



Judith Butler

Am Judentum und die Kritik
am Zionismus

Scheideweg

campus

werden. Erstens: Nichts lädt so sehr zur Aggression ein wie die gewaltsame Institutionalisierung kolonialer Unterdrückung, die der unterworfenen Bevölkerung grundlegende Selbstbestimmungsrechte vorenthält. Zweitens: Es gibt nicht nur gute Belege dafür, dass Zerstreuung gerade der tatsächliche Überlebensmodus der Juden gewesen ist;¹ darüber hinaus basiert die Annahme, Zerstreuung sei eine zu überwindende Bedrohung für die Juden, oftmals auf der Vorstellung, »Zerstreuung« sei eine Form des Exils aus dem Heimatland (*Galuth* mit der einzigen Umkehrmöglichkeit der »Rückkehr« in das Heimatland).² Wenn Zerstreuung nicht nur geografisch, sondern auch ethisch verstanden wird, ist sie genau der Grundsatz, der nach Israel/Palästina »heimgebracht« werden muss, um zu einer Politik zu kommen, in der nicht die eine Religion oder Nationalität Souveränität über die andere beanspruchen kann, sondern in der faktisch die Souveränität selbst der Zerstreuung unterliegt. Ich werde darauf noch ausführlich eingehen; hier will ich nur darauf hinweisen, dass darin eines der wichtigsten politischen Anliegen von Edward Said in seinen letzten Lebensjahren gelegen hat.

Es mag paradox erscheinen, Alterität oder »Unterbrechung« in den Mittelpunkt ethischer Beziehungen zu stellen. Zunächst muss jedoch klar sein, was diese Begriffe bedeuten sollen. Man könnte die Auffassung vertreten, der entscheidende Zug jüdischer Identität sei ihre Unterbrechung durch Alterität oder Anderssein, das heißt die Tatsache, dass der Bezug zu den Nicht-Juden nicht nur die Situation der Diaspora definiert, sondern eine ihrer grundlegenden ethischen Beziehungen selbst. Diese Aussage mag wohl stimmen (d. h. zu einer Menge wahrer Aussagen gehören), behält die Alterität aber einem schon vorhergehenden Subjekt als Prädikat vor. Der Bezug zur Alterität wird so zu einem Prädikat unter anderen, das »Jüdischsein« beschreibt. Etwas ganz anderes ist es, diesen Bezug dahingehend zu verstehen, dass er die Idee des »Jüdischen« als statisches Sein eines »Subjekts« selbst infrage stellt. Wenn dieses Subjekt zu »sein« heißt, bereits in eine bestimmte Relationalität eingetreten zu sein, dann eröffnet dieses »Sein« einen »Modus der Bezüglichkeit« (nach dem etwa Lévinas im Verhältnis zu Winnicot gedacht werden kann). Ob man der Meinung ist, Sein müsse neu als Modus der Bezüglichkeit gedacht werden oder überzeugt ist, dass Bezüglichkeit der Ontologie als solcher widerspricht, ist hier weniger wichtig als der Vorrang der Relationalität im Nachdenken über das Problem. Überdies ist die Art Bezüglichkeit, um die es hier geht, eine solche, die den Einheitscharakter des Subjekts, seine Selbstübereinstimmung und Univozität »unterbricht« oder infrage stellt. Anders ausgedrückt widerfährt dem »Subjekt« hier etwas, was

es aus dem Zentrum der Welt herausrückt; ein Anspruch von anderswoher ergeht an mich oder teilt mich sogar von innen, und nur durch diesen Riss in meinem Selbstsein habe ich überhaupt die Möglichkeit, mit anderen in Beziehung zu treten. Wenn man diesen Ansatz als »jüdische Ethik« begreifen will, ist das nur zum Teil richtig. Die Formulierungen sind jüdisch und nicht-jüdisch, und ihr Sinn liegt eben in dieser gleichzeitigen Zusammenführung und Trennung. Man muss diese – in sich selbst doppelte – Perspektive verstehen, um begreifen zu können, weshalb Diaspora als Bezugsrahmen entscheidend für die theoretische Konzeption von Kohabitation und Binationalität sein könnte, sofern es überhaupt ein praktikables »Zusammenleben« unter Bedingungen der kolonialen Unterwerfung geben kann, die einer solchen Politik nicht zustimmt. Daher muss am Anfang jedes Koexistenzprojektes die Demontage des politischen Zionismus stehen.

