

Mut ohne Heldentum

Fröhliche Wissenschaft 255

Antonia Birnbaum

# Mut ohne Heldentum

 Matthes & Seitz Berlin

## Inhalt

Mut ohne Heldentum. Eine Einführung	7
Antigone/Hegel, Lacan. Mut oder Heldentum	28
Der Mut, auch einmal auf dem Kopf zu gehen. Unordnungen in der Dialektik	49
Wozu noch <i>Minima Moralia</i> ?	79
Kleist als Stenograf. Eine politisch explosive Anekdote	93
Hölderlin als Atheist? »Blödigkeit«	115
Was kann der profane Zorn? »Zur Kritik der Gewalt«	147
Anmerkungen	173

## **Mut ohne Heldentum. Eine Einführung**

Das Heldentum wird vom Tod magnetisch angezogen, ohne darin jemals das Gesetz seiner Bewegung oder sein Gravitationszentrum zu finden. Seine Bahn ist für immer instabil; sie kann sich ins Nichts auflösen oder sich an das binden, was am Leben noch nicht ausgespielt ist. Von dieser Instabilität rührt die Differenz des Mutes her, seine Erprobung eines Lebens ohne Maß, das durch den souveränen Ehrgeiz zur Statue versteinert wurde. Seine Beweglichkeit, zwischen die Zeilen des Heldentums geschrieben, lenkt den Mut unmerklich vom Glanz, von der Souveränität und dem Schicksal zu einem »Mut ohne Heldentum«. Die Anonymität des Muts, sein unberechenbarer Anteil, seine Einschnitte im Lauf der Welt haben somit nichts von einer Tugend, die dem Heldentum historisch nachfolgen würde und die nur als Phänomen beschrieben oder ausgehend von Erlebnissen bestimmt zu werden bräuchte. Der Mut bildet sich aus einer Diskontinuität der Objekte des Heldentums selbst heraus, die bereits in deren opfernden, überlegenen, schicksalhaften Tendenzen wirkt, ohne jemals mit ihnen identisch zu sein.

Die in diesem Buch zusammengestellten Essays handeln von solchen Diskontinuitäten: Ihr Ein-

satz besteht darin, die heldenhafte Matrix des Muts zu spalten, ihre Elemente zu dissoziieren und zu rekonfigurieren, um sie zu einer neuen Konstellation zusammenzufügen, die einen der Anonymität innewohnenden Mut zur Erscheinung bringt. Ihre Erhellung hat mit einer materialistischen Problematik des Subjekts zu tun, ob nun in der Dialektik, der Tragödie, dem Gedicht, der Politik. In dieser Eigenschaft grenzt sie sich entschieden von den zahlreichen Apologien des Muts ab, die der vorherrschenden Moral eigen sind und sich überallhin ausbreiten, von philosophischen Essays bis hin zum Coaching. Die einstimmige, allgegenwärtige Berufung auf einen solchen gewöhnlichen, dem sozialen Leben homogenen und dem Alltag zur Verfügung stehenden Mut wird als exemplarisch für dieselben Gesten angeführt, die jede Handlung und jedes Verhalten in den Gegenstand eines gesellschaftlichen Kalküls verwandeln. Wird der Mut auf diese Weise konstituiert, integriert in die »Arbeit an sich selbst« einer ebenso undefinierten wie unerbittlichen Normativität, so gehört er vollends zur Travestie eines »tugendhaften« Kapitals.

### **Die Dissoziationen der heroischen Matrix**

Das Heldentum besitzt eine antike, epische und kriegerische Matrix, deren emblematischer Fall die *Ilias* ist: die Entscheidung für ein kurzes, dem Kampf gewidmetes Leben, die unvergleichlichen Glanztaten, die Unsterblichkeit ihrer Namen machen

die Helden zu Halbgöttern. Sie treten anhand ihrer Rivalitäten in Erscheinung, durch ihre Attribute, im Glanz der Gegenwärtigkeit, die ihnen der Gesang verleiht. Ihre Leistungen, die kriegerischen Gräueltaten, die sich darin entfalten, erzählen von Interferenzen der menschlichen und göttlichen Welt. Schicksal, Ausnahme, Rechtfertigung des Opfers bilden die Elemente des antiken Heldentums.

