarkationslinie gezogen wird, (bringt gerade) den transzendentalen Effekt *hervor*, von dem die disziplinäre Selbstbestimmung der Philosophie abhängt.“⁶³⁶

„Einer Herrschaft gegenüber, die sich als absolute darstellt, kritisch zu sein, heißt nicht einfach, einen Standpunkt einzunehmen, sondern sich selbst eine Position auszuarbeiten, die außerhalb der ontologischen Gerichtsbarkeit dieser Herrschaft liegt, und so eine bestimmte Möglichkeit des Subjekts auszuarbeiten. Und wenn dieser Bereich eine Fassung politischer Rationalität etabliert, dann wird man im Moment der Kritik irrational oder nicht-rational, sozusagen ein schurkisches Subjekt, das nicht intelligibel innerhalb dieser politischen Bestimmung ist und dennoch in einer kritischen Beziehung zu den bestehenden Weisen der Intelligibilität steht.“⁶³⁷

An dieser Stelle will ich mich selbst als Autorin nicht verleugnen, die ihren Text autorisiert, etwas zu sagen: Mit welchem Recht und mit welchen Mitteln wird der Korpus meiner Gedanken *vor*getragen,⁶³⁸ meine Selektion und Zusammenstellung in gewisser Weise als notwendig akzeptiert und einem „interpretativen“ Aspekt der

⁶³¹ DERRIDA 1991, 68.

⁶³² Vgl. BUTLER 2011B, 30; vgl. LÜDEMANN 2011, 84.

⁶³³ Vgl. LÜDEMANN 2011, 84.

⁶³⁴ DERRIDA 1992, 36, 38.

⁶³⁵ DERRIDA 1992, 67.

⁶³⁶ BUTLER 2011B, 26.

⁶³⁷ BUTLER 2011B, 45.

⁶³⁸ Vgl. BUTLER 2011B, 16f.

Vortritt gelassen?⁶³⁹ Bis zu einem gewissen Grad wird *ein* Weg nachgegangen, den diverse AutorInnen *vorher* ausgetreten haben, nur um diese Fährte zu verwerfen⁶⁴⁰ (die zunächst einmal als eine „Fährte“ identifiziert wurde), um „durch eine Abfolge von Auslöschungen hindurch [eine; Anm. d. Autorin] (...) Eigentumsmarkierung (hervorzubringen).“⁶⁴¹

„Wir *sind* Erben, sagt Derrida [...], ob wir es wollen und wissen oder nicht, wir bewohnen das Erbe, und das Erbe bewohnt uns, sucht uns heim (ob wir es wollen und wissen oder nicht), wir *müssen* davon zeugen, ja mehr noch: Ohne die verantwortliche Annahme oder Übernahme des Erbes gibt es keine Zukunft (sondern nur ein leeres Wiederholen der Vergangenheit).“⁶⁴²

Das führt mich dazu, die *Vor-urteile* meines eigenen Schreibens anzusprechen, insbesondere das *Vor-urteil*, das der Titel des Textes in den Raum gebracht hat. Es ist ein Text, in dem ich Kafkas Titel als meinen eigenen benutze, den Derrida in einem *Vortrag* wiederum als Untertitel wiederverwertete, sodass eine vielleicht „unbehagliche“ Identifikation zwischen dieser Arbeit und bereits anerkannten Texten produziert wird und „man“ müsste riskieren, die Frage zu stellen, was das „Wiederholbare“ ist, das sich daraus ereignet:⁶⁴³ Indem dieser Text wiederum die Rechtfertigung in sich aufnimmt, mit der er verfertigt wurde, indem der Text letztlich für sich selbst argumentiert – so wie gerade an dieser Stelle, mit diesen Zeilen.

„Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst *hervorgebracht* hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst – in einem Diskurs,, der zugleich dominant und indifferent ist. Anders gesagt: im Rahmen der Subjektivierung ist Unterordnung der Preis der Existenz.“⁶⁴⁴

Der Titel beschreibt diese Art Unterordnung unter einen ererbten Diskurs und zugleich stellt er eine Überordnung fest, sofern er über der Ordnung des Textes steht, *vor* dem „Korpus,“⁶⁴⁵ dem er das Gesetz gibt; „denn von Rechts wegen ist jeder Titel der Eigenname des Textes oder des Werkes, das er betitelt, obwohl er auch ein originärer Teil davon ist; und von einem Platz aus, der durch ein kodifiziertes Recht *vorgeschrieben* ist, muß der betitelnde Name auch das, was er benennt zeigen, anzeigen (*indiquer*), wenn er es kann.“⁶⁴⁶ Was der Titel dahingehend anzeigt, ist gerade das *vorhergehende Urteil*, das *Vor-urteil*, das den Text anleitet und diktiert:

⁶³⁹ Vgl. BUTLER 2011B, 28.

⁶⁴⁰ Vgl. BUTLER 2001, 37.

