

Mut zurzeit

Frank Ruda

der Muth will lachen
(Friedrich Nietzsche)¹

Ici chacun sait ce qu'il veut, ce qu'il fait quand il passe.
(Le chant des partisans)

1. Aristotelischer Republikanismus

Wieso heute? Wieso nochmal? Mut? Diese Fragen kann man nicht nicht aufwerfen, wenn man heute die Kategorie, um eine neutrale Bezeichnung zu nutzen, des Muts aufruft. Jeder Versuch der Rückkehr oder Revitalisierung scheint unmittelbar und eigentümlich deplatziert, altmodisch, wie aus einer anderen Zeit. Die Kategorie oder, problematischer, die Tugend des Muts scheint durch ihre eigene Geschichte überdeterminiert und invalidiert. Denn diese wird bevölkert von ausgelaugten maskulinen Klischees, die von einer nahezu buchstäblichen Erschöpfung und Erschlaffung männlichen Muts zeugen. Jeder Versuch, Mut wieder ins (begriffliche) Spiel zu bringen, scheint schon vorab und unvermeidlich zu einer weiteren Verteidigung klassischer groß-heroischer Gesten zu führen, die ihrem Wesen nach nicht bloß männlich, sondern überdies militaristisch und immer vom Pathos begleitet waren, den größten Gefahren, u. a. dem Tod, dem ultimativen Schlachtbeil, in Verteidigung des größeren Guts zu trotzen. Einer der griechischen Namen des Muts, *andreia*, wird, vor diesem Hintergrund vielsagend, nicht nur als Mut oder Tapferkeit (im Sinne des tapferen Soldaten) übersetzt, sondern zugleich als Männlichkeit und ist so augenscheinlichster Ausdruck dieses Problems.

Mut ist dem ersten, geläufigen Verständnis nach die militaristisch-heroische (und deswegen historisch männliche) Opfertugend par excellence. Es scheint schwierig, diese zu verteidigen. Dennoch hat der republikanische Senator Arizonas John McCain in seinem Buch *Why Courage Matters* (2008) Mut als die Tugend verteidigt, die einsetzt, wenn »our fear is overcome by our conscience and our

¹ Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe, Bd. 4, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1999, S. 48.

beliefs and forces us to act.«² Diese Definition hat George W. Bush 2001 angesichts der Angriffe des 11. September wieder aufgenommen, und Rudy Guiliani hat im gleichen Jahr Churchills Charakterisierung des Muts als höchste aller zivilen Tugenden gepriesen. Doch diese Verteidigungen und Lobpreisungen sind uneingestandene und – wahrscheinlich – unbedarfte Aufnahmen der aristotelischen Bestimmung des Muts als Tugend, die allen anderen Tugenden das Maß gibt. Diese Bestimmung findet sich in der *Nikomachischen Ethik* und ist wiederum durch John Lockes Reformulierung des Muts als »guard and support of all other virtues« angesichts »pain, disgrace, and poverty«³ eine einflussreiche geworden.

Gibt es heute einen unbewussten (oder allzu-bewussten) Aristotelismus des Muts, der zugleich Widerstände hervorruft? Um zunächst die Sachlage zu klären, hilft ein Rückgang auf Aristoteles – dem man zumindest nicht vorwerfen kann, US-Republikaner gewesen zu sein. Aristoteles bietet eine genaue Definition des Muts im neunten Kapitel seiner *Ethik* an, wo er dieselbe zuvorderst als eine Tugend bestimmt. Jede Tugend ist für Aristoteles die Mitte zwischen zwei Extremen. Sie balanciert die Extreme, indem sie die Mitte findet und so ein Maß gibt. Gemessene oder messbare Extreme sind durch Tugend nicht länger (zu) extrem. Tugend ist für Aristoteles wesentlich Maßnahme, auch der Mut: »[E]r [ist] die Mitte im Gebiet der Affekte der Furcht und Zuversicht«.⁴ Mut situiert zwischen dem, was uns Furcht macht, und unserer Zuversicht, sodass wir weder zu wenig noch zu viel Zuversicht angesichts dessen haben, was wir weder zu wenig noch zu viel – in Anbetracht unserer Vermögen – fürchten sollten. Aristoteles meint aber, dass Mut nicht alle Dinge betrifft, die uns Furcht machen, sondern spezifische. Denn es gibt Dinge, die man fürchten muss, die zu konfrontieren aber nicht vernünftig ist, etwa solche, die uns beschämt machen. Was uns beschämt, fürchten wir, aber Scham ist eine Art von Extrem, das man nicht durch ausreichende Zuversicht und den Maßstab des Mutes ausbalancieren kann. Sich zu schämen bedarf keines Muts. Was aber sind dann die Dinge, die man fürchten muss und bei denen das richtige Maß an Zuversicht angebracht ist?

Aristoteles' erste Antwort lautet: der Tod. Aber er fügt hinzu, dass nicht jeder Tod das Objekt des Muts sein kann. Sterben als solches ist keine mutige Tat. Vielmehr ist es nur ein Tod, der mit dem Begriff der Ehre verbunden ist, sodass der militärische Kampf zum Paradigma des Mut-Todes wird (wenn man ihn etwa ehrenhaft in Kauf nimmt, um sein Vaterland zu verteidigen). Im Allgemeinen und

² Vgl. John McCain: Why Courage Matters, unter: <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=1835325> (07.12.2016); John McCain: Why Courage Matters: The Way to a Braver Life, New York 2008.

³ John Locke: Some Thoughts Concerning Education (1693), Indianapolis 1996, S. 86.