Aber sowohl seine Ausdrucksformen als auch seine politischen Anordnungen lösen sich umgehend von diesem Anfang ab, und zwar so, dass seine eigene Matrix tangiert wird. Achilles selbst ist schon davon betroffen. In der *Ilias* ist er der Held schlechthin, während er im elften Gesang der *Odyssee*, als er Odysseus begegnet, der in die Welt der Toten hinabgestiegen ist, schroff erklärt, dass er lieber bei einem armen Bauern dienen würde, als Herr über all diese verwesenden Leichen zu sein. Die in sich ruhende Ganzheit des unsterblichen Ideals ist angeschlagen, durchzogen von einem heftigen Schauer der Sehnsucht nach einem anonymen Leben.

Die Moderne hat dem Heldentum einen instabilen, der Zerstreuung ausgesetzten Wert verliehen. Seine vielfachen Neukonfigurationen ordnen sich nicht zu einer Chronologie, sie prallen aufeinander, überlagern sich, wechseln sich gegenseitig ab. Eine einfache Aufzählung belegt diese Verstreutheit. Die griechische Heldentragödie wird vom deutschen Idealismus zu einer Idee des Tragischen umgearbeitet, einer Idee, die die Widersprüche von absoluter Freiheit artikuliert. Der Baudelaire'sche Heroismus erfindet eine ästhetische Askese, die die Ewigkeit der Gegenwart

ihrer vorübergehenden Erscheinung entreißt. Der Heroismus der Französischen Revolution nimmt die Umwandlung der Leidenschaft in eine staatsbürgerliche Tugend vor. Im 20. Jahrhundert schließt sich das Heldentum mit der Ausnahmeerscheinung der Avantgarde zusammen, sei sie politisch oder künstlerisch. Oder aber, es macht sich bei den Guerillas der antikolonialen Unabhängigkeitskämpfe geltend, die ein Heldentum des minoritären Kampfes in Auseinandersetzung mit der politischen und militärischen Übermacht des Imperialismus neu erfinden, nach dem Ausspruch »frei leben oder sterben«.

Über diesem kurzen Abriss darf aber nicht vergessen werden, dass das Heldentum keinerlei notwendige Verbindung zur Emanzipation hat; es schreibt sich ebenso in die Remythologisierung der Herrschaft ein, die den Faschismen eignet. Die Figur des nihilistischen Kriegers, der sich nahtlos an die maschinengesteuerte Raserei des Weltkriegs bindet, feiert nicht einen heroischen Namen, sondern die Vernichtung selbst als Willen zum Nichts. Näher an unserer Zeit besetzen zahlreiche anthropologische Diskurse die Form des Epischen und der Feier des Authentischen neu, ohne diese überhaupt erst zu problematisieren. Als wäre es möglich, alle Realabstraktionen der Gegenwart von Neuem einer prämodernen Nostalgie verfügbar zu machen, deren Verlautbarung ausreichte, um diese Abstraktionen aufzulösen.

Das Plastische dieser Neukonfigurationen scheint das moderne Heldentum einer diffusen Allgegenwart anzunähern. Doch mit dem Ersten

Weltkrieg tut sich ein Bruch auf, auch wenn dieser weniger eine chronologische als eine begriffliche Bedeutung hat. Die Frage, wofür Millionen Leben in mörderischen Materialschlachten geopfert werden, welchen Interessen, welcher Staatslogik unterworfen, macht die Frage obsolet, wofür ein Leben noch bereit sein könnte, sein eigenes Ende in Kauf zu nehmen. Oder, um es anders zu sagen: Die vom Register des Idealen erforderte Konformität mit der Vernunft zeigt sich irreduzibel entstellt in der Konformität mit dem Schrecken, die von der imperialistischen Weltordnung verlangt und deren Brutalität den Massen oktroyiert wird.