⁶⁴¹ BUTLER 2001, 41.

⁶⁴² LÜDEMANN 2011, 137.

⁶⁴³ Vgl. BUTLER 2011B, 30.

⁶⁴⁴ BUTLER 2001, 25.

⁶⁴⁵ Vgl. DERRIDA 1992, 39.

⁶⁴⁶ DERRIDA 1992, 17.

„eine Art von *Urteil* (*jugement*) *vor* dem *Urteil*, das seinerseits entweder nur verborgen, umhüllt, zurückgestellt oder was ganz anderes wäre – verneint werden kann: nicht die Verneinung als besondere Form des *Urteils*, sondern die Verneinung des *Urteils* selbst [Fußnote; Anm. d. Autorin].“⁶⁴⁷ Der Titel deutet damit einerseits die Form der „Selbstermächtigung“ an, die „*vor* dem Gesetz“ stattfindet, indem ein Erbe *hervorgerufen* wird, das autorisiert ist, aus (m)einem Diskurs einen Titel zu machen. Auf der anderen Seite kommt darin eben eine Art Verneinung oder „Selbstverleugnung“⁶⁴⁸ zum Ausdruck, weil die Identität, die der Titel *vorgibt*, niemals erschöpft werden kann.⁶⁴⁹ Seine Möglichkeit, „*das Gesetz zu geben*“ ist an die Bedingung geknüpft, selbst *vor* einem noch wirksameren Text – einem mächtigeren Rechtssystem – zu erscheinen.⁶⁵⁰

„Er benennt und garantiert die Identität, die Einheit und die Grenzen des *ursprünglichen* Werkes, das er betitelt. Es versteht sich von selbst, daß die Machtbefugnisse und der Wert eines Titels eine wesentliche Beziehung zu so etwas wie dem Gesetz unterhalten, handle es sich nun um einen Titel im allgemeinen oder um den Titel eines Werkes, sei es literarisch oder nicht. Eine Art Intrige kündigt sich schon in einem Titel an, der das Gesetz (*Vor dem Gesetz*) benennt, ein wenig als ob das Gesetz sich selbst betitelt oder als ob das Wort ‚Titel‘ sich hinterlistig in den Titel einführt.“⁶⁵¹

Meinem Gehabe kann daher richtiggehend der Zweck unterstellt werden, auf hinterlistige Weise einen Titel zu produzieren und zwar hinterlistig in dem Fall, dass er *vor*erst verneint wird, um behauptet werden zu können. Es gilt, sich die Sprache des Titels anzueignen, einem Diskurs (performativ) Herr und meinem Namen „gerecht“ zu werden, vermöge eines Bemächtigens der Begriffe an der die Schrift wächst.⁶⁵² Und es gilt ebenso zu beachten, dass die dadurch errungene „Freiheit“ nur so frei ist wie die Bedingungen, an die sie geknüpft ist.⁶⁵³ Das bedeutet, dass der Versuch einer Selbstermächtigung auch sein Gegenteil ins Spiel bringt: eine „gesellschaftlich erzwungene Form der Selbstauslöschung,“⁶⁵⁴ die durch die Signatur

⁶⁴⁷ DERRIDA 1992, 19.

⁶⁴⁸ Derrida spricht in einem anderen Zusammenhang auch vom „Selbstmord des Textes,“ für den Fall, dass „dessen Erbe nur noch in der Gewalt seiner Signatur“ aufgezeigt werden könne. – DERRIDA 1991, 65f.

⁶⁴⁹ DERRIDA 1992, 82.

⁶⁵⁰ DERRIDA 1992, 79.

⁶⁵¹ DERRIDA 1992, 39f.

⁶⁵² Es geht also um eine Art „Befreiungsschlag“, wenngleich darin, wie gesagt, eine Art Masochismus zum Ausdruck kommt, weil Befreiung notwendig „to play by the rules“ bedeutet – sofern „man“ sich dem Gesetz stellt, welches die eigene Befreiungsbewegung in Gang bringt. Hier wird nicht unterstellt, dass es das Gesetz ist, das begehrt wird, sondern eine Form des Zugehörig-Seins, das eine gewisse Hörigkeit impliziert. In diesem Sinne ging es hier niemals um das Gesetz an sich, sondern um die Möglichkeit zu sein. *Vor* dem Gesetz.

⁶⁵³ Vgl. BUTLER 2011B, 21.

⁶⁵⁴ BUTLER 2001, 43.

zustande kommt. „Man“ ist niemals Herr über seine Fragen, kontrolliert nicht, was „man“ mit Namen versieht oder deren Zwecke,⁶⁵⁵ sodass sich der Titel am Ende wie das Gesetz bewahrt, das nicht zulässt, dass „man“ zu ihm gelangt.⁶⁵⁶ In diesem Sinne zeigt der Text „das *Vor*-dem-Gesetz-Sein jedes Textes [...], indem er es zugleich *vorbringt* und zurückzieht.“⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ BUTLER 2001, 43.