⁴ Aristoteles: Nikomachische Ethik, Hamburg 1985, S. 59, 1115a.

im militärischen Kampf im Besonderen ist eine mutige Person so mutig wie ein vernünftiges menschliches Wesen zu sein hat, indem es zugleich die Dinge fürchtet, die das menschliche Vermögen übersteigen (Gewehrkugeln etwa). Mut ist die vernünftige Weise, Furcht zu haben, und seine Vernünftigkeit ist durch das rechte Maß von Furcht und Zuversicht bestimmt. Wenn Tugend immer eine quantitative Maßnahme, d. h. Balance ist, dann ist für Aristoteles Mut das rechte Maß von Furcht und Vertrauen. Jene, welchen dieses Maß fehlt, die »Verrückten oder Stumpfsinnigen«,⁵ fürchten nichts. Jene, die zu viel – sich »übermäßig«⁶ – fürchten, sind Feiglinge. Feiglinge, Verrückte und Stumpfsinnige gehören nicht in das Corps mutiger Menschen, weil ihnen das Maß fehlt. Die mutige Person hingegen hat (und fühlt) das richtige Maß an Furcht und konfrontiert diese mit dem richtig und vernünftig bemessenen Maß an Zuversicht und handelt so vernünftig – obgleich Aristoteles nahelegt, dass Zorn manchmal helfen kann, aber nur ein Zorn, der in eine vernünftig-motivationale Energie im Rahmen tugendhafter Handlungen umgewandelt werden kann.⁷ Die mutige Tat, weil sie immer das richtige Maß im Blick hat, ist so ethisch gut, wohingegen deren Gegenteil (die Extreme von Furcht und Zutrauen als solche) ethisch böse sind.

Die letztgültige Bestimmung des Muts ergibt sich bei Aristoteles aber durch den Rekurs auf praktische Erfahrung. Denn diese generiert Wissen. Mut kann man durch praktische Erfahrung in unterschiedlichen Situationen erlernen, die einen mit dem konfrontieren, was man fürchtet, und einem so eine angemessene Einschätzung der eigenen Vermögen erlauben. Mut erlernt man durch Handeln, durch *learning by doing*. So entspringt Mut als Tugend der spezifisch praktischen »Erfahrung«⁸ der eigenen Fähigkeiten in Konfrontation mit furchtbaren Situationen. Was man in diesen lernt, ist die Maßnahme dessen, was man zu tun fähig ist und wie viel Zuversicht man haben muss und kann. Diese Zuversicht entspringt wiederum dem Wissen um das, was wir fürchten und wie sehr wir es in Anbetracht unserer Fähigkeiten fürchten müssen. Mut leitet sich so vollständig aus einer Vermittlung von subjektivem und objektivem Wissen ab, aus dem Vermögen, Situationen praktisch zu diskriminieren und passend einzuschätzen. Wahrhaft mutig sind jene, die durch ihre eigene Erfahrung wissen, was sie unter welchem Umständen tun können und was und wie sehr sie dies zu fürchten haben, um so

⁵ Ebd., S. 61, 1115b.

⁶ Ebd. Der Feigling »fürchtet, was er nicht soll und wie er nicht soll, und aller dergleichen«.

⁷ »Der mutige Mann handelt nur aus dem Beweggrund der Sittlichkeit, aber der Zorn hilft ihm dabei.« Ebd., S. 64, 1116b. Bei den Utilitaristen wird wiederum dies zum Grund, wieso Mut eine Rolle im politischen Gemeinwesen spielen kann. So behauptet etwa Bentham, dass Mut *manchmal* dabei helfen kann, politische Handlungen zu ermöglichen. Vgl. Jeremy Bentham: *Deontology*, London 1834, S. 251.

⁸ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (wie Anm. 4), S. 63, 1116b.

einen angemessenen Grad an Selbstvertrauen an den Tag zu legen. Doch die eigentliche Handlungsmotivation des Mutigen bleibt immer die Verwirklichung des richtigen Maßes, der Wille, selbst ein Paradigma des richtigen Maßes – und in dieser Hinsicht des Guten, d. h. Maßnahme – zu sein.⁹

Bei Aristoteles findet man eine Definition des Muts – und hier wird einsichtig, warum Elias Canetti Aristoteles einmal als einen »Allesfresser« beschrieben hat, der für alles eine Schublade findet¹⁰ –, aber diese Definition ruht auf einem militärischen Paradigma auf. Denn das Objekt des Muts ist und bleibt der ehrenhafte *Tod für* die gute Sache, für die allgemeine Sittlichkeit, dem man sich stellt, weil man in der Lage ist, sich selbst und die Situation einzuschätzen, und so ein Maß für die Beziehung dieses Objekts zu den eigenen Fähigkeiten hat. Mut steht schon immer in Beziehung(en): Selbst- und Situationsbeziehungen. Man kann nun sehen, wieso die angeführten US-republikanischen Politiker die Tugend des Muts verteidigen. Denn durch sie lässt sich ein ethischer Heroismus im Herzen der politischen Gemeinschaft implementieren. Mut wird zur ersten und grundlegenden Bürgertugend, auf der aller gemein- und gesellschaftliche Verkehr aufruht. Dadurch wird aber die politische Gemeinschaft zu einer (zumindest latent) heroischen und (zumindest latent) männlichen – denn alle Helden haben etwas, nämlich das angemessene Wissen über ihre eigenen Fähigkeiten und die Situationen des Furchtbaren, sodass sie sich gewiss sein können, wann es einer heldenhaften Tat bedarf.¹¹ Eine Bemerkung Susan Sontags hinsichtlich der Terroristen des 11. Septembers, die einige Leute sehr verärgert hat, markiert hier einen hilfreichen Punkt hinsichtlich dieser ersten Mutbestimmung. Sontag hatte darauf hingewiesen, dass »[...] [in] the matter of courage (*a morally neutral virtue*): whatever may be said of the perpetrators of Tuesday's slaughter, they were no cowards.«¹² Wenn nun aber auch Terroristen Mut zugesprochen werden kann, weil sie keine Feiglinge waren (vielleicht müsste man behaupten, sei seien verrückt oder stumpfsinnig gewesen), dann kompliziert dies die vorliegende Situation.