Dieser Schnitt betrifft gleichermaßen alle mit der Tugend verbundenen Auffassungen des Heldentums, deren einzige wirkliche Aufgabe doch immer nur darin besteht, etwas im Namen einer höheren Norm, eines Guten zu opfern. Im Übrigen hat sich auf diesem Umweg das Heldentum auf das übertragen, was sein Gegenteil zu sein scheint, die christliche Unterwerfung; die Angst zu sterben kommuniziert mit der Angst vor dem Leben, um Nietzsche zu paraphrasieren. Sigmund Freud bemerkt 1915 in »Zeitgemäβes über Krieg und Tod«,<sup>1</sup> wie dieser Krieg dazu zwingt, unser Verhältnis zum Tod zu ändern, seine Teilhabe am Leben anders zu denken: Die Missverhältnisse, die die Beziehung zum Tod durchziehen, die Art, diese Missverhältnisse zu behandeln, sind niemals isolierbar von den Missverhältnissen, die die Beziehung zur Welt kennzeichnen.

Um Zugang zur ontologischen Prekarität, zu den Unruhen des anonymen Lebens zu finden, die

aus uns Subjekte machen, ist es nötig, die zentrale Frage umzuformulieren. Nicht länger: »Wofür ist ein Subjekt bereit zu sterben?«, nicht einmal: »Welchem Ideal ist es bereit, sich zu opfern?«, sondern, um Jacques Lacan zu paraphrasieren: »Welche Weigerung, auf das Begehren zu verzichten, lässt ein Subjekt aufkommen?« Daher verdreht sich der Mut: Er ist fortan weder der Objektivierung einer Ordnung des Guten gewidmet noch an die Faszination des Todes gebunden. Der Exzess des Wagnisses, das Beharren auf den stets singulären Objekten, die es besetzt, treten sowohl außerhalb der Tugend ein als auch außerhalb eines Schicksals. Durch den Zufall katalysiert, reißt sich der Mut aus einer Situation heraus – eine Bresche tut sich auf, die ihr Maß annulliert und das Subjekt auf das verweist, was die Wahrheit an Unberechenbarem mit sich bringt.

Mit dieser Verdrehung hört der Mut auf, das Heldentum abzubilden, er bringt dessen Matrix in Unordnung: Der Abstand von seinem Vorbild prägt nunmehr sein Aufflackern und seine Umsetzung in die Tat. Jedoch bleibt diese Dissoziation schwierig zu erfassen, insofern der Bruch mit dem Heldentum Gefahr läuft, in verschiedene Fallen zu treten. In der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat das Denken der Endlichkeit Heldentum und Mut in der Forderung nach ihrer Aufgabe gleichgesetzt, wohingegen sie von zahlreichen Unabhängigkeitsbewegungen positiv konnotiert gleichgesetzt wurden. Jedes Mal ist es die Diskontinuität selbst, die unberücksichtigt bleibt oder zumindest tendenziell vernachlässigt wird.

In »Das Ende des Helden« erhellt Maurice Blanchot 1965 den Übergang vom Heldentum zur Anonymität mittels einer Meditation des Todes: »Der Tod ist nichts Sauberes, Klares, Glanzvolles, er ist nicht die Schneide des Todes, die reine Aktivität des Herren-Akts: Er ist Passivität, Dunkelheit, die Unendlichkeit des zugefügten oder erlittenen Leidens, das abscheuliche Unglück, das glanzlose Verlöschen.«<sup>2</sup>