Diese Sicht der Diaspora verdeutlicht auch, weshalb Perspektiven von »anderswo« bei diesen regionalen Fragen berücksichtigt werden sollten. Der Staat Israel gründete sich selbst, indem er palästinensische Bevölkerungsgruppen anderswohin auswies und Juden von anderswo ein wirkliches Verständnis der unterschiedlichen Gründe für die Aufrechterhaltung der Kolonialherrschaft im Namen der Demokratie absprach. Mit der Auffassung, niemand dürfe von außen über das Geschehen innen urteilen, sollen alle möglichen Argumente auf den nationalistischen Rahmen Israel beschränkt werden. Wenn man jedoch nach »innen« blickt, stellt man fest, dass das »Anderswo« sich bereits im Regionalen befindet und es im Kern definiert. Palästinenser leben sowohl diesseits wie jenseits der Grenzen des etablierten Staates; die Grenzen selbst stellen eine dauerhafte Beziehung zu durch sie ausgeschlossenen und beobachteten Gebieten und Bevölkerungsgruppen her. Diese Beziehung ist durch gewaltsame Enteignung, Überwachung und die letztendliche Kontrolle der palästinensischen Rechte auf Bewegungsfreiheit, Land und politische Selbstbestimmung durch den Staat Israel charakterisiert. Die Beziehung ist also entlang dieser Grenzen zementiert und sie ist ausgesprochen bejammernswert.

Ein ganz ähnliches Problem ergibt sich aus der Auffassung, diese Idee der ethischen Relationalität sei aus jüdischen Quellen »hergeleitet«. Das ist einerseits richtig, eine wahre Aussage (was indes weder heißt, dass diese Quellen die einzigen relevanten sind, noch, dass diese Gedanken nicht auch andere Quellen haben). Wie die Debatte zwischen Jürgen Habermas und Charles Taylor klargemacht hat, macht es einen Unterschied, ob man (a) behauptet, dass bestimmte Werte aus religiösen Quellen hergeleitet und anschließend

in eine Vernunftsphäre mutmaßlich ohne religiöse Zugehörigkeit übertragen werden (Habermas), oder ob man (b) behauptet, dass die religiösen Gründe, die wir für unser Handeln angeben, ganz bestimmten Idiomen zugehören und nie vollständig aus diesen diskursiven Feldern zu lösen sind (Taylor).³ Ganz gleich, welche dieser Positionen man einnimmt, man begibt sich so oder so auf das Feld der Übersetzung, denn entweder muss der säkulare Gehalt auf die eine oder andere Weise aus dem religiösen Diskurs extrahiert werden oder aber der religiöse Diskurs muss sich über die Gemeinschaft hinaus, die sein Idiom teilt, verständlich machen. Auch wenn also eine bestimmte Konzeption aus jüdischen Quellen »hergeleitet« ist, muss sie erst übersetzt werden, um allgemein mitteilbar zu sein und ihre Relevanz auch außerhalb eines kommunitären (religiösen oder nationalen) Rahmens zu erweisen. Die Ursprünge einer Praxis sind, wie Nietzsche sagt, »Welten entfernt« von ihrer schlussendlichen Umsetzung und Bedeutung – ein wichtiger Aspekt seines Begriffs der Genealogie.⁴ Eine solche Grenzüberschreitung zwischen den Welten erfordert jedoch einen Prozess der kulturellen Übersetzung. Im Lauf der Zeit vollzieht sich eine gewisse Transposition der Überlieferung (und ohne die institutionalisierte Wiederholung solcher Transpositionen können Traditionen sich gar nicht durchsetzen). Das heißt nicht nur, dass Tradition erst in der immer wieder vollzogenen Loslösung von sich selbst entsteht, sondern auch, dass eine Ressource zu ethischen Zwecken erst »verfügbar« wird, wenn sie in eine Sphäre der Übersetzung und Übertragbarkeit eintritt. Das impliziert keine Übersetzung *von* einem religiösen *in* einen säkularen Diskurs (wobei davon ausgegangen wird, dass das Säkulare seine ursprünglich religiöse Formulierung überschreitet), und das bedeutet auch nicht notwendig, dass die Tradition ihrem eigenen kommunitären Rahmen immanent bleibt. Was vielmehr zunächst »Ressource« ist, aus der man schöpft, durchläuft in eben diesem Prozess eine Reihe von Veränderungen. Eine solche Ressource muss tatsächlich erst eine gewisse zeitliche Bewegung durchlaufen haben, um für die Gegenwart bedeutsam oder erhellend werden zu können; nur durch eine Reihe von Verschiebungen und Transpositionen wird eine »geschichtliche Ressource« für die Gegenwart relevant und anwendbar oder kann sie ihre Wirksamkeit erneuern. Diese zeitliche Bewegung ist zugleich eine räumliche, da die Bewegung von einem *topos* zum anderen nicht von einem einheitlichen, kontinuierlichen und stabilen geografischen Grund ausgehen kann, sondern die Topografie selbst verändert, insbesondere, wo sich Fragen des Landbesitzes mit historischen Ansprüchen verbinden. Legitimität erhält eine Tradition sehr oft durch eben das, was ihrer Effektivität entgegen-

wirkt. Um effektiv zu sein, muss eine Überlieferung sich von den besonderen historischen Umständen ihrer Legitimation lösen und ihre Anwendbarkeit auf neue zeitliche und räumliche Gegebenheiten unter Beweis stellen. In gewissem Sinn können solche Ressourcen überhaupt nur wirksam werden, wenn sie ihre historische oder textuelle Verankerung verlieren, und das bedeutet: Nur indem »Boden aufgegeben« wird, kann eine ethische Ressource der Vergangenheit zu erneuter Blüte gelangen und sich erneuern, und zwar inmitten übereinstimmender und konkurrierender ethischer Ansprüche im Rahmen eines Prozesses der kulturellen Übersetzung, mit dem zugleich soziale Bindungen und der geografische Raum selbst neu vermessen werden.