⁶⁵⁶ DERRIDA 1992, 73.

⁶⁵⁷ DERRIDA 1992, 81; vgl. DERRIDA 1992, 71.

L I T E R A T U R

BECKER-SCHMIDT / KNAPP 2007

Regina BECKER-SCHMIDT / Gudrun-Axeli KNAPP: *Feministische Theorien zur Einführung*. 4., vollst. überarb. Auflage. Hamburg: Junius 2007.

BERNADAC 2001

Marie-Laure BERNADAC (Hg.): *Louise Bourgeois. Destruction of the father, reconstruction of the father. Schriften und Interviews, 1923-2000*. Übers. v. Tarcisius Schelbert. Zürich: Ammann 2001.

BÖHLER 2003

Arno BÖHLER: „*Vor* der (imaginären) Gesetzes-Kraft.“ In: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaft. No. 15/2003. URL: http://www.inst.at/trans/15Nr/03_1/boehler15.htm (12.04.2011).

BUBLITZ 2010

Hannelore BUBLITZ: *Judith Butler zur Einführung*. 3., vollst. überarb. Auflage. Hamburg: Junius 2010.

BUTLER 1991

Judith BUTLER (1990)*: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Übers. v. Kathrina Menke. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1991.

BUTLER 1997

Judith BUTLER (1993)*: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übers. v. Karin Würdemann. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997.

BUTLER 2001

JUDITH BUTLER (1997)*: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Übers. v. Reiner Ansén. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2001.

BUTLER 2011A

Judith BUTLER (2004)*: „Kann das ‚Andere‘ der Philosophie sprechen?“. In: Dies.: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Übers. v. Karin Würdemann u. Martin Stempfhuber. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2011, 367-393.

BUTLER 2011B

Judith BUTLER (2009)*: *Kritik, Dissens, Disziplinarität*. Übers. v. Regina Karl, Vera Kaulbarsch, Elias Kreuzmair u. Adrian Renner. Zürich / Berlin: Diaphanes 2011.

DERRIDA 1991

Jacques DERRIDA (1990)*: *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Übers. v. Alexander García Düttmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

DERRIDA 1992

Jacques DERRIDA (1982)*: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Hg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Detlef Otto u. Axel Witte. Wien: Passagen 1992.⁶⁵⁸

EVANS 2002

Dylan EVANS: *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*. Übers. v. Gabriella Burkhart. Wien: Turia + Kant 2002.

FREUD 2005

Sigmund FREUD (1912-1913)*: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker*. Einl. v. Mario Erdheim. Frankfurt am Main: Fischer 2005.

KAFKA 2004

Franz KAFKA (1915)*: „*Vor dem Gesetz*“. In: Peter Höfle (Hg.): *Die großen Erzählungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 82-83.

KÖHLER 2006

Thomas KÖHLER: *Freuds Schriften zu Kultur, Religion und Gesellschaft. Eine Darstellung und inhaltskritische Bewertung*. Gießen: Psychosozial-Verlag 2006.

KÖHLER 2007

Thomas KÖHLER: *Freuds Psychoanalyse. Eine Einführung*. 2., überarb. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 2007.

LACAN 1980

Jacques LACAN (1938)*: *Die Familie*. In: Ders.: *Schriften III*. Olten (u.a.): Walter 1980, 39-100.

LACAN 2006A

Jacques LACAN (1953)*: „Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale“. In: Ders.: *Namen-des-Vaters*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Notiz v. Jacques-Alain Miller. Wien: Turia + Kant 2006, 11-61.

LACAN 2006B

Jacques LACAN (1963)*: „Einführung in die Namen-des-Vaters“. In: Ders.: *Namen-des-Vaters*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Notiz v. Jacques-Alain Miller. Wien: Turia + Kant 2006, 63-102.

LACAN 1996

Jacques LACAN (1959-1960)*: *Das Werk von Jacques Lacan. Das Seminar: Buch VII. Die Ethik der Psychoanalyse*. Übers. u. hg. v. Norbert Haas. Weinheim (u.a.): Quadriga 1996.

LACAN 1997

Jacques LACAN (1955-1956)*: *Das Werk von Jacques Lacan. Das Seminar: Buch III. Die Psychosen*. Übers. v. Michael Turnheim. Hg. v. Norbert Haas u. Hans-Joachim Metzger. Weinheim-Berlin (u.a.): Quadriga 1997.

⁶⁵⁸ Vgl. Jacques DERRIDA: „Préjugés. *Vor dem Gesetz*“. In: Claudia Liebrand (Hg.): *Franz Kafka. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2006, 46-61.

LOHMANN / PFEIFFER 2006

Hans-Martin LOHMANN / Joachim PFEIFFER (Hg.): *Freud-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler 2006.

LÜDEMANN 2011

Susanne LÜDEMANN: *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011.