⁹ Mutige bieten dem Furchtbaren die Stirn, allein »weil es so sittlich schön und das Gegenteil häßlich ist«. Ebd., S. 65, 1117a.

¹⁰ Elias Canetti: Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen, 1942–1972, Frankfurt a. M. 1976, S. 38 f., hier S. 39.

¹¹ Es ist hier nur ein kleiner Schritt nötig, um aus diesem Wissen ein Wissen darum zu machen, wann eine Ausnahmesituation, ein Ausnahmezustand den Einsatz des eigenen Lebens fordert. Wann dem so ist, wissen nur die wirklichen Helden, und zwar genau, wenn dem so ist.

¹² Susan Sontag: Talk of Town, in: The New Yorker, 24. September 2001, S. 32. Diese Überlegung lässt sich mit der These Shklars verbinden, dass Mut politisch nützlich, aber ebenso destruktiv sein kann. Vgl. Judith N. Shklar: The Liberalism of Fear, in: dies.: Political Thought and Political Thinkers, Chicago 1998, S. 3–20.

Das liegt nun weniger daran, dass Sontags Bemerkung ein Affront für das skizzierte US-republikanische Verständnis des Muts sein muss, vielmehr hat es, schlimmer noch, damit zu tun, dass sie darauf aufmerksam macht, inwiefern auf rein formaler Ebene die Anschläge des 11. Septembers dieser Beschreibung entsprechen. Nimmt man diese mehr oder minder zeitgenössische US-republikanische Verteidigung des Muts für den Moment als ein repräsentatives (oder repräsentativ-ideologisches) Paradigma, wird schnell deutlich, warum es zumindest kontrovers erscheinen mag, wenn man heute zur Kategorie des Muts zurückkehrt. Nun gibt es vier Optionen: Entweder versucht man trotz der genannten Probleme, eine anders geartete Verteidigung dieses Modells zu leisten, oder man versucht eine nicht-aristotelische Verteidigung des Republikanismus (die die Wurzel allen Übels eher bei Aristoteles lokalisiert), oder man versucht eine nicht-republikanische Verteidigung des Aristotelismus (wenn der Republikanismus der eigentliche Name des Problems sein sollte), oder aber, man unternimmt eine nicht-aristotelische und nicht-republikanische Bestimmung des Muts. Es ist diese letzte Option, die meine Überlegungen im Folgenden anleiten wird. Dabei haben diese einige Berührungspunkte mit vielfach angebrachten Kritiken des skizzierten Modells, die von feministischen Denkerinnen vorgetragen wurden: Kritiken an den neuen »Manly Men«¹³, den (wieder) männlichen Männern und der mit ihnen verbundenen Idee des Muts. Ich konzediere vollends, dass es im Folgenden darum geht und gehen muss, was Wendy Brown »post-masculinist courage«¹⁴ genannt hat, oder kurz: um weiblichen Mut.

2. Mut ohne Tugend: Eine negative Skizze

Wie aber kann man den Begriff des Muts vom Republikanismus (amerikanischer Prägung) und Aristotelismus befreien? Die methodologische Intuition ist die folgende: Es gilt, den Begriff des Muts grundlegend vom Begriff der Tugend abzutrennen. Denn dieser ermöglicht die angezeigte Verbindung zwischen Republikanismus und Aristotelismus und zudem die Art Aristotelismus, der letztlich ein uneingestandener heroischer Militarismus ist. Wie dies zu tun ist, lässt sich zunächst negativ anzeigen. Denn das republikanisch-aristotelische Modell lässt sich als negative Matrix all der begrifflichen Verbindungen verstehen, die man neu durchdenken muss. So muss dann nicht nur das Band zwischen Mut und Tugend

¹³ Patricia Leigh Brown: Heavy Lifting Required: The Return of the Manly Men, in: The New York Times, 28. Oktober 2001.

¹⁴ Wendy Brown: Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory, Totowa 1988, S. 205 f.

zerschnitten werden, sondern es muss auch gelten, dass Mut nicht länger der Name einer Form von Wissen sein kann. Mut kann nicht länger die angemessene Evaluierung praktischer Entscheidungen ausgehend von einer angemessenen Kenntnis der eigenen Fähig- und Fertigkeiten in Bezug auf angemessen bewertete Situationen der Furcht bezeichnen. Das Maß, das mit dem Begriff des Muts verbunden sein soll, kann dann auch nicht länger gegeben sein, sondern muss beständig in Frage stehen. Maßnahme ist dann Problem, nicht wissentlicher Verwaltungsakt.

Was aber kann Mut sein, wenn er nicht als Tugend verstanden und deswegen nicht in einem objektiven Wissen von sich und der Situation verankert ist? Meine Antwort auf diese Frage, von der ich hier nur Bruchstücke werde formulieren können, wird wie folgt lauten: Wenn Mut keine Tugend ist, dann muss Mut eine spezifische Form von Operation bezeichnen. Eine Operation, die einen eigenen operativ-ontologischen Status hat; einen Status, der präziser gefasst Prozesse der Neumodellierung von Ontologie(n), von Seinsverhältnissen beschreibt und sich deswegen noch genauer als eine »para-ontologische«¹⁵ Operation fassen lässt. Eine solche Operation kann (oder soll) nicht länger so gedacht werden, dass sie von einem gegebenen Wissen (um Vermögen und Situationen) abgeleitet wird. Vielmehr muss mit der Bestimmung des Muts eine andere Beziehung zum Wissen auf dem Spiel stehen: eine Beziehung, die als konstitutiv oder rekonstitutiv für Wissen gedacht werden muss – und die sich in einer Bemerkung Nietzsches angedeutet findet, in der es heißt: »Man hat nur spät den Muth zu dem, was man eigentlich weiß.«¹⁶ Nietzsches Bemerkung deutet auf ein Wissen, von dem wir nicht wissen, dass wir es haben. Dies wiederum ist eine der explizitesten Definitionen, die Freud vom Unbewussten gibt.¹⁷ Entweder wird es daher beim Mut um eine andere Beziehung zum Wissen gehen oder sogar um ein anderes Wissen, sodass der Mut eine Operation ist, die mit der bei Heidegger und anderen (u. a. Lacan) eingeführten Unterscheidung von Wissen und Wahrheit zu tun hat.