Ethik, Politik und die Aufgabe des Übersetzens

Die Wendung hin zum Übersetzen kann zweierlei Probleme mit sich bringen. Einerseits könnte man annehmen, Übersetzung sei eine Assimilation religiöser Bedeutungen an etablierte säkulare Bezugsrahmen. Auf der anderen Seite könnte die Annahme stehen, Übersetzung sei die Suche nach einer gemeinsamen Sprache über partikuläre Diskurse hinaus. Wenn Übersetzung jedoch ein Schauplatz ist, an dem die Grenzen einer gegebenen Episteme sichtbar werden und an dem eine Episteme zur Neuartikulation ohne Neutralisierung des Anderssein gezwungen ist, dann haben wir ein Terrain betreten, auf dem weder von der Überlegenheit säkularer Diskurse noch von der Selbstgenügsamkeit partikularer religiöser Diskurse ausgegangen wird. Und wenn wir akzeptieren, dass der Säkularismus religiösen Quellen entstammt, von denen er sich nie ganz freimachen kann, scheint diese Art der Polarisierung der Debatte nicht mehr sinnvoll.

Meine eigenen Überlegungen zur Rolle der Übersetzung in der ethischen Begegnung stützen sich teilweise auf jüdische Quellen, die ich jedoch zu Zwecken der politischen Philosophie übernehme und umformuliere. Mein eigener Weg besitzt so einen doppelten Ausgangspunkt: erstens die jüdische Tradition und zweitens den Bruch mit einem kommunitaristischen Diskurs ohne zureichende Ressourcen für das Leben in einer Welt der sozialen Vielfalt und für die Schaffung einer Basis des Zusammenlebens über religiöse und kulturelle Unterschiede hinweg.

Als Versuch der Überwindung der scharfen Trennung von Ethik und Politik sollen die nachfolgenden Kapitel die wiederholte Überschneidung die-

ser beiden Sphären vor Augen führen. Sobald Ethik nicht mehr ausschließlich als Disposition oder Handlung eines fertigen Subjekts begriffen wird, sondern vielmehr als relationale Praxis in Erwiderung auf eine Pflicht, die ihren Ursprung außerhalb des Subjekts hat, stellt die Ethik Konzeptionen des souveränen Subjekts und der Selbstidentität infrage. Ethik bezeichnet dann eben jenen Akt, der denen Platz einräumt, die »nicht ich« sind und die mich damit über meinen Souveränitätsanspruch hinaustragen in Richtung einer Herausforderung meines Selbstseins von anderswoher. Die Frage, ob und wie dem anderen »Grund einzuräumen« ist, wird so zu einem zentralen Aspekt der ethischen Reflexion. Anders ausgedrückt führt diese Reflexion das Subjekt nicht auf sich selbst zurück, sondern ist vielmehr zu verstehen als ek-statische Bezüglichkeit, als ein Weg des Hinausgetragenwerdens über sich selbst, des der Souveränität und der Nation Enteignetwerdens im Zuge der Antwort auf Ansprüche von jenen, die man weder vollständig kennt noch sich vollständig ausgesucht hat. Aus dieser Konzeption der ethischen Beziehung ergibt sich eine Neukonzeption sowohl sozialer Bindungen wie politischer Pflichten, die uns über den Nationalismus hinausführt.

Ich schlage eine Neuausrichtung dieser wichtigen Ethikkonzeption vor. Der Anspruch des Anderen, um einen Augenblick auf Lévinas' Terminologie zurückzugreifen, erreicht mich immer über die Sprache oder irgendein Medium. Soll dieser Anspruch wirksam werden, zu einer Antwort führen oder meinen Sinn für Verantwortung wecken, muss er im einen oder anderen Idiom »empfangen« werden. Es genügt nicht, diesen Anspruch als vorontologisch und damit als aller Sprache vorausgehend zu bezeichnen. Sinnvoller ist es zu sagen, dass der Anspruch von anderswo zu eben jener Struktur der Adressierung gehört, mit der die Sprache Menschen aneinander bindet. Wenn wir diese Deutung akzeptieren, müssen wir indes auch akzeptieren, dass die Struktur der Adressierung immer über »irgendeine« Sprache, ein Idiom oder beides gewusst und erfahren wird. Natürlich kann ein mögliches Subjekt innerhalb dieser Struktur auch verfehlt werden. Manchmal gibt es »einen«, der überhaupt nicht angesprochen wird oder der ganz an der Grenze dieser Struktur festgemacht wird, als Ausscheidung und Überrest der etablierten Formen der Interpellation. Man wird also auch *nicht* adressiert; um sich darüber beklagen zu können, muss man sich aber schon als adressierbar begreifen. Man *könnte* angesprochen werden, wenn einem nur die Formen der Adressierung zugewandt wären. Oder man stößt auf einen Begriff oder eine Beschreibung, die irgendwie »falsch« sind, findet sich aber wieder im