Der Held ist ohne Angst, der Tod ist für ihn kein Problem. Manifestiert sich diese, so gibt es ihn nicht mehr. Das Ende des Helden bezeichnet also die Aporie, die den Tod des modernen Subjekts bestimmt. Für dieses verweist die Beherrschung des Todes nicht länger auf eine Heldentat, einen heroischen Namen, sondern sie verdankt sich seiner eigenen Negativität. Nun kann aber das Hereinbrechen des Todes diese Beherrschung nur zunichtemachen, da es ja das Verschwinden des Subjekts bedeutet, das ihre Erfahrung machen soll; der Tod ist schlechthin das, was zugleich im intimsten Verhältnis zu dem steht, den er befällt, und in einer völligen Unpersönlichkeit oder Äußerlichkeit in Bezug auf ihn verfangen ist. Die Unmöglichkeit der Erfahrung des Todes bohrt sich durch die Angst; sie löst das Sein von jedem Sinn, den *logos* von der Rationalität. Dieses Umschlagen führt Blanchot dazu, den Tod des Subjekts mit einem Leiden in Verbindung zu bringen, dem die Literatur ihre anonyme Stimme leiht, was die Sprache außerhalb ihrer Kohärenz beginnen lässt und das Wort außerhalb desjenigen, der es spricht. Der Exzess, das Unentscheidbare, die radikale Abwesenheit von Sicherheit, der Ausfall jeden

Maßes, die mit der Angst eintreten, kreisen alle um den unnahbaren Tod.

Das Beharren auf der Grenze, an der jede Form der Beherrschung zerbricht, tendiert paradoxerweise dazu, diese fortzusetzen. Denn indem Blanchot dieses Zerbrechen ausschließlich auf das Leiden zurückführt, führt er im Gegenzug jedes Tun, jede Handlung wieder auf einen Willen zur Herrschaft zurück. Dass diese Gegenüberstellung selbst genauso von dem Unentscheidbaren der Angst infrage gestellt wird, dass die radikale Abwesenheit von Sicherheit, der Ausfall jeden Maßes zum Einsatz eines Wagnisses werden könnte, die Angst anders – als Bedingung des Muts – ins Spiel zu bringen, bleibt unbemerkt. Der Zusammenhang zwischen der Überschreitung der Grenze, dem Jenseitigen des Lebens, und der Passivität lässt die Instabilität des Exzesses außer Acht. Blanchot wendet sich zwar vom Begriff der Beherrschung ab; aber anstatt ihn vollends auseinanderzunehmen, fordert er einen Verzicht auf Herrschaft ein. Somit wird dann auch die prekäre Stellung des Subjektes reduziert, sie wird mit dem Register des Leidens und der Verletzlichkeit verwechselt beziehungsweise identifiziert. Aus einer solchen Perspektive gehen das Aufkündigen des Heldentums und der aus der Passivität erwachsene Verzicht auf jeglichen Mut Hand in Hand, ganz einfach, weil es gar keinen Grund gibt, sie zu unterscheiden.

Diese philosophische Annullierung des Muts ist umso auffallender, als die 1950er und 1960er Jahre in Frankreich der Schauplatz einer bedeutenden Politisierung sind, bedingt durch den Unabhängigkeits-

kampf Algeriens und die Umbrüche, die das marxistische Denken auf weltweiter Ebene durchziehen. Vor diesem Hintergrund ist Blanchot selbst initiativ beteiligt am 1960 veröffentlichten Manifest der 121, in dem zu lesen ist: »Gibt es nicht Fälle, wo die Weigerung zu dienen eine heilige Pflicht ist, wo ›Verrat‹ die mutige Achtung des Wahren bedeutet?«<sup>3</sup>