¹⁵ Der Begriff der »Para-Ontologie« findet sich – implizit – bei Lacan, wenn dieser davon spricht, dass die Psychoanalyse selbst den Platz eines »discourse of the *par-être*, a discourse on being as *para-being*, as ›being beside« [*être à côté*]« annimmt. Jacques Lacan: The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis, New York/London 2006, S. 44. Der Begriff der Para-Ontologie ist vor allem von Lorenzo Chiesa stark gemacht worden, wenngleich in anderer Ausdeutung, als ich ihn hier verwende. Vgl. dazu: Lorenzo Chiesa: Towards a New Philosophical-Psychoanalytic Materialism and Realism, in: ders. (Hg.): Lacan and Philosophy: The New Generation, Melbourne 2014, S. 7–21; Lorenzo Chiesa: The Not-Two: Logic and God in Lacan, Cambridge/London 2016.

¹⁶ Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente. 1885–1887, KSA, Bd. 12, S. 407.

¹⁷ Bei Freud liest sich das wie folgt: »[E]s ist doch sehr wohl möglich, ja sogar sehr wahrscheinlich, daß der Träumer es doch weiß, was sein Traum bedeutet, *nur weiß er nicht, daß er es weiß, und glaubt darum, daß er es nicht weiß.*« Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. Studienausgabe, Bd. 1, S. 117.

Mut ist dann nicht länger eine Art zu wissen, wie und was ist, sondern beinhaltet vielmehr die Aktivierung einer anderen Art von Wissen oder dessen, was sich nicht in Kategorien des Wissens eintragen lässt, nämlich Wahrheit.¹⁸ Man kann die Verbindung von Wissen und Mut bei Aristoteles so durch ein Band zwischen Mut und Wahrheit ersetzen. Nur so kann man die Ableitung von Mut aus Wissen vermeiden, die konstitutiv für die Identifikation von Mut mit Tugend ist. Man verlässt also das Terrain objektiven Wissens, wenn man Mut in Begriffen einer (para-ontologischen) Operation beschreibt, die sich schon deswegen nicht wissend und wissentlich darauf bezieht, was ist, weil sie das, was ist (oder genauer: gewesen sein wird) allererst selbst hervorbringt. Klassischerweise meint dies aber, dass man dann den Begriff des Muts an eine Stelle rückt, an der es entweder um die Veränderung (und nicht Erhaltung) oder Genese der Welt geht oder/und um das, was man Subjektivierung nennen kann.

Mut muss dann, in anderen Worten, eine Operation sein, die nicht auf das Sein von bereits gegebenen Subjekten und Objekten bezogen ist, sondern vielmehr mit dem zu tun hat, was (noch) nicht ist, oder genauer: mit dem, was *nicht ist*, sondern *geschieht*¹⁹ – und deren materialer Effekt in der Hervorbringung von Subjekten (und Welten) liegt. Ein solcher Begriff des Muts wäre nicht länger wissende Tugend dessen, was ist (und sein kann), sondern eine antizipative Aufnahme dessen, was man für unmöglich hält und das dennoch geschieht;²⁰ eine Operation, die darin besteht, das, was geschieht und unmöglich schien, *als* etwas, was geschieht, zu identifizieren, und die dazu führt und führen muss, dass mit einer solchen Identifikation die Einsicht einhergeht, dass man nun nicht nur entscheiden muss, wie zu handeln ist, sondern bereits entschieden hat. Mut wäre die Operation, die einem ermöglicht, die Verantwortung für eine Entscheidung anzunehmen, die man nicht bewusst getroffen hat und die aber dennoch niemand anderes als man selbst getroffen hat.

Um diesen Gedanken aus dem Bereich reiner Spekulation zu holen, ein etwas klischeehaftes Beispiel: Es bedarf des Muts, die Tatsache, dass man sich verliebt hat, als etwas zu identifizieren, das einem widerfahren ist. Mut ist dann, um an dieser Stelle die Terminologie Alain Badiou's zu benutzen, weder Ereignis, noch bereits das aus einem solchen hervorgehende Subjekt (dann könnte es eine Tugend

¹⁸ Michel Foucaults letzte Vorlesung am Pariser Collège de France trug dieser unter dem Titel *Der Mut zur Wahrheit* vor, der an dieser Stelle ebenfalls treffend erscheint. Ich werde weiter unten kurz auf Foucault zurückkommen. Vgl. Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit: Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84*, Berlin 2010.

¹⁹ Deswegen kann man Mut ebenfalls nur als Operation denken.

²⁰ Charcot, Freuds Lehrer, hat das berühmterweise einmal so formuliert: »la théorie, c'est bon, mais *ca n'empêche pas d'exister*.« Vgl. Freud: *Vorlesungen* (wie Anm. 17), S. 146.

sein), sondern fasst vielmehr die Operation, die ein Ereignis als Ereignis identifiziert und in dieser Hinsicht konstitutiv (oder rekonstitutiv) für ein Subjekt (etwa ein Liebespaar) ist.²¹ Darin, dass jedes Ereignis in der Form einer »Ja oder Nein«-Entscheidung erscheint, liegt dann auch eine Weise zu formulieren, warum die Operation des Muts sich zugleich in Begriffen von Verdichtung beschreiben lässt, da es sich bei der Entscheidung, in deren Form etwas, das mir widerfährt (ein Ereignis), erscheint, notwendig um ein auf zwei und nur zwei Optionen verdichtetes Verhältnis zur Welt als solcher handelt. Zu einer solchen Wahl – deswegen verdichtet sich in ihr die Konstitution der Welt als solcher und steht mit ihr auf dem Spiel – kann man sich nicht nicht verhalten. Es handelt sich so beim Mut immer um einen »Muth [...] Wunder zu erleben«²².