NIETZSCHE 1994

Friedrich NIETZSCHE (1886)*: „Zur Naturgeschichte der Moral“. In: Ders.: *Jenseits von Gut und Böse und andere Schriften*. Bd. 3. Köln: Könnemann 1994, 99-122.

NIETZSCHE 1999

Friedrich NIETZSCHE (1887)*: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Nachw. v. Peter Pütz. Neuaufl., vollst. Ausg. nach dem Text der Erstausg. München: Goldmann 1999.

PÜTZ 1999

Peter PÜTZ: „Nachwort“. In: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Neuaufl., vollst. Ausg. nach dem Text der Erstausg. München: Goldmann 1999, 149-182.

RUHS 2010

August RUHS: *Lacan. Eine Einführung in die strukturelle Psychoanalyse*. Wien: Löcker 2010.

WEITERFÜHRENDE LEKTÜRE

1. Sigmund Freud:

Sigmund FREUD (1939)*: „Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen“. In: Ders.: *Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion*. Hg. v. Alexander Mitscherlich. Frankfurt am Main: Fischer 1989.

Claus-Volker KLENKE: „Das Versprechen der Kultur“. In: Edith Seifert (Hg.): *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*. Berlin: Tiamat 1992, 91-110.

Hermann LANG: „Die Konzeption des ‚Vaters‘ bei S. Freud“. In: Edith Seifert (Hg.): *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*. Berlin: Tiamat 1992, 131-149.

Hans-Martin LOHMANN: *Sigmund Freud zur Einführung*. 6., erg. Aufl. Hamburg: Junius 2006.

Susanne LÜDEMANN: „Der Tod Gottes und die Wiederkehr des *Urvaters*. Freuds Dekonstruktion der jüdisch-christlichen Überlieferung“. In: Edith Seifert (Hg.): *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*. Berlin: Tiamat 1992, 111-128.

Edith SEIFERT: „Eine Lektüre des ‚Mann Moses‘“. In: Dies. (Hg.): *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*. Berlin: Tiamat 1992, 151-162.

2. Friedrich Nietzsche:

Reinhard GASSER: *Nietzsche und Freud*. Berlin (u.a.): de Gruyter 1997.

Otfried HÖFFE (Hg.): *Friedrich Nietzsche – Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie-Verlag 2004.

Henning OTTMANN (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart (u.a.): Metzler 2000.

Paul ROAZEN: „Nietzsche, Freud, and the History of Psychoanalysis“. In: Todd Dufresne (Hg.): *Returns of the French Freud. Freud, Lacan and beyond*. London: Routledge 1996, 11-23.

3. Jacques Lacan:

Jean-Pierre DREYFUSS: „Die Erschöpfung der Psychoanalyse“. In: Edith Seifert (Hg.): *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*. Berlin: Tiamat 1992, 179-192.

Dylan EVANS: „From Lacan to Darwin“. In: Jonathan Gottschall / David Sloan Wilson (Hg.): *The literary animal. Evolution and the nature of narrative*. Evanston, Illinois: Northwestern Univ. Press 2005, 38-55.

Bruce FINK: *Eine klinische Einführung in die Lacansche Psychoanalyse. Theorie und Technik*. Übers. v. Erik M. Vogt. Wien: Turia + Kant 2005.

Bruce FINK: *Das Lacansche Subjekt. Zwischen Sprache und jouissance*. Übers. v. Tim Caspar Boehme. Wien: Turia + Kant 2006.

Hans-Dieter GONDEK: *Von Freud zu Lacan. Philosophische Zwischenschritte*. Wien: Turia + Kant 1999.

Hans-Dieter GONDEK: „Subjekt, Sprache und Erkenntnis. Philosophische Zugänge zur Lacanschen Psychoanalyse“. In: Ders. / Roger Hofmann / Hans-Martin Lohmann (Hg.): *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*. Stuttgart: Klett-Cotta 2001, 130-163.

Hans-Jürgen HEINRICHS: *Sprachkörper. Zu Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan*. Frankfurt am Main (u.a.): Qumran 1983

Philippe JULIEN: „Die Drei Dimensionen der Vaterschaft in der Psychoanalyse“. In: Edith Seifert (Hg.): *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*. Berlin: Tiamat 1992, 163-178.

Jacques LACAN (1969-1970)*: *Psychoanalysis upside-down. The reverse side of psychoanalysis. Seminar XVII*. Übers. v. Cormac Gallagher. London: 2002. URL: <http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XVII.pdf> (12.04.2011).

Hermann LANG: *Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Hermann LANG: „Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan“. In: Michael Kauppert / Dorett Funcke (Hg.): *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, 65-80.

August RUHS: „Vorgehen, Sprechen, Schreiben. (Freud, Lacan, Derrida ...)“. In: Ders. / Walter Seitter (Hg.): *Auflösen, Untersuchen, Aufwecken. Psychoanalyse und andere Analysen*. Wien: Passagen 1995, 121-152.