Was die Unabhängigkeitsbewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts betrifft, so reproduzieren sie die heroische Matrix jenseits ihres historischen Bruchs. Sie haben zwar die Koordinaten des kriegerischen Registers dekonstruiert und völlig verändert, indem sie zivilen und bewaffneten Widerstand, Kampf in der Stadt und auf dem Land neu verknüpft haben, nicht zuletzt in Algerien, dank der Anwesenheit der Frauen in den Maquis, wie Frantz Fanon in *L'an V de la révolution algérienne* zeigt.<sup>4</sup> Guerillabewegungen haben den Unterschied eingeführt zwischen dem, was ein »bewaffnetes Volk« (Marx) leisten könnte, und einem Kampf, der nach einem militarisierten und staatlichen Modell geführt wird. Ihre Kämpfe haben eine andere Form der Anwesenheit in der Welt des Feindes erfunden, eine andere Weise, ein Gebiet zu bewohnen, sie haben dieses Dasein gerade dort behauptet, wo es vernichtet zu werden drohte; ihr Verhältnis zum Wagnis war nicht an das Nichts gekoppelt, sondern an das Unbekannte. Aber in dem Maße, in dem ihre politische Logik sich auf eine Übernahme der staatlichen Macht fixierte, hat sie letzten Endes diese Askese einer Ideologie der aufopfernden Tugend unterworfen, in Übereinstimmung mit einer Ver-

herrlichung des Todes, sei sie souverän und national oder romantisch und internationalistisch gestimmt. Die Siege der Unabhängigkeit tilgen letztendlich die Spannung zwischen Mut und Ordnung, indem sie sie normalisieren, ja indem sie sie unterdrücken.

Diese beiden Zugänge zur heroischen Matrix, der der Philosophie der Endlichkeit und der der Politiken nationaler Befreiung, zeigen, dass die Gleichsetzung von Mut und Heldentum nicht haltbar ist, dass sie einer Form von Blindheit entspricht. Blanchots Zugang besteht darin, den Mut zugleich mit dem Heldentum aufzukündigen, was Letzterem freien Lauf lässt; der Zugang der Unabhängigkeitspolitiken besteht darin, die anonyme Askese der Kämpfe in eine Opfertugend einzugliedern, was die Wiederkehr des Heldentums bewirkt. Jedoch beschränken diese Betrachtungen sich nicht auf die benannten Aporien, sondern umreißen auch die Schwierigkeit, die darin liegt, das Anonyme zu denken. Dieses kann nicht einem selbstbegründeten, willentlichen Subjekt angerechnet werden, noch können sein kollektiver Erfindungsreichtum und seine Gewalt einem Aug-in-Aug mit dem Tod geschuldet sein.

### **Mut, Subjekt, Ereignis**

Die Exhumierung des Muts steht nicht nur vor den Aporien des turbulenten 20. Jahrhunderts. Sie stößt gleichermaßen auf die Schwierigkeiten unserer Gegenwart, die durch einen so triumphalen

wie aggressiven Kapitalismus charakterisiert ist. Hinsichtlich der objektiven Dimension, die dieser den Menschen aufzwingt, hat das für die weltweite kapitalistische Verwertung erforderliche »Sicherheitsbedürfnis« sich in sein Gegenteil dialektisiert: Die rassistischen Politiken, die Errichtung von Mauern, die Zerstörung solidarischer Institutionen, die Verwüstung der Erde, die endemischen Kriege haben nunmehr einen dritten Weltkrieg am Horizont aufscheinen lassen. Was die subjektive Dimension angeht, so ist sie von vornherein neutralisiert, eingeklemmt und in die Defensive gedrängt. Es fällt schwer, in ihren Spannungen etwas anderes auszumachen als die objektive Anpassung an die Welt, wie sie ist, sei sie nun von Brutalität oder Unterwürfigkeit gekennzeichnet. Augenscheinlich wird dies in der Spannung zwischen dem Wiederaufleben eines todbringenden heroischen Tonfalls im Einklang mit einer schleichenden Faschisierung einerseits und der ständigen Berufung auf das vulnerable Leben andererseits, die einer permanenten und verallgemeinerten Fortsetzung der subjektiven Ohnmacht entspricht. Während das Denken sich zunehmend unfähig zeigt, materielle Wirkungen im politischen und gesellschaftlichen Bereich hervorzubringen, registriert Gewalt ihren Bruch mit dem Denken, indem sie sich in Hass darauf verwandelt. Dieses versteifende Hin und Her zwischen einem »nichts Wollen« und einem »das Nichts Wollen« beschränkt sich nicht auf die politische Sphäre, sondern betrifft die ontologische Prekarität der Subjektivierung selbst. Es ist genau dieses Schwanken im Leerlauf,

das die Frage nach einer mutigen Subjektivierung so dringend notwendig macht, während es sie zugleich in eine unbestimmte Ferne zu rücken scheint.