Die hier nur negativ vorgenommene Skizzierung eines nicht-aristotelischen Mut-Begriffs lässt sich in einer Serie von Oppositionspaaren artikulieren: Nicht Tugend, sondern Operation; nicht ableitbar von einem gegebenen (oder erworbenen) Wissen, sondern Aktivierung eines anderen Wissens oder: nicht objektives Wissen, sondern subjektive Wahrheit; nicht objektives Wissen von etwas Gegebenem, sondern Wahrheit, welche aus etwas entspringt, das geschieht und die Konstitution von Subjekten betrifft. Es gilt aber noch (zumindest) eine weitere Koordinate in dieses noch sehr abstrakte und skizzenhafte Bild einzutragen: Ist für das aristotelische Setting der Begriff der Furcht entscheidend, so wird der nicht-aristotelische Begriff des Muts vielmehr mit dem Begriff der Angst verbunden sein, denn beide sind nicht identisch.

Es ist bekannt, dass Furcht, wie Heidegger ausgeführt hat,²³ immer in Beziehung zu einem Objekt in der Welt steht und in genau diesem Sinne immer kommuniziert werden kann (etwa wenn ich sage: »Ich fürchte mich vor Fröschen. Die sind so glitschig!«). Angst hat hingegen kein Objekt in diesem Sinne. Fühlt man sich ungut, weil ein Mann mit Maske und Messer einen uneingeladener Weise durch die eigene Wohnung jagt, um ein potentiell Horrorfilmbeispiel zu wählen, dann fühlt man, technisch gesprochen, Furcht und nicht Angst. Angst hat kein Objekt der Welt als Ursache:²⁴ Sie kennt keine rein äußerliche Verursachung,

²¹ Die Kategorie des Muts ist entscheidend für den mittleren Alain Badiou, d.h. für die Phase seines Werks, die zwischen den frühen politischen Schriften und dem Beginn des *Sein und Ereignis*-Zyklus' situiert. Paradigmatisch dazu: Alain Badiou: *Theorie des Subjekts*, Zürich 2014. Zum Begriff des Ereignisses, der Subjektivierung und des Eingriffs (der Identifikation von Ereignis als Ereignis), vgl. Alain Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, Berlin 2005.

²² Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*. 1869–1874, KSA, Bd. 7, S. 49.

²³ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, S. 184–191.

²⁴ Heidegger hat darauf hingewiesen, dass es »das Man« ist, das »den Mut zur Angst« nicht aufkommen lässt, weil es ihn schon immer auf ein Objekt hin zurichtet. Vgl. ebd., S. 254.

weil sie vielmehr die Welt als solche und deren Konsistenz betrifft und mit ihrem Eintritt dieselbe wie auch unseren Platz in ihr in Frage stellt. Deswegen ist sie für Heidegger eine »ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins«²⁵ und somit Vorbedingung für eine angemessene Entschlossenheit, d. h. für ein richtiges Verständnis des Entwurf-Charakters des Daseins. Lacan hat in der Folge diese Bestimmung modifiziert, indem er hinzugefügt hat, dass Angst zwar kein Objekt (in der Welt) hat, zugleich aber ebenso gilt, dass Angst nie ohne Objekt auftritt.²⁶ Im Französischen liest sich die Formulierung, die Lacan diesem Gedanken gibt, wie folgt: *l'angoisse n'est pas sans objet* [wörtlich: die Angst ist nicht ohne Objekt]. Damit hat die Angst kein Objekt, sie ist aber auch nicht ohne (*pas sans*). Das Subjekt macht sogar, wie Lacan spezifiziert, keinen wirklichen Schritt im Leben (*aucun pas sans*) ohne Angst und ihr Objekt. Das meint, dass das Objekt der Angst etwas ist, das geschieht (*pas-sans*), etwas, das passiert, das ein Passieren anzeigt; etwas, das zupasskommt, mir und mich passiert und widerfährt.

Wenn man den Mut von einer zumindest potentiell militaristischen Tugend-Deutung bei Aristoteles absetzen will, dann besteht eine Möglichkeit darin zu untersuchen, was es bedeuten kann, dass Mut eine Operation ist, deren operative Domäne mit diesem eigentümlichen Nicht-Objekt, Un-Objekt, dem Objekt der Angst zu tun hat. Das impliziert, dass man zu untersuchen hat, inwiefern nicht nur die Angst, sondern auch der Mut (gegen Aristoteles) es nicht mit einem Objekt der Welt zu tun hat, aber auch von ihm gilt, dass er nicht ohne Objekt ist. Mut ist nicht ohne Objekt. Das meint, dass es keinen Mut gibt, ohne dass etwas passiert, ohne *quelque chose qui se passe ou qui s'est passé*. Mut ließe sich so als Arbeit mit und an Angst und ihrem eigentümlichen Objekt fassen. Eine Arbeit, die sich in ihren Operationen zwischen Verdichten und Zerstreuen bewegen muss, indem sie (immer wieder neu) das richtige Maß dafür zu finden sucht, wie nah etwa oder wie weit entfernt dieses Objekt sein kann oder muss.²⁷ Dies führt in der Folge dann zu der schwierigen Frage, wie sich ein Begriff eines solchen Maßes denken lässt: Was ist ein Maß, das konstitutiv operational und subjektiv ist und zugleich aber nicht quantitativ, weil es ebenso konstitutiv gegebene Wissensbestände übersteigt?²⁸

Ich nutze an dieser Stelle ausschließlich Heideggers Unterscheidung zwischen Furcht und Angst, die ich im Folgenden außerhalb Heideggers weiter konturiere.

²⁵ Ebd., S. 184.

²⁶ Jacques Lacan: Die Angst: Das Seminar, Buch X, Wien 2011, S. 111 ff. Angst ist das, was genau deswegen nie täuscht, d. h. ein Index des Subjekts.