Markos ZAFIROPOULOS: *Lacan and Lévi-Strauss or the return to Freud (1951-1957)*. London: Karnac 2010.

Slavoj ŽIŽEK: *Lacan. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Fischer 2008.

4. Jacques Derrida:

Jacques DERRIDA (1990)*: „Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse“. In: Ders.: *Vergessen wir nicht die Psychoanalyse!* Übers. u. Nachwort v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 7-14.

Jacques DERRIDA (1991)*: „Aus Liebe zu Lacan“. In: Ders.: *Vergessen wir nicht die Psychoanalyse!* Übers. u. Nachwort v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 15-58.

Jacques DERRIDA (1992)*: „'Gerecht sein gegenüber Freud'. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse“. In: Ders.: *Vergessen wir nicht die Psychoanalyse!* Übers. u. Nachwort v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 59-127.

Jacques DERRIDA (1991)*: „Widerstände“. In: Ders.: *Vergessen wir nicht die Psychoanalyse!* Übers. u. Nachwort v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 128-178.

Jacques DERRIDA: *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits der souveränen Grausamkeit*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Hans-Dieter GONDEK: „'La séance continue'. Jacques Derrida und die Psychoanalyse“. In: Jacques Derrida: *Vergessen wir nicht die Psychoanalyse!* Übers. u. Nachwort v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 179-232.

Michael TURNHEIM: „Deportation, Biopolitik und neue Gemeinschaft“. In: Gerhard Michael Dienes (Hg.): *Die Gesetze des Vaters. Problematische*

Identitätsansprüche. Hans und Otto Gross, Sigmund Freud und Franz Kafka. (Ausst.kat, Stadtmuseum Graz). Graz: Böhlau 2003, 210-221.

Michael TURNHEIM: *Mit der Vernunft schlafen.* Zürich / Berlin: Diaphanes 2009.

Michael TURNHEIM: „About Jacques Derrida: Die Seelenstände der Psychoanalyse“. In: *texte* 4/2003, 90-105.

Dietmar WETZEL / Silija THOMAS: „Jacques Derrida und die (un-)möglichen Gaben der Dekonstruktion“. In: Michael Kauppert / Dorett Funcke (Hg.): *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, 65-135.

5. Franz Kafka:

Gilles DELEUZE / Félix GUATTARI (1975)*: *Kafka. Für eine kleine Literatur.* Übers. v. Burkhard Kroeber. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.⁶⁵⁹

Rudolphe GASCHÉ: „Eine sogenannte ‚literarische‘ Erzählung: Derrida über Kafkas ‚Vor dem Gesetz‘“. Übers. v. Antje Kapust. In: Hans-Dieter Gondek (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, 256-286.

Sander L. GILMAN (1998)*: „Kafka’s ‚Papa‘“. In: Claudia Liebrand (Hg.): *Franz Kafka. Neue Wege der Forschung.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 2006, 131-140.

Clemens-Carl HÄRLE: „Kafka, die *Vorwelt* und das Gesetz“. In: Gerhard Michael Dienes (Hg.): *Die Gesetze des Vaters. Problematische Identitätsansprüche. Hans und Otto Gross, Sigmund Freud und Franz Kafka.* (Ausst.kat, Stadtmuseum Graz). Graz: Böhlau 2003, 222-237.

Hans-Helmut HIEBEL: „‚Später!‘ – Poststrukturalistische Lektüre der ‚Legende‘ ‚Vor dem Gesetz‘“. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): *Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas ‚Vor dem Gesetz‘.* Opladen: Westdt. Verlag 1993, 18-42.

Hans-Helmut HIEBEL: *Franz Kafka: Form und Bedeutung. Formanalysen und Interpretationen von ‚Vor dem Gesetz, Das Urteil, Bericht für eine Akademie, Der Landarzt, Der Bau, Der Steuermann, Prometheus, Der Verschollene, Der Prozeß‘ und ausgewählte Aphorismen.* Würzburg: Königshausen u. Neumann 1999.

Julia KRISTEVA (1976)*: „The father, love, and BANISHMENT“. In: Edith Kurzweil (Hg.): *Literature and psychoanalysis.* New York: Columbia Univ. Press 1983, 389-399.

Claudia LIEBRAND (Hg.): *Franz Kafka. Neue Wege der Forschung.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 2006.

⁶⁵⁹ Vgl. Gilles DELEUZE / Félix GUATTARI (1975): „Kafka. Für eine kleine Literatur“. In: Claudia Liebrand (Hg.): *Franz Kafka. Neue Wege der Forschung.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 2006, 34-45.

Margarete MITSCHERLICH (1976)*: „Psychoanalytische Bemerkungen zu Franz Kafka“. In: Margarete Mitscherlich (1978)*: *Das Ende der Vorbilder. Vom Nutzen und Nachteil der Idealisierung*. Überarb. Neuausgabe. Piper: München 1980, 180-218.