Weiter oben haben wir gesehen, dass der anonyme Mut keinem Ideal entspricht, sondern mit dem Unbekannten zu tun hat, genauso wie das Unpersönliche nicht die Unnahbarkeit des Todes bezeichnet, sondern die an seiner Unordnung hängende Unendlichkeit. So tritt der Mut nur dort in Erscheinung, wo etwas Unvorhergesehenes geschieht, sein Auftreten fällt ebenso in den Bereich einer materiellen Verwandlung wie in den der Vorwegnahme eines Zwecks, er bestimmt sich von keinem verfügbaren Wissen aus, sei es praktisch oder theoretisch. Diese Feststellung fordert dazu auf, direkt vom Unberechenbaren auszugehen, den Mut von dem Ereignis aus zu befragen, das ihn hervorruft und dessen Beweis er ist, indem er auf dieses setzt und sich als dessen Konsequenz einschreibt. Allerdings mündet dieser Weg, der sich bis Machiavelli nachzeichnen lässt, unmittelbar in eine Sackgasse, da die Schwierigkeit ja gerade darin besteht, die Subjektivierung des Muts in einer vom Ereignis verlassenen Welt zu erfassen.

Offensichtlich kann es nicht darum gehen, die Welt mit dieser Abwesenheit gleichzusetzen, was einfach darauf hinausläufe, wieder das Postulat einer unüberschreitbaren Endlichkeit zu bestätigen. Indessen zwingt das Dilemma unserer Gegenwart dazu, der eigenen Herangehensweise eine andere Richtung zu geben, sie einzugrenzen. Das Problem besteht nicht darin, den Mut ausschließlich als Wir-

kung eines ereignishaften Bruchs aufzufassen, wie Alain Badiou es verstanden wissen will, für den der Mut das ist, was ein Ereignis im Subjekt hervorruft, aber keineswegs vor diesem existieren kann. Das Problem besteht darin, die Intervention des Muts aus einem subjektiven Schnitt zu erhellen, was eine Untersuchung seines ereignishaften Auftauchens einschließt. Denn es geht nicht darum, den Mut der revolutionären, spekulativen und poetischen Perioden im Zusammenhang ihrer Geschichte darzustellen, sondern vielmehr darum, in diesen Sequenzen die Zeit zu erhellen, die sie erkennt, d. h. unsere. Nun ist es eine evident gewordene Bilanz, dass der mit »1968« bezeichnete Moment keine neue revolutionäre und emanzipatorische Periode eröffnet hat. Er hat uns weniger in den Sog eines Ereignisses katapultiert als in den eines historischen Abschlusses, der die Armut unserer Gegenwart prägt. Zu fragen, wie diese Armut den Affekt des Mutes erhellt, heißt zu fragen, wie dieser mit dem Unendlichen umgehen kann, ohne sich am Ereignis auszurichten.

Es ist also notwendig, noch einmal in nächster Nähe anzufangen, wie Blanchot es tut, noch einmal beim Exzess anzufangen, der das Subjekt entäußert. Nur ist – im Unterschied zum von Blanchot ausschließlich auf die Unnahbarkeit des Todes gelegten Akzent – der Akzent auf die dieser Unnahbarkeit innewohnende Instabilität zu legen. Sagen wir, dass das, was für die Angst gleich einer Drohung auftaucht, nämlich die Unordnung des Exzesses, das Nicht-Gesetz als Gesetz, für den Mut auf dem Wege seiner Unvorhersehbarkeit auftaucht: durch das Feh-