²⁷ Letztlich bedeutet dies, dass man einer Art Theorie der Punktierung bedarf: Wann ist der Punkt erreicht, an dem Angst blockierend und hemmend wirkt? Wann wirkt sie so, dass sie neue Handlungsmöglichkeiten aufscheinen lässt?

²⁸ Hegel wird in seiner *Logik* dafür argumentieren, dass die Wahrheit des Begriffs des Maßes deswegen letztlich das Maßlose ist. Vgl. G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Werke, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1986, S. 442.

Alle diese Bestimmungen, die in negativer Weise, d. h. durch Negation des aristotelisch-republikanischen Modells des Muts gewonnen werden können, sind (bisher) hoch spekulativ. Wie lassen sich diese in positiver Weise spezifizieren?

3. Philosophie und Mut

Es mag nach einem nicht weniger abgenutzten Klischee klingen, aber es gibt eine Form der Praxis, die häufig, wenn nicht sogar immer schon von sich behauptet hat, in einer intimen Beziehung zum Mut zu stehen, nämlich die Philosophie selbst. Man kann daher zumindest annehmen, dass sich durch die Untersuchung des inneren Bandes zwischen Philosophie und Mut ein positives Verständnis des Muts gewinnen lässt, das sich vom aristotelischen Bild unterscheidet. Die Philosophie ist als Praxis vielleicht oder zumindest manchmal weniger männlich und vielleicht oder zumindest manchmal weniger militärisch als die anfänglich gegebene männlich-militärische Mutbestimmung.²⁹ Wenn es in der Philosophie um Mut geht, dann kann es in ihr ebenso um einen Mut gehen, der anderer Art ist.³⁰ Um sich einem solchen anzunähern, ist es aber hilfreich, zunächst die Annahme zu überprüfen. Hat die Philosophie wirklich eine intime Beziehung zum Mut und welcher Art ist diese?

Blickt man für eine Antwort in die Geschichte der modernen Philosophie, inklusive in die der – den Affekten zumeist nicht übermäßig wohlgesinnten – rationalistischen Philosophie, dann findet man prominente Bezüge zum Mut. Um einige Beispiele anzuführen: In René Descartes' letztem Buch, den *Leidenschaften der Seele*, argumentiert dieser dafür, dass nur eine Art des Muts, den er Edelmut nennt,³¹ uns von der Gleichgültigkeit befreien kann, die aus grundlegenden Fehlverständnissen von Freiheit entspringt und die uns in äußere Abhängigkeitsverhältnisse bringt. Nur Mut kann uns helfen, uns nur auf unser eigenes Vermögen

²⁹ Es lassen sich sicherlich zahllose militärische und männliche Bestimmungen philosophischer Praxis finden (auch wenn es noch zu klären wäre, ob eine solche sich auch bei Aristoteles findet). Etwa bei Paul Tillich, der in der Diskussion von Sokrates, der Stoiker und Nietzsche die Philosophie als diejenige menschliche Aktivität deutet, die – neben der Religion – uns lehren kann, wie man sein Leben lebt, und die dies nur tun kann, weil wir in ihr in sublimierter Weise die Bedrohung des Nicht-Seins und Todes konfrontieren: Philosophie ist, um Clausewitz' berühmte Formel zu bemühen, die Ausübung einer männlich-militärischen Tugend mit anderen Mitteln. Vgl. Paul Tillich: *The Courage to Be*, London 1952.

³⁰ Philosophie wäre dann im entscheidenden Sinne eine weibliche Form von Praxis – weiblich ist hier nicht biologisch, sondern logisch, d. h. im Sinne der von der Psychoanalyse unterschiedenen Formen der Sexuierung gemeint.

³¹ Vgl. René Descartes: *Die Leidenschaften der Seele* (1649), Hamburg 1984, S. 224 f.

zu verlassen und d. h. auf das Denken. Mut bedarf es also, um heteronome Bestimmtheit und falsche Konzeptionen der Überlegung und des Denkens hinter uns zu lassen. Nach Descartes wird Kant in berühmter Weise das Aufklärungsprojekt so verstehen, dass es bei diesem wesentlich auf »Entschließung und [...] Mut« ankommt, auf den »Mut, [s]ich [des] *eigenen* Verstandes zu bedienen«: »Sapere aude!«³² Diese Formel gibt zu verstehen, dass wir ohne Mut nicht gebrauchen, was uns zu vernünftigen Wesen macht, d. h. wir nicht als die handeln, als die wir handeln sollen.³³ Nach Kant statuiert Hegel, dass der »*Mut der Wahrheit*« und der »*Glaube an die Macht des Geistes die erste Bedingung des philosophischen Studiums ist*«,³⁴ und bemerkt an anderer Stelle, dass dieser Mut eine gewisse Form der Passivität impliziert, derer es bedarf, um der »innere[n] Notwendigkeit« zu folgen und anzunehmen, was »stärker ist als das Subjekt« und wovon »sein Geist dann ruhelos getrieben wird, ›daß er überwinde‹ und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuß verschaffe.«³⁵ Nach Hegel preist Kierkegaard den Mut als einziges Maß im Leben, was meint, dass wir nicht wissen, was ein Leben wert ist, wenn wir nicht auch dazu bereit sind, alles, was uns jetzt gerade lieb ist, – ganz paulinisch – zu riskieren und einen Sprung in den und aus Glauben tun.³⁶ Nach Kierkegaard wiederum insistiert Heidegger auf den befreienden Effekten des Affekts der Angst und auf dem Mut, sich dieser zu stellen, um die spontane Ideologie des Alltagslebens zu überwinden. Wenn dieser kursorische Blick in ihre moderne Geschichte es so scheinen lässt, dass die Philosophie einen Begriff des Mutes benötigt und sogar, wie Badiou einmal bemerkt hat, »jede Philosophie durch die Definition des Muts, die sie gibt, bestimmt ist«,³⁷ dann stellt sich die Frage, wie genau der Mut (in) der Philosophie begrifflich zu fassen ist.

³² Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), Werke in sechs Bänden, Bd. 6, Wiesbaden 1964, S. 53.

³³ Zugleich sollte man betonen, dass die kantische Formel zwar durch die textliche Kursivierung Klarheit suggeriert, aber, liest man sie als technische Formel, eine tiefe Dunkelheit besitzt, denn: Wie kann man sich – im kantischen Kosmos – nicht des eigenen Verstandes bedienen?

³⁴ G.W.F. Hegel: Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin, Werke, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1985, S. 404.

³⁵ G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, Werke, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1985, S. 38.

³⁶ Vgl. Søren Kierkegaard: Entweder – Oder: Teil I und II (1843), München 2007, S. 417.

³⁷ Alain Badiou: L'antiphilosophie de Wittgenstein (1993–1994), unter: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/93–94.htm> (07.12.2016). Übersetzung des Verf.

4. Foucault

1983/84 hält Michel Foucault am Collège de France Vorlesungen zum Mut (zur Wahrheit). Im Folgenden nehme ich nur die Bestimmungen der »Bedingungen und Formen des Handlungstyps«³⁸ der Philosophie auf, um dem Zusammenhang mit dem Begriff des Muts nachzugehen. Foucault zeigt, dass die Philosophie, die ein wahrer Diskurs zu sein beansprucht, eine Reihe von Indifferenzierungsoperationen beinhaltet. Sie muss sich gegenüber bestimmten Faktoren gleichgültig machen, nämlich: erstens gegenüber dem Adressaten einer Rede, auch wenn es zugleich unabdingbar ist, dass jemand adressiert wird.³⁹ Diese Indifferenzierung sorgt für eine strukturelle Gleichheit der Adressaten, sodass sich potentiell jeder Beliebige adressiert findet; zweitens gegenüber dem Kontext, in dem der Diskurs situiert. Diese Indifferenzierung sorgt für einen Abzug des wahren Diskurses von allen ihn bestimmenden historischen, institutionellen, sozialen Bindungen. Wahrheit lässt sich so nur buchstäblich *out-of-context* artikulieren, auch wenn sie immer die Wahrheit eines singulären Kontexts ist;⁴⁰ drittens gegenüber den Konsequenzen, die er hervorruft. Diese Indifferenzierung sorgt für eine Konzentration auf die Praxis des Diskurses selbst;⁴¹ viertens gegenüber der konkreten Weise, in der der Diskurs objektiv wird. Diese Indifferenzierung beinhaltet immer so klar und deutlich, gleich in welcher Sprache, zu sagen, worum es geht: Es geht nicht um eine Repräsentation der Wahrheit – auch wenn die Repräsentation nie abgeschafft wird –, sondern um diese selbst, die deswegen auch die Wahrheit des (sprechenden) Subjekts sein muss.⁴²

Deswegen bedarf die Philosophie als Paradigma des wahren Diskurses »eine Wandlung des Subjekts«⁴³ und diese ist mit dieser vierfältigen Indifferenzierung verbunden. Diese Wandlung vernetzt den Mut. Mut indiziert eine Transformation des Subjekts, die es ermöglicht, wahr zu sprechen und zu handeln, d. h. diese Indifferenzierungen durchzuführen. Mut ist Formbestimmung der Praxis der Indifferenzierung, die die Praxis des wahren Diskurses, d. h. der Philosophie ist. Denn diese Indifferenzierungen führen notwendig zu einer Konzentration, zu einer Verdichtung auf und in der Praxis der Wahrheit⁴⁴ – in einem »Leben der

³⁸ Foucault: Mut zur Wahrheit (wie Anm. 18), S. 15.

³⁹ Ebd., S. 18.

⁴⁰ Ebd., S. 26 ff. u. S. 37.

⁴¹ Ebd., S. 175.

⁴² Ebd., S. 197 ff.

⁴³ Ebd., S. 187.

⁴⁴ Foucault bemerkt deswegen, dass *alethes* (wahr) das ist, was keine Hinzufügung enthält. Man könnte anmerken: weil sie selbst hinzukommt und eine gegebene Situation supplementiert. Ebd., S. 287.

Wahrheit«⁴⁵ (im doppelten Genitiv). Man hat es hier, wie deutlich werden sollte, mit einer möglichen Beschreibung gewisser Komponenten der operativen Form des Muts zu tun. Foucault gibt zudem an einer Stelle seiner Vorlesungen einen Hinweis darauf, was als immanentes Maß für diese operative Form gelesen werden kann, nämlich, dass man immer »den Mut haben« sollte, »all das Schlimme«, das man denkt, »auch zu sagen«.⁴⁶ Man könnte das leicht anders pointiert so fassen: Mut als Teil der Ausübung einer indifferenzierenden Praxis (der Wahrheit) hängt entschieden damit zusammen, das Schlimmste anzunehmen, zu denken und zu sagen.⁴⁷ Wie lässt sich dieser Gedanke verstehen? Wird Mut so nicht doch zur (negativen) Tugend?

5. Hegel

Hegel kann hier eine Antwort geben. An einer Stelle heißt es bei ihm, dass sowohl Philosophie als auch Denken überhaupt »den Willen und den Mut der Wahrheit«⁴⁸ benötigen. Und am Beginn seiner *Wissenschaft der Logik* – genauer: bevor sie beginnt – findet sich eine Spezifizierung, wie dieser Wille und Mut zu verstehen ist. In diesem Buch, um den Leser zu erinnern, geht es um nicht weniger als um die Darstellung der Schöpfung der Welt aus der Immanenz des Schöpfungsaktes. Die Logik beansprucht »die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist«.⁴⁹ Die Logik situiert sich vor der Schaffung der Welt, d. h. an einem Ort, wo es keine Welt gibt und in dieser Hinsicht das Schlimmste bereits stattgefunden hat, weil es nichts gibt, an das wir uns halten können. Deswegen bezieht sich Hegel an einer Stelle auf Horaz und schreibt: »*si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*«⁵⁰ – Wenn der Weltbau krachend einstürzt, treffen die Trümmer noch einen Helden. Hegels Pointe ist: Damit Denken beginnt, muss das Schlimmste immer bereits stattgefunden haben, eine Art ultimative Indifferenzierung. Aber genau diese ist die Vorbedingung für das, was in der Folge dargelegt werden soll, nämlich ein wirklicher Begriff von Freiheit.