Ralf ROTHER: „Die Gewalt des Vaters und seiner Mörder“. In: Gerhard Michael Dienes (Hg.): *Die Gesetze des Vaters. Problematische Identitätsansprüche. Hans und Otto Gross, Sigmund Freud und Franz Kafka*. (Ausst.kat, Stadtmuseum Graz). Graz: Böhlau 2003, 252-265.

Friedrich SCHMIDT: *Text und Interpretation. Zur Deutungsproblematik bei Franz Kafka. Dargestellt in einer kritischen Analyse der Türhüterlegende*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

6. Judith Butler:

Judith BUTLER (1997)*: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Übers. v. Kathrin Menke u. Markus Krist. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2006.

Judith BUTLER (2001)*: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*. Übers. v. Jürgen Brenner. URL: http://eipcp.net/transversal/0806/butler/de/base_edit (30.07.2011).

7. Sonstiges: (Jean-Luc Nancy)

Dietmar WETZEL: „Gerechtigkeit – Alterität – Gemeinschaft: Bestimmungsversuche mit Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy“. In: Elisabeth Vogel, Antonia Napp / Wolfram Lutterer (Hg.): *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung. Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Würzburg: Ergon 2003, 263-284.

Jean-Luc NANCY (2011)*: „Rühren, Berühren, Aufruhr“. Nicht publizierter/abgehaltener **Vortrag** (Tanzquartier, Wien). URL: <http://tqw.at/sites/default/files/Ruehren%20Beruehren%20Aufruhr.pdf> (24.04.2011).

* Das Sternchen kennzeichnet das Jahr der Originalausgabe bzw. das Jahr des **Vortrags** in Originalsprache.

Zur Erläuterungen in Bezug auf die „geschichtliche Herkunft“ von Begriffen wurde folgendes Nachschlagewerk zur herangezogen:

Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Erarb. unter der Leitung v. Wolfgang Pfeifer. Deutscher Taschenbuch Verlag: München 2003.

ANHANG

„VOR DEM GESETZ

Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande und bittet um Eintritt in das Gesetz. Aber der Türhüter sagt, daß er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. ‚Es ist möglich‘, sagt der Türhüter, ‚jetzt aber nicht.‘ Da das Tor zum Gesetz *offen steht wie immer* und der Türhüter beiseite tritt, bückt sich der Mann, um durch das Tor in das Innere zu sehn. Als der Türhüter das merkt, lacht er und sagt: ‚Wenn es dich so lockt, versuche es doch, trotz meines Verbotes hineinzugehn. Merke aber: Ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehn aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr ertragen.‘ Solche Schwierigkeiten hat der Mann vom Lande nicht erwartet; das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein, denkt er, aber als er jetzt den Türhüter in seinem Pelzmantel genauer ansieht, seine große Spitznase, den langen, dünnen, schwarzen, tatarischen Bart, entschließt er sich, doch lieber zu warten, bis er die Erlaubnis zum Eintritt bekommt. Der Türhüter gibt ihm einen Schemel und läßt ihn seitwärts von der Tür sich niedersetzen. Dort sitzt er Tage und Jahre. Er macht viele Versuche, eingelassen zu werden, und ermüdet den Türhüter durch seine Bitten. Der Türhüter stellt öfters kleine Verhöre mit ihm an, fragt ihn über seine Heimat aus und nach vielem andern, es sind aber teilnahmslose Fragen, wie sie große Herren stellen, und zum Schlusse sagt er ihm immer wieder, daß er ihn noch nicht einlassen könne. Der Mann, der sich für seine Reise mit vielem ausgerüstet hat verwendet alles, und sei es noch so wertvoll, um den Türhüter zu bestechen. Dieser nimmt zwar alles an, aber sagt dabei: ‚Ich nehme es nur an, damit du nicht glaubst etwas versäumt zu haben.‘ Während der vielen Jahre beobachtet der Mann den Türhüter fast ununterbrochen. Er vergißt die andern Türhüter und dieser erste scheint ihm das einzige Hindernis für den Eintritt in das Gesetz. Er verflucht den unglücklichen Zufall, in den ersten Jahren rücksichtslos und laut, später, als er alt wird, brummt er nur noch *vor* sich hin. Er wird kindisch, und, da er in dem jahrelangen Studium des Türhüters auch die Flöhe in seinem Pelzkragen erkannt hat, bittet er auch die Flöhe, ihm zu helfen und den Türhüter umzustimmen. Schließlich wird sein Augenlicht schwach, und er weiß nicht, ob es um ihn wirklich dunkler wird, oder ob ihn nur seine Augen täuschen. Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht. Nun lebt er nicht mehr lange. *Vor* seinem Tode sammeln sich in seinem Kopfe alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage, die er bisher an den Türhüter noch nicht gestellt hat. Er winkt ihm zu, da er seinen erstarrenden Körper nicht mehr aufrichten kann. Der Türhüter muß sich tief zu ihm hinunterneigen, denn der Größenunterschied hat sich sehr zuungunsten des Mannes verändert. ‚Was willst du denn jetzt noch wissen?‘ fragt der Türhüter, ‚du bist unersättlich.‘ ‚Alle streben doch nach dem Gesetz‘, sagt der Mann, ‚wieso kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?‘ Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon am Ende ist, und, um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: ‚*Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.*‘¹

¹ Aus: Franz KAFKA (1915): „*Vor dem Gesetz*“. In: Peter Höfle (Hg.): *Die großen Erzählungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 82-83.