len eines Maßes. Es geht dabei um keine Symmetrie; die Angst befällt jedes Subjekt konstitutiv, während der Mut das zumindest nicht notwendigerweise tut. Unterstreichen wir ferner, dass es durchaus die Unordnung des Exzesses ist, die den Mut hervorruft, und nicht die Angst selbst. Die unmittelbare Nähe der beiden ist darin begründet, dass der Mut an sich, als Zugang zu einer Entscheidung für ihn und zu seiner Umsetzung in die Tat, eine Durchquerung der Angst mit sich führt. Paradoxerweise gibt es unter diesem Gesichtspunkt wieder eine Gemeinsamkeit mit Badiou, der diese Nähe in *Theorie des Subjekts* thematisiert.

Die unmittelbare Nähe von Mut und Angst bestätigt sich an allen untersuchten Gegenständen, in der Tragödie, im Hölderlin'schen Gedicht, in der revolutionären Politik, in der Dialektik. Bald taucht die Dynamik des Mutes in der Umgebung der Angst wieder auf, so in der Hegel'schen Dialektik der Knechtschaft oder in Adornos *Minima Moralia*, bald löst sie sich vom Schicksal ab, so in Sophokles' *Antigone*, bald unterscheidet sie sich bei Hölderlin von der Stärke, bald zeigt wiederum Kleist, wie der Blitz der revolutionären Gesten und Worte sich von ihrer rhetorischen Überlegenheit ablöst. Der letzte Text über »Zur Kritik der Gewalt« von Walter Benjamin problematisiert den Mut anhand seines Verhältnisses zur Gewalt, wie diese sich im Zorn manifestiert.

Noch einmal, der wechselnde Status der Begriffe von Subjekt und Subjektivierung, wie er hier zum Einsatz kommt, verweist nicht auf die angeblich

autonome und reflexive Ordnung der menschlichen Subjektivität, sondern auf das materielle Aufkommen eines Subjekts, und bezieht sich genauso auf das Subjekt des Unbewussten, den Begriff als Subjekt, das Gedicht, das revolutionäre Subjekt, das Subjekt des Klassenkampfes. Endlich kann die Subjektivierung des Muts jeden beliebigen betreffen, wenn unter »jeder beliebige« ein anonymes singuläres Sein unter anderen verstanden wird und nicht das vergesellschaftete, um sein Ich zentrierte Individuum.

Die Angst hat eine zeitliche und affektive Wertigkeit, eine Wertigkeit des Bevorstehens und der Gefahr; sie geht über das Reale hinaus, indem das Subjekt von der symbolischen Ordnung getrennt wird, hier verstanden im weiteren diskursiven Sinne, als die geordnete Verteilung, die die gesellschaftlichen Plätze regelt, das Gesetz dieser Verteilung, den Bereich der Sprache. Die von der Angst mitgeführte Drohung offenbart die Spitze einer Instabilität: Das Subjekt erfährt sein Objekt-Sein als der Ordnung entzogen, gleich einem Rest ohne Korrelat, gerade dort, wo sich die Prekarität dieses Seins einmischt, die ohne Beziehung zu dieser Ordnung ist. Die Prekarität ist ohne Beziehung zur Ordnung, aber sie ist nicht transzendent, sie durchdringt die Körper. Sie bezeichnet den immanenten Exzess des Endlichen über seine eigenen Ressourcen, und mithin das Unendliche, das an ihm hängt.

Entgegen der vom heroischen Modell oktroyierten Perspektive ist der Mut nicht dem Zusammenstoß mit dem Tod als äußerster Grenze des Lebens geweiht. Vielmehr wird er durch den Exzess hervor-

gerufen, der sich von dieser Grenze ablöst, durch das Unvorhergesehene, das er inmitten der Räderwerke der Unterwerfung einführt. Der Effekt dieses Unvorhergesehenen zwingt zu einer Entscheidung: Sich vorwagen oder nicht. Sich vorwagen heißt auf einen Schnitt mit diesen Räderwerken zu setzen, fernab jeder Rationalität, die es ermöglichte, dieses Wagnis zu begründen; entscheiden, nicht zu entscheiden, heißt verzichten, oder von seinem Begehren zurücktreten, um Lacan zu paraphrasieren. Das bedeutet, dass es keinen Mut gibt, der für die Feigheit undurchlässig wäre, da ja die subjektive Unterwerfung ihm immer logisch vorausgeht, genauso wie es keinen Mut gibt, der sich auf das alleinige *ex nihilo nihil fit* einer Entscheidung beschränkte, da ja sein Hereinbrechen Spuren der Widerrufung trägt, aus der er seine Kraft bezieht.