⁴⁵ Ebd., S. 229.

⁴⁶ Ebd., S. 175.

⁴⁷ Eine längere Rekonstruktion des Zusammenhangs von Philosophie und dem Schlimmsten findet sich in: Frank Ruda: *Abolishing Freedom. A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Nebraska 2016.

⁴⁸ Hegel: *Enzyklopädie* (wie Anm. 35), S. 14.

⁴⁹ Hegel: *Wissenschaft der Logik* (wie Anm. 28), S. 44.

⁵⁰ Ebd., S. 91.

Bevor Hegel seine Darstellung beginnt, bemerkt er, dass etwas Außergewöhnliches stattgefunden hat: Kant. Kant hat die Philosophie neu begründet, indem er gezeigt hat, dass es nur Philosophie gibt und geben kann, wenn man alle Dogmatismen und nicht begründeten Überzeugungen überwindet und zugleich sich damit nicht auf die Seite des Skeptizismus schlägt. Philosophie muss aus der Vernunft allein entspringen. Aber Kant, so Hegel, ist es nicht gelungen, eine wirkliche Philosophie aus dieser Einsicht zu entwickeln. Hegel gibt eine überraschende Beschreibung von Kants Leistung: »Die kritische Philosophie machte zwar bereits die *Metaphysik* zur *Logik*, aber sie wie der spätere Idealismus gab, wie vorhin erinnert worden, aus Angst vor dem Objekt den logischen Bestimmungen eine wesentliche subjektive Bedeutung [...].«⁵¹ Gewöhnlich liest man diese Stelle als Beweis für Hegels Angriff auf Kants Subjektivismus. Aber selten findet Hegels genaue Pointierung Beachtung. Denn Kant regrediert zum Subjektivismus aus Angst: Kant hatte Angst vor dem Objekt. Mit ihm trat etwas wirklich Neues ein, denn Kant hat zum ersten Mal Angst in die Philosophie eingeführt und so gezeigt, dass die souveräne Distanz derselben gegenüber ihrem Objekt nicht aufrechtzuhalten ist. In dieser Hinsicht ist Hegels Bemerkung eine Auszeichnung: Kant war der erste ängstliche Philosoph. Aber Kant war nicht mutig. Er hat nicht das getan, was man tun muss, um nach seiner eigenen Bestimmung ein Denker der Aufklärung zu sein. Deswegen gibt es, wie man Hegel verstehen kann, nicht viel an Kant zu retten, außer der Angst und ihrem eigentümlichen Objekt. Man kann Kant vergessen, aber dieses Vergessen kann niemals Vergessen der Angst sein.

Das bedeutet, dass man nach Kant den Mut haben muss, das zu denken, was Kant entdeckt hat, aber wovor er zurückgeschreckt ist. Ein erster Schritt besteht dann darin, immer wieder Angst in die Philosophie und in das Denken einzuführen. Diese Eintragung ermöglicht dann, zwischen zwei Typen von Objekten zu unterscheiden und damit die Sphäre der Objektivität in zwei zu teilen. Das ist aber nur der erste Schritt. Man braucht auch den Mut, das Objekt zu denken, das von allen anderen Objekten unterschieden ist. Wie soll das gehen? Hegel behauptet, dass das passierende Objekt des Denkens dann gedacht werden kann, wenn man mit »der Beiseitsetzung aller Reflexion und Meinung, die man sonst hat«, beginnt und wir »nur aufnehmen, *was vorhanden ist*«. ⁵² Was aber ist vorhanden? Hegel antwortet: »Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das *Denken als solches* betrachten wolle, *ist vorhanden*.«⁵³ Es ist ein Entschluss, der Angst produziert. Ein Entschluss, den man nie bewusst getan hat,

⁵¹ Ebd., S. 45.

⁵² Ebd., S. 68. Diese Stelle bedürfte einer längeren Kommentierung, denn die ›Beiseitsetzung‹ ist eine Form der Indifferenzierung, das ›Aufnehmen‹ ist gerade kein Aufheben.

⁵³ Ebd.

dessen Konsequenzen man aber nichtsdestotrotz nachgeht.⁵⁴ Es bedarf des Muts, um praktisch die Konsequenzen eines solchen Entschlusses zu entfalten. Der Status dieses Entschlusses gleicht dem, was Freud Neurosenwahl genannt hat.⁵⁵ Von dieser Stelle kann eine neue Bestimmung des Muts ausgehen. Mut ist dann, den Entschluss praktisch als Orientierung im eigenen Leben anzunehmen, der in verdichteter Weise das Herz des Subjekts ausmacht, obgleich es diesen nie bewusst getroffen hat. Ein Mut, der endlich weiblich wäre.

⁵⁴ Wiederum bietet sich das Beispiel des Sich-Verliebens an, und es ist kein Zufall, dass Lacan deswegen in seinem Angst-Seminar eine ganze Sitzung der Liebe widmet. Vgl. Lacan: Die Angst (wie Anm. 26), S. 213–229.

⁵⁵ Diese ist »unabhängig von pathogen wirkenden Erlebnissen«, d. h. unabhängig von Erfahrung. Vgl. Sigmund Freud: Die Disposition zur Zwangsneurose. Ein Beitrag zum Problem der Neurosenwahl, Gesammelte Werke, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1955, S. 441–453, hier S. 443.