LEBENS LAUF

Mag. Flora Rosa Peyrer-Heimstätt

Schönngasse 5/7

1020 Wien

Persönliche Daten:

Geboren am 18.11.1985 in Wien/Österreich

Studium:

2010 Studium der Kunstgeschichte mit Auszeichnung abgeschlossen
2008/2009 12-monatiger Auslandsaufenthalt in Deutschland
Studium an der Freien Universität Berlin
2008 1. Diplomprüfungszeugnis (Kunstgeschichte) mit ausgezeichnetem Erfolg
Seit 2006 Studium der Kunstgeschichte an der Universität Wien
2006 1. Diplomprüfungszeugnis (Philosophie) mit ausgezeichnetem Erfolg
Seit 2004 Studium der Philosophie an der Universität Wien

Stipendien

2009 Erasmus-Mobilitätsstipendium
2008 Emanuel und Sophie Fohn-Stipendium
2007/2008 Leistungsstipendium der Universität Wien
2006/2007 Leistungsstipendium der Universität Wien
2005/2006 Leistungsstipendium der Universität Wien

Fortbildung:

2004 Internationale Sommerakademie für Bildende Kunst in Salzburg
Workshop bei Roger Palmer zum Thema „Fotografie und Sprache“

Schulbildung:

2002-2004 Bundesoberstufenrealgymnasium in Wien
Bildnerischer Schwerpunkt
Reifeprüfungszeugnis mit ausgezeichnetem Erfolg
2001/2002 10-monatiger Auslandsaufenthalt in den U.S.A.
Springfield Highschool, Colorado
2000/2001 Bundesoberstufenrealgymnasium, Wien
Bildnerischer Schwerpunkt
1996-2000 Höhere Internatsschule des Bundes, Wien
Bildnerischer Schwerpunkt
1992-1996 Volksschule, Wien

ABSTRACT (Deutsch)

„Vor dem Gesetz“

Versuch einer diskursiven Demontage der Übervater-Figur(en)

Theoretischer Ausgangspunkt der Diplomarbeit ist der psychoanalytische Text Sigmund Freuds *Totem und Tabu* (1913), der das „grund-legende“ Verhältnis zwischen Natur und Kultur behandelt. Freud unternimmt darin den Versuch, die gesellschaftliche (moralische) „Ordnung“ auf eine „natürliche“ Begebenheit zurückzuführen und stützte sich dabei auf die Geschichte der „Urhorde“ bei Charles Darwin: Diese wäre in „prähistorischer Zeit“ von einem autoritär auftretenden „Übervater“ bestimmt worden, der sich alleine mit den weiblichen Hordenmitgliedern fortpflanzte, während er potentielle Rivalen beseitigte. Indem die Brüder eines Tages ihren Vater töteten und verzehrten, machten sie der Vaterhorde zwar ein Ende, nach der Position des „Alphatieres“ strebten sie hingegen vergeblich. Als Folge ihres Schuldbewusstseins wäre die „Übervater-Figur“ nachträglich stattdessen derart überhöht worden, dass sie eine stärkere Gewalt ausübte als zuvor: Das Verbot des Vaters wurde zum Gesetz, der Totem für die Söhne tabu. In der kollektiv empfundenen Reue – genauer: dem Ödipus-Konflikt – glaubt Freud daher den *Ursprung* sozialer Organisation sowie sittlicher Beschränkung zu erkennen, d.h. den *Ursprung* der „Gesetzeskraft.“ Die Darstellung dieser spekulativen Theorie Freuds durchläuft bei Jacques Lacan eine „herabsetzende“ Rekonstruktion, da seine Infragestellung des Vatermythos zur Erniedrigung der *Namen-des-Vaters* (1963) in den Rang eines Symptoms oder Werkzeugs führt. Lacan weist darauf hin, dass der Ödipus-Konflikt eine sprachliche Fiktion ist, die die Unterwerfung unter die symbolisch-kulturelle Ordnung (Sprache) beschreibt, in welche das Subjekt eintreten muss, um überhaupt als Subjekt ins Gewicht zu fallen. Wie Jacques Derrida macht er in seiner Lektüre darauf aufmerksam, dass die Erzählung an der Inanspruchnahme des Beweisgrundes scheitert, weil der Text zu rechtfertigen versuche, was in den Prämissen bereits *vorweg* genommen wurde: der Vater als Gesetzgeber – das Gesetz des Vaters – die Rechtmäßigkeit der (väterlichen) Gesetzesgewalt. Das Entstehen eines Schuldbewusstseins nach dem kollektiven Töten des Vaters sowie der nachträgliche Gehorsam, den dieses herbeiführt, bedingt, dass die Tat (von den Mördern) bereits als gesetzlicher Verstoß gelesen werden musste. Derrida zeigt hier die Unmöglichkeit auf, das Gesetz im Sinne einer „history“ bzw. einer „story“ fassbar zu machen. Es könne keine Geschichte des Gesetzes geben. Denn ist das Gesetz ein „phantastisches“, ist jede Erzählung des Verbotes eine verbotene Erzählung (tabu) – und *Vor dem Gesetz* (1982) heißt immer schon am Prozess beteiligt zu sein, dessen Grundlage das Gesetz selbst bildet. In diesem Sinne wird mit Friedrich Nietzsche (*Zur Genealogie der Moral*, 1887) und Judith Butler (*Psyche der Macht*, 1997) eine Annäherung („assumption“) zum Gesetz beschrieben, die sich als „annähernde“ Aktualisierung seiner selbst versteht. Es gibt demgemäß keine Macht die handelt, sondern einen (gewaltigen, gewalttätigen) Prozess, der die Macht gleichzeitig *hervorbringt*, zitiert und ebenso festigt wie das Subjekt, dessen Existenz den Diskurs bestätigt, der es *hervorbringt*. Bezug nehmend auf Butler ist das Motiv des Vatermordes für die theoretische Zugangsweise, als auch das praktische Ziel der Arbeit bestimmend, *vor* allem in Hinsicht auf die Problematisierung „*vor*diskursiver Gegebenheiten.“ Andererseits ging es nicht um eine historische Analyse von Diskurspolitiken oder eine Einführung in unterschiedliche „Philosopheme,“ sondern eine Befragung grundbegrifflicher *Voraussetzungen*, und zwar in Verbindung mit der