Der Mut zeigt sich durch zwei Schritte, durch eine doppelte Operation: Hereinbrechen und Askese. Als unbegründeter Schnitt forciert der Mut der Unordnung einen Weg inmitten der Koordinaten, die ihm vorgeschrieben sind: Er findet in einer präzisen Situation statt, ohne dass seine Kraft durch das bestimmt wäre, was sie durchbricht. Diese Kraft materialisiert das Aufeinanderprallen des Unendlichen und seiner endlichen Ressourcen in einem besonderen Moment der Abkoppelung: In dieser Verschwommenheit der Plätze, wo Unterwerfung zugleich sie selbst und nicht mehr sie selbst ist, entdeckt sich die Subjektivierung plötzlich befähigt zu einer unermesslichen Verschiebung, von der sie nichts wusste. Diese Intervention ihrer eigenen

Unvorhersehbarkeit wird in gewissem Sinne zu einem anonymen »Ereignis« für das Subjekt selbst, gleich einem unendlichen Maß, nach dem die Weise, die Welt zu bewohnen, ihre Spaltungen, ihre Kämpfe auf die Probe zu stellen, sich anders anordnen lässt. Als Askese, als fortwährende Übung setzt der Mut nicht nur sein Vertrauen in einen ereignishaften Bruch, dessen Konsequenzen er entfaltet; er setzt sein Vertrauen bereits ins Unberechenbare, in die Mitwesenheit des Unendlichen in jeder endlichen Ressource, das eingehegt wird durch die Entgrenzung des Kapitals, der staatlichen Hierarchien, der gesellschaftlichen Oppositionen, des Konsums, der Furcht und der Verwüstung. Indem der Mut dieses Unberechenbare zum Kompass seines Tuns nimmt, unterstützt er dessen Fortdauer und übermittelt seine Spuren. Die Subjektivierung des Muts ist also gleichzeitig hervorgerufen durch das Unvorhersehbare und beteiligt an seinem Aufkommen: Diese Verdoppelung ist ihr inhärent.

### **Das Unendliche des Maßes**

Die Logik des Kapitals ist bekanntlich nicht einfach eine objektive Produktionsweise, das Gesetz des Privateigentums, der räuberischen Verwertung, die auf dem Wege seiner verallgemeinerten Expansion und Konzentration vorgeht. Sie ist gleichermaßen ein Dispositiv, das unsere Subjektivitäten produziert, die darin inbegriffen sind. Damit ist die Logik der Subjektivität Gegenstand unzähliger kritischer

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung  
der Universität für angewandte Kunst Wien

*di:'angewandte*

Universität für angewandte Kunst Wien  
*University of Applied Arts Vienna*

Erste Auflage Berlin 2025

Copyright © 2025

MSB Matthes & Seitz Berlin

Verlagsgesellschaft mbH

Großbeerenstraße 57 A, 10965 Berlin, Deutschland

[info@matthes-seitz-berlin.de](mailto:info@matthes-seitz-berlin.de)

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die Nutzung  
des Werks für Text- und Data-Mining im Sinne  
von § 44b UrhG.

Satz: psb, Berlin

Druck und Bindung: Art-Druk, Szczecin, Poland

Umschlaggestaltung nach einer Idee von Pierre Faucheux

ISBN 978-3-7518-3045-4

[www.matthes-seitz-berlin.de](http://www.matthes-seitz-berlin.de)