Figur des „Übervaters“ und dem Ziel, die „einfache“ Frage nach dem „Ur“ oder „Vor“ (dem Gesetz [des Vaters]) auseinanderzunehmen, zu demontieren.

ABSTRACT (English)

“Before the Law”

Discursive attempt of dismantling the father figure(s)

The theoretical starting point of this paper is Sigmund Freud’s text *Totem and Taboo* (1913), which examines the “foundation-al” relation between nature and culture. With regard to this assignment Freud tries to trace social (morally) “order” back to a single “natural” event bases on the story about the “*primal* horde” of Charles Darwin: In “*prehistoric times*” this was dominated by an authoritarian “father-figure”, who reserved the sole right to reproduce and drove away any potential rivals. Freud imagines that after killing and eating their father, his sons broke off from the father’s horde, yet strove to attain his position as Alpha-male. As a result of their guilty conscience the position held by the “father figure” was deeply reinforced: what was forbidden became an act of law, for his sons the totem was taboo. In their consequent collective feelings of remorse – or: the Oedipus complex – Freud believes to have identified the *beginning* of social organisation as well as moral restriction, that is to say the *origin* of the “force of law.” In Jacques Lacan’s interpretation, this speculative theory of Freud’s is challenged in the *Name-of-the-Father* (1963) to the degree that it is a symptom or instrument. Lacan draws attention to the fictional element of the Oedipus complex and maintains that it illustrates the subjection to the symbolic/cultural order (linguist system), that a subject has to assume in order to matter (socially). Like Jacques Derrida, Lacan points out that the tale fails to live up to the proposition of its own argument, because the text tries to justify something that the premise already anticipates: the father as legislator – the law of the father – the legitimacy of the force of law (of the father). The development of feelings of guilt after collectively murdering the father and consequent obedience presupposes that the deed was taken as legal violation (by assassins). In this context Derrida highlights the impossibility of grasping law in terms of “history” or “story”. There can’t be a narrative of the law. For the law is “fantastic”, every narration of its forbiddance is outlawed (taboo) – and to be *Before the Law* (1982) always means to be part of the process that forms the law’s fundament. In this sense an assumption of the law can be pictured as effectiveness “in approach”, in accordance with Friedrich Nietzsche (*On the Genealogy of Morality*, 1887) and Judith Butler (*The Psychic Life of Power*, 1997). Hence there is no law of enforcement, but a (powerful, violent) process, which at the same time *originates*, quotes and strengthens the power as it stabilizes a subject whose existence confirms the discourse, from which it emanated. Referring to Butler, the motive of the murder of the father becomes vital in terms of the theoretical approach as well as the practical ambition of this thesis, most notably in consideration of “*pre*discursive realities.” On the other hand, it is neither about a historical analysis of the politics of discourse nor about introducing different “philosophical theorems,” but a survey of conceptual *pre*conditions, namely in connection with the figure of the father and the intention to take apart or dismantle the “simple” question on the “*Pre*” or “*Before*” (the law [of the father]).

